

Міністерство освіти і науки України  
Державний вищий навчальний заклад «Донбаський державний педагогічний  
університет»

Кваліфікаційна праця  
на правах рукопису

ПЕТРЕНКО МАКСИМ ОЛЕГОВИЧ

УДК 17.026.4: [005.53]

**ДИСЕРТАЦІЯ**  
**ІДЕЯ ГІДНОСТІ ЛЮДИНИ В МОДЕРНОМУ ТА ПОСТМОДЕРНОМУ**  
**СОЦІАЛЬНИХ ПРОЕКТАХ**

Спеціальність: 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

галузь знань: філософські науки

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

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

\_\_\_\_\_ М.О. Петренко

Науковий керівник: **Ситніченко Людмила Анатоліївна**, кандидат філософських наук, старший науковий співробітник.

Слов'янськ – 2020

## АНОТАЦІЯ

**Петренко М.О.** Ідея гідності людини в модерному та постмодерному соціальних проектах. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.03 – «соціальна філософія та філософія історії» – Державний вищий навчальний заклад «Донбаський державний педагогічний університет», Слов'янськ, 2020.

У роботі вперше здійснено соціально-філософське дослідження феномену гідності людини та його трансформацій у модерному та постмодерному соціальних проектах. На засадах послідовного аналізу найістотніших історико-філософських та соціально-філософських інтерпретацій проблеми людської гідності з'ясовано її сутність, закономірності розвитку, методологічні, філософсько-антропологічні та морально-правові засади в межах модерного, а також глобального, постіндустріального, інформаційного суспільства.

Аналіз провідних праць західних та вітчизняних філософів з цієї проблеми уможливив виокремлення негативних (втрата ідентичності, автентичності та самобутності культури, традицій, життєвого досвіду, які притаманні окремим групам, народам, країнам) та позитивних (можливість вільного та швидкого обміну досвідом, культурою, традиціями незважаючи на кордони та відстані, що сприяє появі так званого «універсального життєвого досвіду») наслідків процесу глобалізації «життєвого світу».

Так, розуміння поняття гідності людини в соціально-філософському дискурсі, яке опирається на осмислення генези цього поняття та його найістотніших соціальних практик, дало можливість виокремити основні способи концептуалізації ідеї гідності людини у новітньому соціально-філософському та політико-правовому дискурсах. Розкрито особливості осмислення проблеми гідності людини в європейській та українській філософській думці. Всебічно досліджено засадничий соціокультурний та методологічний сенс свободи та відповідальності в контексті аналізу проблеми людської гідності; виокремлено

відмінність патерналістського та діалогічно-демократичного тлумачення вільного та гідного людського буття.

Подальше дослідження розуміння проблеми людської гідності привело нас до необхідності її осмислення крізь призму сучасної філософії справедливості, адже без поваги до людської гідності неможливе створення справедливого суспільства. Справедливість, і людська гідність є фундаментальними умовами людського буття. Зростання інтересу та уваги до питань справедливості викликана тим, що, не зважаючи на розвиток суспільства, до старих проблем додаються нові, які потребують негайного вирішення. Так трансформації, що відбуваються на рівні влади та нових комунікацій між владою і суспільством, вимагають розгляд подальшої трансформації концепту людської гідності в рамках новітньої комунікативної філософії, адже саме за умов глобальної комунікації індивід стає більш вільним та незалежним, розширюються межі його особистого простору, коли комунікативна та аргументативна етики виступають важливим підґрунтям для формування етики відповідальності та екологічної етики на сучасному етапі розвитку суспільства.

Розгорнуто тезу про те, що філософський дискурс свободи і людської гідності, як відображення органічного синтезу їх універсальних та індивідуальних складових, набуває особливої актуальності за доби бурхливого розвитку глобальних інформаційно-комунікаційних технологій та «інформаційного суспільства», за умов створення нової віртуальної реальності, що істотно впливає на основні виміри людського буття. Ось чому важливим фактором впливу на людське буття є поширення мультикультуралізму, коли світ все більше стикається з проблемою інтеграції мульти- національних, культурних, релігійних спільнот і виникає потреба в конструктивному «колективному діалозі» усіх сторін. В таких нових умовах з'являється новий дискурс щодо визнання та толерантності як засад та проявів гідного людського буття в сучасному світі, то тут необхідно й надалі розвивати та поглиблювати тезу про те, що людина відкриває себе, свою гідність не через саму себе, а через діалог, спілкування з іншими людьми. Йдеться про залежність самоповаги від поваги та суспільного визнання успіхів людини та її

досягнень. І, навпаки, – пониження людини руйнує її самооцінку, призводить до деструкції її свідомості і дієздатності. Все це відбувається на фоні подальшого наступу техніки, раціоналізму на всі сфери людського буття, «життєвого світу». А тому на допомогу людині приходять її ірраціональність, почуття, «поклик душі» та «дії від серця», що знову і знову свідчить про залежність спасіння людини від її духовної мужності та рішучості і знаходиться в ній самій, а тому морально-етична та духовна складова урівноважують раціоналізм та технократизм.

Таким чином, дослідження ідеї гідності людини в модерному та постмодерному соціальних проектах показало, що, незважаючи на постійний цивілізаційний розвиток суспільства, питання свободи, рівності, гідності, визнання, толерантності не лише не втрачають актуальності, а і починають формувати нові підвалини взаємовідносин та розуміння людиною свого місця в сучасному світі вже на глобальному рівні та нових підходах до розуміння їх впливу на подальший розвиток суспільства вже на рівні «постінформаційного», «постекономічного» та індивідуалізованого суспільства.

**Ключові слова:** гідність людини, свобода, справедливість, відповідальність, визнання, інформаційне суспільство, модерний соціальний проект, постмодерн, толерантність, життєвий світ, віртуальний простір, мультикультуралізм.

## SUMMARY

**Petrenko M.** The idea of human dignity in modern and postmodern social projects. – Manuscript.

Thesis for the Candidate Degree in Philosophy, specialty 09.00.03 – «Social Philosophy and Philosophy of History» – State Higher Educational Institution «Donbass State Pedagogical University», Slavyansk, 2020.

The dissertation deals with the social and philosophical study of the phenomenon of human dignity and its transformations in modern and postmodern social projects. On the basis of a consistent analysis of the most important historical-philosophical and

socio-philosophical interpretations of the problem of human dignity, its essence, regularities of development, methodological, philosophical-anthropological and moral-legal foundations within the modern, as well as global, postindustrial society are found out.

An analysis of the leading works of Western and national philosophers on this problem made it possible to distinguish the negative (loss of identity, authenticity and identity of culture, traditions, life experience, which are inherent in particular groups, peoples, countries) and positive (possibility of free and fast exchange of experiences, to the borders and distances, which contributes to the emergence of the so-called «universal life experience») consequences of the process of globalization of the «living world».

Thus, understanding the concept of human dignity in socio-philosophical discourse, which is based on the understanding of the genesis of this concept and its most significant social practices, has made it possible to identify the main ways to conceptualize the idea of human dignity in the latest socio-philosophical and political-legal discourses. The peculiarities of understanding the problem of human dignity in European and Ukrainian philosophical thought are revealed. The fundamental socio-cultural and methodological meaning of freedom and responsibility in the context of the analysis of the problem of human dignity has been thoroughly investigated; the distinction between paternalistic and dialogically democratic interpretation of free and dignified human life is distinguished.

Further study of understanding the problem of human dignity led us to the need to understand it through the lens of modern philosophy of justice, because without respect for human dignity it is impossible to create a just society. Justice and human dignity are fundamental conditions of human being. The increase in interest and attention to justice is caused by the fact that, despite the development of society, new problems are being added to the old problems that need immediate resolution. Thus, the transformations occurring at the level of government and new communications between the authorities and society require consideration of the further transformation of the concept of human dignity within the modern communicative philosophy, because in the conditions of

global communication the individual becomes more free and independent, the boundaries of his personal space are expanded, and argumentative ethics are important grounds for shaping ethics of responsibility and environmental ethics at the present stage of society.

The thesis that the philosophical discourse of freedom and human dignity, as a reflection of the organic synthesis of their universal and individual components, becomes especially relevant during the period of rapid development of global information and communication technologies and «information society» under the conditions of creation of a new virtual reality that influences the basic dimensions of human being. That is why the spread of multiculturalism is an important factor in influencing human existence, when the world is increasingly confronted with the problem of integrating multinational, cultural, religious communities and there is a need for constructive «collective dialogue» on all sides. In these new circumstances, a new discourse emerges about recognition and tolerance as the foundations and manifestations of a worthy human being in the modern world. Here it is necessary to further develop and deepen the thesis that a person reveals himself, his dignity not through himself, but through dialogue, communication with other people. It is about the dependence of self-respect on public's respect and recognition of a person's successes and achievements. And vice versa - humiliation destroys one's self-esteem, leads to the destruction of one's consciousness and capacity. All this happens on the background of the further advance of technology, rationalism in all spheres of human being, the «lifeworld». That is why the irrationality, feelings, «call of the soul» and «action from the heart» come to the aid of the person, which again and again testifies to the dependence of man's salvation on his spiritual courage and determination that is in him, and therefore morally-ethical and spiritual the component balances rationalism and technocratism.

Thus, the study of the idea of human dignity in modern and postmodern social projects showed that despite the constant civilizational development of society, the issues of freedom, equality, dignity, recognition, tolerance not only do not lose relevance, but also begin to form new foundations of relationships and understanding of

a person in their place in in the modern world already at the global level and new approaches to understanding their impact on the further development of society already at the level of «post-information», «post-economic» and individualism of this society.

*Key words:* human dignity, freedom, justice, responsibility, recognition, information society, modern social project, postmodernity, tolerance, lifeworld, virtual space, multiculturalism.

## **СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ**

### **Статті у наукових фахових виданнях України:**

1. Петренко М.О. Ідея суверенності та гідності людини в філософській антропології Блеза Паскаля. Мультиверсум. Філософський альманах. Випуск 1-2 (149-150). Київ, 2016. С. 116 - 126.

2. Петренко М.О. Особливості філософії людської гідності за доби Відродження. Наукові записки Київського університету туризму, економіки і права. Серія: філософські науки. Київ. КУТЕП, 2016. – Випуск 22. С. 128 - 138.

3. Петренко М.О. Філософія свободи контексті проблеми людської гідності. Науковий вісник. Серія «Філософія». Харків: ХНПУ, 2017. Випуск 49. С. 142 - 156. URL: <http://journals.hnpu.edu.ua/index.php/philosophy/article/view/926>.

4. Петренко М.О. Концепт людської гідності в сучасній комунікативній філософії. Мультиверсум. Філософський альманах. Випуск 1-2 (163-164). Київ, 2018. С. 58 - 67.

5. Петренко М.О. Життєвий світ як умова можливості ідентичності, справедливого та гідного буття людини. Гілея: науковий вісник: Збірник наукових праць. Київ : «Видавництво «Гілея», 2018. Випуск 129 (2). С. 192 - 197.

### **Статті у закордонних виданнях:**

6. Петренко М.О. Толерантність як прояв гідного людського буття в сучасному світі / Восточно европейский научный журнал. East European Scientific Journal (Warsaw, Poland) (Wschodnioeuropejskie Czasopismo Naukowe (East European Scientific Journal). 7(47), 2019, part 7. С. 49 – 53.

### **Публікації в інших наукових виданнях:**

7. Петренко М.О. Гідність людини у дискурсі сучасної філософії. Сучасні тенденції розвитку науки. Матеріали III Міжнародної науково-практичної конференції. – Херсон: Видавництво «Молодий вчений», 2018. С. 100 - 102.

8. Петренко М.О. Роль людської гідності в новітній комунікативній філософії. Соціально-політичні проблеми сучасності: III Всеукраїнська наукова конференція студентів і молодих вчених: тези доповідей. Дніпро: Університет імені Альфреда Нобеля, 2018. С. 86 - 89.

9. Петренко М.О. Гідність в умовах сучасного мультикультуралізму. Актуальні питання суспільних наук: наукові дискусії: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. – Київ: ГО «Київська наукова суспільнознавча організація», 2018. С. 65 - 69.

10. Петренко М.О. Гідність людини в контексті справедливості. Модернізація та наукові дослідження: інтеграція науки та практики. Матеріали науково-практичної конференції. Херсон : Видавництво «Молодий вчений», 2019. С. 86 - 89.

11. Петренко М.О. Визнання як прояв гідного людського буття в сучасному світі. Збірник центру наукових публікацій «Велес» за матеріалами VII міжнародної науково-практичної конференції: «Літні наукові читання»: збірник статей (рівень стандарту, академічний рівень). Київ: Центр наукових публікацій, 2019. С. 152 - 157.

12. Петренко М.О. Гідність людини у сучасному світі. Матеріали Міжнародної науково-практичної Інтернет-конференції «Тенденції та перспективи розвитку науки і освіти в умовах глобалізації»: Зб. наук. праць. Переяслав-Хмельницький, 2019. Випуск 49. С. 131 - 133.

13. Петренко М.О. Визнання та толерантність як прояви гідного людського буття в сучасному світі. Інвестиційна привабливість туризму в Україні: умови, засоби, джерела. Матеріали XVII аспірантських та магістерських читань. Київ: КУТЕП, 2018. С. 41 - 45.



## ЗМІСТ

ВСТУП.....	10
<b>РОЗДІЛ 1. ПРОБЛЕМА ГІДНОСТІ ЛЮДИНИ У МОДЕРНОМУ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ.....</b>	<b>24</b>
1.1. Особливості соціально-філософського осмислення феномену людської гідності (аналіз літератури та обґрунтування методології дослідження) .....	24
1.2. До проблеми філософсько-антропологічних витоків модерного та постмодерного концептів гідності.....	39
1.3. Феномен гідності людини у європейському та вітчизняному філософсько-просвітницьких дискурсах.....	54
1.4. Сенс на визнання гідності людини у німецькій класичній філософії.....	71
Висновки до першого розділу .....	83
<b>РОЗДІЛ 2. СОЦІАЛЬНО-ОНТОЛОГІЧНІ ТА ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ НОВІТНІХ ФІЛОСОФСЬКИХ ТЕОРІЙ ГІДНОСТІ ЛЮДИНИ.....</b>	<b>86</b>
2.1. Соціокультурні контексти гідності людини: життєвий світ .....	86
2.2. Свобода та відповідальність в контексті проблеми гідності .....	101
2.3. Визнання та толерантність як прояви гідного людського буття .....	121
Висновки до другого розділу .....	139
<b>РОЗДІЛ 3. ТРАНСФОРМАЦІЯ ІДЕЇ ГІДНОСТІ ЛЮДИНИ ЗА ДОБИ ПОСТМОДЕРНУ .....</b>	<b>142</b>
3.1. Феномен гідності людини в сучасних теоріях справедливості .....	142
3.2. Етика дискурсу та морально-правовий концепт гідності людини .....	159
3.3. Новітня практична філософія про гідність як фундаментальний чинник людського буття.....	175
Висновки до третього розділу.....	192
<b>ВИСНОВКИ .....</b>	<b>195</b>
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ .....</b>	<b>198</b>
<b>ДОДАТОК.....</b>	<b>224</b>

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження** зумовлена цілою низкою важливих теоретичних та практичних чинників, через які проблема гідності людини на початку XXI століття знову стає предметом численних філософських розвідок та дискусій. Йдеться про нагальну необхідність всебічного осмислення цієї суперечливої, складної для теоретизування засади людського буття, способу досягнення, утримання його цілісності. Щодо проблеми гідності, то вона почала по-справжньому актуалізуватися лише після другої світової війни, у якій людство пережило жахливі концтабори смерті, голокост та інші дії, яких ідуть врозріз із правами людини, людською гідністю. Як зазначено у «Загальній Декларації прав людини» (1948 рік), найістотнішим, найвищим прагненням людей мусить бути створення такого справедливого, гідного світу, в якому людина матиме свободу слова та переконань, звільниться від страху та злиднів, а кожний індивід та суспільна інституція сприятимуть дотриманню основних прав і свобод.

Лише гідність людини дозволяє витримати та здолати буденні проблеми та небезпеки, приниження та образи, а в соціальному бутті – сприяти подоланню його криз та суперечностей. Перетворення гідності людини у значущий філософський концепт та важливий онтологічний феномен викликане не лише тими трансформаціями, що відбуваються в суспільстві під впливом науково-технічного прогресу, широкого використання інформаційно-комунікаційних технологій, повсюдного розповсюдження глобалізаційних процесів. Йдеться передусім про актуальність означеної проблеми в контексті нашого вітчизняного досвіду, тісно пов'язаної з усвідомленням неможливості розважливого розв'язання соціальних та міжкультурних конфліктів та пошуку механізмів виходу з таких ситуацій без належної взаємної поваги, визнання гідності їх учасників. Особливої актуальності осмисленню феномену гідності та створенню її сучасного теоретичного образу надають євроінтеграційні прагнення України, складнощі формування вітчизняного громадянського суспільства. Активними творцями останнього можуть бути лише вільні, сповнені чуття власної гідності люди. Приниження ж гідності людини полягає не лише у відсутності засобів для

гідного людини існування, а і у свідомій образі, руйнуванні її самоповаги та морального статусу, що позбавляє життєздатності як саму людину, так і суспільство. Лише на засадах поваги до людської гідності в її розмаїтих вимірах та аспектах, визнання прагнення людей до свободи та справедливості можлива розбудова цивілізованого, людяного, демократичного та правового суспільства.

В теоретичному ж сенсі – саме крізь призму аналізу цієї важливої інституційно-екзистенційної проблеми виникає рятівне розуміння сенсу людського буття, його цінності, місця в ньому свободи, справедливості та відповідальності, окреслюються шляхи та способи гуманізації сучасного світу. Йдеться про органічно приналежне до сучасних філософських розвідок осмислення принципів суспільних зрушень та пошуки подолання недоліків формальної модерної ідеї розуміння гідності людини. Завдяки залученню ідеї гідності до філософської рефлексії стає також можливим подолання розуміння людини лише як безтілесного самосвідомого суб'єкта. Означені теоретичні та практичні обставини, неоднозначність визначення поняття «гідності людини», як важливої особистої та громадянської чесноти, стали підґрунтям необхідності власне соціально-філософського осмислення ідеї гідності людини, що потребувало реконструкції та аналізу найістотніших здобутків сучасної філософії, яким притаманні звернення до концепту людської гідності як інтерсуб'єктивного феномену, пошуки сутнісного зв'язку індивідуальності та універсальності людського буття та відповіді на бурхливі зміни в сучасному глобалізованому світі. Всебічне дослідження проблеми людської гідності в суттєвих трансформаціях від монологічного до діалогічного бачення, функціонування як фундаментального чинника людського буття має важливе теоретичне та практичне значення для вітчизняного соціокультурного простору. Розуміння гідності людини як визначального чинника її буття потребує осмислення цього феномену не лише в межах етики, історії філософії, а і в соціальній, політичній філософії, філософії права. Саме соціально-філософський вимір проблеми гідності людини уможливорює створення її цілісного образу, поєднання теоретичного аналізу та реальних трансформацій цієї сутнісної характеристики

людського буття, її морально-універсального і партикулярно-правового вимірів та пошуки шляхів подолання тих суспільних вад, що зумовлюють приниження людини та її гідності.

**Ступінь наукової розробки проблеми.** Осмислення гідності людини як філософської проблеми частково розглянуто в працях О. Білого, Є. Бистрицького, О. Гришук, М. Дойчика, Г. Ковадло, А. Єрмоленка, О. Йосипенко, В. Любивою, В. Ляха, В. Нечипоренка, В. Пазенка, М. Тура, М. Поповича, С. Пролєєва, Л. Ситніченко, Д. Усова, О. Хоми, В. Шамрай.

Поглибленій реконструкції важливих для соціально-філософського дискурсу філософсько-антропологічних, етичних, правових складових феномену гідності сприяло звернення до праць таких вітчизняних, суголосних прагненню органічної належності України до європейської філософської спільноти, філософів як А. Єрмоленко, Т. Гардашук, М. Култаєва, С. Куцепал, В. Лях, Я. Любивий, В. Малахов, В. Нечипоренко, М. Попович, С. Пролєєв, Н. Радіонова, В. Шинкарук. Саме праці названих авторів (разом із їх відомими зарубіжними колегами: К.-О. Апель, У.Бек, Ю. Габермас, А. Гонет, Х. Горн, О. Гьофе, В. Кимліка, Е. Макінтайр, Е. Маргаліт, М. Нуссбаум, Дж. Ролз, А. Сен, Н. Скарано, Ч. Тейлор, Е. Тугендгат, Р. Форст, Ф. Фукуяма) стали свідченням глибоких методологічно-значущих роздумів про визнання, свободу і відповідальність, справедливість, громадянські чесноти, вкорінені в почутті поваги до людської гідності, захищеної демократичними правовими інституціями.

Аналіз (в межах осмислення соціального проекту Модерну) видатних, проте малодосліджених в аспекті теми дисертаційної роботи, філософських концептів гідності людини П. Мірандоли, Б. Паскаля, І. Канта, Г. Гегеля, Й. Фіхте, Г. Сковороди опирається на тезу В. Шамрай про вразливість ігнорування «історичності суспільного буття», а також на значущі історико-філософські праці С. Аверинцева, М. Булатова, П. Гайденко, Т. Длугач, С. Кримського, В. Литвинова, О. Лосєва, М. Мамардашвілі, М. Поповича, Е. Соловйова, Л. Софронова, Г. Стрельцової, Б. Тарасова, П. Тідемана, О. Хоми, Л. Ушкалова, Д. Чижевського, В. Шинкарука.

Осмилення проблеми життєвого світу як однієї з важливих засад справедливого та гідного людського життя уможливив доробок як західних (Б. Вальденфельс, Ю. Габермас, Е. Гуссерль, А. Гонет, Т. Лукман, Т. Парсонс, П. Прентхль, А. Шюц), так і вітчизняних дослідників (Є. Бистрицький, Н. Бусова, В. Волков, А. Єрмоленко, В. Кебуладзе, М. Култаєва, М. Мінаков), які аналізували взаємодію «системи», «комунікативної дії», ідентичності та «життєвого світу», його природу та структуру. Це й стало засадою розробки теми дисертації в межах модерного та постмодерного способів людського буття та притаманних їм соціокультурних практик.

Поступові зміни глобального та вітчизняного простору свободи як індивідуальної і національної незалежності та теоретичне усвідомлення свободи як істотного виміру людського буття актуалізують новітні філософські дискурси свободи, втілені в працях К.-О. Апеля, З. Баумана, І. Берліна, Д. Бьолера, П. Бергера, Є. Бистрицького, А. Велмера, А. Гонета, А. Єрмоленка, Г. Йонаса, М. Кастельса, Г. Ковадло, Я. Любивога, В. Ляха, А. Сена, В. Пазенка, М. Поповича, М. Ріделя, А. Турена, Д. Усова. Осердям цих роздумів стало осмилення нашого буття як простору свободи та відповідальності. Про актуальні проблеми та вади сучасного суспільного буття вже наприкінці минулого століття почали говорити як зарубіжні (К.-О. Апель, Ю. Габермас, О. Гьофе, А. Гонет, П. Рікер, М. Мамардашвілі, Ф. Фукуяма), так і вітчизняні філософи (А. Єрмоленко, В. Лях, Я. Любивий, В. Малахов, В. Пазенок, М. Попович, С. Пролеєв).

Загально-методологічні аспекти проблеми визнання та толерантності порушені у працях багатьох дослідників, серед яких варто виокремити З. Баумана, Є. Бистрицького, Г. Вілдерса, Ю. Габермаса, О. Гьофе, Дж. Герберт Міда, А. Гонета, Г. Ковадло, Я. Любивога, В. Малахова, А. Маргаліта, П. Рікера, Дж. Ролза, Е. Соловійова, Ч. Тейлора, М. Тофтула, М. Уолцера, Р. Форста, О. Хоми. Саме праці названих авторів стали важливою засадою можливості дослідження в дисертації визнання та толерантності як проявів гідного людського буття, подальшого осмилення їх основних форм, природи.

В умовах кардинальних змін усіх сфер сучасного суспільства, постійного та невпинного прагнення людей до справедливості та визнання, особливого сенсу набули праці з осмислення цього феномену та важливої філософської ідеї в працях як вітчизняних (О. Білий, А. Гергун, А. Єрмоленко, В. Малахов, Л. Ситніченко, М. Тур), так і зарубіжних мислителів (Л. Болтански, Ю. Габермас, Р. Дворкін, Г. Канарш, Б. Кашніков, П. Козловський, М. Копосов, Е. Левінас, А. Макінтайр, Т. Нагель, Р. Нозик, Дж. Ролз, Р. Рорті, А. Сен, Л. Тевено, Ф. Хайек).

Не зважаючи на певний технократичний акцент сучасних змін і трансформацій, залишаються актуальними морально-етичні, духовні та соціальні складові розвитку суспільства та місце в ньому «продуктивної сили комунікації», що найповніше втілюється в чеснотах та інституціях справедливої, гідної людини правової держави. Саме на цих, власне, соціально-філософських аспектах комунікативної філософії акцентують увагу вітчизняні дослідники – Н. Бусова, О. Висоцька, А. Гергун, А. Єрмоленко, П. Кравченко, Л. Ситніченко, Д. Усов, започатковуючи необхідність подальшого осмислення людської гідності як притаманного етиці дискурсу морально-правового та діалогічно-комунікативного концепту. В працях К.-О. Апеля, Ю. Габермаса, В. Гьосле, Д. Бьолера, Г. Йонаса, В. Кульмана репрезентовані важливі принципи взаємодії універсальних етичних норм і культурно-історичними особливостями життєвого світу, розкрито сенс дискурсивної етики відповідальності для існування демократичного, правового суспільства з притаманними останньому механізмами виходу із конфліктних, складних екологічних та соціально-економічних ситуацій. Завдяки їх зусиллям стає зрозумілою сутність та необхідність подолання «методичного соліпсизму» та політичного патерналізму в розбудові, через дискусії, повагу до їх учасників, демократичного, правового суспільства.

Глобальні, часто обтяжені конфліктами та кризами, трансформації сучасного суспільства актуалізують аналіз осмислення (в межах новітньої практичної філософії) поняття людської гідності як нагальної філософської проблеми та істотного виміру людського буття в працях А. Ассмана,

П. Дж. Бьюкенена, О. Гьофе, Д. Кирюхіна, О. Кожем'якиної, А. Маргаліта, Ч. Тейлора, Е. Тугендгата, Ф. Фукуями. Визнання гідності людини як важливого механізму розвитку сучасного суспільства є не лише теоретичною проблемою. Вона репрезентована, окрім філософських теорій і концепцій, ще й інституційно різними міжнародними, регіональними та національними організаціями, які займаються правами людини та відповідною нормативно-правовою базою, і також потребують пояснення, уточнення змісту поняття «гідність людини» за сучасних умов розвитку суспільства. Окреслений стан розробки окремих аспектів проблеми, а також прагненням всіх нас прожити гідне життя, свідчить про нагальність одного з перших у вітчизняній філософії цілісного соціально-філософського дослідження проблеми гідності людини, яке потребувало розкриття конкретно-історичних, соціокультурних особливостей, способів та принципів розуміння та функціонування гідності як фундаментального чинника людського буття. Якщо скористатися висловом Т. Ренча, то «мати гідність – означає осягати себе як людину. Втратити свою гідність я можу лише як людина», проте як людина конкретної епохи, культури, спільноти. Саме соціальне буття в його найістотніших модерних та постмодерних проявах, його світоглядні горизонти, норми та цінності визначають зміст та еволюцію ідеї гідності людини, що й зумовило тему і структуру дисертаційної роботи.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертація виконана на кафедрі соціально-гуманітарних дисциплін факультету туризму, готельного та ресторанного бізнесу Київського університету туризму, економіки і права в межах наукової теми «Туризм і готельне господарство: проблеми теорії і практики» під егідою загальноуніверситетської науково-дослідної теми «Туризм як феномен соціально-економічної культури та суспільного виробництва» (державний реєстраційний номер 0116 U 005219), де автором досліджено зміну парадигми розуміння свободи, розширення моделі справедливості (від матеріального рівня до духовно-матеріального), особливості сучасного людського буття в межах глобального життєвого світу. Тема дисертаційної праці затверджена на засіданні Вченої ради 14 грудня 2015 року.

**Мета дослідження** – випрацювання соціально-філософської концепції гідності людини, яка б розкривала її сутність, конкретно-історичні закономірності розвитку, філософсько-антропологічні, морально-правові засади в межах модерного та постмодерного суспільства.

Реалізація цієї мети передбачає вирішення взаємопов'язаних дослідницьких завдань:

– здійснити теоретичну реконструкцію репрезентації ідеї людської гідності в працях провідних мислителів епохи модерну, виявити її сутність та особливості в межах модерного соціального проєкту;

– розкрити принципи осмислення людської гідності в європейському та українському філософському просторі доби Просвітництва та особливості її тлумачення в німецькій класичній філософії;

– обґрунтувати тезу про особливість інтерпретації засадничих принципів концепту людської гідності як механізму поєднання персональних та інституційних складових розбудови справедливого, правового суспільства;

– на засадах всебічного аналізу вітчизняних та зарубіжних першоджерел окреслити органічний зв'язок свободи та відповідальності з проблемою гідності людини та виокремити його найістотніші теоретичні та практичні складові як моделі гідної поведінки індивіда в громадянському суспільстві;

– охарактеризувати способи репрезентації ідеї людської гідності в сучасних теоріях справедливості;

– з'ясувати сутність визнання та толерантності як істотних методологічних принципів та проявів гідного людського буття в постмодерному світі;

– проаналізувати морально-правовий концепт гідності людини в межах етики дискурсу;

– виокремити найістотніші моделі концептуалізації ідеї людської гідності в новітній філософській думці як осмислення принципових суспільних зрушень за доби постмодерну;



– довести, що філософський дискурс гідності та свободи набуває особливої актуальності з огляду на бурхливий розвиток інформаційно-комунікаційних технологій та інформаційного суспільства.

**Об’єкт дослідження** – гідність людини як соціально-філософська ідея та культурно-історичний феномен.

**Предмет дослідження** – особливості функціонування і осмислення гідності людини в модерному та постмодерному соціальних проектах.

**Теоретико-методологічні засади дослідження** зумовлені його метою і завданнями, що втілено у використанні загальнонаукових принципів об’єктивності, системності як важливих способів осмислення ідеї гідності людини як наукової проблеми. Об’єкт та предмет дослідження надали особливого сенсу застосуванню культурно-історичного та системного підходів, а також принципу органічної взаємопов’язаності історико-філософської реконструкції та соціально-філософської розробки концепції гідності людини. В означеному контексті важливого методологічного значення набули праці провідних українських філософів (О. Білого, Є. Бистрицького, Т. Гардашук, А. Єрмоленка, О. Йосипенко, Я. Любивою, В. Ляха, В. Малахова, М. Поповича, С. Пролєєва, М. Тура, В. Шамрай, В. Шинкарука) в царині осмислення соціального буття в істотних для дисертаційного дослідження вимірах та аспектах. Започатковані ними способи аналізу соціальної реальності уможливили виокремлення способів функціонування гідності людини в модерному та постмодерному суспільствах. Особливе місце посідають соціально-філософські праці представників Франкфуртської школи (Ю. Габермаса, А. Гонета, Р. Форста) з їх спрямуванням на конституювання та застосування критичних методологічних принципів осмислення соціальних феноменів та історико-філософські роботи В. Декомба, П. Рікера, яким притаманні важливі для осмислення предмету дослідження пошуки шляхів подолання дилеми індивідуалістичного та голістичного тлумачень соціальної реальності. Застосування ж культурно-історичного, контекстуального підходів допомогло в осмисленні реальних трансформацій гідності як сутнісної характеристики людського буття. Звернення до системного підходу та методу

компаративного аналізу не лише дозволило виокремити притаманні модерному та постмодерному соціальним проектам гідності, а й стало органічним доповненням феноменологічного та герменевтичного методів інтерпретації, реконструкції найістотніших філософських текстів та соціальних практик, безумовно важливих для досліджуваної проблематики за доби глобалізованого, інформаційного суспільства. Важливого методологічного сенсу набули праці відомих українських філософів (О. Білого, В. Козловського, М. Култаєвої, С. Куцепал, В. Ляха, Я. Любивога, Д. Усова) в царині філософської та політичної антропології, що дозволило виокремити та розвинути плідний для соціально-філософського осмислення феномену гідності філософсько-антропологічний аспект.

В процесі дослідження використано комплекс взаємопов'язаних і взаємодоповнювальних сучасних загально-філософських методів і підходів, спрямованих на отримання об'єктивних і достовірних результатів.

**Наукова новизна** отриманих результатів дослідження полягає в тому, що в ньому вперше в українській філософській думці розроблено соціально-філософську концепцію гідності людини як сутнісної конкретно-історичної характеристики людського буття, а також на засадах послідовного аналізу найістотніших історико-філософських та соціально-філософських інтерпретацій проблеми гідності з'ясовано закономірності її розвитку, методологічні, філософсько-антропологічні та морально-правові принципи її осмислення та функціонування в межах модерного і постмодерного суспільства.

Наукова новизна одержаних результатів конкретизується у таких теоретичних положеннях, винесених на захист:

*Уперше у вітчизняній соціально-філософській науці:*

– виокремлено егалітарну сутність розуміння гідності людини в філософії доби Модерну, вкорінене в теорії автономії особистості та розумінні людського буття як персонального зусилля на шляху до моральної досконалості; на засадах дослідження творів Б. Паскаля визначено філософсько-антропологічні витoki модерного та постмодерного концептів гідності людини;

– на основі реконструкції осмислення феномену гідності людини в творах І. Канта та Г. Сковороди доведено спільність європейського та вітчизняного її тлумачень, спрямованих на обстоювання образу людини як вільної та розумної істоти, якій притаманна гідність як певна внутрішня цінність, що уможливорює подолання зневажливого ставлення до інших людей;

– охарактеризовано засадничий соціокультурний та методологічний сенс свободи та відповідальності для філософії гідності; виокремлено відмінність патерналістського та діалогічно-демократичного тлумачення вільного та гідного людського буття; доведено необхідність взаємодоповнення основних вимірів гідності людини: соціально-онтологічного та екзистенційно-комунікативного на засадах того, що гідність, як осердя людського буття, конститує людину як цілісну особистість в єдності унікальності, автентичності та універсальності її буття;

– обґрунтовано положення про те, що такі поняття та моральні чесноти як свобода, справедливість, відповідальність наповнюють реальним змістом постмодерні тлумачення людської гідності та спрямовують їх в річище політичної філософії та філософії права, акцентуючи увагу на перетворенні людини з підданого на громадянина; доведено, що ідея гідності людини, з одного боку, зумовлена суспільними нормами та цінностями, а з іншого, формує соціально-правову, інституційну структуру суспільного буття;

– реконструйовано істотний соціально-філософський, філософсько-антропологічний та практичний зв'язок гідності людини на її визнання, що втілюється в інституційно-правових та екзистенційних способах людського буття; показано, що соціальна складова визнання є важливою засадою формування людської гідності в її персональних та інституційних вимірах та позитивного екзистенційного досвіду як дієвих противаг зневазі та приниженню;

– доведено, що саме в контексті етики дискурсу, спрямованої на обґрунтування етичних норм та цінностей, через принцип ідеальної комунікативної спільноти актуалізується морально-правовий концепт людської гідності з притаманною йому тезою про необхідність доповнення принципу

визнання принципами поваги та самоповаги як органічних складових демократичного, інституційно-правового концепту людської гідності;

– на засадах осмислення феномену гідності в контексті проблем справедливості визначено істотний зв'язок справедливості та гідності як засадничих, фундаментальних умов справедливого людського буття, в якому владні еліти не зможуть користуватися, маніпулювати безсиллям та приниженістю залежних від них людей, а гідність, суспільне визнання та самоповага постають як важливі способи формування основних принципів існування справедливого суспільства;

– визначено найістотніші способи концептуалізації ідеї гідності в новітній філософській думці як критичне, засноване на розумінні історичної динаміки розвитку людини, осмислення принципів суспільних зрушень за доби постмодерну та пошуки подолання недоліків формальної модерної ідеї розуміння гідності людини; обґрунтовано положення про те, що приниження гідності людини полягає не лише у відсутності засобів для гідного людини існування, а у свідомій образі, руйнуванні її самоповаги та морального статусу;

– дослідження трансформацій феномену гідності людини в постмодерному соціумі та їх осмислення в новітній практичній філософії уможливило виокремлення горизонтально-персональних та вертикально-інституційних, індивідуального та соціокультурного вимірів гідності, її філософсько-антропологічних складових; з'ясовано сенс теоретичного та практичного переходу від монологічно-модерного тлумачення гідності людини до її діалогічно-комунікативного, контекстуального, інтерсуб'єктивного розуміння.

*Набули подальшого розвитку:*

– основні філософські концепти «життєвого світу», як того важливого горизонту, контексту, в якому існує людина і від якого залежать особливості та ступінь її свободи і гідності, а також теза про органічний зв'язок роздумів Е. Гуссерля про сутність кризи європейської науки і культури кантівським визначенням «неповнолітнього розуму»;

– теза про те, що філософський дискурс гідності і свободи, як відображення органічного синтезу їх універсальних та індивідуальних складових, набуває особливої актуальності з огляду на бурхливий розвиток інформаційно-комунікаційних технологій та «інформаційного суспільства», за умов створення нової віртуальної реальності, що істотно впливають на основні виміри людського буття;

– осмислення місця засадничих громадянських чеснот (чуття справедливості, власної гідності, толерантності) в трансформаціях сучасного інформаційного, глобалізованого суспільства, в розбудові заснованого на економічній та правовій незалежності та відповідальності гідного, справедливого та вільного людського буття.

*Уточнено:*

– ідею про те, що реальна гідність людини в різних її вимірах неможлива без довіри громадян одне до одного та до владних персон та інституцій, довіри, витлумаченої як настанови та прагнення до чесної, справедливої угоди громадян і влади;

– тезу про необхідність взаємодоповнення індивідуалістичного та комуналістського тлумачень свободи, що уможлиблює спробу виходу за межі плинної мережі відчужених суспільних відносин, які набувають нових вимірів в межах інформаційного «суспільства ризику» та властивої йому віртуальної реальності;

– положення про значення для формування гідності людини інтерсуб'єктивно-екзистенційного, соціокультурного характеру «життєвого світу» та особливостей функціонування його глобальної моделі; обґрунтування можливості використання в Україні європейського, світового досвіду, отриманого на підставі осмислення процесів поразки ідеї мультикультуралізму.

**Теоретичне і практичне значення одержаних результатів** Теоретичні положення дисертації є внеском в осмислення людської гідності як соціально-філософського та культурно-історичний феномену та істотного виміру людського буття; вони органічно доповнюють проблемне поле соціальної філософії,

політичної філософії, філософської антропології, історії філософії та філософії права і можуть бути використані у практиці їх викладання.

Практичне значення одержаних результатів полягає в тому, що основні концептуальні підходи, рекомендації та висновки мають практичне спрямування і можуть бути використанні в осмисленні закономірностей подальшого розвитку складного глобального та мультикультурного суспільства. Окремі положення дослідження будуть актуальними для усвідомлення державними інституціями та громадянським суспільством ролі колективної відповідальності та колективного прийняття рішень у розбудові справедливої правової держави разом із вирішенням проблем екології, генетики, біотехнології.

**Особистий внесок здобувача.** Дисертація є самостійним науковим дослідженням, логіка та висновки якого відображають позицію автора. Усі публікації за темою дисертації здійснено без співавторів.

**Апробація результатів дисертації.** Основні ідеї дослідження обговорені на спільному засіданні кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Київського університету туризму, економіки і права МОН України та відділу історії зарубіжної філософії Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, а також апробовані на всеукраїнських і міжнародних науково-практичних конференціях, зокрема: «Інвестиційна привабливість туризму в Україні: умови, засоби, джерела» (м.Київ, 2017), «Сучасні тенденції розвитку науки» (м.Львів, 2018); «Соціально-політичні проблеми сучасності» (м.Дніпро, 2018), «Актуальні питання суспільних наук: наукові дискусії» (м.Київ, 2018), «Другі філософські читання пам'яті Мирослава Володимировича Поповича» (м.Київ, 2019), «Модернізація та наукові дослідження: інтеграція науки та практики» (м.Одеса, 2019), VII Міжнародна конференція «літні наукові читання» (м.Київ, 2019), «Тendenції та перспективи розвитку науки і освіти в умовах глобалізації» (м.Переяслав-Хмельницький, 2019).

**Публікації.** Основні теоретичні положення та висновки дисертації викладені у 6 статтях, надрукованих у фахових виданнях України та іноземних

фахових виданнях та 7 тезах та текстах доповідей на наукових конференціях (3,56 др.арк.).

**Структура і обсяг роботи.** Дисертація містить вступ, три розділи, які включають у себе десять підрозділів, висновки до кожного з них, загальні висновки, список використаних джерел та літератури (321 найменування на 25 сторінках) і один додаток. Загальний обсяг роботи – 226 сторінок, із них 197 сторінок основного тексту.

## РОЗДІЛ 1. ПРОБЛЕМА ГІДНОСТІ ЛЮДИНИ У МОДЕРНОМУ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ

### 1.1. Особливості соціально-філософського осмислення феномену людської гідності (аналіз літератури та обґрунтування методології дослідження)

Соціально-філософський аспект аналізу феномену людської гідності актуалізує як морально-правові, так філософсько-антропологічні його складові, а також цілу низку проблем, таких як проблема свободи та відповідальності, справедливості та визнання, толерантності та «життєвого світу». В якості засади наших міркувань стала теза з ґрунтовної соціально-філософської розвідки «Ціннісно-нормативне обґрунтування соціальних теорій» про те, що осмислення людського буття мусить опиратися на «фундаментальні філософські питання про природу людини і джерело соціальності, про характер взаємодії людей у суспільстві і способи її регуляції, про сутність моралі та права, про співвідношення примусу та свободи в суспільстві»[157, с.354]. Завдання та результати дисертаційного дослідження корегуються також особливостями сучасного етапу суспільного розвитку: по-перше, на засадах стрімкого впровадження результатів техніко-технологічного прогресу в сфері інформаційно-комунікаційних технологій відбувається формування нового постіндустріального, інформаційного суспільства. По-друге, сьогодні йдеться про нову соціокультурну ситуацію, особливий соціальний проєкт – постмодерний. Незважаючи на визначення епохи постмодерну як епохи радикального розриву з цінностями модерну, самі ці поняття потребують уточнення. У своєму розумінні означених понять варто спиратися (окрім вже класичних роздумів З. Баумана В. Вельша, Ж.-Ф. Ліотара, П. Козловського) також на праці В. Ляха, В. Пазенка, (викладені в роботі «Соціокультурні та теоретичні засади філософії постмодерну»[228]), які наголошують на тому, що за умов притаманної постмодерну відсутності загальних, універсальних орієнтирів, ідея гідності



людини, незважаючи на її плюралістичне, контекстуальне тлумачення, все ж не втрачає сенсу певного загального морально-правового, ціннісного орієнтиру, «реалістичної утопії», яка поєднує модерний та постмодерний соціальний проекти. Саме такий підхід допомагає людям вижити в суспільстві, яке провідні сучасні філософи характеризують як «суспільство невизначеності», в «якому людині ставало дуже непросто сформулювати власну життєву стратегію, котру необхідно весь час пристосовувати до все нових і нових вимог часу, корегувати її відповідно до обставин, що швидко змінюються, прагнучи, окрім цього, до реалізації власних екзистенціальних ціннісних прагнень»[267, с.9], до найістотнішого з них – прагнення гідно прожити гідне життя. Йдеться про прагнення можливості нового синтезу, поєднання здобутків модерну (правової держави, прав людини) з новими обставинами, істотними змінами як у реальному бутті, так і його осмисленні. Постіндустріальне суспільство зважає не лише на економічні, а й на гуманітарні показники розвитку людини, вкорінені в нових культурних, екологічних рухах, зорієнтованих на культивування особливого, унікального людського буття. Важливим уточненням до нашої теми стають і роздуми про особливість сучасного буття не стільки як соціального проекту, скільки як мережного соціального порядку. Варто погодитися з В. Шамрай, яка переконливо наголошує на тому, що «соціальність сьогодення кардинально відрізняється від класичної модерної доби, спосіб існування в якій був підпорядкований всеохопному соціальному проекту»[267, с.277], вона набуває різноманітного-особливого, глобально-мережевого, вільно-відповідальних та віртуально-домінуючих, та не репресивно-універсальних, не утопічно-тоталітарних вимірів. Істотного методологічного сенсу набули для нашого дослідження також характеристики постмодерного соціального проекту в роботі П. Козловського [109], до яких ми постійно звертаємося, особливо в другому розділі дисертації.

Адже повній та іноді небезпечній за своїми наслідками перемозі «раціо» заважає наявність у людини емоцій, завдяки яким вона діє за покликом душі, зважаючи на певні ціннісні орієнтири, які стосуються не тільки матеріальних, а і

морально-етичних потреб. В цьому сенсі не можна погодися з В. Малаховим про те, що «завжди, за будь-яких історичних умов людина відчуває потребу у вищих, незмінних ціннісних орієнтирах, які зміцнювали б її духовні сили, збагачували сенсом, визначали діяльну спрямованість її життя»[142, с.6-7]. До таких ціннісних орієнтирів можна віднести свободу, рівність, гідність, справедливість, які, в свою чергу, несуть «відбиток» кожного етапу розвитку суспільства, зокрема суспільства модерного, який В. Шамрай у своїй методологічно-вагомій роботі позначає як еволюцію соціального проєкту модерну від «ліберальної і тоталітарної утопій до мережної соціальності»[288]. Адже, не зважаючи на різношвидкісний цивілізаційний, економічний, науково-технічний розвиток суспільства новітні тенденції глобалізації, універсалізації та мультикультуралізму, створюються передумови нових трансформацій «життєвого світу», національної культури, звичаїв, які впливають на сучасні морально-етичні цінності в умовах, коли різні цивілізації, культури можуть взаємодіяти та впливати одна на одну практично в реальному часі (в он-лайн режимі). То ж в роздумах про «людину», «людство» необхідно зважати на те, що «в міру зростання науково-технічного й виробничого потенціалу людства, підвищення здатності людини впливати на стан навколишнього буття і на кардинальні умови свого власного існування дедалі важливішою стає моральна спрямованість її конкретних дій»[142, с.11], оскільки «людство в цілому досягло нині у своєму розвитку такого ступеня, на якому цей розвиток уже не може лишатися необмеженим і безконтрольним, оскільки в іншому разі неминучою є загибель як самого людства, так і світу природи, за рахунок якого воно живе»[142, с.10]. При цьому необхідно зазначити, що, незважаючи на постійне зростання рівня освіти, освіченості, знань та цивілізованості, в цілому людство за останні сто років двічі знищувало себе у світових війнах, кривавих міжнаціональних, релігійних конфліктах. Про актуальні проблеми, недоліки та вади сучасного суспільного буття вже наприкінці минулого століття почали говорити як зарубіжні (К.-О. Апель, Ю. Габермас, О. Гьофе, А. Гонет, П. Рікер, М. Мамардашвілі, Ф. Фукуяма) так і вітчизняні філософи (А. Єрмоленко, В. Лях, Я. Любивий,

В. Малахов, В. Пазенок, М. Попович, С. Пролесєв). Зокрема, С. Пролесєв, виокремлюючи особливості власне соціально-філософського бачення суспільного буття тлумачить їх передусім як осмислення «спроможності людей бути разом, їх здатності утворити всепланетну єдність і випробування волі до такої єдності»[191, с.14]. Істотні для дисертаційного дослідження принципи взаємодії універсальних етичних норм з культурно-історичними особливостями життєвого світу репрезентовані працями А. Єрмоленка. Він наголошує на особливому сенсі дискурсивної етики відповідальності для існування демократичного, правового суспільства з притаманними саме останньому механізмами виходу із конфліктних, складних екологічних та соціально-економічних ситуацій. Завдяки його зусиллям стають зрозумілим подолання «методичного соліпсизму» в досягненні (на засадах «вільного від панування консенсусу») ідеї справедливого суспільства. А в праці, що безпосередньо стосується нашої теми, під промовистою назвою «Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи» йдеться не лише про інституційні виміри гідного людського буття, а і про особисті зусилля людини жити гідно і чесно: «Тільки на основі щирості, уваги та поваги можна досягти такого порозуміння між іншими людьми, народами та культурами і сподіватися на розуміння та порозуміння з боку прийдешніх поколінь. Таке порозуміння стало б також і основою для пошуків дороговказів на шляхах досягнення злагоди і з природою. Воно могло б стати мірилом не тільки гуманізму, а й гуманного ставлення до всього суцього»[80, с.401].

Щодо позитивних аспектів соціокультурних трансформацій, поштовхом до яких стали наслідки другої світової війни, то йдеться про падіння колоніальної залежності африканських та азійських країн і отримання багатьма колоніями державності та незалежності, а найголовніше у правосуб'єктності на міжнародному рівні (стали членами ООН, ВТО тощо). Також можна згадати і закінчення Холодної війни та протиборства двох концепцій: західноєвропейської ліберальної та соціалістичної, тоталітарної. Як свідчить європейська історія, всі революційні зміни починалися на ідеях справедливості, свободи, рівності, людської гідності, але багато з них закінчували кровавими тоталітарними

режимами. Серед сучасних мислителів, які досліджували означені тенденції, можна виокремити роботи Г. Арндт («Витоки тоталітаризму», «Про революцію») та Фр. А. фон Хайєка («Шлях до рабства», «Міраж соціальної справедливості», «Право, законодавство і свобода: Сучасне розуміння ліберальних принципів справедливості і політики»). На наш погляд, на сьогодні людство створило низку проблем, які стосуються кожного, незалежно від національності, віросповідання, статків тощо. Мова йде про проблеми екології, збереження довкілля та спроби втручання у генетику людини. Вказане починає впливати на питання людської гідності та справедливості, витісняючи фактори впливу, які були у традиційному суспільстві, оскільки людство як ніколи близько підійшло до «червоної» лінії свого фізичного виживання на планеті Земля. Крім того, втручання у природу появи людини як неповторної особистості із притаманними тільки їй ознаками, закладеними генетичним кодом, може призвести до спроб формування певних ознак шляхом втручання у цей код. Водночас фармацевтика та біотехнології разом із генетикою працюють над спробами «омолодження», «довголіття» і «геніальності» тощо. З одного боку, роботи за вказаними напрямками створюють передумови подальшого прогресу у вирішенні проблем людства. Проте з іншого боку, створення дійсно революційних технологій, препаратів та можливостей генетичної корекції людини може створити умови доступності до цього лише обраних – світової еліти (в першу чергу фінансової) та людей, які її обслуговують. При цьому подальше поширення робототехніки, автоматизації процесів, Інтернету речей та штучного інтелекту буде призводити до втрати необхідності забезпечення подальшого зростання рівня освіченості та освіти усіх верств населення, а також і самої потреби у великій кількості працівників. Вже сьогодні ситуація із промисловим виробництвом окремих позицій товарів показує, що потужності набагато переважають попит. З одного боку позитивним є створення передумов для розвитку промисловості у вказаних країнах, але при цьому ніхто не говорить про зростання рівня справедливості в цих країнах. Тобто, і надалі йдеться про те, що теоретичні концепції людської гідності та справедливості не отримують практичної реалізації. Крім того, досить важко вимагати у суспільства,

де люди живуть за межею бідності, реалізації принципів свободи, рівності та толерантності, необхідності дотримання прав людини.

У зв'язку з цим головним завданням сучасної владної еліти на глобальному та національному рівні є перегляд соціально-економічних та соціально-політичних процесів для встановлення жорстких вимог щодо забезпечення засадничих ознак людської гідності, а саме: всі люди народжуються вільними і рівними, мають право на: гідне існування, забезпечення фізіологічних потреб, віросповідання, свободу слова, свободу волевиявлення, свободу переміщення тощо. Вказані характеристики є загальнолюдськими і універсальними, а тому носять глобальний характер. Саме на цю обставину звертає увагу Ю. Габермас, стверджуючи, що «гідність людини» – це сейсмограф, який показує, що права, і саме права, які повинні дати громадянам політичну спільність, дозволивши їм поважати один одного як членів добровільної асоціації вільних і рівних»[272, с.69-70]. На вітчизняних філософських теренах П. Кравченко, досліджуючи питання «гідності людини як ціннісного принципу її соціального буття», акцентує на тому, що «гідність – один із найбільш складних й особистісних елементів свідомості і разом з тим емоційної сфери людини», виступаючи водночас при цьому як «своєрідний саморегулятор її поведінки, і емоційне переживання своїх учинків, дій і почуття морального задоволення чи незадоволення», оскільки «почуття, як відомо, можуть домінувати над раціональною оцінкою дій, застерігати людину від аморальних учинків», тому «почуття гідності виникає в процесі усвідомлення свого «Я» і зароджується уже в родовому суспільстві», а «усвідомлена гідність може у свою чергу посилювати чи тамувати деякі почуття, змінювати їх напрям, вираз та інтенсивність». Ось чому «гідність дає змогу людині оцінювати ситуацію, обирати способи досягнення мети, враховувати можливі наслідки своєї поведінки на основі розмежування реальних суспільних відносин»[112, с.1-2]. Таким чином, зважаючи на загальне розуміння морально-етичних цінностей, необхідно зазначити, що в їх розумінні та дотриманні важлива роль належить людині, її самосвідомості. Адже «моральна самосвідомість – це така специфічна форма моральної свідомості, предметом якої

виступає вона сама, а також людина – її носій», а «основними функціями моральної самосвідомості є осмислення, контролювання, санкціонування та критичний перегляд моральних настанов людської суб'єктивності»[142, с.223], де «до форм такого санкціонування належать уявлення про честь і гідність людини»[142, с.223]. Отже, моральна самосвідомість повністю залежить від самої людини, її становлення як особистості, рівня освіченості, культури, оточення, «життєвого світу», а також від «набору» чеснот та вад, які в ній розвинені. Саме в означеному контексті набуває особливого сенсу запропоноване І. Кантом поняття «морального примусу», в якому важливу роль отримує самопримус особи, а під свободою розуміється внутрішня «моральна» свобода, а тому «порушення обов'язків перед самим собою позбавляє людину всілякої цінності, а порушення обов'язків перед іншими позбавляє людину лише співвідносної (respektiven) цінності»[89, с.128], при цьому «початок обов'язків перед самим собою полягає не в самозадоволенні, а в самоповазі, коли наші дії повинні узгоджуватися з людською гідністю»[89, с.134]. Наш подальший аналіз кантівського та інших видатних філософських концептів людської гідності (репрезентованих нижче іменами П. Мірандоли, Б. Паскаля, Г. Гегеля, Г. Фіхте) опирається на тезу про те, що «філософське осмислення соціальних феноменів і суспільства загалом виявляється вкрай вразливим і одномірним, якщо ігнорує темпоральність та історичність суспільного буття... Початок ХХІ століття оприявнив показовий парадокс: достатньо підстав твердити, що Новий час продовжується – не менше підстав вважати, що цілком нова, інакша історична доба настала»[288, с.8].

Загалом же ми прагнули звернутися до істотно важливих на сьогодні вимірів, складових сучасних та новітніх філософських концептів людської гідності, осмислити та реконструювати їх генезу та перспективи розвитку в контексті особливості соціально-філософського дискурсу. Що вже досить ґрунтовно втілено в роботах таких вітчизняних філософів як А. Єрмоленко, В. Лях, Я. Любивий, В. Малахов, В. Нечипоренко, Н. Поліщук, М. Попович, С. Пролеєв, Н. Радіонова, Л. Ситніченко, М. Тур, Н. Хамітов, О. Хома, В. Шамрай, В. Шинкарук, суголосних нашому прагненню органічної

приналежності до європейської філософської спільноти. Саме праці названих авторів на теренах сучасної соціальної та політичної філософії, філософії права та моралі, історії філософії (разом із їх відомими зарубіжними колегами (К.-О. Апель, Ю. Габермас, А. Гонет, Х. Горн, О. Гьофе, В. Кимліка, Е. Макінтайр, Е. Маргаліт, М. Нуссбаум, Дж. Ролз, А. Сен, Н. Скарано, Ч. Тейлор, Е. Тугендгат, Р. Форст, Ф. Фукуяма) є втіленням глибоких роздумів про свободу і відповідальність, владу і насильство, справедливість та несправедливість, гідність, права людини та їх трагічну зневагу. Вони закликають нас не просто плекати громадянські чесноти, але й вкорінювати їх в чутті довіри та солідарності, поваги до людської гідності, захист якої є можливим лише за допомогою правових інституцій, демократично заснованих на тезі про право кожної людини на повагу її гідності іншими людьми.

Як свідчить наше дослідження в межах новочасового соціального проєкту (яке опирається на розробки Г. Стрельцової, О. Хоми, В. Шамрай) філософських роздумів Б. Паскаля, людина не просто була осердям його роздумів. Саме Б. Паскаль, незважаючи на його сумніви в спроможності суспільства надати головний простір для саморозвитку людини, вважав: самосвідомість, самопізнання допоможе людині прожити гідне життя. Що й дало підстави виокремлювати важливі «екзистенціальні мотиви» в думках філософа про сенс та гідність людського буття. Все глибше занурюючись у філософію І. Канта можна побачити, що важливе місце в ній посідає свобода, без якої неможливі подальші роздуми над людською гідністю «не вільної» людини. Несправедливу зневагу до людини найбільше обурювала І. Канта, що стало осердям його практичної філософії в широкому сенсі цього слова. Саме в її межах І. Кант розмірковує над «обов'язком перед самим собою», яким він вважає «застосування волі щодо себе самого»: «якщо людина ганьбить свою власну особистість, чого ж ще можна вимагати від неї», а «порушення обов'язків перед самим собою позбавляє людину всілякої цінності»[89, с.128]. То ж подальшого розгляду потребувала саме теза про те, що «початок обов'язків перед самим собою полягає не в самозадоволенні, а в самоповазі, коли наші дії повинні узгоджуватися з людською

гідністю»[89, с.134].

Видатною постаттю, яка у своїх філософських роздумах торкалася проблеми людської гідності постає Г. Сковорода, М. Попович у своїй чудовій роботі «Григорій Сковорода: філософія свободи» стверджує: «Філософія Григорія Сковороди – це філософія гідності як основного підґрунтя життя»[187, с.250], коли «попри своє прагнення до вічного і позачасового, попри критичне ставлення до просвітницького прогресизму, Сковорода, безумовно, зазнав впливу Просвітництва»[187, с.250]. І стосується цей вплив не лише вільного тлумачення Сковородою священних текстів, а й тлумачення ним свободи, самовизначення людини, спроможної на вільний вибір й індивідуальну відповідальність.

Осмилення методологічних засад сучасних філософських концептів людської гідності зумовило наше звернення в дисертації до життєвого світу як умови можливості ідентичності, справедливого та гідного буття людини, як однієї з важливих засад справедливого та гідного життя окремої людини і суспільства загалом. Таке звернення (через послідовну реконструкцію поглядів Е. Гусерля, А. Шюца, Т. Лукмана та інших) дала можливість осмислити тезу про те, що «для окремої людини майже неможливо орієнтуватися у світі, якщо культура більше не утворює єдиної усвідомленої історії, а досвід та події життя людини не можуть влитися в одне цілісне, пов'язане спільним сенсом річище культури»[291, с.284], а також зрозуміти сенс та глибину осмилення цієї проблеми в творах як західних, так і вітчизняних дослідників: Є. Бистрицький, Н. Бусова, Б. Вальденфельс, Ю. Габермас, Е. Гуссерль, А. Гонет, А. Єрмоленко, В. Кебуладзе, М. Култаєва, Т. Лукман, М. Мінаков, Т. Парсонс, Л. Ситніченко, Д. Усов, А. Шюц. Особливої актуальності проблема життєвого світу набула в аспекті нашого вітчизняного досвіду, усвідомленням неможливості раціонального розв'язання конфліктів між різними життєвими світами та пошуки механізмів виходу з таких ситуацій. З огляду на вказане, процеси, які відбуваються із особистістю та суспільством у сучасних умовах, потребують по-новому осмислити означену проблему. І продовжити це осмилення в межах сучасних концепцій справедливості та звернутися до творів найвідомішого їх автора – Дж. Ролза.



У своїх працях: «Теорія справедливості», «Історія моральної філософії» та «Справедливість як чесність» Дж. Ролз здійснював пошуки шляхів побудови чесного, гідного людини суспільства (де людська самоповага та гідність виходять на перше місце), в якому лихі люди (а особливо їхні керманічі) не зможуть зухвало тішитися безсиллям і приниженістю залежних від них людей. Саме ці слова стали своєрідною передмовою до міркувань Дж. Ролза про людську самоповагу та гідність»[212, с.281]. Принципово важливим для розуміння соціально-філософського дискурсу людської гідності є виокремленні Дж. Ролзом два основних виміри людської гідності чи самоповаги, які він характеризує як «індивідове чуття власної самоцінності, його тверда переконаність у вартості здійснення своєї концепції блага, свого життєвого плану» та розуміння «під самоповагою» впевненості «індивіда у своїй здатності реалізувати свої наміри, наскільки це йому до снаги»[204, с.598]. В таких умовах можна погодитися із тим, що «сучасна справедливість вже не задовольняється роллю арбітра при розподілі обмежених благ між підозрілими і заздрісними індивідами, складовими ліберального суспільства», а «вимагає визнання права на повагу і гідність складових суспільних груп, в тому числі і маргінальних», створюючи тим самим передумови «переходу від мови політекономії, яким говорила вся попередня політична філософія, до мови культури, якою починає говорити філософія постмодерну»[94, с.29]. Вказана тенденція має місце з огляду на подальший розвиток суспільства та ті зміни, які відбуваються сьогодні. Прикладом може виступати «постекономічне» суспільство, яке формується на нематеріальних цінностях, а тому досить гармонійно може слугувати певним базисом для нової формації справедливості, гідності, свободи та толерантності, заснованих на культурних, соціальних та духовних цінностях. Говорити про масове поширення концепції «постекономічного» суспільства говорити зарано, оскільки не вирішено головної проблеми – забезпечення усього людства мінімальними засобами для фізичного існування. Так, Ю. Габермас пропонує осмислювати ідею прав людини через інституалізацію принципу людської гідності, адже «людську гідність» слід вважати не просто класифікуючим виразом, свого роду муляжем, за яким

ховається безліч різних феноменів, а й моральним «витоком», «каталізатором, яке поняття гідності відіграє в розумно-моральній і формально-юридичній композиції прав людини», а тому «гідність людини, яка всюди і для кожного є одне і те ж, обґрунтовує нероздільність базисних прав»[272, с.68]. Таким чином, гідність людини постає перед нами у форматі прав людини, оскільки охоплює в собі широкий спектр факторів, які характеризують права людини. Але категорії права і обов'язки більш чітко були інституалізовані в умовах створення держави, як основної формації суспільного розвитку, завдяки якій відбувається формування основних базових елементів на рівні влада-суспільство (форми державного устрою, гілки влади, інститут громадянства, громадянство суспільство тощо), коли відбувається певне поєднання особистого (індивідуального) із суспільним. Але, не зважаючи на появу законодавчого права, питання морального права не втрачають своєї актуальності.

Водночас необхідно відзначити те, що рівень дотримання морального права прямо пропорційно залежить від самоорганізації, самоповаги, моральності індивідів та відповідних звичаїв і устоїв на рівні суспільства. Прикладами можуть виступати суспільства з усталеними традиціями демократії, прав людини, в яких у разі порушення норм морального, все рівно відбувається покарання (публічні люди просять вибачення за вчинок і йдуть у відставку). Завдяки віртуальному просторові, соціальним мережам вчинки людей знаходяться під більшим «наглядом» з боку суспільства ніж це було в традиційному суспільстві. Крім того, сучасні реалії інформаційного суспільства та техніко-технологічного прогресу разом із глобальними мережами Інтернет та глобалізацією послаблюють вплив і роль національної держави на питання формування розуміння свободи, рівності, честі, гідності, толерантності тощо. Таким чином, ми стаємо свідками певної універсалізації та уніфікації основоположних прав людини незалежно від національності, віросповідання, культури, звичаїв тощо. Наприклад, у Декларації прав людини і громадянина від 1789 року визначалося, що «люди народжуються і залишаються вільними і рівними у правах», а «суспільні відмінності можуть ґрунтуватися лише на основі загальної користі» (ст. 1 Декларації), де «метою

кожного політичного об'єднання є збереження природних і невід'ємних прав людини», якими «є свобода, власність, безпека і спротив пригнобленню» (ст. 2 Декларації) [70, ст.1,2]. Вказані положення були взяті за основу під час Французької революції, Громадянської війни у США та інших країнах того часу. Що стосується світового рівня, то людська гідність та права людини отримали «друге дихання» та сучасний вигляд тільки після Другої світової війни в рамках створення ООН та інших наддержавних та громадських організацій, які почали опікуватися цими питаннями на загальнолюдському рівні в рамках усього світу. Таким чином, загальні поняття прав людини для всіх громадян почали законодавчо закріплюватися на рівні конституцій, перш за все, у країнах, з яких почали поширюватися ідеї лібералізму та відкритого ринку. Піонерами таких нововведень виступили країни Західної Європи, США.

Важливою для розуміння взаємозв'язку феноменів гідності та свободи стала праця І. Берліна «Дві концепції свободи», де йдеться про «негативну свободу» («свобода від») та «позитивну свободу» («свобода для»). Для поглиблення цього розуміння важливою стала думка В. Ляха щодо існування певної грані між високим рівнем свободи та всездозволеністю, адже саме «практика доводить, що побудувати на принципі індивідуальної свободи суспільну злагоду, гармонійні стосунки неможливо», адже «така свобода має в собі певний руйнівний заряд, оскільки завжди містить можливість певної незгоди із загальновизнаними нормами соціальних стосунків, а в своїй крайній формі – «війну всіх проти всіх»[127, с.2]. Розгорнути та осмислити сучасні філософські дискурси свободи та відповідальності надало звернення до концепцій А. Гонета та А. Велмера. А. Велмер, розвиваючи концепції «негативної» та «позитивної» свобод, не лише досліджує витoki індивідуалістичних моделей свободи, а й наголошує на тому, що немає суспільства, яке побудовано тільки на «позитивній» або «негативній» свободах, адже не існує повністю зарегульованого (обмеженого) суспільства або повністю вільного (без обмежень). А тому, зважаючи на це, А. Велмер пропонує звернути увагу на комуналістську модель свободи, яка насправді «виходить із того, що в основу суспільного життя вже закладено таку певну норму узгодженої

свободи, в якій врахування інтересів кожного поєднується з певним їх обмеженням»[44, с.4]. Важливою для осмислення проблеми відповідальності стала також концепція комунікативної свободи, запропонована М. Ріделем.

На сьогодні «весь спектр підпроблем у контексті загальної проблеми свободи потребує переосмислення у зв'язку інноваційним вибухом у сучасній науці, породженням синергетичною парадигмою найсучаснішого наукового мислення і стрімкими трансформаціями суспільства, що глобалізується»[207, с.358]. Адже збільшення рівня фізичної та суспільної свободи ще не гарантує високий рівень справедливості, толерантності та гідності. Ось чому на сучасному етапі розвитку суспільства спостерігається новий запит на справедливість, в рамках якої створюються передумови нового суспільства, адже актуальність питання справедливості (у контексті справедливого розподілу ресурсів, вирішення глобальних питань, від яких залежить фізичне існування людства тощо) в сучасних умовах, коли кількість населення стрімко зростає, а відновлюваних та не відновлюваних ресурсів для нормального існування зростаючої кількості населення стає все менше при подальшому погіршенні екології та навколишнього середовища. Таким чином, до вже існуючих проблем справедливості додаються новий її аспект – екологічна справедливість. Завдяки цьому можна говорити про те, що стрімке зростання можливостей щодо впливу на природу, стихії і на саму себе через генні технології та лавину інформації, яка обрушується на просту людину, є безпрецедентним за всю історію людства. Наприклад, А. Єрмоленко, розглядаючи «соціальну етику та екологію», ставить у пряму залежність гідність людини до шанування природи, визначаючи тим самим такий напрям досліджень, як – «екологічна криза», визначає при цьому, що «розробка екологічних проблем етики – це не так опрацювання її прикладних аспектів, як розроблення проблематики обґрунтування етики загалом», адже «екологічна криза – це не просто криза довкілля, це свідчення кризи людини і суспільства загалом, їхніх ціннісних орієнтацій і моральних норм», отже, «неабиякої актуальності нині набуває соціальна етика»[80, с.15], оскільки екологічна криза створює передумови нової концепції розвитку людства, в якій на

перший план виходить колективна відповідальність та колективне прийняття рішень. В цьому випадку ми стаємо свідками певного роздвоєння у питанні справедливості «насадження» таких ідей у глобальному суспільстві, де одні (багаті і заможні), отримуючи від життя усе, вимагають від інших (які навіть не можуть забезпечити свої мінімальні фізичні потреби), нести колективну відповідальність та приймати колективні рішення, коли питання рівності, справедливості та толерантності практично не вирішуються в умовах різношвидкісного розвитку кожної окремої країни та непорушність створеної стіни між країнами розвинутими та країнами третього світу.

Наступними важелями, які впливають на людське буття, стали мультикультуралізм та глобалізація, які виступають певними символами сучасного розвитку суспільства, адже ніколи ще не взаємодіяли і не перепліталися одночасно така кількість національностей, культур, релігій, звичаїв, «життєвого світу», людського буття в реальному часі (он-лайн режимі) незалежно від кордонів і навіть континентів. Зважаючи на це, питаннями глобалізації, мультикультуралізму, культурного різноманіття, толерантності займалися багато дослідників, серед яких можна відзначити таких: З. Бауман, П. Бергер, Є. Бистрицький, Я. Любивий, Ч. Тейлор, С. Хантінгтон, О. Хома. Так, Ч. Тейлор досліджував мультикультуралізм і «політику визнання», О. Хома розглядав «терпимість, толерантність і визнання», П. Бергер та С. Хантінгтон зосередили свою увагу на «культурному різноманітті в сучасному світі» в рамках «багатообразної глобалізації», Є. Бистрицький вивчав методологію толерантності через проблему «конфлікту культур». Основною ж контроверзою сучасної європейської політики мультикультуралізму є «захист ліберальних цінностей і демократичних політичних практик від загрози, яку несе для них поширення в європейських співтовариствах традицій і культур, чужих ліберальній демократії»[80, с.10]. При цьому, Е. Гутман зазначає, що «суспільство, яке визнає індивідуальну ідентичність, буде виваженим, демократичним суспільством, тому що в ньому індивідуальна ідентичність частково констатується в колективних діалогах»[237, с.13]. Можна також стверджувати, що, не зважаючи на всі зусилля

по впровадженню ліберальних цінностей та ідей серед країн світу (навіть у тих, які культурно, політично та економічно не відносяться до західних цінностей) загальне захоплення цими ідеями йде на спад, що також стає предметом новітньої філософської думки.

Підсумовуючи основні аспекти проблеми людської гідності в соціально-філософському дискурсі, можна відзначити, що важливою віхою у подальшому розвитку суспільства стали події і наслідки, викликані другою світовою війною, яка стала основним вододілом між минулим і сучасним щодо таких морально-етичних цінностей, як: свобода, рівність, толерантність, справедливість, гідність людини.

Таким чином, важливим індикаторами «зрілості суспільства» є взаємозв'язок (який має складну конструкцію і широке коло різних аспектів, які характеризують різні сторони існування та функціонування суспільства) прав людини, людської гідності та справедливості. При цьому цивілізаційний розвиток суспільства змінює розуміння суспільного та індивідуального людського буття, що стало особливо помітно в межах модерного соціального проєкту. Так, починаючи з філософсько-антропологічних витоків модерного та постмодерного концептів людської гідності, йдеться про обґрунтування гуманістичної концепції людини, стверджуються її висока гідність. Отже, рівень свободи особистості визначається за допомогою розуміння людиною свого рівня гідності, адже там, де низький рівень гідності, говорити про високий ступінь свободи, в першу чергу, фізичної, говорити зарано. Крім того, сучасний етап цивілізаційного розвитку суспільства зумовлюється тими перетвореннями, які відбуваються останні сто років. В результаті чого розглядати гідність потрібно в рамках певної матриці, яка складається із таких елементів (рівнів), як фізичний і віртуальний, національний та глобальний. Адже гідність виступає певним індикатором існування людини у вільному, рівному, толерантному та справедливому суспільстві. Зважаючи ж на те, що суспільство тільки прагне до «ідеального» суспільства, тому разом із постійними змінами, що відбуваються у ньому, завжди буде потреба у подальших дослідженнях. Важливим їх аспектом стане поєднання таких феноменів як довіра

та людська гідність. В аналізі першого з названих громадських чеснот важливе місце належить працям О. Кожемякіної, яка називає саме довіру важливою соціокультурною детермінантою, феноменом, дотичним «до проблем соціальної та особистої відповідальності, суспільного порядку, толерантності, солідарності, справедливості»[105, с.59], а також, на нашу думку, – людської гідності. У такий спосіб варто долучитися до низки дослідників (на чолі з Фр. Фукуямою), які розглядають різні складові (соціальний, моральний, економічний і політичний) феномену довіри в сучасному суспільстві, а також зробити висновок про те, що на довіру заслуговують ті суспільні інституції, які вписуються і ідею правої держави, заснованої на визнання головної потреби людини – потреби у визнанні її гідності. В цьому річизі знаходиться і можливість відповіді на запитання, яке сформульоване ще за часів Ж.-Ж. Русо: на яких засадах люди можуть жити разом? Без поваги до людської гідності таке існування неможливе.

## **1.2. До проблеми філософсько-антропологічних витоків модерного та постмодерного концептів гідності**

Світоглядною спрямованістю доби Відродження та Нового часу було відкриття самоцінності людської особистості, гуманістична спрямованість тлумачення не лише пізнання, а і людського буття загалом. Філософи й мислителі, започатковуючи модерну соціальну філософію, наголошують на цінності земного життя людини, виходячи з того, що світ і природа являють собою єдине, до того ж розумне творіння Бога. Задум Бога пронизував усю світобудову і давав можливість людині сприймати та оцінювати велич божественної мудрості у спогляданні великого та малого світів. При цьому і сама людина також мусила явити своїми діями силу й мудрість, закладені в неї від початку, а тому за будь-яких обставин повинна була доводити свою людську гідність. Подібне розуміння людини в її ставленні до світу і до себе самої спричинило й те, що саме від людини тепер почався відлік будь-яких вимірів сущого.

Досліджуючи добу Відродження В. Литвинов акцентує нашу увагу на тому,

що особливістю зрушень у філософії означеної доби стало формування низки вчень «автори яких, спираючись на ренесансний неоплатонізм, обґрунтовували земне стихійне самоутвердження людської особистості та її прагнення охопити та осмислити світ у його цілісності»[115, с.5], розглядаючи в першу чергу ренесансний гуманізм. В свою чергу, О. Лосєв визначає ренесансний гуманізм як «систему поглядів на права вільної особистості з ліберально-індивідуалістичними та вільнодумними висновками для науки, моралі, суспільно-політичної теорії, часом з антицерковними тенденціями за умови висунення на перший план простоти первісного християнства»[118, с.105].

Розпочати дослідження генези філософського концепту людської гідності необхідно зі звернення до творчості П. Мірандола, який відстоював право мислителя на вільне тлумачення будь-якої філософської або теологічної проблематики та намагався «примирити» Платона й Аристотеля, християнство та античну мудрість, філософів Заходу й Сходу. З цього приводу О. Лосєв говорить: «у своїй філософії краси П. Мірандола відображав найістотніші потреби людей свого часу» та «по-філософськи продумав та сформулював те, що було внутрішнім переконанням великих художників Відродження, таких як Л. да Вінчі, Б. Мікельанжело і А. Дюрера, та одночасно – засадою та ідеалом їх художньої творчості»[89, с.354]. Підкреслюючи принципову єдність філософської істини, П. Мірандола виходить з єдності усього суцього, ведучи мову не тільки про єдність світу в цілому, а й про єдність, цілісність кожної речі, коли кожна окрема річ є чимось єдиним, а отже, причетним до Бога. Підкреслюючи єдність і цілісність світу, П. Мірандола пристає до неоплатоніків у їх розумінні ієрархічної будови цього світу в якій особливе місце займає людина. Ця особливість полягає в тому, що людина на відміну від усіх інших створінь не має наперед визначеного у світовій ієрархії місця, бо людина сама своїм власним рішенням повинна визначити його. У зв'язку з чим П. Мірандола говорить про те, що «Бог початок, а людина – центр усіх речей». Ось чому прагнення до єдиної філософської істини спонукало П. Мірандолу до створення універсальної філософської системи, що б поєднувала різні філософські принципи, течії і школи та була реалізована у його



відомій праці «Філософські, кабалістичні і теологічні висновки». Вказана праця складалася з 900 тез, які філософ мав намір виставити на загальному філософському диспуті, розпочавши його промовою «Про гідність людини» (далі – «Промова»), сутність якої полягає в тому, що ідея так званого «вчення про творення людиною самої себе», а в центрі уваги стоїть філософське обґрунтування гідності людини та виключності людської природи, адже «немає нічого більш дивовижного ніж людина»[182, с.507]. Розмірковуючи далі, П. Мірандола наголошує: «мене не задовольнили численні аргументи на користь переваги людської природи, де людина є посередником між всіма створіннями, близькою до вищих та господарем над нижчими»[182, с.507], адже Бог «задумав створити людину», коли «все уже було завершено та розподілено між вищими, середніми та нижчими сферами». Тоді й «установив творець, що для того, кому не зміг дати нічого власного, стало загальним все те, що було властиве окремим творінням»[182, с.507]. Такими словами філософ вказує на те, що «лише людина має все те, що властиве окремим створінням», а «властивості людини не зумовлені відразу, але й визначені таким чином, що вона сама ліпить свій образ згідно із наперед обраною формою» і тому «Бог прийняв людину як витвір невизначеного образу й поставивши її до центру всесвіту, сказавши при цьому таке: «не даємо ми тобі Адам ані певного місця, ані власного образу, ані певних обов'язків, щоб і місце, і образ, і обов'язки ти мав за власним бажанням, згідно твоєї волі та твоєму рішенню»[182, с.507].

Філософ вважав головною ознакою людини – свободу, стверджуючи, що такої свободи, яка є у людини, не мають ані тварини, ані ангели, які мусять дотримуватись своєї природи, оскільки тільки людина має свободу щодо формування себе, а Бог наділяє людину абсолютною свободою само формування, ось чому що людина поєднує у собі начала всіх речей, діапазон її можливостей безмежний. Таким чином можна зазначити, що П. Мірандола розглядає людину «як ланку, що пов'язує, єднає усі світи, начала усіх речей», яка «вільна піднятися до Бога або впасти до рівня раба своїх пристрастей» і водночас «має перевагу над усіма земними тваринами і навіть ангелами, оскільки вона сама має довершити

процес формування своєї сутності»[182, с.508]. Ось тут і є, на наш погляд, основне завдання морально-етичних норм – створити такі рамки, дотримуючись яких людина сформує себе лише для творення добра і любові як до себе, так і до інших. В контексті читання роздумів П. Мірандоли можна говорити про те, що основним мотивом виступають загальнолюдські пороки та чесноти, які є у кожної людини, а відповідь на питання – хто з них переможе (пороки чи чесноти)? – визначатиме рівень розвитку людини як особистості. Так, П. Мірандола вважає, що людина – вільний творець самої себе, якій притаманні задатки будь-якого життя. При цьому: «Найвище щастя людини, якій дано володіти тим, чим побажає та бути тим, чим хоче! Тварини, як тільки народжуються, від материнської утробы отримують все, чим будуть володіти потім. Вищі духи стають тим, чим будуть у вічному безсмерті. Людині, що народжується, Бог дав насіння різного життя і відповідно до того як кожен їх виростить, вони дадуть різні плоди. І якщо зародки рослини, то людина буде рослиною, якщо чуттєві, то стане твариною, якщо раціональні, то небесною істотою, а якщо інтелектуальні, то стане ангелом і сином Бога.»[182, с.508]. Водночас філософ відзначає, що «якщо людина не задовольниться ані якістю рослини, ані долею тварини, ані долею янгола, то в цьому випадку вона проявить незвичайний дух, створений за чином й подобою Божою, тієї, що був розміщений вище всіх промов, й який залишається вище всіх промов»[182, с.508]. На думку П. Мірандоли, людині не дана досконалість, але вона може її досягти, адже тільки вона відрізняється від природних істот самотворчістю, а її основне, вище призначення розкривається в таких словах: «нам слід знехтувати земним, відкинути небесне й врешті-решт, залишивши позаду все, що є в світі, поринути в розташовану над світом курію, найближчу до найвищої божественності»[182, с.509]. Адже Бог дав людині свободу і вона сама має визначити своє місце в світі, а тому існує лише один шлях до цієї вищої божественності – це шлях до розуму, до очищення душі від бруду невігластва, до наповнення душі світлом філософії, удосконалення її, оскільки людина повинна прагнути до вищого, і на цьому шляху неоціненне значення мають культура,

освіта, гуманістичні заняття. Отже головним лейтмотивом виступає те, щоб людина обрала правильний шлях.

Підсумовуючи необхідно відзначити, що вчення П. Мірандоли про людину, про її центральне місце у світі, свободу вибору і самоформування, заклики до морального самовдосконалення і вільного від догматизму пошуку істини стали значним досягненням гуманістичної філософії. П. Мірандола найпослідовніше обстоював ідею незалежності людської особистості, право людини на самовизначення, пішов значно далі своїх попередників у своїх уявленнях про природу філософського знання та у прагненні реформувати філософію і релігію. Загалом його філософське вчення є певним підсумком усього попереднього розвитку гуманізму. Філософ вважав також за можливе виокремити з усіх поглядів, ідей, теорій єдину філософську мудрість, що значною мірою піднесе могутність людського розуму. Звернення до роздумів П. Мірандоли про людину, її гідність та свободу, засвідчує органічну приналежність української філософії доби Відродження до європейського інтелектуального та філософського контексту. І тому мова йде не лише про спільні для гуманістів європейських та українських ренесансно-гуманістичні тенденції, повагу до розуму, знання та освіти, глибокий інтерес до національної культури та історії, але й про те, що «наші гуманісти одними із перших в європейській філософській думці стали заперечувати Божественне походження влади й держави, виступили проти підпорядкування світської влади духовній, відстоювали невтручання церкви у державні справи»[115, с.8]. Це, в свою чергу, засвідчує зародження загальноєвропейської ідеї про важливість суспільного контексту для розвитку таких чеснот гідного людського буття як: справедливість, відповідальність та толерантність. І все-таки не потрібно відкидати самоорганізацію та самодисципліну, завдяки яким людина творить себе і впливає на інших.

Продовжуючи наше дослідження, безумовно варто звернути увагу на філософське надбання французького філософа Б. Паскаля. Варта уваги і оцінка філософії Б. Паскаля С. Аверинцевим, який дослідив та окреслив місце творчості філософа і мислителя Б. Паскаля в історії філософії, яке «визначається тим, що

це перший мислитель, який, осмислюючи досвід механістичного раціоналізму XVII століття, з усією гостротою поставив питання про межі «науковості», виокремлюючи при цьому відмінні від «доказів розуму» «докази серця» і тим самим вгадуючи ірраціоналістичну тенденцію в філософії (Якобі, романтизм і тощо, аж до представників екзистенціалізму) [1]. В свою чергу, О. Хома говорить про «філософські засади Паскалевої апологетики», наголошуючи на філософсько-герменевтичних принципах Паскалевих роздумів, визначаючи їх в якості «герменевтичної трансформації картезіанства», при цьому він говорить про те, що «автора «Думок» і «Провінціалій» можна назвати одним із засновників новочасної «універсальної герменевтики», як рефлексії про умови розуміння взагалі, заснованого на мовному понятті досвіду»[284, с.397]. Сказане передусім стосується понять «очевидність» та «самоочевидність», які є показниками істинності знань, що у філософській антропології Б. Паскаля набувають подальшого розвитку. В мисленні, думці – і це одна з головних тез Б. Паскаля – втілена наша гідність. При цьому Б. Паскаль іде далі, за межі власне новочасної теорії пізнання, відзначаючи, що «людське розуміння залежить від принципів серця, тому воно вказує передусім на специфіку принципів, які в це серце вкладені; воно радше симптом наших внутрішніх пороків і чеснот, ніж осягнення чогось зовнішнього» коли «люди розуміють те, що в них вже міститься, і тому методично-раціональне доведення у більшості випадків є безкорисливим»[284, с.399]. Варто відзначити, що незважаючи на свої прогресивні на той час погляди, Б. Паскаль шанобливо ставиться до Бога і віри: «... ні розум, ні звичка не можуть нас змусити по-справжньому вірити, якщо людину не торкнеться натхнення, яке одне тільки може подіяти на самі глибинні підстави його внутрішнього світу – волю і серце»[232, с.157], адже «ніхто в європейській традиції так натхненно та жорстко не описував нездоланну суперечливість людського буття, його що миттєву вразливість у просторовому і часовому безмежжі Всесвіту»[140, с.8] як Б. Паскаль. Ось як розпочинає свої «Думки» Б. Паскаль: «визнаємо ж граничність нашого ества і наших знань; ми – щось, але не все» коли «приділена нам частка буття не дає нам можливості

пізнати першопчатки, що родяться з нікчеми, і обійняти нашим поглядом нескінченне»[165, с.5]. Б. Паскаль відштовхується від образу людини, який сприймається динамічно («стан людини – мінливість, нудьга, неспокій»), не втомлюється говорити про трагічність і тендітність людини і одночасно – про її гідність, що полягає в її мисленні»[1, с.343]. Слід відзначити, що окреслені С. Аверинцевим глибинно-трагічні мотиви Б. Паскаля в осмисленні людського буття, «величі» та «нікчемності» людини, здавна привертають увагу західних філософів, але на жаль, ще майже не досліджені у вітчизняній літературі. Йдеться не лише про твори С. К'єркегора, А. Камю, Ж.-П. Сартра, але й про новітні німецькомовні філософсько-антропологічні дослідження, де також можна помітити пильну увагу до виокремлених нами мотивів (передусім у «Думках» Б. Паскаля) паскалевого філософування.

Як зазначає Б. Паскаль «гідність людини полягала в її невинності, в пануванні над тваринами і користуванні ними; тепер же вона полягає у відмові себе від тварин і покірності їм (тобто, мова йде про покірне перенесення бід, пов'язаних тутешнім життям»[165, с.126]. Так, П. Тідеман порівнюючи проблеми людської гідності у роздумах П. Мірандоли та Б. Паскаля, наголошує на особливості філософського дискурсу Б. Паскаля, який полягає в постулюванні «рефлексивної самосвідомості в якості засади людської гідності»[318, с.166]. Німецький дослідник Ф. Валлау вважає, що дослідження європейської філософії людської гідності, яке мусить прямувати від стоїків через епоху доби Відродження до епохи доби Просвітництва, неможливе без звернення до творів Б. Паскаля [320, с.25]. Важливим внеском в осмислення ролі та місця творчості філософа і мислителя Б. Паскаля в сучасному світі стала, серед іншого і праця Г. Стрельцової «Паскаль і європейська культура»[230], в якій окреслено основні ідеї філософії людини Б. Паскаля, а також уточнено алгоритми та ступінь впливу філософа на філософію екзистенціалізму. Розглядаючи творчість Б. Паскаля крізь призму останньої, дослідниця намагається уточнити дещо прямолінійне твердження П. Тілліха про те, що екзистенціалізм розпочинає відлік свого існування від Б. Паскаля, а тому варто говорити швидше про «екзистенціальні

мотиви» в роздумах Б. Паскаля про сенс та гідність людського буття. Як свідчить інтелектуальний дискурс Б. Паскаля, саме людина була осердям його роздумів: адже самосвідомість, самопізнання, на його переконання, якщо не допоможе людині віднайти істину, то напевне допоможе прожити гідне життя, отже це також чи не єдиний шлях як до подолання людиною її істотних недоліків, так і вдосконалення власної недосконалої природи. Крім того, Б. Паскаль постійно наголошував на тому, що людське існування перебуває між двома безоднями – нескінченно великого й нескінченно малого. Зважаючи на це, філософ змалював вражаючу (ще й до сьогодні) картину безмежного космосу і закликав людину усвідомити своє жалюгідне становище у ньому. «Що таке людина в нескінченному світі?» – запитує автор «Думок». Для відповіді на це запитання людині варто «дослідити один з найдрібніших відомих їй предметів. Нехай в крихітному тілі якого-небудь кліща вона розглядає ще дрібніші частинки, ноги з суглобами, вени на цих ногах, кров в цих венах, рідину в цій крові, краплі в цій рідині, пару в цих краплях. Можливо вона подумає, що це вже найменше в природі. Але я покажу їй нову безодню. Вона побачить безмежну кількість світів, кожний з своїм особливим небом, планетами, землею таких же розмірів, як і наш світ; на цій землі вона побачить тварин та тих же комах і в них знайде те ж саме, що і в кліщах; зустрічаючи те ж саме безкінечно, вона має загубитись в цих чудесах, настільки ж чудесних у своїй мізерності, скільки в інших по їх величі»[166, с.64]. Ось чому Б. Паскаль також говорить про той жах, який навіває на нього вічне мовчання цих нескінченних просторів, коли непізнана за своєю суттю людина є насамперед загадкою для самої себе, істотою, яка не може збагнути природу свого духу та тіла, а також – способи поєднання цих двох важливих вимірів людського існування. Таким чином Б. Паскаль розкриває природу людини, її місце у світі, сенс людського життя, а новочасна людина перестала відчувати себе мікрокосмосом, а засвоївши аргументи нової науки про нескінченність світу – втратила відчуття своєї сумірності з ним.

Інше питання, яким переймається філософ звучить так: «Що таке людина в природі? Ніщо в порівнянні з безмежністю, середина між нічим та всім.

Впевнившись в неможливості пізнати коли-небудь початок та кінець речей, вона може зупинитись лише на зовнішньому пізнанні середини між тим чи іншим»[166, с.65]. Саме про серединне становище людини в нескінченності і розмірковує Б. Паскаль коли далі: природно поставлена посередині світу людина не може без наслідків змінювати рівновагу свого становища. Що й досить переконливо демонструють наступні приклади: «Ми не можемо розуміти ні занадто швидкого, ні занадто повільного читання. Розмірковується погано як в досить юному так і в досить зрілому віці. Якщо розглядати свою працю відразу після її завершення, то буваєш занадто прихильний до неї, а через тривалий проміжок часу – бачиш, що став байдужий до неї»[166, с.72]. Крім того, визначаючи велич природи, яка створила і людину в тому числі такою як вона є, Б. Паскаль водночас відзначає, що «я однаково засуджую і тих, що беруть на себе завдання вихвалити людину, і бачать в ній лише принизливі сторони, а так само і тих, які думають лише, як би розважити її; схвалювати ж можу тільки тих, що із зітханням шукає істину»[165, с.8]. У своїх поглядах автор визначає неподільність душі і тіла, зазначаючи при цьому «людина сама по собі самий чудовий предмет природи, так як не будучи в змозі пізнати, що таке тіло, вона ще менше може осягнути сутність духу; всього ж незбагненніше для неї, яким чином тіло може з'єднуватися з духом»[165, с.8]. Дійсно такий підхід до двоякості поведінки людини за душею і за розумом є досить актуальним і сьогодні, коли людина певні свої поступки здійснює за покликом душі, а інші – за розумом. Ось тут на наш погляд і криється вся складність величі душі при якій можуть в тій чи іншій мірі людські поступки здійснюватися разом (і за покликом розуму і серця). Так, одним із етапів «правильного мислення», за Б. Паскалем, є усвідомлення неминучої і непереборної «подвійності» людини, яка визначається в сполученні крайнощів при неможливості переходу ні в одну з них. Як зауважує Б. Паскаль, «можна позбутися повністю від пристрастей і стати богами, як не можна, навпаки, стати грубими тваринами: розум перебуває завжди і порушує спокій знаходяться в низості і неправедності пристрастей; пристрасті ж живі в тих, хто від них відмовляється»[232, с.155]. При цьому філософ відзначає, що «людина велична,

усвідомлюючи свій жалюгідний стан» і тому «про нікчемність судять за величчю, а про велич по нікчемності» при цьому «..., думка відрізняє істоту людини, і без неї не можна її уявити» за умови, що «... все наше достоїнство полягає в думці. Ось чим повинні ми підноситися, а не простором і тривалістю, яких нам не наповнити. Будемо ж намагатися добре мислити: ось початок моральності.»[165, с.14-15]. Важливим виміром, складовою людського існування є, безумовно, щастя. Він вважав щастям теперішнє, яке є у кожної людини, а не те, що вже в неї було, а бо повинно тільки наступити. Тому «основний порок морального епікуреїзму і гедонічною спрямованістю людини до володіння якою-небудь частиною навколишнього його життя Паскаль бачить у байдужості до загибелі свого буття і забутті найголовніших питань свого існування. І щастя грає тут цілком певну роль: хоча воно і непропорційно з основними проблемами буття, проте має запас сили, що відволікає і видаляє від них. Погоня за щастям є стрімкий біг від смерті, що перетворюється в кінцевому рахунку в топтання на місці.»[232, с.103].

У своїх працях Б. Паскаль звертається і до завжди важливого для філософського дискурсу світоглядного обґрунтування сутності людини, знову наголошуючи на тому, що основною екзистенційною проблемою є проблема становища людини у світі, ставлення до світу, самоусвідомлення та самопочуття в ньому. На думку філософа, «природу людини можна розглядати з двох боків: щодо її суті, і тоді вона є великою та незрівнянною, або ж так, як дивиться більшість, з точки зору її зовнішності, тоді людина може видатись жалюгідною»[166, с.74]. Один із важливих розділів його «Думок» має красномовну назву «Суперечності», в якому йдеться мова про невпинний вир людської мізерії та величі: «Оскільки мізерію висновують з величі, а велич з мізерії, одні тим більш висновували мізерію, що за доказ її взяли велич, інші ж тим потужніше висновували велич, що ці висновки випливали з самої мізерії. Так і крутилися ті й ті нібито в нескінченному колі; адже певним є те, що люди, мірою наявного у них світла знань знаходять у людині як такій і велич, і мізерію. Словом, людина знає, що вона мізерна. Отже, вона мізерна скоро такою є, але ж і



велика, скоро знає про це»[164, с.44]. Так, у людині співіснують два таких протилежних почуття величі і нікчемності, рівень яких залежить від вчинків, які людина здійснює. Що ж найбільше дивує французького мислителя, який знову і знову постає перед нами мудрою та розважливою людиною, коли він аналізує буття людини в спільноті інших людей? По-перше, йдеться про те, «що ніхто не дивується своїй слабкості. Все відбувається поважно: кожен тримається своєї колії не тому, що триматися її дійсно добре, а так, ніби кожен знає напевно, в чому полягає раціо і справедливість»[164, с.18]. По-друге, мислителя вражає властиве не лише молоді, але зрілим людям марнославство та прагнення приховати нудьгу в розвагах та мріях про майбутнє: «позбавте їх розваг і побачите, що вони сохнуть з нудьги. Тоді вони відчуватимуть своє нещастя, не знаючи його: бо дуже нещасний той, кого охоплює нестерпний смуток, скоро тільки йому доведеться розглядати своє становище і від того не відволікатись»[164, с.18-19]. По-третє, головною та мало поміченою засадою нещасливого людського небажання та невміння адекватно осягати власне становище є (так актуальна для нас сьогодні) байдужість до теперішнього. Ось як звучать майже пророчі слова Б. Паскаля: «Ми ніколи не тримаємося за теперішнє. Ми пригадуємо минуле, випереджаємо прийдешнє, що ніби надто повільно приходить, наче бажаючи прискорити його біг, або пригадуємо минуле, аби його затримати як найшвидше, ми, такі необачні, що блукаємо не в наших часах, зовсім не думаючи про той єдиний час, що нам належить. Отож, ми ніколи не живемо, а тільки сподіваємося жити і, постійно готуючись бути щасливими, з неминучості ніколи щасливими не стаємо»[164, с.24-25]. А тому «Головне, чого ми повинні прагнути в своєму теперішньому, реальному суспільному бутті – це поєднати справедливість та силу і уникнути безсилої чи тиранічної влади, а також найбільшої біди – громадянських воєн. Останні можуть стати неминучими «якщо кожен захоче нагороди за свої найкращі риси, адже всі скажуть, що мають такі риси»[164, с.17]. Отже, як визначає філософ, ми мусимо не сподіватися на краще життя у майбутньому, а жити сьогодні. І знову ми бачимо розважливі заклики Б. Паскаля розумно, самотійно (як тут не пригадати роздуми І. Канта відносно

просвітництва як виходу людини зі стану свого «неповноліття») оцінювати наші думки та вчинки і вважати саме гідне сучасне буття нашою метою. І дійсно позиція філософа щодо життя сьогодні є досить розумною і адекватною зважаючи на те, що ні вчора, ні завтра не замінять сьогодні.

Не зважаючи на свої досить песимістичні тлумачення образу людини, Б. Паскаль водночас «не може збагнути людину без думки»[164, с.42], яка є осердям її гідності та величі: «Не в просторі я повинен шукати свою гідність, а в упорядкуванні власного мислення» (Там само). І далі ми знаходимо в тексті знамените своєю глибиною та образністю визначення людини: «Людина є тільки тростинка, найслабша у природі, але це тростинка, що мислить. Щоб її розчавити, не треба озброюватися цілому всесвітові: одного випару, однієї краплі води досить, щоб її вбити. Але навіть всесвіт її розчавив, людина була б усе ж чимось значно шляхетнішим, ніж те, що її вбиває, бо вона знає, що вмирає, і знає про ту перевагу, яку всесвіт має над нею. Всесвіт же про це не знає нічого.»[164, с.80]. Тому філософ знову і знову говорить про притаманність людині як величі, так і мізерності. Та головною в цій суперечливій ситуації є здатність людини пізнавати істину, якою б гіркою вона не була, і бути при цьому щасливою. Людина не лише може, але й мусить знати і про свою велич, і про свою жалюгідність, бо відсутність в неї такої самосвідомості є дуже небезпечною. На цій же сторінці Б. Паскаль підсумовує такими словами: «Велич людини велика тим, що людина знає себе мізерною; дерево не знає себе мізерним. Отже, знати себе мізерним – це бути мізерним, але хто знає, що ми мізерні, той – великий» (Там само). Незважаючи на значущість мислення в розумінні сутності людини, Б. Паскаль наголошує також і на ролі серця в пізнанні істини: «ми пізнаємо істину не лише через рацію, але й через серце. У цей спосіб ми пізнаємо перші принципи і даремно раціональне міркування, не беручи в цьому участі, силкується їх подолати»[164, с.41]. Зрештою ми віднаходимо у Б. Паскаля зворушливий образ людини, яка є вразливою та слабкою, але й одночасно стає величною через свою сердечність та розважливість. До того ж філософ не випадково демонструє читачам ницість та велич людини. Він ставить перед нею складне завдання, що

потребує внутрішньої мужності, достатньо самостійної самосвідомості та здатності боротися зі своїми сумними недоліками: «Хай людина тепер сама визначить [s'estime] собі ціну. Хай вона любить себе, бо в ній є природа, здатна до добра; але хай через це вона не любить ницості, яка в ній є. Хай зневажає себе, бо ця здатність пуста; проте хай через це не зневажає і цієї природної схильності. Хай ненавидить себе, хай любить себе: в ній є здатність пізнати істину і бути щасливою, проте немає ані постійної, ані задовільної істини»[164, с.43]. Вже саме намагання, прагнення думати стає, за Б. Паскалем, виток, засадою самостійності людини та її гідності.

Філософські погляди Б. Паскаля дають всі підстави стверджувати, що справжня природа людини полягає в невинному русі вперед, адже саме суще перебуває в стані вічного відновлення. Тому для здійснення суверенності людини, згідно основному спрямуванню філософської антропології Б. Паскаля, людині необхідно займатися улюбленою справою, адже «найстрашніше для людини – це повний спокій» бо «вона відчуває тоді свою немічність, свою недосконалість, свою залежність, пустоту» і «відразу ж з глибини душі піднімаються нудьга, морок, горе, відчай»[166, с.109]. Отже, як відзначає Б. Паскаль, людина не повинна залишатися на одинці сама з собою і з своїми думками, які в кінцевому результаті будуть наводити на думки про смерть, і тому «... шукають не тихого і лагідного заняття, яке дає можливість думати про наше нещасне положення, а тієї шттовханіни, яка відвертає від думок про це і розважає нас». Іншими словами для свого блага людина повинна весь час чимось займатися, тим самим, відганяти від себе «погані думки». Як зазначає автор Б. Тарасов, «тому хороше або погане мислення людини визначається характером його воління, і вищу гідність людини Паскаль бачить не в «чистій» думці, а в її правильному регулюванні та спрямованості»[232, с.154]. Тому слід наголосити, що тільки від самої людини залежить поганими чи добрими справами буде вона займатися. А щодо вибору професії, то філософ говорить таке «найважливіше в житті – вибір ремесла» коли «вибір цей залежить від випадку», адже «сила звичаю така велика, що з тих, кого природа створила просто людьми, виробляються представники всіляких

спеціальностей; цілі області дають тільки мулярів, інші тільки солдат і так далі»[165, с.29]. Але при цьому Б. Паскаль зазначає, що людина у переважній більшості робить тільки те, за що її хвалять, а не висміюють при цьому. Разом з тим під час вибору ремесла людина може вибирати ремесло – як усі інші, або піти своїм шляхом з вибором майбутньої професії. Тут необхідно звернути увагу на те, що є ще ситуації, коли дійсність перемагає (примус традицій, обставин) і людина виконує роботу керуючись тільки тим, що так треба.

Продовжуючи далі свої філософські роздуми щодо широкого кола елементів, які складають портрет гідності, Б. Паскаль змальовує ті риси характеру людини, які заважають її гідності. Він постійно наголошує на тому, що людина не задовольняється реальним життям та наполегливо прагне до життя уявного, а також мріє про славу, якою б небезпечною вона не була. Глибоко та небезпечно вкорінене в серці людини і марнославство пустило коріння в серце людини. В окремому розділі своїх «Думок» Б. Паскаль з сумом констатує: «єдине благо людей полягає в тому, щоб їх відволікали від думок про їх становище чи якимось заняттям, яке б відводило думки від цього питання, чи якоюсь приємною і новою пристрасстю, що їх займає без останку, чи грою, лови, якоюсь захопливою виставою чи, врешті, так званою розвагою»[164, с.51]. Йдеться про небезпечне та позбавлене сенсу шукання марноти, яка відволікає людину від розуміння своєї природи, від «думки про себе». Зважаючи на сказане, необхідно прагнути «золотої середина», коли почуття і розум разом створюють одну загальну картину пізнання, бо «через міру навіть свині не їдять». І тут на поміч приходить воля. Філософ хоче донести до нас, що, на його погляд, воля і натхнення впливають на розум, а не навпаки. При цьому навіть можна говорити не просто про волю, а силу волі. Тому що, наскільки ця сила може впливати на волю, настільки ми і отримаємо результат. Адже тільки від сили волі людини залежать які чесноти та пороки, будуть переважати у людині. А ось сама воля (сила волі) залежать від рівня освіченості, культури, широти «життєвого світу», самоконтролю особистості.

Також Б. Паскаль зазначав, що «добре і справедливе в цьому світі існує за рахунок «тих, що дають», а зле і несправедливе – за рахунок «тих, що беруть». В останні роки свого життя він по мірі своїх сил завжди допомагав нужденним і таких дій філософ вимагав і від свої рідних, зазначаючи при цьому, що обсяг допомоги повинен залежати від рівня достатку того, хто дає. Б. Паскаль був критично налаштований до можливості укладання справедливої угоди між владою та суспільством, адже, на жаль, в якості справедливого вважається переважно те, що співпадає, слугує егоїстичним інтересам пануючої верстви суспільства, а злиденність існування окремої людини зумовлена нерозумним та несправедливим суспільним ладом. Варто погодитися з точкою зору Б. Тарасова про те, що «чесноти, які все наполегливіше сповідує мислитель, запаморочливі з точки зору «здорового глузду» і логіки: неприродно перемагати через неміч, підніматися через смирення, багатіти через бідність; неприродно підставляти ліву щоку, коли б'ють по правій, і при цьому любити ворога свого більше себе»[232, с.163].

Підсумовуючи аналіз філософської антропології Б. Паскаля, варто зважати на те, що саме філософії Б. Паскаля властиве прагнення до створення принципово нового розуміння людини та світ, беручи до уваги час, коли він жив і формував своє філософське та людське буття, адже його уявлення про людину, її місце, роль та покликання було вкорінене в прагненні довести непересічну значущість ясного, послідовного мислення, що має, на нашу думку в у рамках, не лише когнітивного, але й соціально-філософського і філософсько-антропологічного та етичного сенсу. Важливим лейтмотивом роздумів Б. Паскаля стала теза про те, що мислення є не лише осередком людської гідності, воно може зробити нас нещасними або ж щасливими, бо дає можливість ясно зрозуміти наше становище у світі.

Філософській антропології Б. Паскаля притаманне, з одного боку, розчарування в людині, яка часто не зважає на трагізм життя і постає цілком вдоволеною своїм існуванням, заповненим розвагами та дріб'язковими проблемами, а з іншого боку, щире замилювання і навіть схиляння перед людиною

та її розумом. Якщо в гносеологічному сенсі велич людини полягає в прагненні здобути істину, то в сенсі моральному йдеться про природне намагання людини досягнути добра, досконалості та справедливості. Тож творчість Б. Паскаля, цілком справедливо, можна вважати не лише витоком сучасного екзистенціалізму (про що свідчать праці А. Камю «Міф про Сізіфа» та «Буття і ніщо» Ж. П. Сартра) з його роздумами про сенс, автентичність, але й одночасну безглуздість людського існування, а і постмодерного стилю філософування загалом.

### **1.3. Феномен гідності людини у європейському та вітчизняному флософсько-просвітницьких дискурсах**

Роздуми філософів Відродження щодо формування нового відношення до людини, її морально-етичних цінностей, покликаних змінити особистість в її ставленні до природи та суспільства, отримали своє істотне продовження у просвітницьких проектах модерного соціально-філософського дискурсу класичними представниками якого стали, на нашу думку, І. Кант та Г. Сковорода.

Основним фактором, що спонукав подальші розвідки питань моралі є подальше посилення ролі держави, інституалізації багатьох процесів, навіть у царині морально-етичних норм, що стало передумовою дослідження ролі взаємодії права і моралі за нових соціокультурних обставин. Адже, як зазначає В. Шамрай «саме мораль і право у взаємозв'язку постають рушійною силою позитивних, демократичних змін»[288, с.100]. Це пов'язано з тим, що подальші ускладнення суспільних процесів вимагають не тільки умовного дотримання природніх прав, а і регламентації та законодавчого регламентування, де «ключем до розуміння взаємозв'язку моралі і права є поняття «свобода», коли «людина схильна до необмеженої свободи, що призводить до постійного протистояння між окремими членами суспільства, до певного розладу в ньому» в таких умовах «Кант зазначає, що єдиною будовою, здатною загальмувати свавілля, є право»[288, с.101]. Таким чином, всі відомі дослідники та послідовники соціальної та політичної філософії І. Канта (К.-О. Апель, О. Гьофе, Дж. Ролз,

Е. Соловйов) наголошують на принципі взаємодоповнення моралі та права, як принципово важливих і до сьогодні не лише регулятивних принципів, але й засад людського буття. Практична морально-етична філософія І. Канта систематично розроблена і представлена в таких його творах як: «Основи метафізики моральності», «Критика практичного розуму», «Метафізика звичаїв» та «Лекції з етики». Навколо цих робіт групуються інші твори І. Канта, в рамках яких ним розглядаються проблеми моралі у взаємодії з питаннями просвітництва, релігії, суджень, права тощо. Серед таких творів можна виділити: «Відповідь на питання: що таке Просвітництво?», перша частина «Критики здатності судження», «Релігія в межах тільки розуму», «Про вічний мир», «Антропологія з прагматичної точки зору», «Про початкове зло у людській природі». «Лекції з етики» І. Канта охоплюють практично усі аспекти так званих «обов'язків» людини щодо самої себе, щодо інших людей, спільнот, релігії, а також права, свободи.

Е. Соловйов, досліджуючи творчість І. Канта, зауважує, що етична філософія І. Канта прийшла на зміну «утилітарної редукції моралі», коли «раболіпство в «низах», лицемірне благочестя на її «середніх поверхах» та утилітарно-гедоністична безсоромність «верхів», – є головними втіленнями одного і того ж прагматично вульгарного «розумного егоїзму», який утвердився в загальній свідомості задовго до того, як з'явилися антифеодальні філософські вчення»[226, с.31]. У своєму житті філософ дотримувався своїх же філософських поглядів щодо пороків, чеснот та морально-етичних норм. І. Кант, залишаючись байдужим до марнотратства, пихатості та інших пороків у повсякденному житті, водночас не тримав себе у «чорному» тілі, економлячи на всьому для накопичення. Адже, на його думку, «в старості не варто було вже так економити, як в молодості, тому що в старості не так багато потрібно, адже не так довго залишається жити»[89, с.42]. На наш погляд, людині необхідно вибирати певну середину у питаннях заощаджень та трат. Тим більше, що у кожної людини своє уявлення щодо такого поняття як марнотратство. У своїх лекціях з етики І. Кант визначає, що «добродіяння багатія є лише сентиментально-лицемірним прикриттям зовсім іншої акції, а саме: мізерної і часткової виплати їм давнього

боргу, що належить знедоленим і бідним»[226, с.53] і водночас говорить про те, що «подаєння принижує людей» і тому «надана іншим доброчинність повинна подаватись швидше як борг, а не як великодушність і доброта» оскільки «всі благодійні дії являють собою лише невелике відшкодування нашого боргу»[89, с.220]. Дійсно замість створення умов для справедливого суспільства менша багата частина пробує відкупитися від більшої бідної частини суспільства в рамках заходів із доброчинності.

Все глибше занурюючись у філософію етики та моралі І. Канта можна побачити, що важливе місце в ній посідає свобода, без якої неможливі подальші роздуми над людською гідністю «не вільної» людини. Так, І. Кант розмірковує насамперед над «обов'язком перед самим собою», яким він вважає «застосування волі щодо себе самого». Адже «якщо людина ганьбить свою власну особистість, чого ж ще можна вимагати від неї», а «порушення обов'язків перед самим собою позбавляє людину всілякої цінності, порушення ж обов'язків перед іншими позбавляє людину лише співвідносної (respektiven) цінності»[89, с.128] при цьому «початок обов'язків перед самим собою полягає не в самозадоволенні, а в самоповазі, коли наші дії повинні узгоджуватися з людською гідністю»[89, с.134].

Наступною важливою складовою соціальної філософії І. Канта є «беззастережне відкидання рабства і нещадний осуд продажно-рабського способу мислення»[226, с.73], коли «ця свобода тим ширше, ніж універсальніше внутрішні заборони і чим суворіше особистість відноситься до їх дотримання»[226, с.150]. При цьому філософ прагне застерегти нас від втрати людяності. Адже основною проблемою, яку людство не може вирішити впродовж усього існування, є створення панівною елітою створює таких умов для існування більшої частини суспільства, при яких людина, яка є фізично вільною (немає рабства, кріпацтва), стає повністю залежною (коли рівень матеріальної винагороди за працю є набагато меншим за фактичний рівень проживання (фізичного існування), що і стає основним елементом для укорінення у свідомості продажно-рабського способу мислення). При цьому людина починає втрачати основні ознаки людської гідності та інші морально-етичні виміри свого буття. Сучасне трактування такого



стану суспільства отримує назву фінансово-економічної залежності. У підтвердження цього можна привести слова І. Канта, який говорить про те, що ступінь свободи напряду залежить від взятих або нав'язаних зобов'язань, коли «вільнішим є той, у кого менше зобов'язань»[89, с.61]. При цьому зобов'язання можуть бути як фінансові, так морально-етичні, що лежать у площині гордості, честі, совісті тощо. І тут можна подискутувати щодо який вид зобов'язань більш впливовий на людину. Далі філософ піднімає ще один фактор, який впливає на питання свободи, а саме «об'єктивно-примушуючі підстави, що обмежують свободу, повинні полягати в розумі; отже, добре вживання свободи є верховне правило» при цьому «під ім'ям свободи я можу мислити будь-яку безладність, якщо вона не примушується об'єктивно» коли головною умовою «при якій свобода обмежується» виступає закон, а основним стримуючим фактором по відношенню до себе самого виступає вимога «не слідувати схильностям»[89, с.131]. Отже І. Кант підводить нас до того, що якщо є закон, право то є і певний примус щодо його виконання (дотримання) та застосування, які трактуються як певні види примусу у залежності від виду (мораль чи право). Саме тому І. Кант вводить таке поняття як «моральний примус», де під свободою мається на увазі внутрішня «моральна» свобода та важливу роль отримує самопримус особи і тому «І. Кант намагається подолати обмеженість механічного світогляду, розглянути морального індивіда як дійсно вільну істоту»[196]. Щодо сказаного В. Козловський зазначає, що «здатність здійснювати відповідальний вибір і вчиняти на його підставі вчинки з'являється у людини одночасно з формуванням її як розумної автономної особи з певним моральним характером», а тому «формування морального способу буття відбувається у процесі виховання, коли людина долає чи, точніше опановує, приручає свої егоїстичні забаганки, збагачує свою людяність, розум у боротьбі зі своїми вадами»[108, с.364-365]. Як можна побачити із історії людства досить вагомим каталізатором впливу є виховання, а загальна культура та моральність особистості відіграє особисте виховання та рівень освіченості, оскільки моральними, освіченими, власне дорослими людьми набагато важче маніпулювати. Адже на актуальну й до

сьогодні думку І. Канта «освіченість – це вихід людини зі стану свого неповноліття, в якому вона знаходиться з власної вини. Неповноліття – є нездатність користуватися своїм розумом без керівництва з боку когось іншого» при зазначаючи, що «... так зручно бути неповнолітнім! Якщо у мене є книга, мисляча за мене, якщо у мене є духовний пастир, совість якого може замінити мою, і лікар, який наказував би мені такий-то спосіб життя, і тощо, то мені нічого і обтяжувати себе. Мені немає потреби мислити, якщо я в змозі платити; цією нудною справою займуться замість мене інші.»[90, с.27]. Як можна побачити, на жаль, серед суспільства такий підхід до освіченості починає переважати, а в окремих випадках навіть стає основним лейтмотивом всього життя як окремого індивіда, так і цілих суспільних груп, що в цілому негативно відображається на рівні розвитку всього суспільства і воно стає досить вразливим для маніпуляцій та не спроможним продукувати нові ідеї в частині морально-етичних філософських міркувань відносно забезпечення збереження людської гідності в такому суспільстві.

Важливими складовими людської гідності І. Кант вважає повагу та любов: «від природи у нас є дві пристрасті, в силу яких ми вимагаємо від інших поваги і любові до себе», а «отже ці пристрасті відносяться до настрою інших»[89, с.182]. Таким чином, на наш погляд питання поваги і людської гідності є тотожними. Адже, коли людина втрачає людську гідність, вона втрачає і повагу до себе з боку інших. Особливо це болюче, коли повага втрачається з боку рівних у соціальному статусі. Прикладом до такого судження у І. Канта є таке: «князю дуже важлива повага з боку іншого князя, а ось наявність поваги від підданих вже не має такої ваги для нього», а також «якщо ми хочемо, щоб нас поважали, то ми також повинні мати повагу до інших людей і поважати людяність взагалі»[89, с.183]. Аналогічне судження у нього є і щодо любові. Тут, на наш погляд, необхідно додати наявність поваги і любові між чоловіком і жінкою. На сьогодні відбувається певний культ «продажної» любові (особливо це стосується нижчих соціальних груп, коли індивіди (особливо жінки) вимушені цим займатися заради можливості фізичного існування.). Хоча є багато прикладів, коли цим займаються

індивіди (із досить забезпечених соціальних груп) заради «гострих відчуттів», упаду моралі, заробляння коштів для розваг тощо. В таких умовах один індивід втрачає повагу і любов до себе, а інший отримує лише фізичне задоволення володіння іншою особою. Крім цього, існує і проблема сексуального рабства та насилля, що також досить негативно впливає на людську гідність та на морально-етичній бік цього питання (незважаючи на кримінальний та інші сторони).

Серед інших складових кантового концепту людської гідності варто виокремити і проблему вплив пороків на людську гідність. Цьому питанню І. Кант також приділяє багато уваги, зазначаючи, що «людина через свої пороки може ступити на два неправдивих шляхи: або підлості, тобто грубості, коли він через порушення обов'язків у відношенні до самого себе як особистості ставить себе нарівні з худобою; або злоби, а це – сатанинство, коли людина робить своїм ремеслом творіння зла і тому йому не властиві вже ніякі добрі наміри» тому «поки у людини зберігається добра вдача і бажання бути добрим, вона ще – людина, але якщо вони заміщаються злістю, людина перетворюється в диявола»[89, с.227]. При цьому, за словами І. Канта «найжахливішими трьома вадами, які ми можемо розглядати всі разом і які втілюють найпідліші та найстрашніші наші прагнення, є: невдячність, заздрість і зловтіха», а «особливо це яскраво можна побачити, коли вони досягають своєї вищої міри, перетворюючись в диявольські пороки»[226, с.47]. При цьому І. Кант уточнює, що «зловтіха робить очевидним людиноненависництво». Продовжуючи далі тему пороків і чеснот, І. Кант відзначає таке: «чеснота – це моральна досконалість людини», з якою «ми пов'язуємо силу, мужність і владу», а також «вона означає перемогу над схильністю» при цьому «схильність сама по собі не підпорядкована правилам, а в моральному стані людина повинна пригнічувати їх»[89, с.227]. В рамках визначення основних чеснот І. Кант відзначає: «вищою серед обов'язків є глибока повага до права інших людей», а «наш обов'язок полягає в тому, щоб глибоко поважати право інших і як святиню шанувати його ... Воно недоторканне і непорушне», адже «повага до права – це повага до самої ролі громадянина і

члена суспільства», а це право «абсолютно безкорисливе, і безкорисливість це нітрохи не сумнівається тим, що об'єктом правового захисту в якийсь момент виявляється мій власний інтерес і навіть моя користь»[226, с.47,49]. На сьогодні ці слова взяті на озброєння багатьма учасниками (елітою та керманічами держав) побудови соціально-орієнтованих держав, якими декларується повага, дотримання та збереження прав кожної людини. Рівень впровадження вказаних декларацій впливає на формування правової держави, де є дійсне виконання взятих етичних декларацій без маніпуляцій та використанням так званих «подвійних стандартів» у соціально-політичних процесах. Це пов'язано з тим, що незважаючи на універсальність складових елементів, які визначають людську гідність, а також те, що до складу соціальних та релігійних груп входять люди із власними поглядами на це, вони завжди попадають під певні внутрішні правила, дозволи і заборони, притаманні тільки цій соціальній групі або релігійній конфесії, секті, групі. Як показує досвід, питання людської гідності всередині певних соціальних груп витримуються досить чітко (у більшості випадків), а ось взаємовідносини між різними соціальними групами (за фінансовим та професійним статусами) досить часто мають значні проблеми із дотриманням як загальностворених норм поведінки, так і норм людської гідності тобто «серед відмінностей за соціальним положенням існує різниця, яка ґрунтується на розрізненні внутрішньої цінності»[89, с.224]. Особливо це досить показово в країнах із сильним соціальним розшаруванням суспільства (бідні країни) за матеріальними статками, а також при наявних сильних національних традиціях (наприклад поділ людей на різні соціальні групи – касты в Індії без можливості переходу від однієї до іншої та змішування між ними). Тенденцією сьогодення є подальша інституалізація морально-етичних цінностей, а саме: свобода, рівність, гідність, толерантність тощо. Ось чому можна говорити, що «закони за змістом можуть відноситися до права або до етики», але «згода дій відповідно до законів по настрою чи обов'язку заключає в себе моральність»[89, с.65], сприймаючи моральний закон як – те, що має дух, але при цьому «дотримання юридичних законів не тягне за собою позитивного наслідку винагороди, а порушення етичних

законів – позитивного наслідку покарання»[89, с.85]. Отже, можна відзначити, що «повага до права (права інших, але потім також і до мого власного) виступає у І. Канта як постулат нового загальногромадянського, демократичного лицарства, котре не відає більше кордонів орденів або станів» і як можна вже переконатися «і є ранньобуржуазним нормативним пафосом»[226, с.50-51]. У зв'язку з чим дослідник вводить новий дискурс, який стосується питання, що лежить в основі дотримання людиною морально-етичних та правових норм і правил (законів). Ось тут і виходить на перше місце питання дисципліни (у відношенні до самого себе – на рівні самодисципліни (самоконтролю) та у відношенні до соціальних груп і держави – на рівні законослухняності (контролю дотримання та виконання)). Так, І. Кант зазначає, що «дисципліна означає те ж саме, що внутрішній примус» тому «за допомогою дисципліни дітям не викладається нічого нового, а лише обмежується нерегульована свобода» при цьому «дисципліна – це примус, а в цій іпостасі вона протистоїть свободі, але свобода – це цінність людська» отже «юнак дисципліною повинен піддатися такому примусу, щоб його свобода була все-таки збережена»[89, с.230]. Таким чином, можна відмітити, що свобода не є синонімом всездозволеності. Водночас в своїх роздумах, І. Кант відзначає: «людина повинна бути дисциплінованою, тому що від природи вона груба і жорстока» за умов, що «задатки людини можуть бути цивілізовані лише за допомогою мистецтва» при цьому «природа тварин розвивається сама по собі, але у нас – за допомогою мистецтва» і тільки так «ми не можемо природу пустити на самоплив, в цьому випадку ми виховали б людину дикою»[89, с.230].

У ракурсі розглянутих морально-етичних цінностей, чеснот і пороків можна говорити про їх комплексний вплив на необхідність «піклуватися про своє життя», оскільки «через посередництво тіла людина має владу над своїм життям»[89, с.152] адже «життя в собі і для себе не є вищим благом», а «є обов'язки, які набагато вищі життя і які часто мають виконуватися ціною жертви нашим життям»[89, с.157]. Тобто ми бачимо, що на морально-етичні цінності безпосередньо впливає і саме фізичне тіло людини через ставлення до свого тіла. Так, на сьогодні до двох станів, про які говорив І. Кант (зневажливе ставлення до

свого тіла заради забави або заради високих цілей) можна додати новий, який отримує все більше поширення – людина дбає про своє тіло, ведучи здоровий образ життя, займаючись спортом тощо. На сьогодні зустрічаються всі три види, але все-таки негативне ставлення до зневаги до власного життя (заради розваги), коли людина маючи «внутрішню цінність» швидше пожертвує своїм життям, ніж та людина, яка «швидше зробить низький проступок, а життям не пожертвує», тим самим «збездивив людяність і гідність її в своїй особі»[89, с.157].

Підсумовуючи філософські роздуми над морально-етичними цінностями, що трансформуються в умовах подальшого розвитку суспільства, необхідно також виокремити кантове поняття «морального примусу». Саме в цьому контексті йдеться про внутрішню «моральну» свободу, яка доповнює самопримус особи за умови, що найвищою чеснотою серед обов'язків є глибока повага до права інших людей. Адже, на думку Канта, наш обов'язок полягає у необхідності глибоко поважати право інших і як святиню шанувати його, оскільки таке право є непорушним та недоторканим.

І. Кант пропонує актуальне й на сьогодні визначення нездатності самостійно користуватися своїм розумом, як «неповноліття». Отже кантівське вчення про моральність розрізняє «максими» і «закон», де перші означають суб'єктивні принципи волі конкретної особи, а закон – визначає принцип волевиявлення, що має силу для кожної особистості. Тому такий закон І. Кант називає імперативом, тобто правилом, яке характеризується через обов'язковість вчинку. Так, І. Кант поділяє імперативи на гіпотетичні, виконання яких пов'язується з наявністю певних умов, та категоричні, що є обов'язковими при будь-яких умовах. Щодо моральності, то в ній має бути тільки один категоричний імператив, як вищий її закон. Крім того, філософія моральності І. Канта містить багату палітру чеснот, що свідчить про глибокий гуманістичний сенс його розуміння людського буття.

Видатною постаттю, яка у своїх філософських роздумах торкалася проблеми людської гідності постає Г. Сковорода, видатний український філософ та поет. Не випадково М. Попович у своїй чудовій роботі «Григорій Сковорода:

філософія свободи» стверджує: «Філософія Григорія Сковороди – це філософія гідності як основного підґрунтя життя»[187, с.250], коли «попри своє прагнення до вічного і позачасового, попри критичне ставлення до просвітницького прогресизму, Сковорода, безумовно, зазнав впливу Просвітництва»[187, с.250]. І стосується цей вплив не лише певного вільного тлумачення Г. Сковородою священних текстів, а й тлумачення ним свободи, самовизначення людини, спроможної на вільний вибір й індивідуальну відповідальність. У підтримку цієї тези постають слова В. Шинкарука та І. Іваньо про те, що Г. Сковорода «різко засуджуючи хижацькі інтереси панівних класів феодально-кріпосницького ладу: їх злочинність і аморальність, жорстокість і зажерливість, паразитизм і пихатість», а тому «його вчення є виразом протесту проти ранніх буржуазних відносин, споживацьких приватних інтересів та влади матеріальних речей над людиною»[221, с.12], оскільки відносно соціального зла, то він говорив таке «... Корень всѣм злым есть сребролюбіе, отсюда выросли тяжбы, войны, отравы, убійства, воровскіе монеты, затѣи, вражды, неудачи, печали, отчаянія, страстныя піанства, саморучныя убійства...»[224, с.434]. Слід відзначити, що життєве кредо філософа повністю співпадало із його філософською концепцією, яку можна охарактеризувати такими його словами «Ничего я не желатель, кромѣ хлѣба да воды. Нищета мнѣ есть пріятель, давно мы с нею сваты. ... Со всѣх имѣній тѣлесных – покой да воля свята.»[223, с.62], а також Г. Сковорода часто згадував вислів Сократа: «живу не для того, щоб їсти і одягатись, їм і одягаюсь, щоб жити», а бідність визначав як свободу від влади речей, багатства та приватної власності. Тобто будучи вільним від матеріальних благ він мав високий рівень свободи, волі і незалежності, що давало йому змогу жити відповідно до своїх філософських уподобань, говорячи таке «Мір ловил мене, но не поймал» і навіть «звелів написати на своїй могилі: «Світ ловив мене, та не спіймав»[221, с.19, 20]. Щодо взаємовідносин із людьми, то як відмічають сучасники «Пристрасть його була жити в селянському середовищі, він любив переходити від слободи до слободи, з села в село, з хутора в хутір; всюди і всі його зустрічали й проводжали з любов'ю, в усіх він був свій ... Він віддавав їм усе, що мав: не золото та срібло, а

добрі поради, напучення, дружні докори за незгоду, неправду, нетверезість, несумлінність ... втішався, що труд його мандрівного життя не був зовсім безплідним»[225, с.19-20]. Тобто у великому місті він вбачав негативний вплив на людину, її стан та дії. В свою чергу філософ розмірковує над різноманіттям людського буття таким чином «У змальованих на взір римського лірика «пороках черні» Сковорода схильний бачити безладну мішанину пристрастей, світове «торжество», що його мудра людина мала б усіяко цуратися. Отож, послуговуючись старою риторичною схемою «один полюбляє те, другий – те, третій – те, я ж кохаюся ось у цьому», поет створює чи не найліпшу в українській метафізичній ліриці набожну пісню про світове «різнопуття», а власне – про «ліву», погибельну, та «праву», спасенну, дороги людського життя.»[223, с.15]. Тобто людина сама вибирає свій шлях, який ґрунтується на світоглядному баченні світу кожної окремої людини, який формується її внутрішньою готовністю до сприйняття світу, оскільки «чи не дивина, що один у багатстві бідний, а інший у бідності багатий?»[84], тому Г. Сковорода звертає увагу те, що розвиток людини вкорінений в самопізнанні, а його остаточна мета – це «мистецтво життя», коли людина може знайти щастя через самопізнання, а для цього потрібно «жити за натурою», «не спотворювати природне, задовольнятися малим». В цьому позиція філософа ґрунтується на тому, що заклала природа в людину, а тому самознання залежить від бажання вчитися та розширюючи кругозір, «життєвий світ», культуру підвищувати рівень освіченості. Водночас Г. Сковорода у притчі «Вбогий жайворонок» надає таку квінсистенцію «Отец мой от младых ногтей спѣвает мнѣ сіе: чего не положил, не руш» та «все лишне отсѣкай, то не будет кашель»[223, с.922]. З одного боку такі поради є слухними і для сучасного індивіда. На наш погляд лише до «убогості» можна поставити слухне запитання, а чого людина сумлінно дотримуючись морального та законного права, живучи відповідно до загальносупільних морально-етичних цінностей (честі, совісті тощо) не може бути водночас і матеріально заможною. В такому випадку здається вона буде мати більше можливостей допомагати іншим, особливо коли це все зароблено чесно власною працею. Ось що говорить Г. Сковорода відносно совісті



та життя по совісті: «Всякому голову мучит свой дур. А мнѢ одна только в свѣтѢ дума. Как бы умерти мнѢ не без ума. Смерте страшна! замашная косо! Ты не щадиш и царских волосов. Ты не глядишь, гдѢ мужик, а гдѢ царь, Все жереш так, как солону пожар. Кто ж на ея плюет острую сталь? Тот, чія совѣсть, как чистый хрусталь»[223, с.60-61]. У такій формі філософ хоче донести до нас потребу жити по совісті і мати духовний смисл життя, і тому в останній момент не совісно буде дивитися смерті в очі, адже всі ми ходимо під богом і для смерті ми всі рівні.

Відомі українські дослідники творчого надбання Г. Сковороди І. Драч, С. Кримський та М. Попович звертають нашу увагу на такі його слова: «Людина у своїй мудрості незалежна від влади ворожих сил, бо панувати можна лише над зовнішніми обставинами людського буття, а його внутрішній сенс, багатство духовного світу керуються волею мудреця», а тому «не можна відняти у мудреця його власну натуру, його інтелектуальні цінності, які є найголовнішими у житті»[74, с.57]. Тому найвищим усвідомленням цього є «вдячність» як певний ціннісний рівень людського «буття, що поширюється на Бога, батьків, благодійників» та окреслюється наступна смислова послідовність, запропонована Г. Сковородою: «вдячність – благочестивість – самозадоволення», де основним завданням для виховання вбачається «зберегти здоров'я та навчити вдячності»[225, с.340]. Розмірковуючи над запропонованим філософом міркуванням щодо вдячності вважаємо за доцільне звернути увагу на певну невідповідність. Так, Г. Сковорода з одного боку негативно ставиться до багатіїв, а тут пропонує застосовувати високий рівень вдячності до «благодійників» при цьому не всі «благодійники» можуть похвалитися, що кошти зароблені ними і надані на благодійну справу є чесно заробленими. Крім того виникає певний дисбаланс виникає в частині взаємопорозуміння вдячності та свободи, оскільки не буде збільшення рівня вдячності зменшувати рівень свободи. Досліджуючи творче і філософське надбання Г. Сковорода можна побачити, що питанню свободи він приділяв найбільше уваги. Так, у його вірші «De libertate» є такі рядки, які визначають суть свободи, а саме: «Что то за волность? добро в ней какое? Ины говорят, будто золотое. Ах! не златое, если сравнить злато, Против

волности еще оно блато. О когда б же мнѢ в дурнѢ не пошитись! Дабы волности не могл как лишитись.»[223, с.116]. На думку філософа, з одного боку, свобода вартує більше за все золото світу, а, з іншого, свободу необхідно боронити, як це робив Б. Хмельницький (якого філософ називає батьком вольностей), від тих, хто її хоче забрати. То ж за свободу варто боротися, боронити її і не продавати. Адже тільки тоді можна говорити про гідність людини, коли індивід відстоює право на свободу і не міняє її на певні матеріалі та нематеріальні блага. Ось чому поняття свободи і волі виносяться Г. Сковородою на перші місця філософського осмислення морально-етичних цінностей в умовах подальшого розвитку людини, підтверджуючи тим самим те, що людська гідність якраз і визначається рівнем свободи.

Як вже наголошувалося, Г. Сковорода ставив на пріоритетне місце природу як першооснову усього, а другорядними – знання, виховання, навчання та освіченість. Отже це говорить про те, що, якщо людина від природи наділена якимось талантом, то його розвиток буде легшим для подальшого розвитку здібностей, ніж тій людині, у якій немає такого таланту і вона вимушена покладися тільки на власні сили і працю для досягнення певних результатів, адже «хто думає про науку, той любить її, а хто її любить, той ніколи не перестає вчитися, хоча б зовні він і здавався бездіяльним»[84]. Цими словами філософ хоче сказати, що необхідно постійно навчатися впродовж усього життя, наводячи для прикладу такі слова народної мудрості «вік живи, вік учись і дурнем помреш». Тим більше, щоб постійно залишатися у своїй справі майстром високого класу потрібно постійно покращувати свою кваліфікацію, запроваджувати нові методи, навички роботи тощо. Вказане досить чітко корелюється із сучасним станом у суспільстві, коли зміни, які постійно відбуваються впливають на всі сфери суспільства, всі процеси тощо. Крім того сучасні можливості, які дають людині можливість обмінюватися знаннями, досвідом не тільки у близькому колі (сім'я, рід, регіон), а у світовому колі, завдяки цифровим та інформаційним технологіям, мережі Інтернет та віртуальному просторові). Тут Г. Сковорода фокусує нашу увагу на ідеї «сродності», на якій «засновується сквородинська ідея «нерівної

рівності», яка спирається на два основні принципи: природовідповідність (кожна людина має йти за своєю природою) та етичний плюралізм (кожна людина обирає власний індивідуальний етичний шлях) [222, с.28]. Ось тут оприявнюється основна проблема суспільства – виявити та дати можливість кожному індивіду визначитися щодо природного таланту та проявити його в умовах певної «сродності». Таким чином Г. Сковорода підводить нас до нового поняття, яке він увів і обґрунтував – це «споріднена праця». Як зазначає Л. Ушкалов «евдемонізм світобачення філософа, позначений радикальними рисами орігенівського апокатастазису, обумовлював розгортання ідеї «пізнай себе» найперше в перспективі «сродності», тобто проблеми узгодження людської волі (voluntas) із Божим промислом» при цьому «сродність» є однією з основних тем усієї творчості Сковороди»[223, с.27]. Отже слід відзначити, що у Г. Сковороди визріває переконання, що «справедливе суспільство виникне на ґрунті освіти, пізнання людини самих себе», а в основі «моральності і справедливості лежить споріднена праця, яка є корисною для всього суспільства, оскільки вже сам процес виконання улюбленої роботи приносить насолоду»[227, с.16]. Ось, що пише Г. Сковорода про «споріднену працю»: «Скажу: если хотиш, чтоб сын твой кураіно и отважно отправляял Должность, долженствуеш ему способствовать в виборѣ сродного качествам его Званія. Сто сродностей, сто Званій, а всь почтенные, яко Законные. Развѣ не знаеш, что Грунт от честно носимья Должности, не она от Грунта зависит? И не видиш, что низкое Званіе часто приобрѣтает Грунт, а высшее теряет? Не смотри, что вышше и нижше, что виднѣе и незнатнѣе, богатѣе и убогшее, но смотри твое, что тебѣ сродное. Раз уже сказано, что без сродности все ничто...» («Дружня розмова про душевний світ»)[223, с.654]. Отже, така філософська концепція відносно того, наскільки кожна окрема людина може принести користі для суспільства під час виконання певної роботи у власне задоволення виконуючи улюблену роботу. Але при всій повазі до такого підходу щодо вибору роботи до недоліків можна віднести те, хто буде виконувати роботу, яка іде не від серця і не до вподоби. Тобто, чи не означає примус однієї людини виконувати іншу «не споріднену» для неї працю як зневагу

над її гідністю (з морально-етичної точки зору) та правами (з законної точки зору).

Таким чином поєднання абсолюту (природних талантів, божественного провидіння) із морально-етичними складовими, які формують індивіда, створює передумови розуміння того, що ж таке щастя: «Щаслив тот и без утех, кто победил смертный грех. Душа его – Божій град. Душа его – Божій сад.» (Пісня 3-тя із циклу «Сад божественных песней») [222, с.54]. В іншій праці «Розмова п'яти подорожніх про істинне щастя в житті» Г. Сковорода звертає нашу увагу на те, що «ми народилися для справжнього щастя і мандруємо до нього, а життя наше – шлях, що тече, як річка», відповідаючи на питання, що таке щастя і як його знайти такими словами: «Тому що не знаємо, в чому воно полягає. Початок справі – знаття, звідки йде бажання, від бажання – пошук, потім отримуємо результат, ось і задоволеність, тобто те, що отримуємо і що для людини благо.» при цьому зазначає, що «Сенс премудрості в тому, щоб осмислити, в чому полягає щастя, – ось праве крило, а добродішність прагне до пошуку. Через се вона в греків та римлян мужністю й силою зветься – ось і ліве крило. Без сих крил годі вибратись і полетіти до гаразду. Премудрість – се гостре, далекозоре орлине око, а добродійність – мужні руки і легкі оленячі ноги.» («Розмова п'яти подорожніх про істинне щастя в житті»)[223, с.504]. Тим самим Г. Сковорода акцентує нашу увагу на тому, що людина матиме щастя, коли буде дбати про своє тіло і душу (одночасно), підтверджуючи це такими словами «коли ставиш дім, будуй його для обох частин свого єства – душі і тіла», а «коли вдягаєш і прикрашаєш тіло, не забувай і про серце» отже «дві хлібини, два будинки і дві одежі: два роди всього є, всього є по двоє...»[84]. Також у своїх філософських роздумах щодо щастя Г. Сковорода відзначає необхідність усвідомлення людиною того, що вона хоче: «Скажи лишень, де і в чому те щастя, яке шукаєш? А без сього, рідний, ти сліпець: він шукає батьківський замок, але не знає, де він. Знає, що шукає щастя, але, не тямлячи, де воно, впадає в нещастя. Премилосердна природа всім без винятку відкрила шлях до щастя...» зазначаючи при цьому таке «все народжується на добрий кінець. А добрий кінець – оце і є щастя...»

(«Розмова п'яти подорожних про істинне щастя в житті»)[223, с.505]. В іншому своєму творі «Вхідні двері до християнської доброчинності» Г. Сковорода пише таке «Ныне же желаеш ли быть щасливым? Не ищи Щастія за морем, не проси Его у человека, не странствуй по планетам, не волочись по дворцам, не ползай по шаре земном, не броди по Їерусалимам... Златом можеш купить деревню, вещь трудную, яко обходимую. А Щастіе, яко необходимая необходимость, туне везде и всегда даруется.»[223, с.213]. Так, спираючись на народну мудрість і філософію Г. Сковорода дає своє філософське бачення такому поняттю як щастя, яке залишається актуальним і зрозумілим для сприйняття сьогодні сучасним суспільством.

Щодо чеснот, до яких апелює Г. Сковорода, то він говорить так: «сумирність (смирение), бідність, самотність...», зазнаючи при цьому «втікай від слави, обіймай самотність, люби бідність, цілуй ціломудреність, дружи з терплячістю, оселися з сумирністю...» та «ті, що шукають, є «кротки, лишены, гонимы, поношаемы», а «плоди» «чистого серця» – «доброжелательство, незлобіє, склонность, кротость, нелицемѣріє, благонадежность, безопасность, удовольствие, кураж...»[224, с.178]. При цьому сам Г. Сковорода оспівує бідність так: «О, нището! Блаженна, святая! Дверь нам отверзи твоего рая. [...] О, нището! О даре небесный! Любит тебе всяк муж святой и честный. [...] Се бо нищета святая Извнѣ яра, внутрь золатая во мирной душѣ (491-492, пор. Баг., I, 87-88). При всій повазі до його раціонального зерна щодо вказаного виникає слушне запитання, а що робити, коли за «споріднену працю» платять добру винагороду і людина може існувати у більшому достатку ніж бідність. Хоча реальність показує нам дуже рідкісне поєднання моральної насолоди від виконання «спорідненої» праці, як субстанції духовного задоволення із матеріальною насолодою, виступаючи мірилом для тілесного задоволення. Крім того, за наявності певних матеріальних ресурсів, людина мала би більше можливостей зробити більше корисного для ближніх і суспільства за умови нерозбещення власних чеснот і потреб.

Показовим у філософії Г. Сковороди є відношення до законів і влади. Так,

Д. Чижевський говорить про те, що «Сковорода не покладає такої великої ваги на установу етичних «приписів», законів, норм, максим ... Етичне завдання кожної людини – цілком індивідуальне. Треба йти своїм «власним» шляхом, мати перед собою «власні» цілі, кожна людина досягає чогось, що є загально-добре та загально-цінне. Люди не просто рівні один одному, але є одночасно рівні та нерівні між собою.»[224, с.182], водночас наголошуючи, що: «краще голий та правдивий, ніж багатий та беззаконний». В свою чергу М. Ковалинський звертає увагу на такі слова Г. Сковороди «людина є знаряддям, що вільно підкоряє себе дії або любові Божої, тобто життя, або гніву Божого, тобто суду, добра чи зла, світла або темряви» де «всі тварини – грубі службові органи властивостей верховної істоти; людина – найблагородніше знаряддя Його, що має перевагу свободи й повну волю обрання, а тому і ціну і звіт за вживання права цього в собі тримає. Звідси, природно, відбувається поняття про правосуддя, милосердя і доброти в Творця. А коли в Творця, то і в тварюк, найбільш же наближених до Нього даром розуму. Звідси влада, уряд, держава, родина, суспільство, стан, звідси батьки, царі, начальники, воїни, судді, панове, раби; але один Бог у всіх і все в Ньому»[102, с.13]. Цими словами Г. Сковорода хоче донести до нас абсолютизм у владі, Суд Божий тощо. На наш погляд покладатися повністю на це не можна, бо людина будучи соціальною не може існувати за межами соціуму, а тому незважаючи на її ставлення до влади, законів та людей, що представляють владу і пишуть закони, вона вимушена інтегруватися у наявні нормативно-правові рамки суспільства та влади.

Філософське розуміння феномену людської гідності, тісно пов'язано з роздумами Сковороди про свободу, волю, щастя, порядність, скромність тощо. А також – про одне з найцікавіших складових його світогляду – поняття «спорідненої» праці («сродного труда»), яке стає осердям його бачення людського щастя, яке й полягало насамперед у праці, вільно обраній людиною через чуття «спорідненості». Також він акцентує нашу увагу на тому, що людина матиме щастя, коли буде дбати про своє тіло і душу. Своєю багатогранністю Г. Сковорода зумів «підсвітити» важливі питанням, що визначають ставлення до всесвіту, Бога,

людини, зосередивши увагу на її морально-етичному стані, відношенню до свободи, людської гідності тощо. І сказане знову і знову свідчить про чітко виокремлену М. Поповичем головну, значущу й сьогодні для кожного із нас, ідею життя та філософії мислителя. Це – «не позірна відмова від усіх світських цінностей і зобов'язань, а зухвала незалежність особистості, яка сама обирає собі своє призначення і майбутнє»[187, с.247].

Отже підсумовуючи звернення до роздумів видатних філософів Нового часу таких як І. Кант та Г. Сковорода щодо людини, її гідності та свободи, а також її морально-етичного стану, дає змогу побачити зміни у філософському розумінні ролі і місця люди. Так, І. Кант наголошує на повазі до права, шлях до якого розуміється ним через моральне право, фізичне (природне) та юридичне право. Поєднання та дотримання цих прав створює передумови для формування нового правого осмислення та врегулювання людської гідності та свободи усіма сторонам. Також І. Кант звертає увагу на необхідність недопущення зростання рівня «неповноліття» суспільства, коли його думки та дії формують інші в умовах правового регулювання усіх аспектів людського буття, коли юридичне право суттєво відхиляється від морального та фізичного (природного) прав.

В свою чергу український філософ Г. Сковорода розуміння проблеми людської гідності витлумачував крізь призму таких понять як «споріднена праця» та свобода, які також формуються на моральному та фізичному (природному) праві. Що засвідчує органічну приналежність української філософії до європейського інтелектуального та філософського контексту.

#### **1.4. Сенс на визнання гідності людини у німецькій класичній філософії**

Незважаючи на значущість осмислення проблеми людської гідності в німецькій класичній філософії, а також на звернення до філософського доробку Г. Гегеля як у вітчизняній (М. Булатов, Д. Кирюхін, С. Лозниця, В. Шинкарук), так і в сучасній зарубіжній філософії (А. Баруці, А. Гонет, А. Макінтайр, М. Сендел, Ч. Тейлор), ми знаходимося лише на підступах до розуміння та

послідовної реконструкції означеної проблеми. З цією метою варто зупинитися на «Лекціях з історії філософії» (далі – Лекції) в рамках яких Г. Гегель відзначає таке «всесвітня історія, – відбувається в духовній сфері. Світ обіймає собою фізичну і психічну природу; фізична природа також грає певну роль у всесвітній історії, і ми вже на самому початку звернемо увагу на ці основні співвідношення природних визначень.»[54, с.70], а також на ті засади, що визначають людську гідність. Ось що пише Г. Гегель далі у своїх лекціях: «При розгляді долі, яка випадає в історії на частку чеснот, моральності і релігійності, ми не повинні повторювати нудних скарг на те, що в світі добрим і благочестивим часто, або навіть в більшості випадків, доводиться погано, а злі і погані, навпаки, благоденствують. Під благополуччям часто розуміють дуже різні речі, в тому числі багатство, почесні тощо. Але, коли мова йде про таку мету, яка була б метою в собі і для себе, не можна вважати так зване благополуччя або неблагополуччя тих чи інших окремих особистостей моментом розумного порядку в світі. З більшим правом, ніж тільки щастя, благополуччя індивідуумів, від світової мети вимагають, щоб завдяки їй і в ній можна було домогтися гарантій для здійснення хороших, моральних, законних цілей.»[54, с.86]. Тобто під час вивчення всесвітньої історії пропонується мислити глобальними категоріями, якими в рамках «абсолютних» думок, ідей, щастя тощо. При цьому філософ наголошує, що «наше пізнання прагне до розуміння того, що цілі вічної мудрості здійснювалися як у сфері природи, так і в сфері дійсного і діяльного в світі духу.»[17, с.69]. Проте суть гегелівських міркувань в царині соціальної філософії та філософії моралі найкраще «схопив» Арно Баруці, який в «Класиках політичної думки» говорить «глибина принципу, про який говорить Г. Гегель, полягає не в тому, що людина завжди тримається більше в ролі суб'єкта, а більше в тому, що кожна людина в собі самій виводить на світ інше (довкілля, природу, говорячи по-нинішньому) та інших (співгромадян власного, а не чужого суспільства)»[17, с.364]. При цьому Г. Гегель зауважує, що між релігійністю і моральністю пастуха чи вченого немає абсолютної різниці, а саме: «релігійність, моральність, що виявляється в обмеженому житті якогось пастуха або селянина, у



своїй зосередженій щирості та обмеженості зовсім простими життєвими відносинами, має нескінченну цінність, і до того ж таку ж цінність, як і релігійність і моральність, властиву розвиненим і освіченим людям і існуванню, що характеризується різноманітними можливостями співвідношень і дій»[54, с.88]. А отже можна відзначати, що філософ не розділяє поділ питання релігійності та моральності за різними соціальними групами, а бачить їх рівноцінними, підтверджуючи цим те, що усі індивіди повинні дотримуватись загальнолюдських моральних норм, незалежно від соціального рівня, статусу, фінансового та політичного становища. У підтвердження цього Г. Гегель говорить, що «щасливий той, хто влаштував своє існування так, що воно відповідає особливостям його характеру, його бажанням і його сваволі і, таким чином, сам насолоджується своїм існуванням»[54, с.79]. Отже, кожна людина має своє уявлення про щастя, і досягаючи його може вважатися щасливою. Хоча для іншої людини це і не буде щастям. Тобто все досить індивідуально. Хоча існують певні базові елементи, за якими можна говорити про певне «загальне щастя», але це лише на фізичному та матеріальному рівнях. Що стосується соціального та духовного рівнів щастя, то тут все наваго складніше.

Щодо трактування свого підходу до такого поняття як розум, то Г. Гегель з цього приводу озвучує це таким чином «розум є субстанція, а саме – те, завдяки чому і в чому вся дійсність має своє буття; розум є нескінченна міць, тому що розум не настільки безсилий, щоб обмежуватися ідеалом, повинністю і існувати як щось особливе, лише поза дійсності, невідомо де, в головах деяких людей» і при цьому розум «є для самого себе нескінченним змістом всього природного і духовного життя, так само як і нескінченною формою, – проявом цього її змісту»[54, с.64]. Зважаючи на вищезазначене філософ вбачає у цьому важливий елемент існування на рівні окремої людини (індивіда) та на рівні всесвітньої історії, підтверджуючи таку особливість розуму словами про «розумність всесвітньо-історичного процесу».

В контексті ж свого бачення чеснот та морально-етичних цінностей Г. Гегель стверджує: «... адже такій порожнечі, як добро заради добра, взагалі

немає місця в живій дійсності», а тому «якщо хочуть діяти, слід не тільки бажати добра, але і знати, чи є те чи інше добром»[54, с.81]. Цим Г. Гегель хотів сказати, що не всі наші дії можуть підпадати під «добро», яке є такими лише для вас, а тому може нести в собі не тільки добро, будучи при цьому у переліку «позитивних» загальнолюдських норм.

В «Лекціях» Г. Гегеля можна побачити, що філософ великого значення надає такому явищу як пристрасть, ставлячи її навіть вище волі і характеру. Так, Г. Гегель розглядає подібність пристрастей до такого явища як стихія, які використовуються для отримання потрібного результату, визначаючи при цьому, що «... подібним же чином задовольняються пристрасті: вони розігруються і здійснюють свої цілі відповідно до свого природного визначення і створюють людське суспільство, в якому вони дають праву і порядку владу над собою»[54, с.79]. Також філософ визначає, що «пристрасть є перш за все суб'єктивна, отже, формальна сторона енергії, волі і діяльності, причому зміст або цілі ще залишаються невизначеними; так само йде справа і у відношенні до особистої переконаності, до особистого розуміння і до особистої совісті»[54, с.77]. Отже, пристрасті являють собою досить складну конструкцію, яка залежить від інших складових елементів таких як мораль, етика, людська гідність. Наприклад пристрасть до слави, перемоги та влади спонукає до здійснення відповідних вчинків, результати яких можуть бути корисними не тільки для цієї людини (задоволення своїх пристрастей), але й для суспільства в цілому. Прикладом такого підходу у Г. Гегеля є його відношення до героїв – всесвітньо-історичних особистостей, діяльність яких вплинула на всесвітню історією людства (тобто на хід історії), адже «такі великі люди в історії, особисті приватні цілі яких містять в собі той субстанціальний елемент, який складає волю світового духу», тому «їх слід називати героями, оскільки вони черпали свої цілі і своє покликання не просто з спокійного, упорядкованого, освяченого існуючою системою ходу речей, а з джерела, зміст якого було приховано; з внутрішнього духу, який ще знаходиться під землею і стукає у зовнішній світ, як у шкаралупу, розбиваючи її, так як цей дух є іншим ядром, а не ядром, укладеними в цій

оболонці», а «тому здається, що герої творять самі з себе і, що їх дії створили такий стан і такі відносини в світі, які є лише їх справою і їх створенням»[54, с.82], адже такі особистості «з'являлися не для спокійного насолоди, все їхнє життя було важкою працею, вся їх натура виражалася в їх пристрасті» і «коли мета досягнута, вони відпадають, як порожня оболонка зерна»[54, с.82]. Ось тут досить яскраво і можна побачити боротьбу протилежностей. З одного боку така людина практичного досягла своєї мети – задовольнила свої пристрасті щодо слави, влади тощо. А з іншого боку це потребувало значних зусиль, відмови від певних інших задоволень та потреб. І в першу чергу, це видатні державні діячі, полководці, вчені тощо.

Важливим для розуміння соціальної філософії Г. Гегеля є його бачення такої інституційної конструкції як держава. На його думку, «абсолютний інтерес розуму виражається в тому, щоб існувало це моральне ціле; і в цьому полягають правота і заслуги героїв, які засновували держави, якими б недосконалыми вони не були» а «у всесвітній історії може бути мова тільки про такі народи, які утворюють державу»[54, с.90]. Дійсно зараз дуже багато різних істориків, науковців починають судити тих чи інших видатних діячів з висоти сучасності, без прив'язки до тих реалій, в яких вони перебували тоді. У зв'язку з цим показовою є думка, що діяча розсудять лише нащадки або історія. І нажаль, таких прикладів, коли заради кон'юнктури обіллються чи очорнюються видатні особистості минулого. А це не правильно в рамках усієї всесвітньої історії, тому що той вклад, який був ними зроблений він є і буде. На жаль такий поділ на чорне і біле або на доброго і поганого для вивчення історичних постатей і подій не може бути прийнятим.

Саме в межах своєї філософії держави Г. Гегель роздумує і над природою законів, без яких неможливе існування держави. У своїх «Лекціях» він наголошує, що «... закон є об'єктивність духу і волі в своїй істинності; і лише така воля, яка підкоряється закону, вільна, тому що вона підкоряється сама собі і виявляється у самій себе і вільною. Так як держава, батьківщина, означає спільність наявного буття, так як суб'єктивна воля людини підпорядковується законам, то

протилежність свободи і необхідності зникає»[54, с.90]. Але не зважаючи на це, філософ також доводить, що держава повинна пройти усі етапи свого розвитку, і тільки тоді вона досягне високо рівня розвитку усіх сфер суспільства, там «де є духовна ідея, яка виявляється у формі людської волі і її свободи»[54, с.97]. Саме ця спрямованість на осмислення в творах Гегеля соціального буття людини крізь призму держави свідчить про його спорідненість з Аристотелем, а також про те, що лише в межах гідної спільноти людина може досягти, здійснити, прожити гідне життя.

В «Філософії права» Г. Гегель розвиває таке важливе особливо для його сучасних послідовників поняття як моральність. Адже саме остання, яка обіймає собою три сфери: сім'ю, громадянське суспільство і державу, та відживляє і право, і мораль. Важливим моментом нашого дослідження філософських поглядів Г. Гегеля є ставлення до сім'ї, а саме «дух сім'ї, пенати, є настільки ж єдиною субстанціальною істотою, як і дух народу в державі, і в обох в них моральність полягає в почутті, свідомості і бажанні не індивідуальних особистості та інтересів, а спільних інтересів всіх їх членів»[54, с.93]. Підтверджує це і В. Андрущенко, який досліджуючи надбання Г. Гегеля, відзначає, що «першоклітинкою соціального є сім'я», і саме «... із сім'ї, беруть витoki практично всі соціальні імпульси; в ній зароджуються соціальні відносини та спілкування людей як особистостей; сім'я постає як та соціальна інституція, де природна статева визначеність завдяки своїй розумності отримує інтелектуальне та моральне значення»[2, с.280].

Також дуже цікавими є погляди Г. Гегеля до питань діяльності, праці через призму задоволення власних та суспільних потреб від їх здійснення. В цьому річищі філософ наголошує, що «право суб'єкта полягає в тому, що сам він знаходить задоволення в своїй діяльності і в своїй праці. Якщо люди повинні цікавитися чим-небудь, вони повинні самі брати участь в цьому і знаходити в цьому задоволення для почуття власної гідності.», а також «люди не стільки залучаються до участі в чому-небудь на основі довіри, авторитету, а присвячують

свою діяльність тій чи іншій справі, керуючись власним розумом, самостійним переконанням і думкою»[54, с.76].

Багато науковців, послідовників та сучасних філософів, які досліджували творчість Г. Гегеля, відзначають, що його філософія є продовженням філософського осмислення, розпочатого І. Кантом, Й. Фіхтом та Ф. Шеллінгом, постаючи при цьому: «як завершена система «абсолютного ідеалу з діалектичним підходом практично до всіх явищ об'єктивної дійсності, пізнання та мислення», а найвеличнішим здобутком гегелівської філософії є діалектика та розроблені Г. Гегелем принципи, закони, категорії та елементи діалектичного способу мислення є безсумнівним надбанням світової філософської культури, а також більшість його суджень, висновків, обґрунтувань у таких галузях філософського знання, як онтологія, гносеологія, логіка, феноменологія, філософія права, політика, релігія, естетика тощо.»[2, с.274]. Підсумовуючи філософські погляди Г. Гегеля на морально-етичні цінності, чесноти і пороки у контексті його бачення ролі держави, законів у становленні моралі взагалі можна говорити про те, що вони прикладом класичної філософії, основні засади якої закладені ще І. Кантом в царині абсолютизму та нерозривності моралі і права. При цьому філософ говорить таке «державна повинна пройти усі етапи свого розвитку, і тільки тоді вона досягне високо рівня розвитку усіх сфер суспільства, там «де духовна ідея, яка постає у формі людської волі і її свободи».

Важливим внеском в осмислення проблеми людської гідності стала філософія Й. Фіхте, заснована на тезі про значення самосвідомості. Сутність та значення вчення Фіхте про людину та її свободу найглибше досліджена в працях П. Гайденко, як не лише всебічно розвиває тезу про те, що «самосвідомість, самодіяльність, свобода виявилися альфою і омегою фіхтеанського науковчення»[53, с.5], але й наголошує на такій важливій особливості філософії Фіхте, як його прагнення тлумачити людину як відповідальну та гідну особистість, «яка не може розраховувати у своєму самоздійсненні ні на що, окрім власної самості та волі до свободи: ніяка зовнішня даність – ні природна, ні історична не може бути їй опорою в цій її діяльності»[53, с.63]. Саме на

внутрішніх відповідальних та креативних якостях людини засновані сподівання філософа на порятунок людини. До того ж не випадково у своїй післямові до перекладу «Промов до німецької нації» О. Судаков зазначає, що саме на думку Й. Фіхте «кожна людина мусить відчувати біль лише від одного вигляду негідного існування людини чи народу, і радість – від повноцінного буття людини і народу в світі духу і в світі історичному»[231, с.295]. Сам Й. Фіхте говорить з приводу таке «за основу загального науковчення ми взяли своїм вихідним пунктом для обґрунтування теоретичного науковчення положення: Я вважає себе як визначене через не-Я»[259, с.341]. На важливості проблеми свободи в філософській антропології Й. Фіхте наголошують і вітчизняні дослідники, зазначаючи, що «Проголосивши перше основоположення науковчення, Фіхте поставив у центр своєї філософії свободу. Тому вступити на шлях науковчення означає не стільки прийняти це положення, скільки вільно вчинити відповідно до нього: збагни своє Я, створи його актом цього усвідомлення»[40, с.115]. Цим самим Й. Фіхте прагнув виокремити засади існування спільноти вільних людей.

Щодо інших важливих для нашого дослідження соціально-філософських та етичних аспектів творчості Й. Фіхте, то варто зупинитися на його відомій «Промові по закінченню своїх філософських лекцій про гідність людини» (далі – «Промова про гідність»), яка є яскравим втіленням модерного соціального проєкту.

Розпочинає філософ свою «Промову про гідність» такими словами: «Філософія вчить нас все відшукувати в «Я». Вперше через «Я» входять порядок і гармонія в мертву і безформну масу. Лише через людину поширюється панування правил навколо неї до меж її спостереження, і наскільки вона просуває далі це останнє, тим самим просуваються далі порядок і гармонія.»[258, с.1]. Далі Й. Фіхте наголошує на значенні згоди людини з собою та навколишнім світом, а також звертається насамперед до молодих людей, які повинні «поширювати далі освіту, отриману ними самими, і, всюди впливаючи благотворно, піднімати на вищий щабель культури наш загальний братський рід»[258, с.4]. На наш погляд в цих словах можна побачити велику силу, яку (на думку філософа) мають молоді

люди у загальному розвитку суспільства. Актуальність цих слів в сучасних умовах глобалізму, відкритості кордонів та можливості навчатися у навчальних закладах практично усіх країн світу. Крім того «е-освіта» дає змогу дистанційного навчання, що ще більше розширює можливості як отримання знань, так і їх передачі іншим. Тема освіти знаходить продовження у відношенні Й. Фіхте до праці. Ось що говорить філософ про значення праці у суспільному розвитку «ніхто не має права працювати для самонасолдження, відгороджуватися від ближніх, робити свій розвиток для них непотрібним; адже саме завдяки роботі товариства він отримав можливість для власного розвитку; в даному разі він продукт суспільства – його власність, і він забирає у нього його власність, якщо він не хоче цим шляхом привести суспільству користь»[258, с.9]. Наполягаючи на свободі вибору людиною тієї чи іншої соціальної групи, філософ створив прообраз так званого «соціального ліфта», коли людина могла як підніматися вгору, так і спускатися вниз залежно від свого духовного та морального-етичного розвитку: «міцніє почуття нашої гідності і нашої сили, коли ми говоримо собі те, що кожен з нас може собі сказати: моє існування не марно і не безцільно»[258, с.10]. Тобто виконуючи суспільно важливу роботу людина, крім власного задоволення, приносить користь усьому суспільству, що є досить важливим для його подальшого розвитку. Проте для цього процесу, важливим є не стільки примус, скільки належні мотиваційні засоби. Людина повинна бачити вигоду від такої праці через справедливий розподіл суспільних благ для задоволення власних потреб (моральних та матеріальних). На сьогодні можна побачити певне «роздвоєння» цього постулату щодо загальносуспільної праці. Так, з одного боку новітні цифрові та комунікаційні технології створюють умови для «домашнього офісу» або «удаленого місця роботи», коли працівники однієї фірми не знають один одного, бо працюють навіть в різних країнах. З іншого боку транснаціональні корпорації залучають до своїх глобальних проєктів усіх пограбників фахівців практично з усього світу, і вони спільно працюючи роблять глобальні проєкти. Водночас розвиваючи далі свою думку Й. Фіхте відзначає потребу людини у знаннях потреб, говорячи, що «одне знання задатків і потреб

людини без науки про їх розвиток і задоволення не тільки було б у вищій мірі таким, що наводить печаль і тугу, а й одночасно порожнім і марним знанням»[258, с.11]. Як приклад, філософ попереджає про недоречність вказування людині на недолік, при цьому не говорячи як його виправити, або збуджувати певні потреби у людині, не даючи змоги їх задовольнити.

Наступною тезою Й. Фіхте є турбота про розвиток всіх людських здібностей, яка передбачає насамперед знання всіх задатків, науку про всі його прагнення і потреби, закінчене визначення всього його єства», при цьому «розвиток цього завдатку вимагає всього часу і всіх сил людини; якщо є якась загальна потреба, яка настійно вимагає, щоб особлива соціальна група присвятила себе її задоволенню, то це саме ця потреба»[258, с.10]. У зв'язку з цим Й. Фіхте виокремлює два види знань, а саме: «знання першого роду засноване на чистих положеннях розуму і є філософське, знання, другого роду засноване частково і на досвіді, і оскільки є філософсько-історичним (не тільки історичним, бо я повинен віднести цілі, які можуть бути пізнані тільки філософськи, до предметів, даними в досвіді, щоб мати можливість розглядати останні як засіб для досягнення перших)». А це, на думку філософа можуть зробити тільки вчені.

Ось, що пише Й. Фіхте: «... вчений переважно призначений для суспільства: він, оскільки він вчений, більше, ніж представник будь-якої іншої соціальної групи, існує тільки завдяки суспільству і для суспільства; отже на ньому головним чином лежить обов'язок по перевазі і в повній мірі розвинути в собі громадські таланти, сприйнятливість і здатність передачі» і тому за своїм призначенням вчений є «вчитель людського роду», а також «вчений повинен тільки подбати про те, щоб розвиток суспільства не стояв на місці і не йшов назад», коли «у цьому сенсі вчений – вихователь людства»[258, с.11,12]. Тобто основні напрями, шляхи, орієнтири сталого позитивного розвитку усього суспільства, за Й. Фіхте, покладено на вчених. І дійсно, постійний науково-технічний розвиток та науковий прогрес суттєво впливають на розвиток усіх складових сфер суспільства, таких як: економічна, політична, соціальна та духовна. А враховуючи те, що на сьогодні відбувається перехід людства до



інформаційного, постіндустріального суспільство, то така залежність від вчених є ще більшою. Тому і можна побачити, як окремі країни здійснили стрімкий розвиток, який базується, насамперед, на створенні окремих соціальних груп, основним завданням яких є науковий підхід до вирішення проблем, які постають перед країною. Йдеться також про створення умов для появи власної наукової, інженерної та освітньої шкіл. Підтвердженням значущості такого підходу можна віднайти у Й. Фіхте в його «Декількох лекціях про призначення вченого», де він виділяє лекції за такими напрямками «Про призначення людини в собі», «Про призначення людини в суспільстві», «Про відмінність соціальних груп в суспільстві», «Про призначення вченого», «Дослідження твердження Руссо про вплив мистецтва і наук на щастя людини». Крім того, ним написано окрему працю, яка стосується людської гідності, а саме: «Про гідність людини».

Й. Фіхте відзначає, що «ніхто не може успішно працювати над моральним облагороджуванням суспільства, не будучи сам доброю людиною. Ми вчимо не тільки словами, ми вчимо також набагато переконливіше нашим прикладом, і кожен хто живе в суспільстві зобов'язаний йому хорошим прикладом, тому, що сила прикладу виникає завдяки нашому житті в суспільстві», а тому «вчений повинен бути зрештою морально кращою людиною свого століття, він повинен являти собою вищий щабель можливого в дану епоху морального розвитку» бо «це наше спільне призначення, це наша спільна доля»[258, с.12].

Своє відношення до пороків Й. Фіхте визначає у своїй «Промові про гідність» такими словами «не потреба – джерело пороку, вона – спонукання до діяльності і до чесноти: лінощі – джерело всіх пороків. Якнайбільше насолоджуватися, як можна менше робити, – це завдання зіпсованої природи, і чимало спроб, які робляться, щоб розв'язати цю проблему, є її вадами»[231, с.13]. Ось так філософ говорив про сенс життя досить значної соціальної групи, яка формується сьогодні на лінощах і небажанні щось робити, працювати не лише на суспільство, а навіть для задоволення власних потреб. Саме страшне те, що у цьому найбільше послідовників серед молоді, а старі люди – навпаки досить активні. На наш погляд, це пов'язано з тим, що попередні покоління були широко

здіянні у суспільних справах, а теперішнє – ні. Причина такого стану речей попередніх думках філософа, які є актуальними. Це пов'язано з тим, що у сучасній системі координат не знайшлося місця сучасним вченим у правлячій еліті, для підготовки відповідних дороговказів (параметри, необхідні для подальшого розвитку суспільства, які б трималися на загальнолюдських морально-етичних нормах) для усього суспільства, а передовсім – для власної еліти (такого собі поводиря усього суспільства). Ось чому при усіх необхідно-достатніх умовах сучасне суспільство не розвивається вперед, а деградує. Яскравим прикладом такого стану речей є стан науки в нашій країні, а також стан освіти, медицини.

Підсумовуючи дослідження сенсу людської гідності на прикладі філософії Й. Фіхте, можна побачити такі її особливості, а саме: свою філософію філософ називав «науковченням», визначаючи науку важливим елементом свого вчення, а за науковцями закріплює відповідальність за розвиток суспільства взагалі, оскільки «філософія вчить нас все відшукувати в «Я». Вперше через «Я» входять порядок і гармонія в мертву і безформну масу. Єдність через людину поширюється панування правил навколо нього до меж його спостереження, і наскільки вона просуває далі це останнє, тим самим просуваються далі порядок і гармонія.». Щодо поняття «практичної філософії» то філософ її зводить до діяльності лише моральної свідомості, вбачаючи при цьому, що моральні принципи повинні в першу чергу спиратися на теоретичне обґрунтування, яке зв'язане з чіткою науковою системою. При цьому метод «науковчення» відтворює історичний розвиток людського духу, природний процес розвитку здатності мислення. Основна квінсистенція відношення до пороків сформульована такими його словами «не потреба – джерело пороку, вона – спонукання до діяльності і до чесноти: лінощі – джерело всіх пороків», яка досить показово висвітлює ставлення філософа до цього. Система поглядів Й. Фіхте на питання знання та праці будується на тому, що результати своєї праці та знання повинні приносити не тільки задоволення собі, але й в першу чергу користь суспільству, ставлячи тим самим на перше місце такі поняття як абсолютний розум, абсолютні знання і

напевно вчинки його система поглядів є наповнена суб'єктивним ідеалізмом за умови визнання першоосною ідеального людського розуму. Й. Фіхте покладаючи на свободу функції вибору соціальної групи, створив прообраз так званого «соціального ліфта». В цілому філософія Й. Фіхте є яскравим взірцем класичної філософії, де є місце розгляду морально-етичних цінностей через абсолютизм та ідеалізм. Також він розглядає розвиток суспільства, морально-етичних цінностей у контексті історичного розвитку.

### **Висновки до першого розділу**

Дослідження філософсько-світоглядних витоків сучасних тлумачень проблеми людської гідності уможливило розкриття засадничих принципів філософсько-антропологічної складової модерного соціального проєкту, заснованої на тезі про самоцінність людської особистості, розумінні людини як суб'єкта, творця власної долі. З'ясовано також, що гуманістично-зорієнтований образ людини притаманний соціальній та політичній філософії доби Відродження та Нового часу, прагнучи до обґрунтування особливого, засадничого місця людини в ієрархії світових сутностей та піднесення гідності людини, якій не дана досконалість, але вона може її досягти та сама визначити своє місце в світі, яка творець своєї сутності.

Звернення до роздумів видатних філософів Відродження та Нового часу про людину, її гідність та свободу, засвідчує органічну приналежність української філософії до європейського інтелектуального та філософського контексту. Розвитку та подальшому обґрунтуванню означеної тези слугує дослідження творчості Г. Сковороди, його розуміння проблеми людської гідності, витлумачену крізь призму таких понять як «споріднена праця», свобода.

Особливої актуальності аналізу проблеми людської гідності в німецькій класичній філософії в нашому вітчизняному бутті надають глибокі, сповнені інтелектуальної мужності роздуми про людину та її суспільне буття в творах І. Канта, Г. Гегеля та Й. Фіхте. В розділі з'ясовано, що саме універсальний сенс

тез Канта про значення самовдосконалення людини на шляху невтомної боротьби зі своїми вадами уможливив актуалізацію його філософії в новітніх філософських дискурсах, насамперед в концепції справедливості Дж. Ролза, який прагне надати цій теорії нового змісту та послідовно вивести на її засадах принципи справедливості як такі, що їх приймають вільні й розважливі люди з метою узгодження не лише основних домовленостей, а й людського буття загалом. Саме через глибинні методологічні зрушення в розумінні природи людини, а також її свободи, гідності та справедливості, до роздумів І. Канта, Г. Гегеля та Й. Фіхте звертаються майже всі відомі в царині європейські та англо-американські філософи.

Зокрема Г. Гегель, досліджуючи сенс на визнання людської гідності у своїй філософії історії та філософії права, наголошує на тому, що у релігійності і моральності пастуха чи вченого немає абсолютної різниці, стверджуючи, що усі індивіди повинні дотримуватись так званих загальнолюдських моральних норм. Варто також відзначити, що Г. Гегель був одним із перших, хто теоретично відтворив реальну архітектоніку суспільного життя, визначив фундаментальні чинники динаміки його розвитку, а також створив універсально-діалектичну концепцію соціального.

Важливим внеском в осмислення проблеми людської гідності стала філософія Й. Фіхте, заснована на тезі про значення самосвідомості та свободи. Саме на внутрішніх відповідальних та креативних якостях людини засновані сподівання філософа на порятунок людини. Й. Фіхте також прагне виокремити засади існування спільноти вільних людей, відзначаючи при цьому, що результатами своєї праці та знаннями люди повинні насамперед приносити користь суспільству, а вже потім насолоду собі. Втіленням важливих соціально-філософських та етичних аспектів творчості Й. Фіхте стала його відома «Промова про гідність», яка є яскравим прикладом модерного соціального проекту, що набув свого подальшого розвитку в сучасному осмисленні проблем свободи та відповідальності.

Основні положення та висновки розділу відображено в таких публікаціях автора:

1. Петренко М.О. Ідея суверенності та гідності людини в філософській антропології Блеза Паскаля. Мультиверсум. Філософський альманах. Випуск 1-2 (149-150). Київ, 2016. С. 116 - 126.

2. Петренко М.О. Особливості філософії людської гідності за доби Відродження. Наукові записки Київського університету туризму, економіки і права. Серія: філософські науки. Київ. КУТЕП, 2016. – Випуск 22. С. 128 - 138.

## РОЗДІЛ 2. СОЦІАЛЬНО-ОНТОЛОГІЧНІ ТА ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ НОВІТНІХ ФІЛОСОФСЬКИХ ТЕОРІЙ ГІДНОСТІ ЛЮДИНИ

### 2.1. Соціокультурні контексти гідності людини: життєвий світ

Сучасний сплеск інтересу до проблеми «життєвого світу» є зрозумілим та закономірним за умов коли сучасна філософія «як пошук останніх підвалин міжлюдських взаємин, за своєю метафізичною – глибинною – суттю збігається з найактуальнішими для сьогодення питаннями та проблемами соціально-політичного життя», а тому «надає змогу зрозуміти справжній смисл таких фундаментальних понять, як «свобода», «відповідальність», «справедливість»[217, с.8] відбувається через соціокультурний контекст гідності людини як умови можливості формування її ідентичності. А тому «життєвий світ» може виступати важливим фактором соціокультурного контексту гідності людини, особливо під впливом сучасних нових комунікацій та комунікативних процесів, які все більше отримують влади на людиною. Так, за допомогою нових засобів комунікації (електронних ЗМК, соціальних медіа, Інтернет видань), соціальних мереж можна отримувати та передавати свої знання, вміння, досвід, культуру і звичаї, тобто ділитися своїм «життєвим досвідом» та вивчати чужий. З одного боку, така глобалізація спонукає до розвитку таких вимірів людського буття як гідність, свобода, рівність, а з іншого – негативно впливає на збереження ідентичності, власної культури, традицій тощо. Саме на цю особливість людського буття звернув увагу П. Козловський у роботі «Постмодерна культура»: «для окремої людини майже неможливо орієнтуватися у світі, якщо культура більше не утворює єдиної усвідомленої історії, а досвід та події життя людини не можуть влитися в одне цілісне, пов'язане спільним сенсом річище культури»[109, с.284]. Зважаючи на це, до осмислення проблеми «життєвого світу», як однієї з важливих засад справедливого та гідного життя окремої людини і суспільства в цілому, звертаються як західні, так і вітчизняні дослідники, а саме Є. Бистрицький, Н. Бусова, Б. Вальденфельс, Ю. Габермас, А. Гонет, Е. Гуссерль,

А. Єрмоленко, В. Кебуладзе, М. Култаєва, Т. Лукман, М. Мінаков, Т. Парсонс, Л. Ситніченко, Д. Усов, А. Шюц, які досить широко досліджували увесь спектр цього поняття. Проте потреба у продовженні досліджень цієї проблеми виникає разом з низкою істотних суспільних змін.

Дискусії навколо проблеми «життєвого світу», як на сторінках провідного вітчизняного журналу з філософії – «Філософська думка», так і на інших дискусійних майданчиках, свідчать про актуальність цієї проблеми та необхідність її подальшого прояснення в контексті нашого дослідження. Така затребуваність викликана не лише тими трансформаціями, що відбуваються в суспільстві під впливом науково-технічного прогресу, широкого використання інформаційно-комунікаційних технологій, повсюдного розповсюдження глобалізаційних процесів. Йдеться передусім про актуальність проблеми життєвого світу в контексті нашого вітчизняного досвіду, усвідомленням неможливості раціонального розв'язання конфліктів між різними життєвими світами та пошуки механізмів виходу з таких ситуацій. З огляду на вказане, процеси, які відбуваються із особистістю та суспільством у сучасних умовах, потребують по-новому осмислити означену проблему.

Одним із перших, хто звернувся до поняття «життєвого світу», протиставляючи його природничо-науковим і математичним абстракціям, які генетично пов'язані з допредикативним досвідом життєвого світу, був Е. Гуссерль. Власне філософське осмислення світу, життєвого світу та його ролі в суспільному бутті Е. Гуссерль почав на теренах своєї праці «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія», відзначаючи, що «наука, витлумачена лише як наука емпірична, формує лише суто емпірично-орієнтованих людей» в умовах, коли «переворот суспільної оцінки науки був неминучий» і при цьому виникає відчуття, що наука «нічого не може сказати нам про наші життєві потреби», оскільки «вона в принципі виключає питання, найбільш важливі для людини, кинутої напризволяще в наш непростий час доленосних перетворень», а тому виникає «питання про сенс або безглуздість всього людського існування» отже, що стосується «наук про дух, які в своїх спеціальних і загальних

дисциплінах розглядають людину в його духовному бутті, отже, в горизонті його історичності, то вони, як вважають, у відповідності з нормами суворої науковості, вимагають від дослідника виключення всіх ціннісних установок, всіх питань про розум і без знання людства і його культури»[65, с.3]. На думку Е. Гуссерля, у своїй природній настанові свідомість постає як світ людського досвіду, що є світом суб'єктів, інтереси яких спрямовані на реальність, а «життєвий світ» виступає як безмежний об'єкт, де й розгортаються прагнення та настанови людей, які виходять з припущення існування спільного життєвого світу як сукупності певних сенсів, на які можна опертися чи спростовувати. Завдяки розумінню сутності «життєвого світу» можна, за Е. Гуссерлем, розкрити процес виникнення з нього різних систем знань, зокрема об'єктивних наук та зрозуміти їх людський сенс. Наступною, важливою для нашого дослідження, особливістю «життєвого світу» є його цілісність та безпосередня очевидність, інтуїтивна суб'єктивна та інтерсуб'єктивна достовірності його феноменів, що розуміються і приймаються індивідом як горизонт усіх його намірів та інтересів. При цьому філософ звертає увагу на наслідки впливу «позитивних наук на світогляд сучасної людини», який зростає разом з «добробутом», а «констатація цього впливу тягне за собою байдуже самоусунення від питань, дійсно вирішальних для всього людства»[65, с.3]. Такий підхід часто призводить до того, що окрема людина чи група людей повністю покладаються на чийсь розум, досвід та світогляд. В цьому контексті слухним буде пригадати термін «неповноліття», запропонований І. Кантом для визначення тієї частини суспільства (індивідів), яка перестала жити своїм розумом, втратила інтерес до науки, освіти та освіченості. Досліджуючи причини кризи європейської науки і культури, Е. Гуссерль зауважує: «чи не можна назвати розум, який ухиляється від боротьби за прояснення граничних даностей (Vorgegebenheiten) і від висунення граничних і справді раціональних цілей, «ледачим розумом»»[65, с.8]. Своєю тезою щодо необхідності опори на власний розум Е. Гуссерль ще більше посилює кантівську тезу про сутність «неповноліття» суспільства, описуючи це явище по-своєму. Але, як би не називалося це явище: «ледачий розум» чи «неповноліття», суть його залишається



незмінною – людина перестає використовувати свій розум, покладаючись тільки на когось (на чужий розум).

Продовжуючи свої роздуми щодо «життєвого світу», Е. Гуссерль наголошує: «якщо людство, сповнене щастя і натхненне в Новий час високими ідеалами духовності, виявилось неспроможним, то це можна пояснити тим, що була втрачена надихаюча віра в ідеали універсальної філософії і в значимість нових методів»[65, с.5], а «отже, проблема справжнього ідеалу універсальної філософії і її справжнього методу виявляється внутрішньою рушійною силою всіх історичних змін філософії», коли «криза філософії збігається з кризою наук Нового часу, що є складовими філософської універсальності, спочатку з латентною, а потім все більш явною кризою всього європейського людства, яка нині охопила сенс його культурного життя, всю його «екзистенцію»»[65, с.6]. А тому головною ідеєю повинно стати створення такої універсальної філософії, яка б охоплювала всі сфери суспільного життя та трансформувалася відповідно до сучасних змін на рівні цивілізаційного розвитку суспільства.

Подальший розгляд «життєвого світу» здійснювався в рамках феноменологічної філософії. Послідовник Е. Гуссерля А. Шюц зазначає: «під повсякденним життєсвітом слід розуміти ту царину дійсності, яку неспляча і нормальна доросла людина в настанові здорового глузду сприймає як просто данину», коли «повсякденний життєсвіт є регіоном дійсності, в який людина може втручатися і який вона здатна змінювати завдяки тому, що вона діє в ньому через своє тіло» при цьому «лише в повсякденному життєсвіті може конституюватися спільний комунікативний світ ближнього довкілля (Umwelt)», а «тому саме життєсвіт повсякденності є передусім дійсністю людини»[291, с.16-17]. Важливою в цьому сенсі стала для нас праця А. Єрмоленка «Комунікативна практична філософія»[77], в рамках якої він не лише досліджує сенс поняття «життєвий світ», але й наголошує на його засадничій інтерсуб'єктивній сутності, відзначаючи, що «життєвий світ споруджує з гарантій, які ми отримуємо лише з досвіду, мур проти несподіваностей, які знову ж походять з досвіду», а парадокс полягає «у тому, що в підґрунті життєвого світу знання про світ і знання мови

інтегровані одне в одне»[77, с.315]. В межах (одного з перших в Україні) осмислень комунікативної філософії А. Єрмоленко зауважує, що по-перше, «незважаючи на певні кроки до інтерсуб'єктивності, Е. Гуссерль, так само як і М. Вебер в концепції цілераціональної дії, лишається в межах монологічної позиції філософії суб'єкта: інші свідомості, інші «Я» виводять із трансцендентального «Его», трансцендентальної свідомості»[77, с.41-42]. А по-друге, (він, так само як і Ю. Габермас та К.-О. Апель), послідовно «наголошує на необхідності пошуку інших підвалин для раціонального обґрунтування моральних нормативів і цінностей за доби «індустріального суспільства» при цьому «може стояти питання про моральну відповідальність за наслідки діяльності людини в сучасному світі?», а звідси «зрозуміло, по-перше, що мораль, яка спирається на архаїчні інституції та традиції, не здатна стримати homo faber, по-друге, що вільне від цінностей сцієнтистсько-технократичного поєднання теорії та практики не може бути відповіддю на поставлене питання»[77, с.29]. Ось чому можна говорити, що «і смислові, й соціальні джерела усвідомлення глибинного значення комунікації та інтерсуб'єктивного виміру буття виявляються повною мірою тільки у життєвому просторі ХХ століття» де «справжньої філософської глибини проблема інтерсуб'єктивності набуває в Е. Гуссерля», коли «він прагне проникнути у таїну людської здатності виходити за межі індивідуальної свідомості (славнозвісного декартівського Ego) й осмислено говорити про інше Я»[217, с.5]. Зважаючи на сказане, варто наголосити на тому, що основним мотивом так званої «кризи європейських наук», на яку звертає увагу Е Гуссерль, є «нездатність науки і філософії посприяти людині в досягненні тієї форми існування, яка обумовлювалася б розумним переконанням», коли «екзистенціалізм, світоглядна філософія і позитивізм, якщо і не тягнуть за собою кризу культури, то все ж супроводжують його, не будучи в змозі йому протидіяти»[65, с.45]. Таким чином, продовжуючи свої роздуми, Е. Гуссерль відзначає, що «природне пізнання починається з досвіду і залишається в досвіді», а отже «в тій теоретичній установці, яку ми називаємо «природною», сукупний горизонт можливих досліджень позначений одним словом – світ», завдяки чому

«всі науки з такою початковою установкою суть науки про світ, і поки така виключно панує, обсяги понять «буття», «дійсне буття», тобто реальне буття, і – оскільки все реальне зводиться в єдність світу – «буття в світі» збігаються»[63, с.4-5]. Таку позицію Е. Гуссерля підтверджує і П. Прентхль у «Вступі до філософії Гуссерля»: «як значимий колективний горизонт, життєвий світ має статус погодженого» так званого когерентного досвіду, а тому, «життєвий світ означає сферу випробувань, яка задає смислові межі людського життя, що направляється інтересами, в усіх її цілепокладаннях»[189, с.45]. А тому, як наголошує М. Мінаков, «концепція життєсвіту як універсального горизонту досвіду засвідчує наявність історичного виміру досвіду, який є умовою можливості фактичності досвіду»[147, с.261]. Продовжуючи свої роздуми над проблемою життєвого світу, М. Мінаков звертає увагу на істотність взаємозв'язку його суб'єктивного та інтерсуб'єктивного вимірів. Таким чином можна говорити про те, що «життєвий світ» складається з певної суми безпосередніх «очевидностей», які задають форми орієнтації і людської поведінки. При цьому такі «очевидності» виступають дофілософським, донауковим та первинним в логічному плані шаром будь-якої свідомості, будучи також відповідним базисом, умовою можливості свідомого прийняття індивідом теоретичних установок. Такий стан речей набуває актуальності з огляду того, що сучасний розвиток людства породив нові моделі суспільства «індивідуалізоване суспільство», «відкрите суспільство», «інформаційне суспільство», «суспільство споживання», підґрунтям таких змін виступає перехід суспільства від «свободи проти» до «свободи для», коли зростає рівень свободи індивіда, суспільства, а це, в свою чергу, трансформує усі сфери суспільства (держави). Отже можна говорити про зміни і трансформації в новітній німецькій філософії, яку «в загальновідомих тепер речах Ю. Габермас означив як відмову від виднокола класичної філософії свідомості на користь повсякденного спілкування – домівки інтерсуб'єктивності та життєвого світу людини»[18, с.10]. Ідеї Ю. Габермаса про «життєвий світ» і його раціоналізацію про «життєвий світ» як додаткове поняття до «комунікативної дії» розвиває Н. Бусова, зауважуючи, що «поняття життєвого

світу є корелятом поняття комунікативної дії, тому що, з одного боку, життєвий світ формує символічний простір, в межах якого діють індивіди, спілкуються один з одним і прагнуть досягти взаєморозуміння», а «з іншого боку, інтерпретаційна робота попередніх поколінь, акумульована в життєвому світі соціальної групи, зберігається і передається далі через комунікативну дію», але при цьому «відтворення матеріальної основи суспільства вимагає присвоєння продуктів природи, маніпулювання фізичними об'єктами, встановлення контролю над навколишнім середовищем» і тому «це здійснюється шляхом інструментального вторгнення в природу, тобто через цілеспрямований вплив»[41, с.128]. У зв'язку з чим «цілісну єдність самозрозумілих достовірностей, що утворюють фон комунікативної дії, Габермас, слідом за Гуссерлем, називає життєвим світом»[41, с.119], при цьому «життєвий світ є «універсумом напередзаданих самоочевидностей»», а отже, «це нереклексивно засвоєні в повсякденній практиці неспростовні припущення і цінності» і «вони дані людині як «завжди вже» відомі достовірності, а тому утворюють основу будь-якого сенсу, будь-якого досвіду, будь-якого людського знання»[41, с.119]. Продовжуючи своє дослідження Н. Бусова стверджує: «якщо соціальна кооперація здійснюється за допомогою досягнення взаєморозуміння, то учасники інтеракції узгоджують свої плани на основі загального визначення ситуації, яка є собою сегментом життєвого світу, що відноситься до дії»[41, с.120-121]. В свою чергу, на думку Ю. Габермаса, висловлену на сторінках «Теорії комунікативної дії. Життєвий світ і система: Критика функціонального розуму», «життєвий світ є конститутивним для взаємного розуміння як такого, тоді як формальні поняття світу утворюють систему відсилань для того, про що взаєморозуміння можливе: мовці і слухачі приходять до взаєморозуміння із загального для них життєвого світу щодо чогось в об'єктивному, соціальному або суб'єктивному світі»[300, с.11]. При цьому необхідно зважати на те, що «в теоретичних пошуках розуміння сучасності, з одного боку, і, з іншого – філософія комунікації у різних її подобидах (як комунікативна філософія, комунікативна чи дискурсивна етика або ж як практична філософія) сутнісним чином збігаються», оскільки «це така

філософія, яка запропонувала своє бачення фундаментальних проблем людського буття в його соціальних та особистісних вимірах, заломлюваних крізь призму проблеми комунікації, інтерсуб'єктивності»[217, с.5]. Осередком подальших досліджень питань, що стосуються «життєвого світу» стала праця Е. Гуссерля «Ідеї до чистої феноменології та феноменологічної філософії» де дослідник відзначає, що так чи інакше, ми завжди співвідносимо (пов'язуємо) себе якимось чином зі світом (світами). Навіть говорячи, що світ існує незалежно від нас, ми встановлюємо якийсь зв'язок з ним, присутні в цьому світі. Людина не може вийти з самого себе і подивитися на світ з боку (на себе) бо вона завжди включена в світ, в свідомість, за допомогою чого вона розглядає світ і отримує інформацію про нього. Але це не означає, що нічого, крім свідомості, немає. Неможливість відокремити те, що відноситься до свідомості, а що – ні, призводить до ряду проблем. Свідомість завжди організовує світ, а світ – є форма організації свідомості. Отже, може бути як завгодно багато світів. Але людина не може розмежувати ці світи (внутрішні та зовнішні) бо нашу свідомість так організовано, що коли ми ставимося до того чи іншого, наша увага також направляється на те чи інше. У свою чергу, світи теж можна організовувати певним чином. То ж варто погодитися з точкою зору про те, що саме «культура (так само, як і деякі пов'язані з нею феномени, а саме, – суспільство, традиція, мова) покликана поєднувати в середині життєвого світу конкретний досвід «емпіричного суб'єкта» з раціональним всеосяжним горизонтом всього людства», а тому «вихід з кризи європейської культури і науковості» можливий у відродженні нового «духовного образу» європейського раціоналізму»[286, с.150]. Сказане свідчить про особливість філософії свідомості Е. Гуссерля та її відмінність від філософії свідомості Декарта і І. Канта, а також про обґрунтування Е. Гуссерлем тези про необхідність та плідність власне філософського осягнення феномену свідомості. В. Кабуладзе, досліджуючи «структури життєвого світу» А. Шюца, зазначає, в свою чергу таке «в екзистенціалізмі та філософській герменевтиці пропонуються нові варіанти розгляду інтерсуб'єктивної проблематики, в яких велике значення мають поняття комунікації та історії».

Отже, «у цьому процесі феноменологічна соціологія Шюца відіграє дуже важливу роль, бо саме прикутість його уваги до повсякденного досвіду змінює трансцендентальний акцент у феноменологічній концепції інтерсуб'єктивності на комунікативний» при цьому «сам Шюц називає свою концепцію конститутивною феноменологією природної настанови» де «соціальність, яка є емпіричним проявом інтерсуб'єктивності, з одного боку, є універсальною предметною сферою всіх соціальних наук, з іншого – ставить перед феноменологом нові завдання і модифікує вихідні феноменологічні позиції щодо інтерсуб'єктивності людського досвіду»[291, с.543]. Вказане досить помітно корелюється із тим, що розглядає Е. Гуссерль у своїй праці «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія», а саме: «життєвий світ» при якому «Гуссерль розпочинає спробу дослідити на засадах трансцендентальної феноменології реальний життєсвіт людини і безперечно входить у сферу історичного, культурологічного та соціального пізнання», а отже, «це означає, що він не відмовляється від трансценденталізму, але водночас звертає дослідницьку увагу на емпіричний світ історії, культури та соціуму» і тому, «з огляду на цю інтелектуальну передісторію, назва праці А. Шюца та Т. Лукмана «Структури життєсвіту» звучить як відповідь учнів на запитання вчителя»[291, с.543], тому як зазначає В. Кабуладзе, в рамках дослідження філософського бачення «життєсвіту» А. Шюцом, «життєсвіт» повинен «розглядатися на тлі перетину двох стратегічних ліній», де «перша з них – це рух від феноменології як трансцендентальної філософії до проблем соціальних наук і соціології зокрема», коли «феноменологія постає тут як методологія соціального пізнання, яка здатна подолати труднощі дослідження соціальної реальності, пов'язані з її позитивістським тлумаченням», а друга лінія це «трансформація самої феноменологічної доктрини, яка зумовлена як внутрішніми проблемами цього філософського вчення, так і зазначеними вже спробами застосування феноменологічної методології в конкретних гуманітарних дослідженнях»[291, с.541]. Варто погодися з точкою зору про те, що феноменологія виокремлює у життєвому світі ряд особливих «життєвих світів» зі своїми особливими рисами, такими як: «ядро життєвого світу – тілесний світ,

психофізична організація людини», де «саме цей світ виступає в якості фундаменту всіх подальших смислових побудов, так як його структура незмінна для всіх історично можливих світів; життєвий світ у повному сенсі цього слова як горизонт, в якому дано і конструюються інші світи – сукупність апріорних структур, які зумовлюють зразки будь-якого досвіду, «архетипи» просторовості і тимчасовості, горизонтності і історичності, притаманні будь-якій культурі; дооб'єктивний світ сприйняття, світ безпосередніх переживань та інтуїтивно передбачуваних орієнтирів, що передбачають подальший досвід; численні світи, обумовлені специфічними професійними інтересами, сферою зайнятості, роботою; світ наукової об'єктивності, об'єктивований світ, обумовлений об'єкт-уб'єктною парадигмою сприйняття»[20, с.9-10]. Змістовне наповнення запропонованого поділу на умовні складові показує усе багатство і багатогранність реального життєвого світу, в якому ми живемо, де на перше місце виходить світогляд людини, її духовний стан, а також відношення до людської гідності в умовах змін, які відбуваються у суспільстві на рівні комунікацій, комунікативних процесів. Отже, життєвий світ предстає перед нами «в різноманітних, культурно і суб'єктивно відносних формах живої даності, існує у формі думок, переживань, цінностей, багатства чуттєвого сприйняття речей». При цьому «світ» даний як «світ–горизонт», що включає «всі наші можливі цілеполягання, життєві проекти, підсумки минулого досвіду, як універсальне «поле» смислового віднесення наших минулих, справжніх і майбутніх дій» і тому «ми завжди вже виходимо з деякого «самоочевидного» для нас розуміння світу і властивостей речей», і завдяки цьому, «складаються, формуються, творяться різноманітні типи відношення людини до дійсності, і усі вони супроводжуються певною свідомістю такого ставлення»[291, с.10]. Так, серед усього різноманіття таких типів, можна привести такі приклади: залежна – незалежна людина, владна – підвладна, віруюча – атеїст, бідна – багата, селянин – науковець тощо.

Варто також звернутися до досліджень «життєвого світу» через теорію комунікативної дії, репрезентованою роздумами Ю. Габермаса, де «життєвий світ не лише формує контекст комунікативної дії, але це і резервуар, з якого учасники

комунікації черпають переконання, щоб у ситуації потреби, яка виникає, у взаєморозумінні запропонувати інтерпретації, придатні для досягнення консенсусу. В якості ресурсу життєвий світ конститутивний для процесів розуміння. ... Ми можемо уявити собі життєвий світ, оскільки він залучений до розгляду в якості ресурсу інтерпретацій, як мовний організований запас первинних допущень, переваг, які відтворюються у вигляді культурної традиції.»[83]. Водночас Ю. Габермас у своїй праці «Дії, мовленнєві акти, мовленнєві інтеракції та життєвий світ» відзначає таке «культурні взірці, легітимні лади й структури особистості можна тлумачити як затвердіння і усталення цих, здійснюваних завдяки комунікативній дії, процесів взаєморозуміння, координації діяльності і усупільнення (Vergesellschaftung)», а «те, що із сукупності підвалин життєвого світу входить у комунікативну дію, що просочується через шлюзи тематизації і уможлиблює оволодіння ситуацією, становить рівень перевіреного комунікативною практикою знання»[50, с.317]. Розглядаючи структуру «життєвого світу», Ю. Габермас наголошує на тому, що «Я використовую термін культура для позначення запасу знання, з якого учасники комунікації забезпечують себе інтерпретаціями, коли вони приходять до взаєморозуміння щодо чого-небудь у світі. Я використовую термін суспільство для легітимних порядків, за допомогою яких учасники комунікації регулюють своє членство в соціальних групах і тим самим забезпечують солідарність. Під особистістю я розумію компетенції, які дозволяють суб'єкту говорити і діяти, що дає йому можливість брати участь в процесах досягнення взаєморозуміння ...»[300, с.12]. Стосовно культури як структурного елемента «життєвого світу», то Т. Парсонс у своїй праці «Система сучасних суспільств» висловлювався так: «культура – містить найбільш загальні зразки дії, цінності, вірування, знання та символічні кошти передачі цих зразків»[163, с.15-16]. Поглиблюючи філософсько-комунікативне бачення життєвого світу, А. Єрмоленко наголошує, що «життєвий світ (якщо не абсолютизувати згадану суперечність) треба розуміти як культурний і соціокультурний процес прогресуючого вивільнення потенціалу раціональності, що наперед закладений у



комунікативній дії», а тому «це означає, що теоретичне витлумачення світу (картини світу) і практичні (нормативні) орієнтації діяльності, як і суспільні інституції, поступово позбавляються (матеріального) міфологічно-релігійного і традиційного змісту і перетворюються у більш послідовні форми аргументативного досягнення консенсусу, тобто згоди щодо загального смислу, норм та цінностей», відзначаючи при цьому «ціннісні уявлення, пов'язані з традиційною картиною світу, а також традиційні форми діяльності та інституції, які спершу сприймалися як задані і здавалися безсумнівними, стають такими, що підлягають аргументативній критиці, перевірці і обґрунтуванню»[77, с.47]. Водночас дотичну позицію має і Н. Бусова, яка стверджує, що «в ході соціальної еволюції здійснюється також диференціація життєвого світу на культуру, суспільство і особу», а тому «це розділення, на відміну від зростання системної складності, можна назвати раціоналізацією без обмовок, бо в результаті цього процесу взаємодії людей у все більшому ступені спрямовуються не традицією, а комунікативно досягнутою згодою»[41, с.137]. Означені роздуми є розвитком та доповненням визначення структурних компонентів життєвого світу Ю. Габермасом, який говорить «Я використовую термін культура для позначення запасу знання, з якого учасники комунікації забезпечують себе інтерпретаціями, коли вони приходять до взаєморозуміння відносно чого-небудь у світі. Я використовую термін суспільство для легітимних порядків, за допомогою яких учасники комунікації регулюють своє членство в соціальних групах і тим самим забезпечують солідарність. Під особою я розумію компетенції, які дозволяють суб'єктові говорити і діяти, що дає йому можливість брати участь в процесах досягнення взаєморозуміння»[300, с.138]. З огляду на наведе вище, «життєвий світ» може виступати і виступає засадою формування ідентичності, а також справедливого та гідного буття людини в умовах стрімкого розвитку сучасного суспільства. У зв'язку з чим з'являються нові тенденції, вимоги та умови для існування загальноприйнятих морально-етичних норм, дотримання та встановлення людської гідності тощо. Крім того відбуваються зміни на рівні традиційних цінностей. А тому є дуже слушним таке запитання: «Чи означає це,

що раціоналізація життєвого світу суперечить самому життєвому світу і що життєвий світ провінціалізується і витісняється на периферію людських взаємин, стає непотрібним для макрорівня сучасного надскладного і надкомплексного суспільства?»[77, с.46]. Тому, слід відзначити, що А. Єрмоленко піднімає дуже важливе питання, яке стає досить актуальним в умовах глобалізації, інформатизації суспільства, коли комп'ютерні та інформаційні технології, інформаційні та комунікаційні процеси, масові комунікації, соціальні мережі та соціальні медіа впливають на індивіда, нівелюють умовні кордони між різними соціальними групами і тим самим створюють «єдиний» життєвий простір, а це, в свою чергу, стає причиною появи «єдиного» життєвого світу для всіх соціальних груп та індивідів, які поринають у сучасний світ. При цьому, А. Єрмоленко відзначає таке: «безсумнівним видається людині цей первинний життєвий світ доти, доки його культурний запас знання і соціально-структурні можливі сфери інтеракції зберігаються, щоб забезпечити згідно із стандартом традиції достатньою мірою особистісну ідентичність і соціальну інтеграцію, а також і ціннісні орієнтації»[77, с.45]. Водночас необхідно відзначити, що «проблема поєднання етики та економіки є виявом фундаментального завдання – «деколонізації життєвого світу» на основі поєднання системи та життєвого світу»[77, с.186], коли «перехідним етапом у розвитку ідеї поєднання економіки з морально-практичними критеріями є концепція «якості життя», згідно з яким «ідея «соціального ринкового господарства» полягає в тім, аби підпорядкувати економічну раціональність (ефективність) ідеї «всезагального блага»»[77, с.185]. Що є досить дискусійним, відносно досить широко як тлумачення, так і бачення «всезагального блага». Отже, слід відзначити важливе значення культури (як однієї з важливих структурних елементів «життєвого світу»), яким вона наділяється з боку різних дослідників, особливо з огляду на те, якими функціями (завданнями) вона наділена. Ось чому на сьогодні досить актуальним і важливим є питання культури, її збереження та ідентичності в умовах подальших трансформацій суспільства, комунікацій, комунікативних та інформаційних

процесів. При цьому культура впливає на два інші структурні елементи «життєвого світу» такі, як: суспільство та особистість (індивід).

Наступним важливим аспектом дослідження питання «життєвого світу» є умовний поділ сучасного суспільства на дві сфери: «життєвий світ» та «система». Таке «розрізнення понять «система» і «життєвий світ» умовно вводиться Ю. Габермасом для поділу сфер соціального відтворення (матеріальної і символічної)»[61, с.137]. При цьому «система інтегрує розрізнені дії відповідно до цілей адаптації до зовнішнього світу» тим самим «регулюючи ненавмисні наслідки стратегічної дії за допомогою ринкового і бюрократичного механізмів, що обмежують межі вільного волевиявлення», тоді як «життєвий світ» спрямований на підтримку індивідуальної та соціальної ідентичності, організовуючи дії навколо прийнятих цінностей, встановлюючи можливість згоди в критичних ситуаціях»[61, с.137,1138]. Отож, виокремлюючи особливості людської діяльності в межах «системи» та «життєвого світу», варто зважати на те, що для діяльності людини «немає необхідності, щоб вона керувалася переконаннями, досить сигналу у вигляді цін або директив, за якими стоять загрози (розорення, звільнення, застосування санкцій) і нагороди (збагачення або кар'єрне зростання)» і «оскільки при такому способі координації взаємодій від учасників не потрібна оцінка, критика і захист домагань на значущість, остільки значно збільшується свобода цілеспрямованої дії»[41, с.130]. Незважаючи на певну відповідність поділу суспільного буття на «систему» та «життєвий світ» Габермасівському визначенню цілераціональної і комунікативної дії, означений поділ є досить умовним. Все сказане мусить бути узагальнене в актуальному на сьогодні розумінні сутності Габермасового прориву у розумінні життєвого світу не лише в контексті значення цього світу для формування особистості. Йдеться насамперед про те, «життєвий світ від самого початку є продуктом спільного буття й конститується через мову і культуру; він задає вихідні інтерпретації (наперед-інтерпретації) комунікативній взаємодії»[35, с.67]. Адже саме Ю. Габермас звертає увагу, що інтерсуб'єктивний характер життєвого світу надає нам можливості порозумітися з іншими не лише в межах свого культурного,

життєвого світу. Так, певний «життєвий світ» присутній як на різних соціальних рівнях (у багатого, у бідного, у столяра, у академіка), так і на одній горизонталі (лікар–лікар, науковець–науковець, столяр–столяр) але при цьому кожна людина живе у своєму «життєвому світі», на який впливає багато різних факторів (морально-етичних, територіально-просторових до цивілізаційних). На сьогодні сучасним факторами впливу на традиційний «життєвий світ» виступають «індивідуалізація суспільства», «інформатизація суспільства», «глобалізація суспільства» із подальшим розширенням «кібернетичного простору» із створенням «кібернетичного суспільства». У зв'язку з чим «життєвий світ» як умова можливості ідентичності, справедливого та гідного буття людини на сучасному етапі розвитку людства потребує нового переосмислення (з огляду на ті виклики, що виникають перед суспільством та індивідом. Іншими словами, «субстанціальна моральність та матеріальна система цінностей утворюють «закриту», чи «внутрішню», конвенціональну стадію моралі (Л. Кольберг) соціальної само-стверджувальної системи, що ґрунтується на компромісі комунікативної та стратегічної дій (К.-О. Апель, Ю. Габермас)» але не зважаючи на це «виникає конфлікт життєвих світів, «конфлікт інтерпретацій» світоглядних уявлень і ціннісних уподобань, які не вміщуються в звичні очікування, що призводить до непорозуміння» і тому «безсумнівним видається людині цей первинний життєвий світ доти, доки його культурний запас знання і соціально-структурні можливі сфери інтеракції зберігаються, щоб забезпечити згідно із стандартом традиції достатньою мірою особистісну ідентичність і соціальну інтеграцію, а також і ціннісні орієнтації», а отже коли «традиція втрачає свою всеосяжну інтегративну силу; нова спільність смислів, або згода щодо проблем, які виникли, може бути відтворена в процесі досягнення скерованого розумом взаєморозуміння» і «тоді потрібні соціальні структури, які знімали б з комунікації обмеження, потрібна раціоналізація миттєвого світу, що історично проступає в західноєвропейському процесі модернізації» при цьому «чи означає це, що раціоналізація життєвого світу суперечить самому життєвому світу і що життєвий світ провінціалізується і витісняється на периферію людських взаємин, стає

непотрібним для макрорівня сучасного надскладного і надкомплексного суспільства?»[77, с.46]. Незважаючи на заявлене зростання «раціо» та певної провінціалізації «життєвого світу», останній все ж відповідає сучасному розвитку суспільства.

Підсумовуючи дослідження соціокультурних контекстів гідності людини як умови можливості формування її ідентичності через «життєвий світ», необхідно відзначити, що «життєвий світ» як умова можливості ідентичності, справедливого та гідного буття людини на сучасному етапі розвитку людства потребує нового переосмислення (з огляду на ті виклики, що виникають перед суспільством та індивідом). Так, нові інформаційно-комунікаційні та транспортні технології (які нівелюють такі фактори як час та відстань) разом із Інтернет мережею, віртуальним простором (соціальними мережами та медіа і новими засобами масових комунікацій) формують нові можливості для зміни «життєвого світу». В таких умовах відбуваються кардинальні зміни безпосередніх «очевидностей», які задають форми орієнтації та людську поведінку, коли інтерсуб'єктивно-екзистенційний характер життєвого світу, вплетений у тісну мережу міжлюдських взаємин стає перед проблемою захисту свого та визнання інших життєвих світів. Важливою особливістю сучасного суспільного розвитку є нівелювання такого важливого ідентифікатора «життєвого світу» як «свій» та «чужий» («близький» та «далекий») та поява «універсального» або «глобального життєвого світу», що актуалізує проблему збереження ідентичності та автентичності.

## **2.2. Свобода та відповідальність в контексті проблеми гідності**

Серед засадничих аспектів досліджуваної нами проблеми людської гідності як важливої соціальної проблеми одне з провідних місць безумовно належить проблемі свободи. Як зазначено у «Загальній Декларації прав людини» (1948 рік), найістотнішим, найвищим прагненням людей мусить бути створення такого справедливого, гідного світу, в якому людина матиме свободу слова та переконань, звільниться від страху та злиднів, а кожний індивід та суспільна

інституція сприятимуть дотриманню основних прав і свобод. Поступові зміни глобального та вітчизняного простору свободи як індивідуальної та національної незалежності та теоретичне усвідомлення свободи в якості істотного виміру людського буття актуалізує новітні філософські дискурси свободи, втілені в працях як вітчизняних, так зарубіжних авторів. Осердям цих роздумів стала насамперед думка про необхідність всебічного осмислення простору нашого людського буття як простору свободи та відповідальності. Принципово важливою для осмислення означеної проблеми стала робота М. Ріделя «Свобода та відповідальність. Два основних поняття комунікативної етики» Цю працю відомий німецький філософ починає з роздумів про те, що ми не знаємо, чи можна взагалі розв'язати питання – що таке свобода, адже сьогодні «воно ставиться зовсім інакше, ніж в усі попередні епохи»[200, с.67]. У сучасних тлумаченнях свободи М. Рідель вирізняє насамперед співвідношення свободи та панування як двох різних способів буття, оскільки на його думку, вирішуючи цю проблему, потрібно виходити з того, що право на свободу одвіку притаманне кожній людині, його слід розуміти як незалежність від панування (однобічного тиску) з боку певного соціального класу чи соціальної групи.

У контексті сучасного тлумачення свободи як вільного буття можна і потрібно розглядати відповідальність як основний феномен не лише означеної в назві статті «комунікативної» стратегії свободи. Такий підхід зумовлює іще один методологічно значущий погляд на свободу, який зараз і набуває свого розвитку, – як інтерсуб'єктивне вільне буття (на протиположності його монологічному розумінню). Адже саме відповідальність – це поняття, де перетинаються, перехрещуються мовні та реальні відносини людей. Більше того, саме відповідальність є основою свободи. Суть цього положення полягає в тому, що «переймаючи відповідальність на себе, в усякому разі тоді, коли можлива особиста участь у тій чи іншій події життя, кожен із нас, тобто кожна людина, може усвідомлювати себе відповідальною і, в цьому розумінні, вільною»[200, с.82]. У цій, можливій для людини, свободі виявляється реальність відповідальності. В сучасних умовах (і саму цю думку намагається іншими

словами обґрунтувати М. Рідель), людина «засуджена, приречена» не так на свободу, як на те, щоб брати на себе відповідальність, без цього боротьба за рівність та справедливість може завершитися знищенням того, що сприяє їх здійсненню [200, с.68-84].

Варто наголосити на тому, що для осмислення взаємозв'язку свободи та відповідальності важливими є також роботи Г. Йонаса «Принцип відповідальності» та К.-О. Апеля «Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенційної моралі», Істотним внеском в осягнення означених понять стало дослідження вчених з Інституту філософії Національної академії наук України «Соціальна відповідальність як основна цінність інституалізації сучасного суспільства», де наголошено на тому, що «людина як вільна істота реалізує свою свободу через відповідальність», а «тому відповідальність насамперед була пов'язана зі свободою окремої людини» і «визнаючи свою свободу, людина, і тільки вона, визнавала і свою власну відповідальність»[81, с.13]. Тут також виокремлено монологічну, часто патерналістсько налаштовану, та діалогічну відповідальність, яка «забезпечується демократичним горизонтом симетричної комунікації в суспільстві, опертям якої є етос взаємності зрілих особистостей (громадян) та регулятивний принцип справедливості, що передбачає спільну відповідальність»[81, с.15]. Діалогічна відповідальність передбачає існування Іншого: іншу людину, групу людей, суспільство тощо. Обґрунтовуючи своє бачення етики відповідальності, К.-О. Апель наголошує на можливості та необхідності сумірності її з діяльністю сучасної людини, на нашій співвідповідальності. Звертаючись до вже класичної праці К.-О. Апеля «Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці», ми можемо віднайти таке важливе для сьогодення визначення співвідповідальності. Вона, на думку дослідника, є синонімом моральної відповідальності всіх розважливих людей та розумних інституцій, до яких належить і така інституція як правова держава.

Звертаючись до проблеми свободи у різних її вимірах, Г. Коваadlo наголошує на тому, що «людина – єдина у світі істота, яка має здатність і

спроможність відриватися від емпіричного світу речей, нормувати та ділити світ на частини у своїй свідомості, уяві, синтезувати властивості світу в речі, вільно вибирати частину з цілого тощо» і при цьому «ця здатність вибирати й нормувати світ є чи не найпервиннішою характеристикою людського існування, екзистенції людини», а отже, «свобода є актуальною тому, що є справою екзистенції, елементом стражденного життя людини, або його «фундаментальною модальністю»[153, с.28]. Таким чином, Г. Коваadlo постулює саме свободу в якості головної характеристики людини та головної складової гідного людського життя. Запропоноване Г. Коваadlo та іншими вітчизняними дослідниками (Є. Бистрицьким., В. Ляхом, М. Поповичем, С. Ситніченко, Д. Усовим) глибинне, екзистенційне тлумачення взаємозв'язку відповідальності та свободи є плідним методологічним принципом у дослідженні взаємозв'язку «життєвого світу» та гідності людини, до якого ми зверталися попередньому підрозділі.

Сумніви в плідності індивідуалістично-спрощеного тлумачення свободи зумовили необхідність поглибленого дослідження основних вимірів «позитивної свободи», яка може тлумачитися та існувати і як віднайдення людиною власного сенсу буття, і як позитивна свобода суб'єкта, який прагне досягнути свободу та екзистенцію, забуваючи «про буття, «засноване у свободі», яке не затиснуте завузькі логічні рамки як суще саме по собі, а як людське буття, з притаманними йому можливостями пов'язати в одне ціле минуле та майбутнє. А витлумачена так свобода – це передусім спроба вийти за межі густої та плинної мережі відчужених суспільних взаємин, де ніхто не бере на себе справжньої відповідальності. В цьому річищі відомий український дослідник В. Лях наголошує на тому, що якщо раніше ця свобода була своєрідним протестом проти занадто жорсткої регламентації та формою боротьби проти відчуження, то в інформаційному суспільстві ситуація принципово змінюється. «Тобто, у людини не лише зростають прагнення до самовизначення, індивідуальної значущості, творчої свободи і відповідальності, але й соціально-економічні чинники інформаційного суспільства спонукають людей до більшої самостійності у прийнятті рішень, вимагають творчої самовіддачі, оригінальних, нестандартних підходів»[132, с.55].



Питання свободи та людської гідності набуває особливої актуальності з огляду на бурхливий розвиток інформаційно-комунікаційних технологій та «інформаційного суспільства», за умов створення нової віртуальної реальності, яка істотно впливає на основні виміри людського буття. Цей аспект проблеми свободи глибоко осмислений А. Сеном в роботі «Розвиток як свобода». А. Сен передусім наголошує на важливості його бачення свободи, коли «соціальне облаштування суспільства досліджується з точки зору його ролі в розширенні і гарантуванні основних індивідуальних свобод, при цьому особа розглядається швидше як активний рушій змін, ніж як пасивний споживач благ, що розподіляються», де поняття «соціальне облаштування суспільства» тлумачиться як об'єднання таких інституцій, як: «держава, ринок, правова система, політичні партії, засоби масової інформації, громадські об'єднання, громадські дискусії тощо»[209, с.18]. А. Сен також зазначає, що «важливою характеристикою свободи є різноманітність її аспектів, пов'язаних з різними видами діяльності і інститутами» при цьому «така неоднорідність не дозволяє звести розвиток до готової і простої «формули» накопичення капіталу, переходу до ринкових стосунків або ефективного економічного планування (хоча кожному з перерахованих явищ є місце в широкій концепції «розвиток як свобода»)), а отже «організуючим принципом, що об'єднує усі складові частини розвитку в одно інтегроване ціле, є усебічна зацікавленість в процесі розширення індивідуальних свобод і громадянських зобов'язань, зміцнюючих індивідуальні свободи»[209, с.326]. Отже, життя у «суспільстві ризику» потребує подальшого дослідження проблем свободи. Проте варто погодитися з думкою про те, «що усвідомлення цієї проблеми відбувалося лише в напрямі накопичення все нових і нових визначень» і тому «можна простежити і певну спорідненість, і певну тяглість ідей свободи, і присвячену їм деякі теоретичні напрацювання, які вже стали загальноновизнаними»[154, с.1]. Дуже часто людина не може змінити умови свого життя, проте люди певною мірою вільні у виборі засобів для обраної мети. Зважаючи на це, свобода – величина відносна і втілюється в життя шляхом вибору того чи іншого вчинку. Отже, чим чіткіше люди усвідомлюють свої

реальні можливості, тим більше мають засобів для досягнення поставленої мети, то більшою є свобода. А вибір шляхів та засобів досягнення поставленої мети повинен поєднуватися з моральною та соціальною відповідальністю за наслідки такого вибору. Тому справжній вибір є результатом складного поєднання об'єктивних можливостей і суб'єктивного багатства внутрішнього світу людини за умови накопиченого нею соціального досвіду. При цьому лише вільний вибір засобів досягнення мети є випробуванням для таких складових людської особистості, як честь, совість, відповідальність, гідність тощо. Тому слід зазначити, що «тільки справді вільна людина здатна добровільно визначати межі своєї свободи та її реалізації (критерій відповідальності)» коли «діалектика не заперечує необхідності, а необхідність не сприймається як «занепала свобода»», а тому розв'язання дилеми свободи лежить у площині таких «визначення водночас її безмежності, невичерпності та констатація наявності певних рамок, регуляторів, що її обмежують»[190, с.34]. Важливим в означеному нами контексті є також виокремлення таких сучасних значень слова «свобода», як: «перебування не ув'язненим, не в неволі», «відсутність залежності від кого-небудь, можливість поводитися на власний розсуд», «відсутність утруднень у чомусь» та «вияву суб'єктом своєї волі в умовах усвідомлення законів розвитку природи й суспільства», а також надає основне значення терміна «свобода» як: «відсутність залежності» та «можливість поступати згідно зі своєю волею»[190, с.198]. Як наголошує відомий український філософ М. Попович, «люди віками не відчували потреби в свободі в тих її проявах, які, з нашої сучасної точки зору, є аксіометричними і елементарними»[190, с.5], про те «втрата свободи може відбуватися під фанфари «оживання» і «відродження» екстатичного почуття національної спільності, під гаслами протесту проти суспільства, що керується сухою цілераціональністю дій»[190, с.5]. Осмислення свободи в контексті проблеми людської гідності набуває нових вимірів та аспектів. Йдеться, наприклад, про розрізнення таких понять, як свобода та вільність. Так, Є. Ясин, у передмові до перекладу роботи А. Сена про свободу, говорить про домінування вільності над свободою в сучасній Росії, визначаючи першу як реакцію «на гніт

держави, на відсутність правопорядку і несправедливість суду» коли «зворотна сторона вільності – свавілля, слово того ж кореня» тому «сильний той, хто захоплює владу» і тільки «він має право використати владу у своїх, а не загальних інтересах», а отже «звідси сприйняття держави як чужого людям органу насильства, звідси правовий нігілізм і недовіра до суду»[209, с.9]. На жаль, вказані явища зустрічаються і в нашому суспільстві.

Ми не можемо оминати увагою і класичну роботу І. Берліна «Дві концепції свободи», який наголошує на складності визначення поняття свободи. З огляду на це, І. Берлін пропонує розглядати свободу «негативну», як відповідь на питання про ту царину, де суб'єкту – людині чи або групі людей – «дозволено або має бути дозволено робити те, що він здатний робити, або бути тим, ким він здатний бути, не наражаючись втручанню з боку інших людей?». Друге значення свободи він називає «позитивним», і воно полягає у відповіді на питання: «що або хто служить джерелом контролю, або втручання і змушує людину здійснювати цю дію, а не якусь іншу, або бути таким, а не іншим?», зауважуючи при цьому, що «... це різні питання, хоча відповіді на них можуть частково збігатися»[31, с.1]. Таким чином відбувається відзначення свободи в її негативному аспекті як «свободу від» (негативна свобода), а свободу як самореалізацію – «свобода для» («позитивна свобода») від рівня впливу на людину. Розглядаючи «свободу від» («негативну свободу») І. Берлін наголошує на тому, що примус є зумисним вторгненням інших людей в царину особистого життя, сферу досягнення власних намірів, адже якщо людина занадто бідна і не може дозволити собі купити шматок хліба, здійснити подорож по світу або звернутися за допомогою до суду, хоча на все це немає юридичної заборони, то вона не вільніша, ніж коли це заборонено законом»[31, с.1]. І насправді, питання свободи досить тісно корелюється з економічною свободою. Парадоксом сучасного світу є вимірювання рівня свободи через рівень економічної свободи, яка в умовах несправедливості виливається в те, що при фізичній свободі людина стає економічно несвободою. І саме головне закладається в тому, що це стосується людини, якій навмисне платиться мізерна зарплата і для забезпечення потреб

(навіть фізіологічних) вона починає брати кредити і тим самим ще більше заганяє себе в «економічне рабство». Допомагають цьому сучасні інформаційно-комунікаційні технології, які пропагують такий спосіб життя. Крім того новітні інформаційно-комунікаційні технології створюють передумови появи так званого «цифрового» чи «інформаційного» рабства, завдяки яким відбувається тотальний контроль практично над усіма громадянами (на національному рівні) та всім суспільством (на рівні глобальному). І найголовніше: суттєвий утиск свободи окремих громадян здійснюються під виглядом турботи про націю, суспільство, спільноту. Далі І. Берлін говорить про «позитивну» свободу або «свободу для», коли свобода продиктована «прагненням індивіда бути господарем свого власного життя», за умови, коли життя і прийняті людиною рішення залежать від неї самої: «я хочу бути знярядям свого власного волевиявлення, а не волевиявлення інших людей», а також «хочу сприймати себе мислячою, вольовою, активною істотою, що несе відповідальність за зроблений вибір і здатною виправдати її посиленням на свої власні переконання і наміри. Я відчуваю себе вільним у тій мірі, в якій усвідомлюю, що я такий, і поневоленим – в тій мірі, в якій я змушений визнати, що я не такий»[31, с.6-7]. З одного боку, такий підхід до визначення свободи виглядає дуже привабливо, проте має свої практичні межі. Подібна позиція щодо «свободи для» окреслена і в роздумах В. Ляха, який констатує, що «практика доводить, що побудувати на принципі індивідуальної свободи суспільну злагоду, гармонійні стосунки неможливо. До того ж така свобода має в собі певний руйнівний заряд, оскільки завжди містить можливість певної незгоди із загально визнаними нормами соціальних стосунків, а в своїй крайній формі – «війну всіх проти всіх»[154, с.2]. Таким чином, варто погодися з тезою про те, що «потрібні якісь обмеження такої свободи, зокрема етичні, естетичні або гуманістичні в широкому плані», але «це не означає, що через це ми повинні взагалі відмовитися від свободи самореалізації» за умови, коли «основна тенденція суспільного розвитку засвідчує, що кожен його етап пов'язаний з наданням людині нових можливостей для самореалізації» при цьому «зростає й

відповідальність за отриману можливість вибору» ось тому і «дедалі частіше лунають заклики до людства «стати дорослішим»[154, с.2].

У зв'язку з цим варто наголосити, що незважаючи на позитивніше сприйняття «свободи для», ніж «свободи від», у реальному житті спостерігається певне поєднання цих двох свобод, а яка з концепцій домінує залежить від загального рівня морально-правового розвитку суспільства та його громадян. Саме над цим розмірковує й І. Берлін: «наслідки розрізнення двох «Я» стануть ще більш очевидними, якщо розглянути, в яких двох основних історичних формах виявлялося бажання бути керованим своїм «справжнім» «Я», де «перша форма – це самозречення заради досягнення незалежності, а друга – самореалізація або повне ототожнення себе з деяким конкретним принципом або ідеалом заради досягнення тієї ж мети»[31, с.8].

Досліджуючи питання свободи, В. Лях пропонує осмислити взаємозв'язок свободи волі і детермінізму та свободи і необхідності, коли «ще за античності існувала аксіоматична теза про свободу волі людини і водночас мали місце детерміністські філософські концепції про зумовленість поведінки людини певними природними (космічними) чи теологічними чинниками»[154, с.2]. Але широкого розвитку в сучасних умовах детермінізм не отримав, оскільки «з'ясувалося, що закони суспільства і людської поведінки зовсім не тотожні природним законам» оскільки «у суспільстві діють люди, наділені волею і свободою вибору», а отже, «через це природнича концепція співвідношення детермінізму і свободи поступається місцем механістичній: свобода обмежується через механічне зіткнення багатьох воль, звідси – пошук результуючої як необхідності, що прокладає свій шлях, незважаючи на наявність свободи волі окремих людей»[154, с.3].

Розвиваючи ідеї «негативної» та «позитивної» свобод, відомий німецький філософ А. Велмер виокремлює дві моделі свободи, зазначаючи при цьому, що «індивідуалістичні теорії беруть в якості вихідного пункту ізольованих індивідів, – характеризуються певними природними правами і цільових перевірок орієнтованої раціональністю: ці теорії прагнуть витлумачити політичні інститути

(оскільки їх можна вважати законними) як результат угоди (контракту) між автономними індивідами». Аналізуючи контрактуючі складову першої моделі свободи, філософ виокремлює головне досягнення суспільної угоди, яке полягає в тому, «що загальний закон, стає позитивним законом, що забезпечується політичною владою, яка має силу карати кожного, хто б не порушив права інших», а тому «не варто й говорити, що основними зразками цих «непорушних» прав завжди були права власності (але, звичайно, і право на власне життя)»[44, с.2]. Результатом дотримання усіма такої «суспільної угоди» є певне зменшення рівня «свободи для» (роблю що хочу), що певним чином зупиняє так звану «війну всіх проти всіх». Впровадження «суспільної угоди» стає важливою засадою можливості ефективного функціонування різних соціальних інституцій. Що стосується наступної моделі свободи, то для неї не лише «сама ідея свободи, а й ідея раціональності стає «колективним» поняттям: ми не зможемо пояснити, що таке раціональність, якщо не звернемося до інтерсуб'єктивності життєвих форм, подумки представленої в інтерсуб'єктивності символічного посередника, мови, завдяки якому форми життя набувають законне буття»[44, с.3]. Йдеться власне про комуналістську модель свободи, яка насправді «виходить із того, що в основу суспільного життя вже закладено таку певну норму узгодженої свободи, в якій врахування інтересів кожного поєднується з певним їх обмеженням»[44, с.4].

Детально характеризуючи індивідуалістичні та комуналістські теорії, А. Велмер зазначає, що коли перші асоціюються з великими буржуазними революціями, то останні «майже незмінно критично ставилися не тільки до антропологічних передумов сучасних теорій природного права, але і до дійсності сучасного буржуазного суспільства» і «тим самим суперечка між індивідуалістами і комуналістами завжди була і буде політична суперечка про роль, яку буржуазне суспільство відіграє в просуванні свободи в сучасному світі». Сучасний розвиток суспільства призводить до появи моделі свободи, заснованої на взаємопроникненні індивідуалістської і комуналістської моделей свободи. А. Велмер зазначає: «сама ідея суспільства рівних індивідів» як «власників стратегічно взаємодіючих на ринку відповідно до загальних для всіх законів, не

тільки передбачає, що ці індивіди морально визнають один одного вільними і рівними», що «передбачає також існування політичних і юридичних інститутів, функціонування яких не можна пояснити виходячи з одних умов стратегічної раціональності, характерною для індивідів як членів власне громадянського суспільства», а тому «саме в цих інститутах політичного суспільства знаходить своє місце раціональна свобода в комуналістському сенсі слова: раціональна свобода, дійсно пов'язана з зацікавленістю в загальне благо, цивільних чеснотах, громадської діяльності, публічних дебатах і політичний контроль над економікою»[44, с.4-5]. Іншими словами, йдеться про нову концепцію соціальної свободи як конструктивну протиположність нормативному індивідуалізму та контрактуалізму. Саме таке бачення властиве філософським роздумам А. Гонета, яке він виклав в одній зі своїх останніх робіт «Право свободи», коли запропонований ним перехід від негативної до соціальної свободи (через свободу рефлексивну) [321, с.44-119] є розвитком тих моделей свободи, про які йшлося вище, а дотримання індивідами певної «суспільної угоди», яка б обмежувала нестримні зазіхання кожного, доповнюється іншим, неконфліктним баченням природи особистості, яка належить до певного суспільства, культури, традицій. А отже свобода такої особистості є насамперед контекстуальною, через свою внутрішню приналежність до узвичаєних форм спілкування та соціальних взаємин. Такий підхід ставить під сумнів популярні ще й до сьогодні роздуми про «піклування про себе» М. Фуко, коли «заклик «піклуйся про себе» став імперативом багатьох відмінних одна від одної доктрин; він став способом дії, манерою поведінки, втілювався у різні стилі життя, оформився в численні процедури, практики, приписи, які осмислювали, розвивали, вдосконалювали і викладали», а отже, цей заклик «конституював соціальну практику, надавши підставу для міжособистісних зв'язків, обмінів і комунікацій, а часом і для інститутів», тим самим «породив певний спосіб пізнання і обробки знань»[265, с.53]. Отже, можна говорити про те, що в онтологічному аспекті питання свободи розкривається як характеристика самого буття. Водночас практичне застосування онтологічного аспекту питання свободи розглядається за

умови роздумів над питанням чи є людина насправді вільною, виходячи лише виключно з відчуття себе такою. Тобто, у людини виникає відчуття свободи, яке вона створила на основі власних ілюзій або це відбувається на основі прихованих маніпуляцій ззовні (створюються такі умови, за яких людина вважає, що це вона дійсно самостійно приймає рішення). Проте, «окрім предметної, треба брати до уваги й екзистенційну онтологію свободи, детермінованість її певними екзистенціалами (архетипами) і цінностями»[207, с.359]. Таким чином, наступним важливим аспектом проблеми свободи є екзистенційно-антропологічний, який теоретично втілює той факт, що людина, прагнучи відчувати себе вільною, також усвідомлює себе складною тілесно-духовною, емоційно-інтелектуальною та екзистенційно-соціальною істотою. А на «різних рівнях її природного, соціального й інтелектуального буття виявляється властива кожному з цих рівнів детермінація», а тому при досягненні тотальної свободи задовольняються нею частково, так званою «компенсаторною свободою»[207, с.360].

Широке використання ІКТ технологій суттєво змінює моделі взаємостосунків на всіх рівнях: людина–людина, людина–суспільство та людина–держава. Так, соціальні мережі та можливість спілкуватися на відстані призводять до того, що люди в деяких випадках практично повністю перестають особисто спілкуватися, як між собою, так і в межах своєї суспільної групи. Також ІКТ дають змогу знаходячись в одному колективі працювати на відстані за межами колективу. Водночас, поступове зменшення гігантських підприємств та наукових установ, де одночасно працювала велика кількість людей, призводить до втрати певних комунікаційних навичок людини співіснування у великих колективах; відбуваються зміни у самому ставленні до людини як особистості з боку держави. Це викликано тим, що все менше на державному рівні, з однієї сторони, змінюється ставлення до людини. Яскравим прикладом можуть слугувати країни, в яких були тоталітарні методи управління та/або досить високий примус на дію у минулому і певна соціалізація сьогодні, коли держава повертається обличчям до людини, ставлячи потреби людини на перше місце. В таких умовах людина все більше починає вимагати більшої уваги до себе як з



боку суспільства, так і з боку держави, адже «весь спектр підпроблем у контексті загальної проблеми свободи потребує переосмислення у зв'язку інноваційним вибухом у сучасній науці, породженням синергетичною парадигмою найсучаснішого наукового мислення, і стрімкими трансформаціями суспільства, що глобалізується»[207, с.358].

Незважаючи на все нові теоретичні викладки щодо дослідження теоретичної та практичної сторін такого багатогранного питання як свобода, знову повертаємось до одвічного протиріччя, а саме: отримуючи повну реальну свободу, людина все більше стає самотньою. У зв'язку з цим постає питання співіснування таких незалежних індивідів за умов руйнації так званих «інституційних алгоритмів світу», що супроводжується руйнацією життєвого досвіду. А оскільки людина є істотою соціальною і не може довго знаходитися поза межами певної соціальної групи, суспільства, то виникає потреба у подоланні означених суперечностей. А. Турен у своїх працях стосовно цього пише: «втрати особистості, яким ми так опираємося, бо ставимо на перше місце самоповагу, одним словом – незалежність, підштовхує нас насамперед не до подолання суспільних суперечностей, а до лікування ран індивіда, який страждає, бо останній вже не може сподіватися на Бога-творця, ані на самоорганізовану природу чи раціональне суспільство», при цьому «особисте страждання – головна сила опору суперечностям де модернізованого світу»[249, с.471]. Тому А. Турен і звертається до «комунікативної свободи» як подвійного звільнення суб'єкта як від завузьких меж конкретних спільнот (соціальних груп), так і від ринкових стосунків. Отже, на його думку, людину можна вважати вільною, якщо вона за своїм власним бажанням «залучається до ринкових, власне суспільних відносин чи приймає пропозицію приєднатися до тієї чи іншої спільноти», що стає можливим «за допомогою взаємозв'язку інструментального світу та світу спільноти: цінності та константи останньої можуть і справді стати на заваді все нівелюючому наступу масової культури», тобто, «є своєрідною проекцією індивіда, спроможного на вільний раціональний вибір своєї долі та водночас – на вибір певної спільноти, в якій він несе відповідальність за її моральні принципи та

істотні для неї інституції»[207, с.268]. Слід відмітити, що з теоретичної точки зору все нібито правильно, але реальність вносить свої корективи, оскільки вибір певної долі та спільноти (певної суспільної групи) можливий при наявності дієвих механізмів роботи так званих «соціальних ліфтів», коли людина реально може піднятися вище. А що може вибирати людина, яка каторжно працює за один долар в день і не може звести кінці з кінцями? Яким чином вона може впливати на вибір долі та спільноту? Варто також погодитися з А. Туреном в тому, що такі громадянські чесноти як справедливість, солідарність, колективна відповідальність, можуть сприяти пом'якшенню суспільної ієрархії та обмеженню суспільного примусу. Отже, ми наближаємося до такого поняття як суспільна угода, як способу урівноваження свободи і залежності індивіда та суспільства і держави. Як свідчить досвід країн Західної Європи та Скандинавських країн, опертя на ідею суспільної угоди принесло досить істотні позитивні результати. Проте, як наголошує М. Кастельс, певна криза суспільної угоди може мати і досить сумні наслідки, адже «трагедія та фарс полягають у тому, що саме тоді, коли більшість країн світу нарешті заволоділа доступом до інституцій лібералізму (які є основою політичної демократії), ці інституції постали далекими від реальних структур та процесів, що більшості вони видаються зловтішною посмішкою на новому обличчі історії», а отже, «наприкінці тисячоліття виявились голими і король, і королева, і держава, і громадянське суспільство, а їх громадяни – діти розкидані тепер по різних притулках»[92, с.297]. Таким чином, певна концепція при її широкому практичному впровадженні може втрати свій універсальний сенс і потребує контекстуального осмислення, тому «в осягненні проблеми свободи є вирішення проблеми влади як інструменту несвободи, примусу, насильства», а отже, «сучасне розуміння та реконструювання стратегії свободи потребує реконструювання стратегії примусу» і тому «необхідно зрозуміти природу влади» через «сукупність силових відносин, притаманних тим сферам, де вона здійснюється, існує, живе їх життям»[207, с.271]. А тому, пропонуючи власну філософську концепцію влади, М. Фуко вбачає необхідність «відмежування від ліберального її розуміння за аналогією із сукупністю благ чи

товарів, які можна «розподілити» чи «передати», а також особливої уваги потребує «інтерпретація репресивності, негативних санкцій як мало не єдиного способу буття влади» за умови заміни «непридатного сьогодні класичного підходу до влади» на розгляд її «як «практики» несвободи»[207, с.271]. Підтримав такий підхід і М. Фуко, то ж не випадково Ю. Габермас у своєму «Філософському дискурсі Модерну» наголошує: «у понятті «практика» Фуко висуває на перший план момент примусового, асиметричного впливу на свободу поведінки інших учасників інтеракції», а «юридичні рішення, поліцейські заходи, педагогічні рекомендації, інтернування, дисциплінування, контроль та форми тілесного й інтелектуального тренінгу є прикладами вторгнення сил, що соціалізують та організують природний субстрат тілесності»[188, с.238]. При цьому рівень такої соціалізації напряду залежить від ступеню впливу дисциплінування та примусу, який застосовується, а тому в таких умовах розмірковувати про високий рівень свободи непросто, отже, «лише стосовно вільних суб'єктів, які мають справу зі спектром відкритих можливостей, ми отримуємо тезу про те, що влада не лише не заперечує свободу, а й потребує її, як умову своєї можливості»[207, с.274].

В свою чергу З. Бауман виокремлює інтерсуб'єктивний характер свободи та тлумачить її як соціальне відношення. З іншого боку, можливість управління людською поведінкою може відбуватися тоді, коли необхідно створювати умови для того, щоб люди не хотіли роботи те, що не треба роботи, або створювати умови для того, щоб люди робили те, що хочемо ми, щоб робили вони: «хочемо ми запобігти небажаній поведінці або хочемо стимулювати бажану дію – ключовим завданням залишається управління (administration) належними умовами»[24, с.22]. Саме сказане є відтворенням та втіленням дилеми гетерономії і автономії, регламентації і свободи, на що З. Бауман наголошує «сучасна влада має дисциплінарну природу, а її головна мета – організація (management) тіл і що її основна технологія – нагляд»[24, с.23]. При цьому, «свобода одних робить і необхідною і прибутковою залежність інших; тоді як несвобода однієї частини робить можливою свободу іншої» при цьому «паноптикон – це не доповнення до парламентської реформи; він включає її як свою власну умову і легітимацію», а

тому «завдання забезпечення безпеки і безконфліктного відтворення соціального порядку неминуче призводить до виділення (sediment) двох протилежних, але взаємообумовлених і взаємностверджуючих соціальних модальностей: одна має своїм ідеальним горизонтом свободу, інша – прагне до тотальної залежності»[24, с.32]. Також З. Бауман зазначає, що до початку Нового часу свобода розглядалася як привілей, проте вже в за доби Середньовіччя належала до царини боротьби за владу. З огляду на це можна стверджувати, що сучасне бачення свободи безпосередньо залежить від типу суспільного устрою, а також про тісний зв'язок свободи з ринковою економікою і капіталізмом (такий тип суспільства, який Пітер Л. Бергер відзначав як «виробництво для ринку індивідуальними або колективними підприємцями з метою отримання прибутку»[295, с.19]). Таким чином, варто, разом з А. Сенном, відзначити, що подальший розвиток суспільства «вимагає усунення головних джерел несвободи: убогості і тиранії, незначності економічних можливостей і постійних соціальних поневірянь, убогство структур, обслуговуючих населення, а також нетерпимості або надмірній активності репресивних установ», а «відсутність основних громадянських свобод є прямим наслідком економічної убогості»[209, с.21]. На цьому наголошує і З. Бауман: «коли діють [принципи] «боротьби з вибуванням» і «монопольної функції», то слід чекати типово капіталістичного редукування індивідуальної свободи до все меншої частини населення», а отже «часи самотніх магнатів, що деруться на самий верх суспільства виключно власними силами, минули» при цьому «чудова свобода споживчого світу від самовинищуваних тенденцій усіх інших форм конкуренції була досягнута завдяки перенесенню міжособового суперництва зі сфери багатства і влади (тобто від благ, пропозиція яких по самій їх природі обмежена і які тому підлягають процесу нестримної монополізації) – в сферу символів»[24, с.77] і «тим самим відтворення капіталістичної системи досягається за допомогою індивідуальної свободи, а не за допомогою її пригнічення» тому «тепер усю діяльність по «соціальному контролю» можна заносити не в графу системних витрат, а в графу системних активів»[24, с.81]. Що набагато простіше здійснювати, створивши із споживання

цілий культ, до лав прибічників якого можна залучати більшість суспільства, яке і було створено для цього, а отже «споживання міцно затверджується в якості фокусу і майданчика для індивідуальної свободи, майбутнє капіталізму представляється більш забезпеченим, ніж будь-коли раніше» та завдяки цьому «споживчий ринок став такою формою контролю, яку контрольовані приймають добровільно і захоплено», а сам «споживчий ринок відповідає критеріям тієї «фантастичної спільноти», де свобода і впевненість, незалежність і колективність безконфліктно уживаються»[24, с.81-82]. Проте не варто забувати і про негативні аспекти означеної моделі, які стосуються передовсім до тих соціальних груп та/або конкретних людей, які не змогли вписатися у формат «споживчого ринку» та культу «споживання», а також в «глянцеву частину» капіталізму. На думку А. Сена, «економічна несвобода здатна породжувати соціальну і політичну несвободу, так само як соціальна і політична несвобода здатна випестувати несвободу економічну»[209, с.24]. Дійсно досить важко говорити про свободу з людиною, коли в неї немає грошей задовольнити мінімальні потреби. Адже існує певна залежність між розширенням споживчої свободи та зменшенням свободи в інших сферах соціального життя. Тому за сучасних умов з метою розвитку індивідуальної свободи варто переорієнтовувати суспільство від споживання через залучення громадян до різних соціальних громадських рухів щодо вирішення місцевих і державних проблем (наприклад екологічних). А. Сен вважає, що «людина виступає – за наявності можливостей – активним вершителем своєї долі, а не пасивним споживачем тих благ, що утворилися в результаті хитромудрих програм розвитку», а «державі і суспільству належить велика роль у зміцненні і збереженні людських можливостей», тому «ця роль полягає швидше в підтримці людської діяльності, а не в розподілі готових благ»[24, с.73]. Оскільки «саме розпад колишніх важких конструкцій і скасування жорстких і суворих правил прирекли людей на відчуття ненадійності їх становища і породили загальну невпевненість у діях, зробили зайвими незграбні і дорогі методи прямого контролю»[24, с.14]. За таких умов можна говорити про те, що «зв'язок між індивідуальною свободою і рівнем соціального розвитку далеко не вичерпується

принципом додатковості, наскільки б важливим остання обставина не являлася» адже, «те, чого люди здатні досягти, залежить від економічних можливостей, політичних свобод, розвиненості громадських рухів і умов для отримання медичної допомоги, базової освіти, а також від соціальної підтримки і стимулювання їх діяльності», хоча «розвиток інституційних структур, що забезпечують перераховані можливості, залежить від наявності громадянських свобод, що дозволяють безперешкодно брати участь у громадських виборах і публічних дискусіях, що у свою чергу сприяє розвитку цих можливостей»[209, с.22]. Це можна обґрунтується так «разом з відродженням ідеї громадянського суспільства як спільноти вільних громадян відбувається деструктивне руйнування, фрагментація їхнього культурного досвіду: якщо в минулому суб'єкта вважали втіленням волі Бога, розуму чи історії, то тепер йому загрожує небезпека стати жертвою маніпулятивних суспільних практик та всезростаючою прірвою між персональним досвідом та комунікативною «гіперреальністю», а отже, ми маємо нову форму «несвободи», коли «розвиток особистості доповнюється владою, яка проникає в усі сфери суспільства, набираючи форм норм та моралі»[207, с.266]. У зв'язку з цим виникає «проблема подолання залежності від панування (у різних формах обмежень і тиску) певного класу чи групи над іншими людьми», а тому «йдеться, насамперед, про створення умов для можливості вільно думати, зокрема, сказати «ні» тоді, коли вважаєш за потрібне», тим самим маючи на увазі «комунікативну свободу»[207, с.266]. Отже, має місце певне нашарування різних видів несвобод, а рівень свободи людини залежить від того наскільки сама людина визначає цей рівень (тобто не фактичний, а умовний рівень свободи), який вкоріненій в моральних цінностях і інституалізований правовими нормами. Те ж саме стосується і «комунікативної свободи», яка також залежить від багатьох факторів як моральних, соціально-економічних, так і політичних.

Розглянуте вище, дає змогу стверджувати, що феномен свободи має глибинний соціальний та персональний виміри та істотний інтрасуб'єктивний сенс. Варто говорити про три головні ознаки глобалізованого та

індивідуалізованого суспільства, а саме: «втрата людиною контролю над більшістю значущих соціальних процесів; зростаюча в зв'язку з цим невизначеність і прогресуюча незахищеність особистості перед обличчям неконтрольованих нею змін», що «в кінцевому рахунку призводить до дезінтеграції як соціальної, так і індивідуального життя» і, «як наслідок, суспільство початку ХХІ століття характеризується, з одного боку, стрімким ускладненням економічних процесів, а з іншого – все більш явною фрагментованістю людського існування» завдяки цьому «перемагають саме тенденції до самодостатності господарських процесів, в той час як соціальний початок стає все менш значущим» і тому «сучасне суспільство просочується антигуманізмом, а сучасна людина стає все більш дезорієнтованою, обмеженою і безпорадною»[23, с.7].

Досліджуючи процеси глобалізації, З. Бауман наголошує, що основним завоюванням так званої «війни за простір» стає не лише екстериторіальна природа керівних осередків влади, а мова йдеться про «безпрецедентне у свій радикальній беззастережності відокремлення влади від зобов'язань: обов'язків щодо своїх співробітників, але також і щодо молодих і слабких, ще не народжених поколінь, і самовідтворення умов життя для всіх – одним словом, свободу від обов'язку брати участь у повсякденному житті і розвитку спільноти»[20, с.19,21]. Такий стан речей є досить загрозливим для суспільства в цілому і окремих його індивідів, в першу чергу для тих, хто не потрапив на гребінь цієї нової модної хвилі. За таких обставин виникає питання: яка доля очікує неспроможних адаптуватися до вільного, невпинного процесу трансформації сучасного суспільства? О. Соболев, осмислюючи проблеми свободи в постметафізичному дискурсі, відзначає два основних моменти, властивих новітнім, постмодерним образам свободи: «визнання безперечної цінності особистості» і «заперечення існуючих моралей» при цьому «особистість (і тільки вона) має право здійснювати вибір свого шляху – між істиною і неправдою, добром і злом», а отже, «тільки особистість має здійснювати вибір між будь-якими полярними позиціями (моральними, світоглядними, естетичними, соціальними та ін.)»[207, с.215]. А

«звідси дуалізм сучасної індивідуальності: з одного боку, це природна, невідчужувана приналежність кожної людини; однак, з іншого боку, це щось підлягає формуванню, дресурі, впливу з боку законів і влади, які виступають від імені «загального блага» всього суспільства»[24, с.55]. Таким чином ми стаємо свідками обміну людиною певної частини своєї свободи на безпеку та захист, коли наявність самих бідних верств населення слугує певним стимулюючим фактором прискорення такої «добровільної» передачі частини індивідуальної свободи взамін забезпечення зобов'язань з «безпеки» державними і недержавними інституціями. А. Сен відзначає дві основні причини процесів розвитку свободи, а саме: «цінність свободи: досягнення прогресу оцінюються в першу чергу станом прав людини в суспільстві – наскільки ці права розширилися і зміцніли» та «ефективність свободи: рівень розвитку безпосередньо залежить від вільної діяльності членів суспільства»[209, с.21].

Підсумовуючи дослідження розуміння багатогранного поняття «свободи» в сучасних умовах розвитку суспільства в першу чергу необхідно звернути увагу на трансформацію «негативної свободи» (притаманній традиційному суспільству) у «позитивну свободу» (ознаки інформаційного суспільства). На відміну від «негативної свободи» де головним об'єктом виступали держава та державні потреби, у «позитивній свободі» головна роль відводиться особистості, її правам та можливостям. В таких умовах зазнають змін і методи та форми взаємодії на рівні держава-суспільство-індивід. Негативним моментом сучасної свободи є постійне зменшення рівня фізичного спілкування усередині соціуму, адже таке спілкування замінено на віртуальне спілкування через «кібернетичний простір», соціальні та Інтернет мережі. Вказане створює передумови певного напруження між особистою та соціальною свободою, що визначається рівнем відповідальності, яка починається з готовності особистості відповідати за щось. Позитивним моментом збільшення рівнів свободи є те, що людина в цілому стає більш незалежною, вільною від умовностей, отримуючи при цьому більше можливостей для свого розвитку, а це створює передумови появи нового



«постекономічного суспільства» в якому питання свободи формуються нематеріальними цінностями, такими як сім'я, навчання, подорожі, хобі тощо.

### **2.3. Визнання та толерантність як прояви гідного людського буття**

Проблема та поняття визнання саме через його органічний зв'язок з проблемою людської гідності потребує до себе особливої уваги. Адже саме невизнання людини як особистості та громадянина свідчить про порушення, зневагу її гідності. А розвиток визнання передусім як спосіб формування горизонтальних суспільних відносин, громадянського суспільства загалом робить життєздатною як саму людину, так і суспільство. На сьогодні в понятті визнання можна виокремити декілька рівнів: правовий, політичний та етичний. Етичний рівень визнання можна вважати первісним (основним), тому що він стосується усіх людей (індивідів), суспільних груп та суспільства в цілому. Спорідненість різноманітних підходів до визнання закладено на моральному рівні і визначається вчинками, зробленими відповідно до розвитку окремої особистості, які потім отримують крім етичного визнання, ще і правове. Тобто, не потрібно дивитися на світ, а ні в «рожевих окулярах», а ні все в чорному кольорі, оскільки все, що ми бачимо і визнаємо, може бути не лише добрим. Тим самим, визнаючи, як за собою, так і за іншою особою, не ідеальність повсякденної поведінки, можна уникнути процесу нав'язування ярликів. Не зважаючи на «двополярність» визнання одних і тих же процесів (чорне і біле, добре і зле, гарне і погане тощо), вибір пріоритету залежить від тієї суспільної думки і позиції, яка є визначальною, від певної інтерпретації загальноприйнятних морально-етичних норм та чеснот. Крім того, питання визнання можливе лише при комплексному підході до усіх аспектів людської гідності. Наприклад, без особистої свободи і рівності, питання визнання особистості буде неповним, обмеженим.

До осмислення проблем визнання та толерантності, як важливих проявів гідного людського буття в сучасному світі, звертаються як зарубіжні (З. Бауман, Д. Баженов, А. Гоннет, О Гьофе, М. Кукарцева, Дж. Г. Мід, П. Рікер, Дж. Ролз,

Е. Соловйов, М. Тофтул, М. Уолцер, В. Фурс), так і вітчизняні (Є. Бистрицький, Г. Ковадло, Я. Любивий, В. Малахов, Л. Ситніченко, Д. Усов, О. Хома) дослідники, проте численні дискусії навколо означених проблем свідчать про їх актуальність та необхідність їх подальшого прояснення в контексті нашого дослідження.

Так, М. Тофтул наголошує, що «визнання гідності кожної людини впливає з принципу рівності всіх людей у моральному сенсі, прав на повагу безвідносно до соціального статусу», тому «таке визнання є неодмінною передумовою моральних відносин між людьми», а отже, «суспільство повинне визнавати гідність кожної людини незалежно від її віку і реальних чеснот», оскільки таке «визнання суспільством гідності людини позитивно впливає на розвиток почуття її власної гідності як форми самосвідомості», і «це визнання вона сприймає як свідчення об'єктивного існування її гідності, навіть за відсутності її моральних чеснот», що в свою чергу «сприяє формуванню самовимогливості і самоконтролю людини, що належить до передумов її самовдосконалення»[242, с.61-62]. Отже, можна зауважити, що починати визнання необхідно із самого себе, не чекаючи визнання іншими наших вчинків та дій. Саме тоді, коли людина говорить собі: «так, я зробив це, я можу», вже варто говорити про визнання, адже людина реалізувала себе і може реалізувати себе у майбутньому. Далі можна переходити до наступних рівнів визнання, а саме: сім'єю, колективом, громадою, суспільством, державою, світом. Але тут необхідно висловити застереження відносно методів та інструментів отримання визнання – як гарними (позитивними), так і поганими (негативними) вчинками. Що залежить від морально-етичного стану того, хто прагне визнання. При цьому слід також брати до уваги, що чим ширше коло визнання, більш розмитою стає межа між позитивом і негативом. Найбільш яскраво це представлено на історичних постатях, які отримали світове визнання, де на перші місця виходять не особисті вчинки та морально-етичні норми і чесноти, якими керувалася історична постать, а та роль і місце в історії, яку вона залишила. Щодо історичних постатей та вчинків необхідно враховувати часові проміжки їх прижиттєвого або позажиттєвого визнання.

Розглядаючи людську гідність в її суб'єктивному та інтерсуб'єктивному сенсах, варто ще раз наголосити на тому, що «гідність – особливе моральне ставлення людини до себе, що виявляється в усвідомленні своєї самоцінності й моральної рівності з іншими людьми; ставлення до людини інших людей, в якому визнається її безумовна цінність» при цьому він виокремлює два види гідності: «гідність як визнання самоцінності людини даровано кожному разом із життям» та «гідність як визнання чеснот, статусу людини заробляється, заслуговується» і «вона може і втрачатися, якщо людина здійснює негідні вчинки»[242, с.61-62].

Осмислюючи проблему взаємозв'язку поваги, гідності та визнання, необхідно звернутися до праць Поля Рікера, який наголошував на необхідності «ставитись до людини в її власній особі і в особі іншого як до мети в собі, а не лише як до засобу», коли «можливість конфлікту, однак, виникає тоді, коли іншість осіб, невіддільна від самої ідеї людської множини, прагне стати за певних умов визначальною й неузгодженою з універсальністю правил, які підтримують ідею людяності; повага, отже, має тенденцію до розмежування на повагу до закону і повагу до осіб», де «практична мудрість може за цих умов полягати в тому, аби надавати пріоритет повазі щодо осіб під іменем турботи, яка адресується особам в їхній незамінній одиничності»[202, с.314]. Таким чином, П. Рікер говорить про можливість уникнення конфліктних ситуацій за умови поваги до іншого і турботи про нього, а визнання може приходити через повагу, оскільки без поваги не можна говорити про будь-яке визнання. Далі П. Рікер звертається до самоповаги, «яка відповідає в моральному плані самооцінці, в плані етичному, зможе одержати повне визначення лише наприкінці третього етапу, коли повага до норми перетвориться в повагу до іншого і до «себе самого як іншого» і коли ця повага пошириться на кожного, хто має право очікувати справедливої частки в рівному розподілі», а отже, «самоповага – це самооцінка в режимі морального закону»[202, с.243-244]. Розглядаючи роль чеснот (максим), П. Рікер у своїй праці «Мораль, етика і політика» зазначає, що «з одного боку, рівність є політичним здійсненням бажання визнання, шлях якого ми простежили і в лінгвістичному плані спілкування, і в практичному плані взаємодії, і в

розповідному плані життєвих історій, і в етичному плані самовизначення; з іншого боку, вимога справедливості воліє до правила справедливості, а це останнє – до принципів справедливості»[201, с.269-283]. Так, на думку П. Рікера спільним етичним ядром «для справедливості дистрибутивної і для справедливості репаративної» виступає «рівність (isotes)»[202, с.241-242]. То ж насамперед треба розглядати питання рівності, справедливості у контексті соціально-політичних відносин на рівні влади і суспільства. Таким чином, необхідно звернути увагу на те, що «в основі соціального протесту лежить не стільки орієнтація на позитивно сформульовані моральні принципи, скільки відчуття невідповідності суспільства інтуїтивним уявленням про справедливість, що виражає неписане соціальну мораль. Цю обставину можна інтерпретувати таким чином, що будь-який громадський порядок повинен, з точки зору його членів, відповідати цілій низці нормативних уявлень, що виникають з сплетення інтеракцій в повсякденному житті. Відповідно до цього досвід соціального страждання володіє нормативним ядром: справа в тому, що обманюються або травматично порушуються ті очікування людей, які вони вважають правомірним адресувати суспільству»[268, с.121]. Ось чому особливе місце в дослідженні проблеми визнання саме в соціально-філософському контексті належить учню Ю. Габермаса, відомому німецькому філософу А. Гонету, який надає феномену визнання статусу істотної філософської проблеми. Саме його праці «Боротьба за визнання. До моральної граматики соціального конфлікту», «Право свободи: нарис демократичної моральності» стали як ґрунтовним дослідженням означеної проблеми, так і поштовхом до численних дискусій на теренах сучасної філософської думки, оскільки саме визнання у персональних та інституційних його формах та вимірах (про що ми будемо говорити нижче) поступово стає необхідною складовою розбудови справедливого суспільства. Таким чином, філософія визнання А. Гонета органічно вписується в соціальну філософію Франкфуртської школи, а пошуки ним способів створення правового, гідного людини суспільного ладу є актуальними і для нас, бо мають «відбуватися на засадах осягнення внутрішнього потенціалу самого феномену визнання, як

принципово важливої для вітчизняного простору можливості узгодження формально-легітимних його структур зі справжнім визнанням їх нами, громадянами цього суспільства, як справедливих (тобто справді легітимних»[211, с.266].

До осмислення та реконструкції теорії визнання А. Гонета на пострадянському просторі зверталися Д. Баженов, М. Кукарцева, Л. Ситніченко, В. Фурс. Зокрема В. Фурс у своїх дослідженнях [269, с.159-172, 268, с.119-143] наголошує на тому, що Гонетова теорія визнання передбачає як виокремлення основних його форм (любов, право і солідарність), так і форм соціальної зневаги. При цьому саме в контексті нашої роботи необхідно звернути увагу на те, що А. Гонет не просто виокремлює означені сфери взаємного визнання, а й говорить про небезпеку їх порушення, про зневагу як перешкоду, негуманне плюндрування людської гідності і визначає саме їх дослідження (як справедливо наголошує В. Фурс) в якості трьох основних завдань своєї філософії визнання. На останньому аспекті проблеми нам варто зупинитися окремо та звернутися до вже загаданої праці А. Гонета «Боротьба за визнання», в якій філософом «1) визначаються основні форми визнання і показується, що їм відповідають різні виміри особистості і різні сфери соціальної інтеракції; 2) фіксуються види соціального досвіду, що є негативним еквівалентом відповідних форм визнання – форми соціальної зневаги (*Mißachtung*); 3) розуміння досвіду зневаги як мотиваційного джерела суспільних конфліктів направляє створення концепту соціальної боротьби як боротьби за визнання; 4) пропонується формальний концепт моральності, що слугує нормативним орієнтиром критичної оцінки наявних інституційних структур суспільства і конкретних проявів соціальної боротьби»[268, с.128].

Поряд із визнанням у соціальному просторі існує й зневага, яка зачіпає насамперед гідність людини, порушує її, через негативний досвід та спротив йому окреслює межі нашої гідності, адже А. Гонет у своїй «Боротьбі за визнання» говорить про основні форми зневаги, приниження людської гідності: йдеться не лише жорстоке поводження з людьми, яке призводить людину до втрати довіри, а

й втрату самоповаги через неможливість користуватися основними правами [303, с.211]. По-третє, йдеться також про соціальне приниження, які також зачіпають людську честь та гідність та доповнюють означену вище втрату самоповаги. Проте «негативні емоційні реакції, що супроводжують досвід зневаги, можуть виступати в якості афективної спонукальної основи, мотивуючої боротьбу за визнання», а це створює передумови вироблення «поняття соціальної боротьби, яке спирається не на інтереси її учасників, а на практичну свідомість несправедливості»[268, с.133]. Подолання різних форм зневаги можливо лише у тих суспільствах, де високий рівень останньої утискає громадянські права та збільшує рівень несправедливості. І найголовніше, суспільство повинно дійти такого рівня зрілості, коли кожна людина відчуває зневагу і готова боротися для її подолання. Водночас влада повинна створювати такі умови для розвитку суспільства та взаємовідносини на рівні людина-суспільство-влада, щоб рівень гідності зростав, а зневаги навпаки – зменшувався.

Наступною важливою складовою визнання є рівень взаємовідносин громадянин-держава. Суть такого визнання полягає в тому, що з одного боку майбутній громадянин через визнання установлених прав та обов'язків, встановлених державою, стає повноправним громадянином. В свою чергу, держава також зобов'язується визнавати установлені права та обов'язки громадянина. На такий взаємозв'язок вказує О. Хома, досліджуючи твір Дж. Лока «*Epistola de tolerantia*»: «з початку визнання та прийняття законів республіки потенційним громадянином, потім – визнання прав новоспеченого громадянина – як «природних», так і конфесійних – з боку республіки», а отже, «ця почерговість є гарантією лояльності поліконфесійного громадянського суспільства»[285, с.77-78]. Але, враховуючи глобалізаційні процеси та прискорення процесів міграції на сьогодні практично не залишилося «поліконфесійних громадянських суспільств» в межах однієї окремої держави і тому, як далі зазначає О. Хома «звідси впливає інший, ніж у випадку віротерпимості Нового часу, механізм визнання: повнота прав здобувається культурними групами емігрантів до їх перетворення на Локових «добрих громадян», а тому «інший правовий статус, у поєднанні з їх

чисельністю (немислимою за часів Лока), породжує зовсім нову реальність: множинність визначень «доброго громадянина» і вимогу визнати їх усіх – з поваги до культур, що їх породили»[285, с.78]. Так, у своїй промові в Римі Г. Вільдерс наголошував, що «національна ідентичність – це ідентичність без дискримінації: вона приймає кожного, хто бажає асимілюватися, розділивши долю та майбутнє людей» при цьому «вона прив'язує особистість до спадщини, традицій, лояльності та культури»[285, с.78]. Ось тут і криється основна проблема сучасної міграційної політики. Яскравим прикладом може слугувати ситуація, що склалась з вирішенням міграційних питань розвинених країн (в основному це стосується країн західної Європи). Останніми роками до цих країн кардинально зріс потік біженців із країн Сходу (Сирія, Лівія, Ірак тощо), які у своїй більшості практично не збираються асимілюватися на нових місцях свого проживання. Відмовляючись асимілюватися новоприбулі не бажають визнавати усталених прав, обов'язків і свобод як потенційні громадяни, а при цьому вимагають визнання своїх прав (в першу чергу віросповідання), звичаїв, устоїв, культури – тобто переносять свій «життєвий світ» на вже існуючий місцевий «життєвий світ» без його визнання. За таких умов новоприбулі починають агресивно впливати та змінювати існуючий життєвий світ. Водночас зовсім іншими є взаємовідносини у тих країнах, де вплив релігії на світські та державні закони превалює. Там від усіх прибулих (навіть від туристів), незважаючи на віросповідання, устої, звичаї, культуру вимагають дотримання місцевих правил, норм та звичаїв (яскравими прикладами є Катар, Саудівська Аравія, тощо) не рахуючись із новоприбулими. Так, О. Хома в свою чергу відзначає, що позиція багатьох звучить так «приєднуйтесь, асимілюйтесь, поділяйте наші базові цінності – і тоді цілком можна дозволити практикувати у приватному порядку кілька «старовинних красивих звичаїв», коли «межі та складності дійсного визнання «іншого» в межах однієї республіки: рівень визнання тут зворотно пропорційний рівневі значущих відмінностей», де «більше шансів на визнання, звичайно ж, мають більш асимілювані «інші», а «інакше шкода від втрати ідентичності та конфліктного співіснування переважить усі позірні вигоди можливої «синергії»[280, с.81]. У

зв'язку з цим питання визнання породжує невід'ємне питання про толерантність, оскільки визнання та толерантність є взаємодоповнюючими один одного проявами гідного людського буття в сучасному світі. Та впливають на рівень боротьби, конфліктів як на міжособистісному рівні, так і на рівні всього суспільства в цілому.

Для осмислення проблеми толерантності (особливо в її методологічному вимірі) варто звернутися до роботи Є. Бистрицького «Конфлікт культур і методологія толерантності» в якій, дискурс толерантності «набуває значення найважливішої умови максимально демократичного розв'язання можливих суперечностей, розбіжностей, зіткнень», а тому «саме спосіб існування конфлікту як контрольованого насилля або, у кращому випадку, у вигляді міжнародних намірів такого роду насильницького втручання (скажімо, у нотах протесту) дає підстави для сучасного визначення ситуації толерантності», тому «це спосіб дій (поведінки), який дає можливість утримати сторони, що конфліктують, від актуального насилля, тобто свідоме створення ситуації толерантності»[34, с.102-103]. Зважаючи на те, що конфлікти та конфліктні ситуації через недотримання толерантності або терпимості виникають впродовж усього існування людства, було напрацьовано певні способи щодо їх врегулювання, насамперед, на міжнародному рівні. Так, на сьогодні ключовими документами в аспекті принципів сучасного розуміння толерантності та терпимості стали відповідні Декларації, які затверджені резолюцією 5.61 Генеральної Конференції ЮНЕСКО від 16 листопада 1995 року, а саме: «Декларація принципів толерантності» та «Декларація принципів терпимості». Досліджуючи питання толерантності, Є. Бистрицький спирається на «Декларацію принципів терпимості», зазначаючи, що терпимість «розглядають не тільки як підставу примирення ворожих сторін у так званих локальних конфліктах», і звертаються до неї «закликаючи до суспільного спокою, національної згоди в розумінні незастосування сили та насилля з боку державної влади для подолання внутрішніх конфліктних ситуацій»[34, с.102]. В свою чергу, Г. Ковадло відзначає, що «саме толерантність поціновує різноманітність, неідентичність, різність – індивідуальну, суспільну,



культурну тощо» і тому пропонує продовжувати дискурс щодо толерантності в аспекті «серединності» і «стриманості», оскільки толерантність насправді знаходиться між «протилежностями: з одного боку – гнівом, жорстокістю, люттям, що становлять одну й ту саму схильність духу, а з іншого боку – раболіпством, догідництвом, покірливістю, що становлять іншу схильність духу», взявши за основу позицію Аристотеля щодо того, що «серединне» «є кращим і має перевагу над тим, що по обидва боки від нього розміщується», висловлену ним у своїй «Евдемовій етиці», у якій він відзначав особливу цінність так званої «золотої середини» по відношенню до людських чеснот [241, с.159-168]. А тому, враховуючи сучасні реалії розвитку суспільства, такий підхід до визначення толерантності через «серединність» можна вважати слушним.

З одного боку, в умовах глобалізації, сучасні інформаційно-комунікаційні технології, повна цифровізація інформації змінюють існуючі види комунікації, позитивно впливають на питання визнання та толерантності. Оскільки за допомогою соціальних мереж, соціальних медіа та Інтернет-ресурсів людина в кібернетичному просторі отримує визнання та толерантне відношення до себе з боку усіх інших. Отже, в умовах формування нового типу суспільства виникає розрив зв'язків географічного проживання із роботою, бізнесом, відпочинком, спілкуванням, культури, «життєвого світу», віросповідання тощо. Певним стимулом такого стану речей стало формування «позитивної свободи» («свободи для»), коли людина стає менш залежною від процесів масовості у виробництві, відпочинку, особистому житті, як це було притаманно тоталітарним режимам.

З іншого боку, глобалізація, розвиток і поширення технології та інформації серед країн світу суттєво впливають на питання міграції і переміщення значної кількості людей на досить значні відстані (навіть на інші континенти), і, що важливо, на території із кардинально іншим світоглядом, «життєвим світом», цивілізаційним розвитком, культурою та віросповіданням. У зв'язку з масовістю таких переміщень (а разом з ними і міграцією), нові члени суспільства не зовсім бажають асимільовуватися і таким чином визнавати права і обов'язки, норми

поведінки, законодавство тих держав (громадянських суспільств), куди вони прибувають. На основі цього і виникає переважна більшість сучасних конфліктів. Не зважаючи на масовий характер цієї проблеми, а також значну географію поширення, на сьогодні світом не напрацьовано (як з боку національних владних еліт, так і міжнародних організацій) дієвих практичних механізмів для створення комфортних умов співіснування існуючих та новоспечених громадян і мігрантів в умовах багатоконфесійних, багатонаціональних суспільств на території окремих держав. У зв'язку з чим і стають досить актуальними і затребуваним дискурси щодо практичного застосування комплексу заходів щодо толерантності та терпимості.

На існування проблеми дотримання толерантності в сучасних умовах, а також необхідності створення нових шляхів і механізмів забезпечення миру і злагоди через дотримання толерантності наголошує О. Хома, зазначаючи при цьому, що «толерантність XVII сторіччя, змістовно цілком відповідна термінові «віротерпимість», навряд чи актуальна у мультикультурних конфліктах XXI сторіччя» оскільки «міжконфесійна толерантність доби Нового часу базувалася, в кінцевому підсумку, на єдиній культурній традиції та доволі слабких релігійних відмінностях»[285, с.76]. Отже, за словами О. Хоми толерантність віросповідання необхідно розглядати у контексті культурної толерантності. Такий підхід можна підтримати, враховуючи те, що саме культура «вбирає» в себе елементи віросповідання, «життєвого світу», а також певним чином втілює політичну та законодавчу складові. Тому, як підкреслює О. Хома, «концепції культурної толерантності нашого часу можна розглядати як граничне вираження цього мотиву» і «якщо Вольтер ще міг говорити про «варварів», «дикунів» тощо, то з сучасної політкоректної мови такі «дифамаційні» характеристики зникли безповоротно», а отже «міцна» толерантність може ґрунтуватися не на простому «терпінні», а лише на всебічному визнанні»[285, с.78]. Важливою є проблема толерантності і для сучасного, постмодерного, спрямованого на формування відповідальної та вільної особистості, соціального проєкту. Саме в цьому річищі досліджує проблему

толерантності Я. Любивий. На його думку, «у сучасному суспільстві формується тип «мережевого громадянина», людини, яка є толерантною особистістю, що прагне до свободи, відчуває відповідальність за суспільні справи і має свідому громадянську позицію»[123, с.187]. Насправді йдеться про такі важливі громадянські чесноти, як громадянська мужність, толерантність, чуття справедливості та людської гідності. Йдеться, як наголошує О.Гюффе про гідне співіснування людей, засноване на наступному важливому саме для нашої роботи розумінні толерантності, яка вкорінена у свободі та гідності кожного, тобто «вибудовується на усвідомленні власної цінності, самодостатності або почутті власної гідності: на особистій та колективній силі, яка відмовляється від будь-якого почуття зверхності»[66, с.187].

Поглиблюючи розуміння толерантності на сучасних засадах Є. Бистрицький наголошує на тому, що створення та культивування в сучасних умовах розвитку суспільства певної «культурної універсалії» для забезпечення толерантного співіснування в одній державі (з мульти- національним, культурним, релігійним, громадянським суспільством) не буде мати ефективних наслідків, оскільки «толерантність як універсальне поняття, ідея, проблема конференцій – це свідчення того, що не існує того єдиного, спільного екзистенційного фундаменту, є тільки негативно-роз'єднувальне «ні», «ми інші»; понад те, швидко зникає, наче шагренева шкіра, те місце, на якому проростали очікування на його побудову», а отже, «спроба впровадити, навіть з найщирішими намірами, найкращу, але екзистенційно спільну підставу відкриває шлях до виправдання політики тотального насилля на культурному (етнонаціональному) ґрунті»[34, с.109-110]. Тобто, якщо сучасні тенденції розвитку суспільства відзначають відхід від тоталітарної моделі побудови суспільства, тому і виникає потреба у пошуку інших моделей дотримання толерантності. На жаль, з огляду на нові конфлікти, владні еліти не готові до виходу на новий рівень безконфліктного існування в умовах мульти- національного, конфесійного, релігійного, культурного та «життєсвітнього» суспільства в рамках національних кордонів (держав). Тобто, владна еліта та духовна еліта замість впровадження у свідомість суспільства

позитивних сигналів щодо визнання, толерантності та терпимості опирається на застарілі та неефективні ідеї та поняття. На наш погляд, наступ глобалізації є найвагомим каталізатором проблем визнання, толерантності та терпимості. З одного боку, «віртуалізація» суспільства на глобальному рівні створює умови для людського існування в умовах визнання, толерантності та терпимості. З іншого боку, коли на одній території (в рамках однієї держави) через міграційні процеси починають співіснувати люди з різним світоглядом, своїм «життєвим світом», культурою релігією тощо, а це породжує різні конфлікти та суперечності. Таким чином, варто погодитися з думкою Є. Бистрицького про те, що «поширення в останні роки дискурсу толерантності ще не дає підстав спрощено сприймати його як якусь ідейну перемогу практики ненасильства», адже «за фасадом відродженого поняття толерантності формується інший, можливо, більш витончений, досвід насилля», де «за сучасними трансформаціями сил нетерпимості, примусу та війни криються неоднозначні зміни у характері й передумовах політики та практики міжлюдських відносин»[34, с.102-103]. Дійсно, на сьогодні існує ніби дві паралельні реальності, де в одній під патронатом міжнародних та національних державних, недержавних та громадських організацій усі визнають права одне одного, усі терпимі та толерантні, а в іншій – мають місце громадянські, релігійні, культурні, побутові та інші конфлікти, а питання визнання, толерантності та терпимості не несуть практичного навантаження.

За таких обставин методологічного сенсу набувають класичні визначення толерантності, які «спираються на припущення існування універсальної силової основи, акумульованої у певних державних (і міждержавних також) установах і здатної стримувати конфлікт світоглядів у стані взаємотерпимості», а отже, «саме тому толерантність, якщо говорити про її наявні визначення, не є лише суб'єктивною терпимістю до всього іншого в розумінні чужих поглядів і вірувань», а також «передбачає практичну дію для стримування ідіосинкразії стосовно чужого», будучи, так званою, мірою «допуску», «дозволеного відхилення від певних стандартів і норм», тобто міра активного контролю над

власними діями»[34, с.104]. Р. Форст у своїй праці «Толерантність, справедливість і розум» здійснює умовний поділ цілісного поняття толерантності на толерантність співіснування та толерантність поваги, де толерантність співіснування характеризується відсутністю взаємності, коли одна сторона вимушена терпіти іншу пануючу сторону процесу співіснування з огляду на використання нею сили та влади. А тому концепція толерантності поваги визначається Р. Форстом як «морально вкоріненою формою взаємної поваги окремих індивідів чи груп»[297, с.127]. І, як зазначає Л. Ситніченко з цього приводу, «учасники процесу толерантності визнають один одного в якості автономних особистостей, незважаючи на відмінність їх етичних переконань та культурних контекстів»[219, с.69]. Саме опертя на роздуми Дж. Ролза [313, с.63-72], і Р. Форста щодо толерантності, дає можливість стверджувати, що «взаємне визнання за суб'єктами толерантності права на етично-автономне творення власного життя, а в сенсі морально-правової рівності – визнання на справедливий розподіл соціальних ресурсів на засадах спільних основних структур соціально-політичного життя», а тому «громадянам для повноцінного життя в сучасному розмаїтому суспільстві варто дотримуватися спільних моральних норм, а не лише «правил гри» у своїх етичних спільнотах», оскільки «для такого розуміння толерантності стає важливим осмислення рівності в її двох основних вимірах – рівності формальної та якісної» і завдяки цьому «толерантність, визнання та рівність неможливо розглядати без поняття справедливості, адже толерантність інтерпретується як чеснота справедливості»[219, с.69]. Так, О. Гьофе та Р. Форст відзначають, що «нормативні засади справедливого суспільного буття, тобто чесної участі всіх громадян в основних суспільних структурах, є (в означеному контексті) одночасно нормативними засадами взаємної толерантності, а нетолерантна поведінка є глибоко несправедливою»[297, с.131]. Отже, дослідження поняття толерантності виявляє необхідність дотримання загально визначених морально-етичних норм та чеснот, де культура виступає певним фундаментом, який поєднує у собі культурні і релігійні особливості. Так, Є. Бистрицький підсумовує такими словами свої дослідження поняття

толерантності за умов конфлікту культур, а саме: «Йдеться про вихідне прийняття сьогоденної позиції абсолютної й тому рівноправної відмінності культурних світів, різних ідентичностей. Тільки в цій перспективі вгамуються ті, хто бажає володарювати від імені загальних культурних цінностей і досягнень, ті, хто розуміє культуру не як мету, а лише як засіб власного політичного утвердження та боротьби. Методологія толерантності є лише регулятивним ідеалом визнання Іншого як абсолютно рівноправної за своєю культурою – етнічною, національною тощо – цінності, за невизнанням максимальної автономності якої – тинь найжахливішого конфлікту: війни світів.»[34, с.114].

На нашу думку, варто зазначити, що сучасний стан розвитку суспільства вимагає необхідності вироблення певних правил гри, завдяки яким питання толерантності, визнання виступали б запорукою мирного співіснування (а не тільки за умови терпимості) і, зрештою, довіри людей одне до одного. Йдеться про три напрями подальшого розвитку суспільства на міжнародному рівні, а саме: глобалізаційний, інтеграційний та універсальний. Нижче спробуємо розглянути кожний з них під кутом визнання, толерантності та терпимості. І так, розпочнемо з глобалізаційного. Якби ми не противилися, а процеси глобалізації усіх сфер суспільства (соціальної, економічної, політичної, духовної) відбуваються і на сьогодні практично охопили (здіяли) увесь світ. За таких умов людство вимушене буде «грати» за цими глобальними правилами гри. Наступна модель – інтеграційна також передбачає домінуючу модель, в яку повинні інтегруватися усі інші. Отже, у цих двох випадках найменших конфліктів буде там, де взаємодіятимуть моделі розвитку суспільства, які є досить схожими (за релігійним, культурним, соціальним, станом розвитку суспільства тощо). В інших випадках глобалізація та інтеграція будуть проходити в умовах протистояння та конфліктів, доки не перемає сильніший. Проте вироблення певної універсальної моделі, до якої б увійшли всі моделі розвитку суспільства було б найоптимальнішим для подальшого безконфліктного існування людства. Такий підхід знизив би градус напруження при міграціях значної кількості людей. Тобто, людина повинна усвідомлювати, що залишаючи свій «життєвий світ»,

культурну та релігійну сфери існування повинна дотримуватися певних «універсальних» прав та обов'язків співіснування в рамках мульти -культурних, -релігійних, -духовних суспільств. Але при цьому залишається такі питання – якщо людина не хоче цього робити? та що можна зробити з цим? і як можна на це вплинути?

Значний вплив на питання визнання, толерантності та терпимості має стан розвитку суспільства. Як показує практика, толерантнішим є більш розвинуте суспільство. Так, доки до країн Західної Європи не почали прибувати мігранти з країн третього світу з вимогами усіх прав, привілеїв та пільг, які має «корінне» населення цих країн без дотримання відповідних обов'язків, законів, правил та вимог, там було досить толерантне ставлення до мігрантів. Проте без діалогу питання толерантності, терпимості та визнання не можна вирішувати. І вже сьогодні в країнах Західної Європи є цілі райони, і навіть міста де відсутня мова, культура, закони, устої, права корінного населення. Отже, ці країни не змогли «переварити», асимілювати та інтегрувати новоприбулих і розплатою за це буде побудова нової цивілізаційної моделі, за основу якої буде взято модель новоприбулих. В різних країнах, частинах світу ситуаціях інша з самого початку, коли місцеве населення не ставилося толерантно, терпимо, справедливо до новоприбулих (особливо це стосується мігрантів), тим самим створюючи такі умови, за яких новоприбулі вимушені інтегруватися та асимілюватися із корінним населенням (суспільством).

Розглядаючи питання визнання, толерантності можна відзначити комплексність підходу до їх дослідження, оскільки вказані питання виступають як окремі так звані «максими» чи чесноти. На думку П. Рікера «існують максими, які успішно проходять випробування на універсалізацію», стаючи обов'язками, які «не є редукованими в логічному розумінні поняття, але похідними, в міру того, що ми могли б назвати висловлюваннями смислу, які виробляються у буденній практиці» і тому «множина обов'язків є наслідком того факту, що саме до множини максим, які самі відповідають різноманітності ситуацій, і прикладається формальне правило»[202, с.315]. Це пов'язано з тим, що означені поняття

включають в себе інші «максими» чи чесноти. Серед яких можна відзначити такі, як: справедливість, рівність, повага, ідентичність тощо. Проте ще й до сьогодні не вироблено необхідних плідних засад для подальшого безконфліктного існування за взаємної толерантності, визнання та терпимості в умовах мульти -культурного, -релігійного, -цивілізаційного суспільства в межах окремих країн.

В свою чергу, розглядаючи світ крізь призму постмодерну, З. Бауман наголошує, що в епоху постмодерну «сім'я, шлюб, батьківські відносини, сусідство, робота багато в чому втратили свою роль оборонців меж соціетальної фабрики» і тому цей певний вакуум «заповнюють «неоплеменні» локальні співтовариства, які конструюються», а це «приховує у собі загрозу нового витка насильства в історії» оскільки «його постсучасна специфіка полягає у відмові від регулювання і децентралізації проблем ідентичності; насильство реалізується за схемою «зроби сам»[22, с.5]. Сучасні технології виступають лише каталізатором-прискорювачем таких тенденцій. Іншою тезою З. Баумана виступає його бачення культури як певного культурного плюралізму, який призводить до втрати будь-яких «об'єктивних» ієрархій культурних цінностей», де «панівний ринок не визнає ніяких ієрархій, крім ходкості товару», а «діячі культури сприймають це як експропріацію і обрушують свій гнів на комерціалізацію культури», але при цьому «культурний вибір вже приватизований і будь-яка спроба відновити хоч якусь ієрархію культурних цінностей сприймається як грубе насильство», і тому «час слави і політичного впливу інтелігенції як групи, що несе колективну відповідальність за культуру та етичні стандарти нації, як колективного носія загальнолюдських цінностей пішло в минуле і навряд чи повернеться»[22, с.6]. З одного боку, це дає змогу розвивати альтернативні напрями, які не залежать від догм, а завдяки появі, так званої, «ринкової культури як ходового товару», дає змогу отримати як інвестиції на нові проєкти в сфері культури, так і певну винагороду виробникам такого «культурного» продукту. На наш, погляд занепокоєння викликають тенденції, пов'язані з падінням рівня культури. І тільки час розставляє всі крапки над «і», визначаючи який



«культурний» продукт є дійсно важливим для суспільства, а який ні. При цьому побоювання визнаних діячів культури щодо того, що низькопробний «культурний» продукт повністю витіснить «високу» або «класичну» культуру на узбіччя є небезпідставними, оскільки культура нерозривно пов'язана із суспільством в цілому та кожним окремо взятим індивідом. Завдяки цьому культура досить чутливо сприймає всі «мейнстрими» у суспільстві, нові запити на «культурний» продукт.

Важливим, ще малодослідженим аспектом означеної а даному параграфі проблеми є вплив новітніх технологій та сучасного етапу розвитку суспільства на питання визнання та толерантності. Основним каталізатором нових моделей останніх виступають новітні технології розповсюдження інформації, які дають безмежні можливості щодо світового визнання, незважаючи на національні кордони, різні «життєві світи», традиції, культуру тощо. Сьогодні таке визнання може отримати кожна людина, незважаючи на її соціальний статус, віросповідання, рівень освіти та приналежність до певної інституції (наприклад, спілки письменників, художників тощо). Водночас необхідно зазначити, що лавиноподібне збільшення кількісних та якісних показників інформації, яка кожний день поширюється та обробляється, породжує нову проблему – ідентифікації та маркування потрібної інформації в загальній масі.

Таким чином, сучасність стає тим новим «соціальним» ліфтом, який, завдяки визнанню її таланту, піднімає людину на верх суспільної ієрархії, де головною проблемою стає – як не загубитися в цьому океані інформації. Не зважаючи на сучасне зростання ролі визнання, питання толерантності є досить неоднозначним. Так, на наднаціональному (глобальному) рівні ми бачимо значний прогрес, а – на національному рівні споглядається навіть певний регрес (громадянські, національні та релігійні конфлікти є присутніми сьогодні на національному та побутовому рівнях, навіть не зважаючи на рівень цивілізаційного розвитку суспільства). Наприклад, сучасна міграція та переселення з країн Близького Сходу до країн західної Європи через 20-40 років практично повністю змінить ці країни за такими ознаками як: національність,

віросповідання, культура, звичаї, та «життєвий світ» загалом. Тут постають досить складні практичні та теоретичні питання, завдання створення реальних механізмів мирних трансформацій складних суспільних процесів та міжособових взаємин. Що вимагає нових підходів дослідження питань людської гідності через «життєвий світ», свободу, визнання та толерантність. У нагоді стануть новітні інформаційно-комунікаційні, цифрові та комп'ютерні технології, «кібернетичний простір», соціальні мережі та медіа, Інтернет-ресурси. Проте найголовнішим, на наш погляд, є виховання особистості через постійне підвищення рівня культури, дотримання усталених загальнолюдських морально-етичних норм, чеснот у контексті прав людини, свободи та людської гідності, особливо на національному та побутовому рівнях.

Саме звернення до проблем визнання, поваги та толерантності уможливило подальше дослідження новітніх соціально-філософських дискурсів людської гідності. Опираючись на творчість провідних вітчизняних сучасних та західних філософів (Ю. Габермас, А. Гонет, А. Маргаліт, П. Рікер, Дж. Ролз, Ч. Тейлор, Р. Форст), відшукати відповідь на запитання про умови справедливого, однакового, толерантного гідного поводження з людьми, а також про глибинну значущість філософського осмислення співвідношення таких понять як толерантність, справедливість, розум, співчуття та милість. Як зазначено вище, йдеться про визнання особистості з боку інших людей. Вже Ч. Тейлор, до творчості якого ми звернемося вище, акцентує увагу на діалогічній сутності людського буття. Він переконливо стверджує, що людина відкриває себе, свою гідність не через саму себе, через діалог, спілкування з іншими людьми. Йдеться, таким чином, про залежність самоповаги від поваги та суспільного визнання успіхів людини та її досягнень. І навпаки – приниження людини руйнує її самооцінку, призводить до деструкції її свідомості і дієздатності. То ж потребує дослідження та розвитку тези про те, що жодна суспільна загальнозначуща справа неможлива поза її колективним визнанням, опосередкованим публічним обговоренням, тобто поза легітимацією, а публічне визнання досягається за

допомогою досягнення консенсусу між усіма його учасниками і стає засадою їх самоповаги.

### **Висновки до другого розділу**

Дослідження «життєвого світу» як умови можливості ідентичності, справедливого та гідного буття людини (як важливий чинник соціокультурних контекстів гідності людини як умови можливості формування її ідентичності через «життєвий світ») в сучасному суспільстві дає можливість виокремити вплив на традиційний «життєвий світ» та людське буття тих факторів, які з'явилися в епоху бурхливого науково-технічного прогресу, заснованому на інформаційній революції, цифровізації інформації та отримання нею статусу товару і стратегічного ресурсу, поширення процесів глобалізації та спротиву останнім. За таких умов інтрасуб'єктивно-екзистенційний характер життєвого світу, сплетений у тісну мережу міжлюдських взаємин стає перед проблемою захисту свого та визнання інших життєвих світів.

Негативними наслідками таких процесів є втрата ідентичності, автентичності та самобутності культури, традицій, життєвого досвіду і простору, які притаманні окремим групам, народам, країнам. Водночас позитивними наслідками глобалізації «життєвого світу» є можливість вільного та швидкого обміну досвідом, культурою, традиціями незважаючи на кордони та відстані, що сприяє появі так званого «універсального життєвого досвіду» для широкого користування.

В розділі також доведено, що трансформації розуміння феномену свободи зумовлені новим етапом розвитку суспільства, якому притаманні зміни у соціалізації кожного окремого індивіда завдяки новітнім інформаційним технологіям, можливостям віддаленої роботи, навчання та відпочинку (тобто вказані місця не співпадають з місцем фактичного проживання), що розширює горизонти власної свободи та відповідальності і відповідає появі нових моделей

розвитку суспільства, а саме: глобалізаційне, інформаційне, індивідуалізоване і навіть постінформаційне та постекономічне тощо.

Крім того, високий рівень свободи без відповідного морально-етичного виховання особистості призводить до поширення таких явищ як всездозволеність та низька соціальну відповідальність. Проте позитивним моментом збільшення рівнів свободи є те, що людина загалом стає більш незалежною, вільною від умовностей, отримуючи при цьому все більше можливостей для свого розвитку. Зазначене вище стає передумовою появи нового «постекономічного суспільства» в якому людина отримує ще більше свободи, насамперед від матеріальної залежності, для формування власних потреб та пріоритетів (сім'я, навчання, подорожі, хобі).

Щодо визнання та толерантності як засад та проявів гідного людського буття в сучасному світі, то тут необхідно й надалі розвивати та поглиблювати тезу про те, що людина відкриває себе, свою гідність не через саму себе, через діалог, спілкування з іншими людьми. Йдеться, таким чином, про залежність самоповаги від поваги та суспільного визнання успіхів людини та її досягнень. І навпаки – приниження людини руйнує її самооцінку, призводить до деструкції її свідомості і дієздатності.

Основні положення та висновки розділу відображено в таких публікаціях автора:

1. Петренко М.О. Філософія свободи контексті проблеми людської гідності. Науковий вісник. Серія «Філософія». Харків: ХНПУ, 2017. Випуск 49. С. 142 - 156. URL: <http://journals.hnpu.edu.ua/index.php/philosophy/article/view/926>.

2. Петренко М.О. Життєвий світ як умова можливості ідентичності, справедливого та гідного буття людини. Гілея: науковий вісник: Збірник наукових праць. Київ : «Видавництво «Гілея», 2018. Випуск 129 (2). С. 192 - 197.

3. Петренко М.О. Толерантність як прояв гідного людського буття в сучасному світі / Восточно европейский научный журнал. East European Scientific Journal (Warsaw, Poland) (Wschodnioeuropejskie Czasopismo Naukowe (East European Scientific Journal). 7(47), 2019, part 7. С. 49 – 53.

4. Петренко М.О. Визнання як прояв гідного людського буття в сучасному світі. Збірник центру наукових публікацій «Велес» за матеріалами VII міжнародної науково-практичної конференції: «Літні наукові читання»: збірник статей (рівень стандарту, академічний рівень). Київ: Центр наукових публікацій, 2019. С. 152 - 157.

5. Петренко М.О. Визнання та толерантність як прояви гідного людського буття в сучасному світі. Інвестиційна привабливість туризму в Україні: умови, засоби, джерела. Матеріали XVII аспірантських та магістерських читань. Київ: КУТЕП, 2018. С. 41 - 45.

## РОЗДІЛ 3. ТРАНСФОРМАЦІЯ ІДЕЇ ГІДНОСТІ ЛЮДИНИ ЗА ДОБИ ПОСТМОДЕРНУ

### 3.1. Феномен гідності людини в сучасних теоріях справедливості

Подальше дослідження розуміння проблеми людської гідності привело нас до необхідності її осмислення крізь призму сучасної філософії справедливості. Адже, як ми вже наголошували вище, без поваги до людської гідності неможлива створення справедливого суспільства. За умов постійного та невпинного прагнення людей до справедливості, ця проблема є осердям досліджень як у вітчизняній (О. Білий, А. Гергун, А. Єрмоленко, Д. Кирюхін, В. Малахов, В. Пазенок, Л. Ситніченко, М. Тур, Д. Усов), так і в зарубіжній (Л. Болтанскі, Ю. Габермас, Дж. Ролз, Г. Канарш, Б. Кашніков, Е. Левінас, Л. Тевено, А. Сен, Р. Нозик, Р. Дворкін, Р. Рорті, А. Макінтайр). Проте огляд літератури свідчить про необхідність подальшого аналізу проблеми людської гідності саме в контексті справедливості. Засадою означеного підходу є декілька обставин. По-перше, саме потреба в сучасному осмисленні питання справедливості у вирішенні проблем людської гідності ще раз свідчить про перетворення цих проблем з філософських у життєво-практичні, адже і справедливість, і людська гідність є засадничими, фундаментальними умовами людського буття. Як наголошує відомий французький філософ Ф. Немо: «Найперше питання, через яке буття розкривається і усталюється людське як «інакше, ніж буття» і як трансценденція у світ, і без якого, навпаки, жодне інше запитання є марнотою і звіюється вітром – це питання справедливості»[156, с.9-13]. А. Гергун, осмислюючи проблему глобальної справедливості зазначає: «справедливість є визначальним чинником суспільного життя», отже, «лише ті норми та правила, що визначені справедливими, здатні забезпечити добрий суспільний устрій»[59, с.146].

Важливою для нашого дослідження стала робота П. Рікера «Справедливе», в якій мислитель актуалізує проблему справедливості як протидію насильству, приниженню людської гідності, де «обурення при зіткненні з несправедливим є

значно більшим порівняно з тим, що Дж. Ролз називав «добре зваженими переконаннями»[203, с.9]. Разом з тим, А. Сен, осмислюючи різні концепції справедливості, виокремлює два основних підходи до цієї проблеми, де перший із них, «який можна назвати «трансцендентальним інституціоналізмом» «зосереджений на виявленні справедливого інституційного устрою суспільства», а другий залежить від «реальної поведінки людей і їх соціальної взаємодії»[208, с.41,42]. В межах так званого «трансцендентального інституціоналізму» працювали Т. Гоббс, Дж. Локк, Дж. Ролз, Ж.-Ж. Руссо, І. Кант та інші, осмисленню «порівняльних підходів, спрямованих на соціальну реалізацію» присвячені праці А. Сміта, І. Бентама, М. Уолстонкрафта, К. Маркса, Дж. Стюарта Мілля. У зв'язку з чим А. Сен наголошує, що «утилітаристи, економічні егалітаристи, теоретики права на працю або ж суворі лібертаріанці» у «рівною мірою» вважають, «що є однозначне справедливе рішення, яке легко встановити, але кожен з них буде відстоювати очевидну правоту свого, відмінного від інших, рішення», оскільки «можливо, немає ніякого абсолютно справедливого соціального устрою, який можна було б визначити і схвалити в ході неупередженого розгляду», а тому основним завданням виступає вибір альтернативи для найбільшого наближення до справедливості, який залежить від самого суспільства та його сподівань на справедливість [208, с.52]. У вітчизняній філософії М. Тур, звертаючись до проблеми справедливості, акцентує увагу на проблемі легітимності суспільних інституцій. Зокрема він стверджує, що «відчуття справедливості емпіричним індивідом, яке переживається ним екзистенційно, відбувається на емпіричному рівні, в якому справедливість постає етичною шкалою *zoön politikon* у справі легітимації усіх форм соціальної практики в тому числі і соціальних інститутів» при цьому «справедливість має також трансцендентальний вимір – як квінтесенція належного», коли «здобуваючи ознак всезагальності та універсальності, вона підводиться тут на абстрактний рівень апріорності, як сфера моральної норми та закону», а «оскільки реалізація вимог справедливості в конкретних життєвих формах постає горизонтом недосяжного Блага, вона як ідея розуму править, скоріше, за

регулятивну ідею, здобуваючи трансцендентного виміру»[247, с.46]. І насправді, люди завжди прагнули до гідного та справедливого життя, а зважаючи на досить високі теоретичні горизонти для досягнення рівня абсолютної або повної справедливості та гідного буття, на практиці вони не досягаються. Тому можна констатувати лише намагання людства дійти до справедливого буття. Саме таку думку обстоює відомий німецький філософ П. Козловські у своїй праці «Принципи етичної економії», де він тлумачить справедливість як «здійснення морального в суспільних відносинах людей, позицію і практику надання кожній людині того, що належить їй по праву»[110, с.135].

Дж. Ролз, досліджуючи у своїй «Теорії справедливості» всю багатогранність цього поняття, запропонував концепцію справедливості, що отримала назву «справедливість як чесність», і яку варто розглядати саме в аспекті проблеми людської гідності та розвинути далі важливу тезу про те, що «розбудовуючи свою теорію справедливості як чесності, Дж. Ролз визнає почуття власної гідності одним із найістотніших благ людини. Тож не лише його «Теорія справедливості», але й «Історія моральної філософії» та «Справедливість як чесність» спрямовані на пошуки шляхів побудови чесного, гідного людини суспільства. Суспільства, в якому лихі люди (а особливо їхні керманічі) не зможуть зухвало тішитися безсиллям і приниженістю залежних від них людей. Саме ці слова стали своєрідною передмовою до міркувань Ролза про людську самоповагу та гідність»[212, с.281].

Дж. Ролз пояснює свою позицію: «я хотів розробити концепцію справедливості, що забезпечує розумно систематичну альтернативу утилітаризму, яка в тій чи іншій формі довгий час домінувала в англосаксонській політичній традиції»[205, с.8], зазначаючи при цьому, що «я не вірю, що утилітаризм може дати задовільне пояснення основних прав і свобод громадян як вільних і рівних особистостей, що є вимогою щонайпершої важливості для обґрунтування демократичних інститутів», тому «я використовував більш загальне і абстрактне уявлення ідеї суспільного договору за допомогою ідеї вихідного положення», в якій «переконливе пояснення основних прав і свобод та їх пріоритету було



головною метою справедливості як чесності» та, ставлячи за мету «об'єднання цього пояснення з розумінням демократичної рівності, що веде до принципу чесної рівності можливостей і принципу відмінності»[205, с.9]. Продовжуючи далі свої роздуми над питанням справедливості Дж. Ролз наголошує, що «справедливість не допускає, щоб втрата свободи одними виправдовувалася великими благами інших», а тому «виключається такий підхід, при якому баланс втрат і надбань різних людей розглядається так, як якщо б вони були однією особистістю», а «отже, в справедливому суспільстві основні свободи вважаються за загальноприйнятими, і права, гарантовані справедливістю, не є предметом політичного торгу або ж калькуляції соціальних інтересів»[205, с.38]. Як показує практика сучасного існування суспільства, висловлене Дж. Ролзом застереження щодо розуміння справедливості через неможливість однієї соціальної групи чинити справедливість за рахунок іншої соціальної групи, аргументуючи при цьому свої дії «благими намірами», є актуальним й нині.

Так, теорію справедливості Дж. Ролза можна вважати поєднанням базових принципів свободи та рівності в рамках «максимізації мінімуму», де «базові принципи справедливості» виступають основою його контрактуалістичної «справедливості як чесності», коли «кожна особа повинна мати рівне право на щонайширший план рівних основних свобод, і цей план має бути сумісним із подібною схемою свобод для інших», а тому «соціальні та економічні нерівності слід залагоджувати таким чином, щоб (а) можна було розважливо сподіватись на їхню корисність для кожного й (б) вони пов'язувалися з відкритими для всіх посадами й постами»[204 (158), с.102]. А тому, як вважає Дж. Ролз, «багато речей можуть вважатися справедливими і несправедливими; не тільки закони, інституції та соціальні системи, але і найрізноманітніші конкретні дії, включаючи рішення, судження і звинувачення». Разом з тим «ми також називаємо справедливими і несправедливими прихильності і неприхильності людей, та й самих людей», а тому «для нас головний суб'єкт справедливості – базисна структура суспільства або більш точно, способи, якими основні соціальні інституції розподіляють

фундаментальні права і обов'язки та визначають поділ переваг соціальної кооперації»[205, с.22].

Разом з тим Дж. Ролз відзначає, що «статус моральної особистості дає право на рівну справедливість», при цьому «моральні особистості відрізняються двома ознаками: по-перше, вони здатні мати (і, за припущенням, мають) концепцію власного блага (як вона виражена в раціональному життєвому плані); і, по-друге, вони здатні мати (і, за припущенням, набувають) почуття справедливості, дієве бажання застосовувати принципи справедливості і діяти у відповідності з ними, принаймні, до деякого мінімального обсягу»[205, с.437]. Таким чином, Дж. Роулз вбачає головним елементом справедливості поняття моралі/моральності, як основи подальших міркувань над питанням справедливості. Отже, «моральне навчання є не стільки справою забезпечення відсутніх мотивів, скільки вільним розвитком наших внутрішніх інтелектуальних і емоційних здібностей відповідно з їх природними схильностями», а тому «у міру зростання розумових здібностей люди приходять до визнання свого місця в суспільстві; вони здатні стати на точку зору інших, оцінюють взаємні переваги встановлення чесних умов соціальної взаємодії»[205, с.402], коли суспільство повинно «дозріти та дорости» до того рівня, коли люди будуть здатні розглядати себе у контексті соціальної групи, де суспільна справедливість буде вищою ніж одноосібна. У рамках своєї теорії справедливості Дж. Ролз сформулював два основні принципи: «перший принцип: кожна людина повинна мати рівні права щодо найбільш широкої схеми рівних основних свобод, сумісних з подібними схемами свобод для інших», а «другий принцип: соціальні і економічні нерівності повинні бути влаштовані так, щоб: (а) від них можна було б розумно очікувати переваг для всіх, і (б) доступ до положень (positions) і посад був би відкритий усім»[205, с.65], де «всі соціальні цінності – свобода і сприятливі можливості, доходи і багатство, соціальні основи самоповаги – все це повинно бути так само розподілено, крім тих випадків, коли нерівний розподіл будь-яких, або всіх, з цих цінностей дає перевагу кожному»[205, с.66]. Інтерпретуючи другий принцип, Дж. Ролз виводить дві неоднозначні тези: «переваги для всіх» і «рівно відкриті для всіх», даючи при

цьому «три інтерпретації: систему природної свободи, ліберальну рівність і демократичну рівність»[205, с.69]. У своїх роздумах Дж. Ролз щодо чесного розподілу будь-чого вважає: «є незалежний стандарт для вирішення того, який результат і яка процедура, що веде до цього результату, вважаються справедливими», але при цьому він і сам відзначає, що «досконала процедурна справедливості рідкісна, якщо взагалі можлива, у випадках, де велику роль відіграє практичний інтерес»[205, с.85].

Далі, розмірковуючи над ідеєю «справедливості як чесності» вільних і рівних особистостей, Дж. Ролз вважає, що їх взаємини будуються на чесності «оскільки добробут кожного залежить від схеми співпраці, без якої ніхто б не міг мати задовільного життя, поділ переваг має бути таким, щоб викликати бажання до співпраці у кожного, включаючи і тих, чиє становище гірше»[205, с.28-29]. Таким чином, «у справедливості як чесності вихідне положення рівності відповідає природному стану в традиційній теорії суспільного договору», де «вихідне положення рівності» «розуміється як гіпотетична ситуація, яка характеризується таким чином, щоб привести до певної концепції справедливості», коли «одна з істотних особливостей цієї ситуації в тому, що ніхто не знає свого місця в суспільстві, свого класового становища, або соціального статусу, а також того, що призначене йому при розподілі природних обдарувань, розумових здібностей, сили і тощо»[205, с.25]. Зважаючи на теоретичні міркування щодо «вихідного положення рівності», яка в умовах реального буття відрізняється, Дж. Ролз помічає, що громадяни «сучасного суспільства: це далеко не наївні моралісти, що вірять у можливість ... досягнення «рожевих ідеалів»[220, с.44], тому головна мета теорії справедливості полягає не у створенні ідеального суспільства, а у виконанні певних умов суспільної угоди для зменшення рівня несправедливості у суспільстві.

Саме в цьому контексті Дж. Ролз звертається і до проблеми самоповаги чи почуття власної гідності, і називає їх «первинним благом». Адже насправді без самоповаги «нам може здатися, ніби нічого не варто робити, коли які-небудь речі і мають для нас цінність, нам бракує волі за них змагатися. Всяке бажання, всяка

діяльність стають для нас марними і пустими, і ми впадаємо в апатію і цинізм»[204, с.598-599]. Принципово важливим для розуміння соціально-філософського дискурсу людської гідності є також виокремленні Дж. Ролзом в підрозділі 67 під назвою «Самоповага, риси досконалості й сором» двох основних вимірів людської гідності чи самоповаги, цілком послідовно та переконливо витлумачуючи останні в якості «чільних підстав» основних принципів справедливості [204, с.245-256]. По-перше, на його думку, сюди належить «індивідове чуття власної самоцінності, його тверда переконаність у вартості здійснення своєї концепції блага, свого життєвого плану. По-друге, під самоповагою ним розуміється впевненість індивіда у своїй здатності реалізувати свої наміри, наскільки це йому до снаги»[204, с.598].

Таким чином, «сучасна справедливість вже не задовольняється роллю арбітра при розподілі обмежених благ між підозрілими і заздрісними індивідами, складовими ліберального суспільства», а тому «вона вимагає визнання права на повагу і гідність складових суспільних груп, в тому числі і маргінальних», що «вимагає в свою чергу переходу до іншого філософського й ідеологічного виміру суспільства», а саме «переходу від мови політекономії, якою говорила вся попередня політична філософія, до мови культури, якою починає говорити філософія постмодерну»[280, с.29]. Розмірковуючи над особливостями теорії справедливості Дж. Ролза, варто погодитися з припущенням, що «концепція Ролза присвячена не просто вирішенню власне проблеми справедливості», а «є наслідком ґрунтовного дослідження справедливості суспільного ладу та його інституцій як проблеми, яка виникає за умов суперечності інтересів, прав та прагнень членів цього суспільства між собою», у якій «йдеться про вільних, рівноправних та чесних індивідів, які добровільно беруть на себе певні зобов'язання та обирають два основні, вже загальновідомі принципи справедливості»[220, с.45,46], маючи на увазі свободу та чесність.

В свою чергу А. Сен, осмислюючи взаємовідносини між свободою та справедливістю, стверджує, що «наявність можливості міркувати і вибирати – це важливий аспект людського життя»[208, с.56] та наголошує на взаємозв'язку

свободи вибору та відповідальності за обрані нами дії та вчинки. Досліджуючи поняття справедливості Б. Кашніков виокремлює його сутнісний зв'язок з існуванням соціуму як такого. Варто також погодитися з ним в тому, що «необхідності в справедливості немає, якщо все в надлишку або все абсолютно недостатньо, оскільки в таких умовах не може скластися потреба в спілкуванні»[94, с.42]. Але, на жаль, таку позитивну картину псують людські вади, через які людина втрачає внутрішні гальма і назовні вибухають жадібність та ненаситність до певних благ, які витісняють усе позитивне. Досліджуючи питання трансформації справедливості, варто наголосити на осерді її сучасного соціально-філософського тлумачення, яке полягає в тому, що «справедливе та вільне суспільство, яке люди створюють за своїми власними намірами та інтересами, за уявленнями про благо, існує на засадах справедливих принципів», а «звідси випливає і справедливість як загальна правова основа, що «панує» над усіма часто протилежними реальними інтересами, регулює, «вимірює» їх єдиною, спільною правовою міркою», отже «таке розуміння права базується на обстоюванні індивідуальних прав так само, як і на доведенні необхідності для суспільства правової держави»[220, с.45]. А тому, насправді, «критичне осмислення процедурно-розподільної моделі справедливості й призводить до утворення її нового образу, який враховує ... проблеми влади, відповідальності, нове бачення розподілу та визнання» в умовах, «коли ідея розподілу матеріальних благ є недостатньою (через супровід її патерналізмом, популізмом, авторитаризмом тощо) для всебічного визначення соціальної справедливості», коли «суб'єкти соціальної взаємодії спілкуються в горизонталі взаємних очікувань визнання себе в якості моральних та соціально цінних індивідів»[220, с.47,48]. Таке бачення є підтвердженням точки зору А. Гонета про те, що «суб'єкти сприймають інституційні процеси як соціальну зневагу до тих вимірів їх особистості, на визнання яких вони, з їх точки зору, мають право»[304, с.156]. Таким чином, сучасне соціально-філософське осмислення принципів справедливості органічно пов'язане з розумінням «міри моральної легітимізації суспільного ладу, з основними суспільними інституціями», а також з

«усвідомленням того, що суб'єкт є не лише адресатом загальних норм, а і їх творцем спільно з іншими людьми»[220, с.49]. Тобто, на сучасному рівні досить складно переплітаються матеріальні та духовні сфери суспільства в рамках формування практичного (реального) здійснення справедливості.

Зважаючи на вищезазначене, можна лише підтримати позицію багатьох дослідників з питань справедливості, яку А.Гергун охарактеризував так: «звернення до «справедливого» через «несправедливе» є універсальною ознакою повсякденних міркувань про справедливість, яка не залежить від соціально-культурного контексту», адже «справедливість як така не є предметом розгляду у повсякденних мовленнєвих практиках, оскільки звернення до її проблематики відбувається не через зіставлення уявлень про наявний стан речей ... про «справедливе», а через описування наявного стану речей у термінах «несправедливого» тому, що несправедливість набагато легше ідентифікувати, ніж власне справедливість»[59, с.147].

Досліджуючи основні концепти справедливості, необхідно виокремити їх економічну складову. Так, сучасний стан розвитку ринкової економіки та лібералізму так далеко відійшли від витоків «вільного ринку» та тих історичних особистостей, які починаючи із маленької власної справи зуміли створити відомі корпорації такі як «Форд», «Рено», «Мазда», «Круп», «Макдональдс», «Apple» тощо. Але, на жаль, основною проблемою сучасності є неможливість пробитися «маленькій» людині через існуючих гігантів у традиційній сфері ведення бізнесу, тому стає меншим відсоток створення нових бізнес-проектів, які переростають у величезні корпорації. Суттєвою проблемою для простої людини є фінансова сторона початку свого бізнесу, навіть при наявності досить непоганої бізнес-ідеї чи бізнес-проекту. Тобто, сучасність здійснює певну сегрегацію серед бажаючих розпочинати та вести бізнес, особливо в тих сферах, які контролює великий бізнес. А тому дуже рідко на сучасному небосхилі з'являються нові зірки великого бізнесу, які починали з нуля.

Адже насправді «справедливість як центральна категорія господарської етики відображає прагнення суспільства до соціальної рівноваги в умовах

конфлікту інтересів, який породжується проблемою обмеженості ресурсів»[18, с.14]. Враховуючи, що економічна сфера суспільства відіграє не останню роль, коли постійне зростання кількості населення на нашій планеті вимагає більш зважено (справедливо) підходити до наявних обмежених ресурсів при їх розподілі серед зростаючої кількості населення, а також в умовах підвищення рівня стандартів для існування. Це пов'язано з тим, що завдяки новітнім інформаційно-комунікаційним технологіям стало можливим побачити, як живуть люди в найбідніших та найбагатших країнах світу. При цьому виникає проблема, яка характеризується необхідністю здійснювати справедливий розподіл ресурсів за стандартами суспільства так званого «золотого мільярду» за умови, що цих ресурсів на всіх не вистачить, а якщо здійснювати більш чесний розподіл ресурсів, то тут виникає морально-етична суперечливість між готовністю більш заможних поступитися заради менш заможних частиною свого добробуту на ділі, а не на словах.

На наш погляд, превалювання економічної сторони питання справедливості перестає бути тільки на рівні задоволення основних фізіологічних потреб людини таких як голод, відсутність житла та доступу до мінімального соціального забезпечення (медицини, освіти тощо) і виходить на вищий рівень, який знаходиться вище простого існування людини. Саме за таких умов з'являються види справедливості, які окрім економічної, додатково охоплюють морально-етичну, соціальну та духовну сторони людського буття. Ф. Хайек вважає, «що ми насправді маємо у випадку з «соціальною справедливістю», – це просто квазірелігійний забобон такого роду, який можна шанобливо залишити в спокої, якщо тільки він становить щастя тим, хто його дотримується, але з яким слід боротися, якщо він стає обґрунтуванням примусу по відношенню до інших», оскільки «зростаюча віра в соціальну справедливість є в даний час найбільшою загрозою для більшості інших цінностей вільної цивілізації»[305, с.123].

Як наголошує переважна більшість дослідників в царині соціальної та політичної філософії, саме кризові, переломні ситуації в суспільному житті, в його локальних та глобальних масштабах надають проблемі соціальної

справедливості особливої актуальності. Яскравим прикладом із недалекого минулого може бути розпад Радянського Союзу та Варшавського блоку. Особливої гостроти та трагізму й цьому необхідно відзначити не тільки переломні моменти, які з'явилися, а і крах «соціалізму» як основної моделі справедливого розподілу, заснованого на соціальному розподілі всіх благ серед усіх членів суспільства при відсутності приватної власності, де в ролі одного (основного) власника на засоби виробництва постає держава, яка і здійснює «справедливий» розподіл усіх благ (як економічних, так і соціальних).

Критичне осмислення соціалістичного способу буття та притаманної йому моделі справедливості можна віднайти, наприклад, в праці Ф.А. фон Хайека «Шлях до рабства», де він переконливо доводить, що, не зважаючи на однакову мету – справедливість, представлену у двох моделях розвитку суспільства (соціалістична модель та модель «відкритого ринку»), справедливість досягається різними шляхами, при цьому у випадку соціалістичної моделі – веде до рабства. Аналогічну позицію висловлював і А. Токвіль, наголошуючи на значенні демократії як сфери розвитку індивідуальної свободи: «демократія стверджує найвищу цінність кожної людини, соціалізм перетворює людину на простий засіб, в цифру», а тому «демократія і соціалізм не мають між собою нічого спільного, крім одного слова: рівність» при цьому різниця між цими поняттями така: «якщо демократія прагне рівності в свободі, то соціалізм – до рівності в рабстві і примусі»[319, с.546]. То ж не випадково в «Ідеї справедливості» А. Сен говорить про те, що за умов «виявлення абсолютно справедливого соціального устрою неминуче залишається проблематичним, тоді і вся стратегія трансцендентального інституціоналізму представляється глибоко збитковою, навіть якби в світі була доступна кожна мислима альтернатива»[208, с.47]. Але, на наш погляд, реальність є не такою категоричною, як показують згадані вище дослідники, апологети так званого «вільного ринку» та прихильники ідей лібералізму. Кожна модель розвитку суспільства має свої позитивні та негативні риси, і які з них переможуть у конкретному випадку (багато країн будували у себе ці моделі, але результати завжди були різними) неможна спрогнозувати наперед.



Важливою особливістю поглядів А. Сена є його прагнення звернути увагу на буденне справедливе, гідне (чи навпаки) життя людей, а не лише на її, хоч і безумовно важливий, інституційний вимір, який часто не зважає на реальне життя людей. Адже наявність інституційної справедливості не означає автоматично наявність справедливості реальної. То ж при розгляді усіх важливих аспектів справедливості, А. Сен наголошує на необхідності не просто йти вперед, а прагнути доброго життя для найбільшої кількості людей. Оскільки, на його думку, «завдання справедливості – не просто намагатися досягти або мріяти про досягнення абсолютно справедливого суспільства і абсолютно справедливих соціальних інституцій, а попереджати явні випадки кричущої несправедливості»[208, с.59]. Таким чином, саме на рівні конкретного людського буття питання справедливості стає зрозумілішим і тому має більше шансів для досягнення.

Вартою уваги в означеному аспекті є так звана концепція «мінімальної держави», представлена Р. Нозиком у праці «Анархія, держава та утопія». В рамках цієї концепції Р. Нозик говорить про те, що «державою, тобто організацією, яка володіє монополією на насильство, може виникнути з «природного стану» шляхом добровільного делегування людьми первинних прав, тому за державою буде закріплено лише «виключно захист життя і власності громадян від насильницьких посягань», а отже, «будь-яке розширення її функцій (в тому числі створення інститутів «соціальної держави») буде означати порушення базових прав і вести до негативних наслідків для суспільства», оскільки «всі необхідні суспільні функції, крім захисної, повинні здійснюватися на основі добровільного співробітництва»[158, с.9]. Але, не зважаючи на це, Р. Нозик пропонує зважати на те, що «державою не повинна використовувати апарат примусу заради того, щоб змусити одних громадян допомагати іншим, і, по-друге, держава не повинна забороняти будь-які види дій людей заради їх блага або їх захисту»[158, с.6]. Розвиваючи тему «мінімальної держави», Р. Нозик пропонує використовувати такі нові поняття: «приватні захисні асоціації», «ультрамінімальну» та державу «державу-нічного сторожа», де «державою – нічний сторож» виступає образом

«класичної ліберальної теорії, функції якої обмежені захистом всіх громадян від насильства, злодійства і шахрайства, а також забезпеченням виконання договорів»[158, с.24]. З одного боку, дослідник має рацію, декларуючи залежність справедливості від рівня впливу держави на індивідів (суспільство), продукуючи свою концепцію «мінімальної» держави (так званої утопії в рамках). Продовжуючи далі наше дослідження питань справедливості, можна стверджувати, що концепція «мінімальної держави» певним чином досить комфортно «лягає» на теорію лібералізму та ідеї «вільного ринку», які є популярними в країнах Західної Європи. Але не слід забувати, що сучасна модель державного управління та владні інститути в цих країнах пройшли довгий шлях свого розвитку, як і саме суспільство до цього. Коли індивід має широкі права та можливості для здійснення господарської діяльності, яка не заборонена, а держава практично не втручається в це, до того часу, поки не відбувається порушення закону. Це співпадає і з позицією З. Баумана, який прогнозує у своїх працях, що у подальшому роль держави буде постійно зменшуватися до рівня поліцейських функцій для підтримання правопорядку на території, а всі інші функції держави переходитимуть до наддержавних інституцій та транснаціональних корпорацій. Тобто, фактично роль національної влади та самої держави зведеться до рівня такої собі «мінімальної» держави або навіть до рівня охоронних організацій, але чи буде при цьому збільшуватися рівень справедливості, як на цьому наголошують деякі філософи та мислителі у своїх концепціях, залишається досить проблематичним.

В рамках соціально-філософського аналізу глобальної справедливості виокремлюються два аспекти останньої: інтернаціональний та космополітичний, де «міжнародна (інтернаціональна) справедливість розглядає політичні спільноти, організовані у формі національної держави, як головних об'єктів міжнародних відносин, а їхню інституційну та соціальну структуру визнає як основний «контекст справедливості», а «предметом космополітичної справедливості є індивіди, «взяті» поза їхньою належністю до політичних спільнот»[59, с.11-12]. При цьому, якщо прихильники першої застерігають проти тиранічних

наддержавних інституцій, адже «глобальна розподільча справедливість становить загрозу для політичної свободи та «автономії народів»[59, с.11-12]. То так званий «моральний космополітизм» не передбачає «інституційного космополітизму, тобто світового уряду чи глобальної наддержави», а тому «глобальна справедливість має розгратись як інстанція моральної оцінки інституціоналізованих правил співпраці на глобальному рівні, а тому вона може бути сумісною із системою міжнародних відносин, що ґрунтована на принципі національного суверенітету»[59, с.14]. На сьогодні ми є свідками певного симбіозу етатизму та космополітизму, оскільки в сучасних умовах розвитку суспільства відбуваються взаємовідносини та зносини на рівні держава-держава та індивід-індивід, а також індивід-держава як на рівні однієї держави, так і на світовому рівнях (завдяки новітнім інформаційно-комунікаційним технологіям).

Істотним доробком в дослідженні важливого для людської гідності чуття справедливості стала праця Л. Болтанські і Л. Тевено «Критика і обґрунтування справедливості. Нариси соціології градусів», на сторінках якої вони з'ясовують «як форми загального блага виявляють себе в різних ситуаціях: в міжособистісних сварках і конфліктах (де згода зазвичай характеризується в термінах ввічливості, пристойності або ж особливостей характеру), в конфліктах приватних і громадських інтересів (що стосуються ставлення до держави), а також в трудових спорах (від особистих сутичок до колективних конфліктів) або ж, в більш загальному плані, в порушенні (*disforictionnement*) економічних зв'язків (яке може проявитися як в ході ринкового обміну, так і при прийнятті рішень про технічне інвестування)»[38, с.121]. Особливістю актуалізації справедливості в ситуації конфлікту, по Л. Болтанські і Л. Тевено, є прагнення людей до конкретної справедливості, що є природнішим та пліднішим за «чисто силові рішення», коли «для переконливого обґрунтування справедливості вони повинні апелювати до певної системи цінностей і аргументів, в рамках якої ситуацію можна інтерпретувати вигідним для них чином», також «при цьому вони повинні показати, що ситуація підлягає осмисленню саме в рамках цієї системи». При цьому необхідно брати до уваги, що «таких систем («градів») в сучасному

суспільстві зазвичай кілька», тому тільки «у французькому суспільстві автори виділяють шість основних «градів» – ринковий, патріархальний, науково-технічний, цивільний, град натхнення і град репутації»[38, с.12]. Свою «соціологію градусів» Л. Болтанські і Д. Тевено не випадково називають «соціологією виправдання (або соціологією обґрунтування справедливості)»[38, с.8]. Адже вони прагнуть запропонувати громадянам засновану на новому баченні соціальних взаємин контекстуальну модель справедливого, гідного людини суспільного буття. І таким чином вийти за межі теоретичної традиції «згідно з якою виправдання (justification), що розуміється як формальна аргументація, відвернута від конкретних умов дії і часто здійснюється апостеріорі, протиставляється унікальності цих умов»[38, с.202].

Важливою особливістю позиції даного концепту справедливості є прагнення її авторів об'єднати поняття величі і загального блага в певний вищий загальний принцип, який «стримує розбіжності в межах допустимого, не допускаючи того, щоб дебати перейшли в крайність і привели до оспорювання самого принципу згоди, іншими словами, до перегляду визначення рівня чеснот і, відповідно, до перегляду витоків граду»[38, с.132]. При цьому йдеться про те, що запропоноване бачення вкорінене двох важливих, хоч і суперечливих обмеженнях: «вимозі спільності людської природи, яка передбачає тотожність, спільність ідентичності всіх людей, та вимозі упорядкування людства», коли «визначення загального блага – це «наріжний камінь» всієї структури, який повинен забезпечити сумісність цих суперечливих вимог»[38, с.132]. Слід також наголосити на тому, що представлена «редукція множини загальних благ здійснюється шляхом упорядкування їх від більш значимого до менш значимого. При цьому найменш значиме розглядається як приватне благо», де «принцип відмінності і принцип упорядкування станів величі встановлюють порядок, згідно з яким одна з форм загального наділяється легітимністю загального блага граду, а решта зводиться до приватних благ, з якими пов'язані тільки егоїстичні насолоди»[38, с.132]. При цьому головною в означеному та досить актуальному на сьогодні дискурсі справедливості є спроба розглянути проблему

справедливості крізь призму основних градусів (таких як: ринковий, патріархальний, науково-технічний, цивільний, градус натхнення і градус репутації).

Слід відзначити, що інтерпретація проблеми гідності людини через теорії справедливості, не зважаючи на сталість самої сутності поняття справедливості, набула нових вимірів та аспектів. І головне тут – права людини, дотримання яких є головним завданням та принципом буття справедливого суспільства.

Таким чином важливим індикаторами такої «зрілості суспільства» є наявність, взаємозв'язок та взаємопов'язання тріумвірату права людини, людська гідність та справедливість. Це пов'язано з тим, що зазначений тріумвірат має складну конструкцію, яка включає в себе широке коло різних аспектів, які характеризують різні сторони існування та функціонування суспільства.

Ось чому питаннями взаємозв'язку та взаємовпливу прав людини, людської гідності та справедливості, окрім філософів та мислителів, переймається і церква в рамках так званих «Комісій Справедливості і миру», а «твердження, судження і заклики папських енциклік є серйозними авторитетними відповідями на ті чи інші питання та спонукають до конкретних способів мислення і дій»[29]. Наприклад, «*Rerum Novarum* Папи Лева XIII є основою принципу Людської Гідності, Суспільного Вчення Церкви», де Його Святість «відобразив різку зміну щодо структур суспільства під час промислової революції» та рішуче закликав: «ніхто не може безкарно порушувати ту людську гідність, яку сам Бог трактує з великою благодаттю». Через сто років по цьому Папа Бенедикт XVI у своєму «історичному нарисі «Європа та її невдоволення», що був репрезентований у журналі *First Things* засвідчував таке: «основні права не були створені законодавцем і не були надані громадянину», а отже «значення людської гідності ... має перевагу над усіма політичними рішеннями»[29]. Таким чином, можна констатувати, що церква разом з філософами працює із суспільством над знищенням «стереотипів, що чесність, відкритість, прозорість, життя згідно з моральними принципами і переконаннями ніколи не стають запорукою професійного успіху і самореалізації в суспільстві, переповненому несправедливістю і нечесністю»[29].

Варто зазначити, що на сьогодні в Європі налічується понад «31 однойменних національних комісій, що займаються питаннями забезпечення справедливості, миру, поваги до людської гідності та дбання за довкіллям»[229]. Так, в рамках відзначення Дня прав людини, який відзначається 10 грудня, Виконавчий комітет Комісії «Справедливість і мир» Європи оприлюднив 7 грудня 2017 року, офіційну заяву під назвою «Транснаціональні корпорації й права людини. На шляху до прийняття юридично-зобов'язуючого документа», у якій відзначається, «що останніми роками транснаціональні корпорації здобули значну економічну й політичну владу, що передбачає також збільшення відповідальності. У своїй діяльності вони зобов'язані не тільки сплачувати податки, але й дотримуватися всіх людських прав», а тому основне завдання національних полягає у необхідності «розробити міжнародний юридично-зобов'язуючий документ, що регулюватиме діяльність транснаціональних корпорацій та інших підприємств, згідно з міжнародними законами прав людини» оскільки «всі компанії повинні дотримуватися прав людини, звертаючи особливу увагу на прогалини, пов'язані з транснаціональною діяльністю, а також посилити охорону захисників людських прав», а тому цей документ повинен також включати «спеціальні положення щодо діяльності транснаціональних компаній у регіонах, що постраждали від конфліктів»[229]. Так, Папа Венедикт XVI у своїй Енцикліці «*Caritas in Veritate*» відзначає таке: «серед тих, хто, іноді, не дотримується людських прав робітників є транснаціональні компанії, а також місцеві підприємства», а Папа Франциск у Енцикліці «*Laudato si'*» привертає увагу суспільства до транснаціональних корпорацій, які працюють у гірничорудному секторі зазначаючи при цьому таке: «чимало шкоди завдає експорт твердих і токсичних відходів до країн, що розвиваються, чинячи це таким способом, яким вони ніколи б не могли зробити це вдома», а тому «ми помічаємо, що часто підприємства, які займаються цією діяльністю, є міжнародними компаніями»[229]. Таким чином слід відзначити, що і церква пробує впливати на питання забезпечення основоположних (природних) прав людини, а саме таких як: справедливість, свобода, людська гідність.

Підсумовуючи вищезазначене необхідно зазначити, що питання людської гідності, свободи та справедливості залишаються актуальними в глобальному інформаційному постіндустріальному суспільстві та втілюються у спробах розробки нових образів справедливості, в межах яких мова йде не лише про визнання, а й про справедливий розподіл суспільних благ який, як і раніше, потребує припинення існування головних джерел несправедливості та несвободи. Зростання інтересу та уваги до питань справедливості зумовлена тим, що, не зважаючи на подальший розвиток суспільства (переходом від традиційного до інформаційного, постмодерного суспільства), залишаються старі проблеми, до них додаються нові, які потребують негайного вирішення. Нажаль поки що інтелектуали разом із владною елітою не спроможні перебрати на себе відповідальність перед усім суспільством за вирішення проблеми справедливості насамперед як політичної, владної проблеми.

### **3.2. Етика дискурсу та морально-правовий концепт гідності людини**

В сучасному суспільстві змінюється ставлення до природи, людини та техніки, що впливає на подальші взаємовідносини між ними, завдяки повсюдному використанню інформаційно-комунікаційних технологій, широкому впровадженню результатів «інформаційної революції», подальшої інформації усіх сфер суспільства, можливості переміщень значних людських мас на великі відстані у короткі проміжки часу, віртуалізація та глобалізація. Але, не зважаючи на певний технократичний нахил сучасних змін і трансформацій, залишаються актуальними морально-етичні, духовні та соціальні складові розвитку суспільства та місце в ньому «продуктивної сили комунікації», яка найповніше втілюється в чеснотах та інституціях справедливої, гідної людини правової держави. Саме на цих власне соціально-філософських аспектах комунікативної філософії акцентують увагу її вітчизняні дослідники – О. Білий, Н. Бусова, О. Висоцька, А. Гергун, А. Єрмоленко, В. Нечипоренко, Л. Ситніченко, Д. Усов. В нашій роботі йдеться про подальший розвиток нового, інтерсуб'єктивного тлумачення сутності

суспільного буття, адже саме спілкування, «комунікативна дія» є сутнісною засадою останнього та поступового подолання кантіансько-монологічної моделі людської гідності.

Зокрема Л. Ситніченко справедливо наголошує на універсально-гуманістичній значущості комунікації, коли «справжня комунікація існує для всіх без винятку», а «жодна суспільна загальнозначуща справа неможлива поза її колективним – комунікативним, опосередкованим публічним обговоренням – визнанням, тобто поза легітимацією»[213, с.7]. Саме завдяки означеному підходу, який і набув подальшого розвитку в нашій роботі, стає можливим не лише синтез різних тлумачень комунікації, а й усвідомлення їх впливу на всі сфери суспільства. Спробу такого синтезу представлено, наприклад, О. Висоцькою в праці «Комунікація як основа соціальних перетворень (у контексті становлення постмодерного суспільства)». Адже, на нашу думку, саме осмислення комунікації в межах проблеми людської гідності уможливорює та потребує поглибленого аналізу обох означених явищ у їх, як інституційному, так і персональному вимірі. До того ж сучасний процес становлення глобальної комунікації досить гармонійно «накладається» на сучасну модель суспільства та свободи, коли індивід стає більш вільним та незалежним у своїх діях, а отже, більш індивідуалізованим, оскільки «глобальна культура вельми приваблива для всіх, хто високо цінує особисту свободу і прагне реалізувати її якомога повніше»[148, с.16]. Вказане призводить до створення «глобального соціуму», глобального громадянського суспільства. Таким чином, варто зазначити, що поява «глобальної культури», «глобального суспільства», а також «глобального громадянського суспільства» істотно вплинули на формування та тлумачення проблеми людської гідності, яка трансформується разом із цивілізаційними суспільними змінами. Так, досліджуючи питання «гідності людини як ціннісного принципу її соціального буття», П. Кравченко звертає увагу на те, що «особливого значення набуває проблема формування у свідомості молодого покоління ціннісно-нормативних структур, які одним із головних принципів соціальної взаємодії утверджують повагу до гідності особистості», тому «головний зміст



сьогоднішніх суспільних перетворень, створення умов життя, гідних людини, в яких вона б знаходила моральне задоволення від творчості й праці, від усвідомлення своєї корисності», а «це повинно стати рушійною силою суспільного розвитку», коли «реальна турбота про людину, правовий захист особистої гідності кожного громадянина – одне з найважливіших завдань сьогодення»[112, с.3]. Таким чином, йдеться про зміну бачення людини на рівні суспільства і держави, де людина розглядається не як окремий «гвинтик» складного механізму, а як сформована особистість з істотно розширеними межами особистого простору свободи і права. В означеному сенсі особливої значущості набуває визначення людської гідності Ю.Габермасом: «гідність людини утворює портал, через який егалітарно-універсалістський зміст моралі імпортується в право», де «ідея людської гідності – це понятійний шарнір, який зчленовує мораль рівної поваги до кожного з позитивним правом і демократичними правовими деклараціями, – зчленовує так, що з їх обопільної гри при сприятливих історичних обставинах може виникнути політичний порядок, який базується на правах людини»[272, с.70]. Таким чином, можна стверджувати, що «формування гідності – це усвідомлення людиною вимог суспільства, контроль за своїми думками і вчинками, їх аналіз і самооцінка», коли «людина з почуттям власної гідності відповідає перед собою і, таким чином, перед суспільством, перетворюючи її на саморегулятор людської поведінки, на моральне суспільне надбання»[112, с.4]. В цьому і полягає важливість наявності у суспільстві сформованого уявлення щодо ролі та місця гідності, яка істотно актуалізується в соціально-філософських та філософсько-антропологічних засадах комунікативної етики. Так, всесвітньовідомий фундатор останньої, К.-О. Апель стверджує, що «етику, якщо підійти до неї з функціонального погляду, певною мірою можна розглядати як компенсацію людським розумом недостатності інстинктивних стримувачів зростаючої технічної експансії»[5, с.415]. Іншими словами, саме через етику людина «захищається» від подальшого зростаючого впливу технократичної складової розвитку суспільства. А. Єрмоленко, який розвиває означену точку зору в межах вітчизняного простору, наголошує на тому,

що «комунікативна, чи дискурсивна етика репрезентує собою методологічний поворот від класичної парадигми філософії свідомості до посткласичної парадигми філософії комунікації, відкриваючи шлях подолання «методичного соліпсизму» в обґрунтуванні етичних норм на основі принципу справедливості та досягнення взаєморозуміння»[77, с.9]. Це пов'язано з тим, що «набувають нового значення» такі поняття, як: «відповідальність», «справедливість», «рефлексія», «зрілість» та «суверенність особистості», «обов'язок та сумління», «людська гідність», отримуючи нове, інтерсуб'єктивне забарвлення»[77, с.9], а «у методологічному аспекті постає завдання мовно-прагматичної трансформації трансцендентальної постановки питання за допомогою теорії мовленнєвої дії», де «трансцендентальна прагматика ... характеризується тим, що за вихідний пункт філософування, а отже, й методологічний принцип обирається повсякденне мовне спілкування між людьми»[77, с.19-20]. Отже, слід зазначити, що основними проблемами комунікативної філософії виступають дискурс та мовне спілкування між людьми. Але новизна означеного бачення полягає не у самому мовному спілкуванні (мовній комунікації), а у формах, методах та інструментах, які сьогодні застосовуються. В першу чергу, мова продовжує традиційну форму комунікації, наприклад, англійська мова розповсюджується у всьому світі як мова практичного спілкування (комунікації на побутовому, культурному, науковому та технічному рівнях). Новизною мови як способу комунікації є форми та методи її розповсюдження і застосування з урахуванням новітніх інформаційно-комунікаційних технологій та цифровізації інформації, а також розширення віртуального світу, коли на заміну засобів масової інформації приходять засоби масової комунікації та соціальні медіа і виникає «мережна соціальність». Це створило передумови появи нових можливостей донесення до суспільства окремих думок, точок зору, проведення дискурсу з будь-яких важливих питань, які виникають у суспільства, у влади. За умов існування нових форм комунікацій помітною стає також зміна природи та функцій комунікативного дискурсу. Незважаючи на появу нових методів впливу та маніпуляцій на суспільство з боку влади, нове бачення та спротив цим методам став можливим і завдяки змінам в

розумінні та функціонуванні свободи: все більше сьогодні починає утверджуватися «позитивна свобода» або «свобода для», яка на перше місце ставить потреби людини, а не держави, як це було в рамках «свободи від» або «негативної свободи». Саме в означеному сенсі стає зрозумілою теза К.-О. Апеля при те, що «аргументативний дискурс становить філософську та політичну останню інстанцію, якою і завдяки якій мають санкціонуватися спільна відповідальність людей за свою діяльність та наслідки діяльності, за свої теорії та свої нормативні домагання значущості», де «структура ідеального, необмеженого дискурсу вже передбачена в індивідуальному мисленні – в «Ego cogito» Декарта, Канта, а також Гуссерля», а тому «саме аргументативний дискурс, а не домовна Я-свідомість для оновленої трансцендентальної філософії у нашому столітті є методичним останнім засновком (nicht Hintergehbare)», адже «це має значення як для обґрунтування моральних та правових норм, так і для обґрунтування домагань істини»[4, с.400-401]. Отже, слід відзначити, що дискурсивна етика все більше набуває рис етики відповідальності. А ми стаємо свідками появи такої спільноти, де під час обговорення загальних питань використовується ресурс усіх членів суспільства, які, продукуючи загальні речі, пропускають їх через себе, а тому, приймаючи певне рішення, вони роблять це свідомо, а не через «що так комусь треба» або під тиском обставин.

Новизною ж нашого підходу є розгляд подальшої трансформації концепту людської гідності в рамках новітньої комунікативної філософії (репрезентованої іменами К.-О. Апеля, Ю. Габермаса, Д. Бьолера, В. Кульмана та певною мірою В. Гьосле), викликаної новими факторами впливу техніко-технологічного та глобалізаційного характеру. Розмірковуючи в означеному річищі, неможливо не помітити розширення меж впливу мови, яка разом із сучасним поширенням технократичної складової розвитку суспільства, набирає все більшої ваги через можливість ведення глобального дискурсу, «адже той, хто керує дискурсом, вже посідає певну асиметричну позицію щодо усіх інших учасників дискурсу», а тому «ця асиметрія і спрямована на те, щоб забезпечувати дотримання правил і процедур дискурсу, відтак і гарантувати рівні права його учасників»[77, с.211].

Головне щоб той, хто керує дискурсом, сам дотримувався встановлених правил і процедур дискурсу для уникнення подвійних стандартів. Слід також відзначити, що «використання іноземної мови не проходить для людей безслідно», адже «будь-яка мова має під собою культурний пласт пізнавальних, нормативних і навіть емоційних конотацій»[148, с.10], А тому, досліджуючи «багатогранність глобалізації», П. Бергер та С. Хатінгтон стверджують, що «мова є основним фактором поширення культури», а англійська мова «є мовою «койне» глобальної культури, що зароджується», адже «мільйони людей у всьому світі, які все частіше використовують англійську мову в якості мови міжнародного спілкування, роблять це головним чином з практичних міркувань»[148, с.]. Підтвердженням сказаного є подальше поширення впливу англійської мови на всі інші мови та культури. Але, окрім «негативного тиску» на інші мови, знання додаткової мови носить і позитив. Адже «той, хто вивчає мову, стає плюрилінгвальним і розвиває свою інтеркультуру», коли «лінгвістична і культурна компетенції у кожній мові змінюються під впливом знання іншої мови і сприяють формуванню міжкультурної свідомості, вмінь та навичок», а тому «вони дозволяють індивіду розвивати збагачену, більш складну особистість і посилюють здібності до подальшого вивчення мови та більшої відкритості щодо нового культурного досвіду»[85, с.78]. Таким чином, збільшення кількості мов тільки поширює комунікативні можливості, знання, культуру, а також свободу, толерантність, визнання людської гідності. Ось чому, на думку Ю. Габермаса, «зміна парадигми, що відбувалася у процесі переходу від «філософії свідомості» до «філософії комунікації» і від соціології, заснованої на цілераціональній дії, до соціальної теорії комунікативної дії, полягала саме в подоланні методологічного індивідуалізму, чи «методичного соліпсизму»[77, с.21], а тому «заслужує позитивної відзнаки демократична за своєю спрямованістю концепція «необмеженого дискурсу» як у сенсі тематики, так і щодо учасників», але при цьому «вона лишає невирішеною проблему інституціоналізації самого дискурсу за умов зростання складності суспільства й прискорення його динаміки, коли прийняття рішення не тільки потребує досконалого професійного опрацювання, а

й обмежене в часі»[77, с.209]. До того ж сучасний етап розвитку суспільства завдяки новітнім інформаційно-комунікативним технологіям, мережі Інтернет, соціальним мережам спричинив появу певної «подвійності» стосовно питань інституалізації багатьох процесів на таких рівнях, як: громада, держава, міжнародний (наднаціональний) рівень. Причиною цього якраз і є численні техніко-технологічні чинники. Якщо на рівні громади та національної держави все більш-менш інституалізовано, то на міжнародному рівні не все так однозначно в сенсі інституалізації. Так, завдяки глобалізації, поширеними стають концепції побудови глобального суспільства, глобальної економіки, глобальної культури (де сучасна реальність показує нам досить значні кроки людства у цьому напрямі), незважаючи на моделі суспільного розвитку, форми правління та державного устрою в рамках так званої «множинності суспільностей». У зв'язку з цим актуальними стають результати досліджень впливу глобалізації на розвиток суспільства таких відомих дослідників глобалізації, як: З. Баумана, Д. Бела, М. Кастельса, В. Іноземцева, П. Бергера та С. Хантінгтона, які у своїх працях говорять про «магічну силу глобалізації», що суттєво впливає на подальший розвиток усіх сфер суспільства. Йдеться насамперед про подальше зростання сили та ваги «глобального суспільства», «глобального громадянського суспільства», «глобальної культури». А універсалізація суспільства, культури, звичаїв, «життєвого світу» супроводжується активними антиглобалістськими трендами та рухами, що безумовно суттєво впливає на розуміння проблем свободи, толерантності, морально-етичних норм та цінностей. Ось чому роздуми Ю. Габермаса над питаннями трансформації феномену людської гідності, оприятнені у статті «Концепт людської гідності і реалістична утопія прав людини» стосуються тих глобальних змін, які відбулися у суспільстві після другої світової війни. Загалом тлумачення Ю. Габермасом питань прав людини та людської гідності свідчить про те, що на фоні зростання рівня розвитку людства (освіти, освіченості, розширення «життєвого світу») вказані питання не тільки не втрачають своєї актуальності, а навпаки стають все більше затребуваними. І це не зважаючи на технократичність суспільства, появу штучного інтелекту, поширення

Інтернету речей, інформатизацію всіх сфер суспільства тощо. У цій, важливій для осмислення проблеми людської гідності, статті Ю. Габермас торкається теми витоків сучасної інтерпретації понять права людини, людської гідності через демократію, ліберальні теорії вільного ринку, які продукувалися країнами Західної Європи та США. Важливим, на нашу думку, є також аналіз Ю. Габермасом «найактуальніших політичних проблем сучасності», а саме: «новий вигляд міжнародного тероризму; війна в Іраку, криза ООН і міжнародного права перед обличчям «гегемоніальної» політики США – як головної причини «розколу Заходу»; проблеми подальшого об'єднання Європи і її місце на світовій політичній арені; процеси глобалізації і різні перспективи нового світового порядку»[276, с.4]. Адже Ю. Габермас, розглядаючи «концепт людської гідності» крізь призму прав людини, намагається з'ясувати: «чи є «людська гідність» виразом для змістовного нормативного поняття, з якого права людини можуть бути виведені за допомогою специфікації і категоризації заподіяної шкоди, чи йдеться про «порожнє, ще незаповнене позначення для каталогу окремих, далеких від взаємозв'язку, прав людини». При цьому Габермас саме ідею людської гідності вважає «нормативним джерелом сучасних базисних прав людини», оскільки «повага до людської гідності кожної особи забороняє державі використовувати будь-якого індивіда лише як засіб, хоча б при цьому метою був порятунок життя багатьох інших осіб», адже «правовою суттю захисту людської гідності .... з одного боку» є «самоповага», а з іншого боку – «соціальне визнання міжнародного статусу демократичного громадянства»[272, с.66]. Таким чином, Ю. Габермас осмислює ідею прав людини в двох важлих вимірах: персональному та інституційно-правовому. Він наполягає на тому, що «людську гідність» слід вважати не просто класифікуючим виразом, свого роду муляжем, за яким ховається безліч різних феноменів, а й моральним «витоком», «каталізатором, яке поняття гідності відіграє в розумноморальній і формально-юридичній композиції прав людини», а тому «гідність людини, яка всюди і для кожного є одне і те ж, обґрунтовує нероздільність базисних прав»[267, с.68].

Далі Ю. Габермас додає: «гідність людини» – це сейсмограф, який показує, що права – і саме права, які повинні дати громадянам політичну спільність, дозволивши їм поважати один одного як членів добровільної асоціації вільних і рівних, – що вони конститутивно для демократичного правопорядку», оскільки «лише забезпечення цієї категорії прав людини створює статус громадян, які як суб'єкти рівноправності правомочні претендувати на те, щоб бути шанованими в їх людську гідність»[272, с.69-70]. Далі Ю. Габермас виокремлює бачення гідності у межах традиційного суспільства, де «конкретне поняття гідності, або «соціальної честі», належить світу ієрархічно розчленованого традиційного суспільства», коли «особистість могла черпати свою гідність і повагу до себе самої з дворянського кодексу честі, з станового етосу ремісничих цехів або, скажімо, з корпоративного свідомості університетів». В рамках «сучасного правового поняття гідність людини пов'язано зі статусом, який громадяни отримують лише всередині самотворення політичного порядку», при цьому «гідність, яка наділена державно-цивільним статусом, підживлюється республіканською повагою до демократичного зусилля і відповідною орієнтацією на загальне благо»[272, с.71-72]. За таких умов, як відзначає Ю. Габермас, «громадяни є тут адресатами лише в аспекті користування правами, що захищають людську гідність, і лише в тому випадку, якщо вони взагалі потрудилися над створенням і підтримкою політичного порядку, що ґрунтується на правах людини»[272, с.72]. Розшифровуючи останню свою тезу, Ю. Габермас наголошує на складному, часто трагічно-революційному шляху до визнання прав людини. Дослідник має рацію, оскільки як показує уся історія людства, практично в усі часи людина вела свою боротьбу за свої права. І це стосується не лише пригноблених, а й привелійованих соціальних груп: одні боронили свої права від зазіхань, а інші – виборювали ширші. На думку Ю. Габермаса, «права людини є реалістичною утопією, оскільки вони не прикрашають більше соціально-утопічну картину колективного щастя, а укорінюють ідеальну мету справедливого суспільства в самих інститутах конституційної держави»[272, с.74]. Щодо проблеми гідності, то вона почала по-справжньому актуалізуватися лише після

другої світової війни, у якій людство пережило жахливі концтабори смерті, холокост та інші дії, яких ідуть врозріз із правами людини, людською гідністю тощо. Варто зауважити, що не зважаючи на подальший розвиток суспільства, деякі підходи до питань прав людини та людської гідності залишаються такими, які були притаманні й традиційному суспільству, а саме: «акти гуманітарної інтервенції, які Рада безпеки, що діє від імені міжнародної спільноти, в разі потреби звертає проти волі суверенних урядів» шляхом «військово-поліцейських вторгнень, коли вбивства і злидні ні в чому не винного населення списувалися в «витрати, без яких не обійтися»[272, с.75], що здійснюються під егідою впровадження ідей лібералізму, демократії, свободи слова, дотримання людської гідності. Підсумовуючи свої роздуми, Ю. Габермас закликає нас бути і реалістами, і ідеалістами. Йдеться про морально-етичний сенс «реалістичної утопії» прав людини та її гідності, оскільки суспільство стикається з «м'яким знеціненням прав людини», коли «цей новий мінімалізм знімає напругу за рахунок того, що звільняє права людини від їх істотного морального спрямування – дати захист рівної людської гідності кожного»[272, с.75].

Як показує практика, незважаючи на досить значний тиск з боку основних глобальних гравців (із так званого золотого мільярду), світ не став універсальним в сенсі його одноманітності. З одного боку, як вже частково зазначалося вище, ми отримали певний поділ світу на сфери впливу домінуючих країн на цілі регіони (така собі регіональна глобалізація), а з іншого боку – це стало передумовою появи альтернативної глобалізації, множинності соціальних формацій (суспільств), а також сприяло появі плюралізму щодо вирішення питань з дотримання прав людини, свободи та гідності людини на цих територіях. У зв'язку з цим, при наявності ознак універсальності та уніфікованості, сучасний рівень глобалізації не призвів до необоротних процесів в питаннях повного знищення національного різноманіття культур, людського буття, «життєвого світу», звичаїв, устоїв, відношення етики за універсальними шаблонами, залишивши певну їх множинність. То ж можна говорити про створення



передумов для збільшення рівня толерантності, насамперед, у віртуальному просторі, але, на жаль, реальна картина змінюється не так кардинально.

У зв'язку з цим, К.-О. Апель наголошує на непередбачуваних наслідках нашої колективної господарської діяльності. Він слушно зазначає: «людські взаєностосунки, які належать до сучасних світових комунікацій, стали непроглядними, анонімними та незбагненними», а тому «глибинну, надзвичайно важливу основу слід шукати у відчутті надмірної вимоги, яка сьогодні висувається перед більшістю людей згідно з необхідністю нової, постконвенціональної планетарної моралі співвідповідальності»[4, с.404]. Тут суспільство опиняється перед складною проблемою, яка стосується прийняття колективних рішень та несення колективної відповідальності, яка стосується всіх індивідів в умовах «кібернетичної реальності» так званого віртуального простору з притаманному йому високим рівнем анонімності. На наш погляд, основним критерієм тут може виступати рівень залучення окремих індивідів до участі у «прийнятті колективних рішень». Що на сьогодні вирішується певним чином через інструменти, форми і методи громадянського суспільства. Адже технічний прогрес в інформаційно-комунікаційній сфері розширює інструменти та форми громадянського суспільства, коли інфраструктура комунікації виявляється ключовим ресурсом для активізації нових політичних трансформацій. До того ж саме вказані інструменти та форми громадянського суспільства створюють передумови нового глобального громадянського суспільства, яке зосереджує в своїх руках набагато більше важелів впливу на національну владу, суспільство та громадян, ніж національне громадянське суспільством. А тому, яким би не було технократичним та технологічним нове суспільство, які б сучасні технології не використовувалися при цьому, поступово починає приходити розуміння того, що, вирішуючи матеріальні питання, не слід забувати про духовні, оскільки за сучасних умов стрімко зростає ціна прийнятих, особливо колективних рішень. Насамперед це стосується розподілу усього спектру наявних на сьогодні, особливо обмежених, благ, які може отримати людство. Тобто, як це не звучало б парадоксально, мова йде про дотримання справедливості, яка не може буде

окремою від дотримання людської гідності, свободи та толерантності не лише в національних, а і в глобальних межах. Прикладами справедливого або несправедливого розподілу благ є умови (рівень) життя в країнах так званого «золотого мільярду» та країнах третього світу, де чітко проглядається необхідність дотримання основної вимоги – забезпечення гідного життя та свободи. К.-О. Апелъ, продовжуючи свої роздуми щодо зміни в аспекті прийняття колективних рішень та несення колективної відповідальності, доводить необхідність появи «етики відповідальності», вбачаючи у цьому те, що «універсалізована обопільність утворює засновок «ти повинен» для відповідальності взагалі»[4, с.409]. Простим прикладом «етики відповідальності» може бути група альпіністів, які спільними зусиллями долають схил за умови, що кожний окремий член команди несе відповідальність за інших, коли всі можуть покластися на всіх. Адже, як підсумовує К.-О. Апелъ, «лише етика, яка обґрунтовується принаймні також трансцендентально-прагматичною рефлексією на основі прав і обов'язків усіх членів ідеальної комунікативної спільноти, в змозі обґрунтувати солідарність через рівноправність і співвідповідальність усіх членів ідеальної комунікативної спільноти людства»[4, с.412]. Отже, фокусуючи цей приклад на рівень всього суспільства, можна відзначити, що таким «подоланням висоти» є проблема самозбереження людства через екологію, ядерне та бактеріологічне озброєння, кліматичну зброю тощо. Під стать таких глобальних викликів перед людством і виникає потреба у глобальному етичному дискурсі, глобальній культурі, глобальному суспільстві, глобальному громадянському суспільстві. Водночас досить поширеною серед дослідників та філософів є теза про «універсалізацію» цих елементів. Незважаючи на незворотність процесів глобалізації та універсалізації суспільства не можна не відзначити, що до їх повного настання ще далеко, завдяки сучасній реальності, яка дає нелінійний розвиток в умовах посилення тиску технократичної складової сучасного розвитку суспільства. З цього приводу К.-О. Апелъ стверджує: «головною проблемою нагальної сьогодні планетарної етики відповідальності є те, що вона має бути здатною якось покласти край невідповідності між величезним потенціалом і

поширенням технічної діяльності (Machenkönnen) і конвенціональною мораллю людини»[4, с.410]. Такий стан речей є досить актуальним й за сучасних умов, коли раціональність продовжує домінувати над етикою (почуттями, мораллю, духовністю), коли людина усі свої дії починає вчиняти керуючись тільки розумом, раціональністю та прагматизмом, перетворюючи тим самим людину на бездушний механізм. Наприклад, поява на сучасному етапі розвитку суспільства такого фактору, як «мобільність» суспільства, влади спричинила необхідність коригування моделей суспільного розвитку. Так, З. Бауман, досліджуючи наслідки впливу глобалізації на людину та суспільство, зазначає, що «найпотужнішим і жаданим фактором розшарування в світі стала мобільність – це та субстанція, з якої щодня будуються і перебудовуються нові, все більш глобальні соціальні, політичні, економічні та культурні ієрархії»[20, с.20], адже «анулювання просторово-часових відстаней під впливом техніки не сприяє однаковості умов життя людини, а навпаки, веде до їх різкої поляризації»[20, с.31]. Отже, як виявляється попри всі позитивні моменти, які дає нам сучасна технологічна реальність є також і негативні. В свою чергу А. Єрмоленко, досліджуючи «етику відповідальності і соціальне буття людини» відзначає, що істотні світоглядні та смислові зрушення не лише супроводжуються появою нових суперечностей та конфліктів. Суспільна криза стає засадою виникнення «голоду ситих», що фіксується у таких нових термінах, як: «втрата сенсу», «втрата досвіду», «втрата орієнтирів», а отже «загострюються проблеми легітимізації, інтеграції суспільного організму, керованості суспільством»[75, с.3]. То ж можна цілком погодитися з дослідником в тому, що постає потреба у нових цінностях та сенсах подальшого розвитку суспільства з огляду на «парадокс раціоналізації», який набув поширення в сучасних моделях посттрадиційного, постіндустріального так званого інформаційного суспільства. Таким чином, сучасним постфактом реальності виступає відхід від раціонального технократичного розвитку, нівелювання «культу грошей» в усіх сферах суспільства, а тому з'являться нові «тенденція аксіологізації, етизації і «рекультивації» економічної теорії, соціології і філософії», коли «на місце

«людини економічної», а потім і «людини соціологічної» все більш впевнено стає фігура «людини етичної»[75, с.6]. Саме нова глобальна природа людської діяльності стала підставою для визнання нової етики. Осердям останньої, цілком природно, постала необхідність колективної відповідальності в її глобальному вимірі. А це, «в свою чергу, вимагає досягнення взаєморозуміння в оцінках нормативних стандартів або інтерсуб'єктивного узгодження основоположних принципів етики відповідальності», оскільки «в створенні такої універсальної етики, норми і цінності, якої стали б орієнтирами сучасного суспільного розвитку, представники комунікативного напрямку вбачають вихід із кризи «науковотехнічної цивілізації»[75, с.16]. Отже, таким глобальним фактором виступає захист природи, довкілля в умовах екологічної кризи, яка розвивається сьогодні на глобальному рівні і тим самим починає загрожувати фізичному виживанню людства взагалі. Адже «екологічна криза – це не просто криза довкілля, це свідчення кризи людини і суспільства загалом, їхніх ціннісних орієнтацій і моральних норм»[80, с.15]. Саме через цю обставину ми мусимо говорити не просто про актуалізацію екологічної тематики, а про виникнення справжньої соціальної етики. Адже насправді, ми підходимо до певної дилеми, коли з одного боку всі розуміють, що питання екології стосуються кожного, а з іншого боку – матеріальне (рівень життя та забезпеченість мінімальними потребами фізіологічного виживання людини) становище більшої частини населення нашої планети створює передумови безжального використання природних ресурсів, завдаючи тим самим удар по екології. Ось чому ми бачимо дві різні картини світу: розвинуті країни здійснюють заходи із зменшення шкоди природі та екології, а країни третього світу – безжально знищують. Наступним дискусійним питанням щодо етики екології є те, що більш високий рівень стандартів життя у багатих країнах здійснюється за рахунок бідних країн. Тобто, аби багаті менше споживали, бідним би залишалося більше, а тому питання етики має дві сторони медалі, оскільки досить важко вимагати від двох різних світів однакового «колективного рішення», «колективної відповідальності» та «етики відповідальності». Ось чому суспільству в цілому необхідно ще багато

попрацювати над собою, щоб досягти універсально-відповідального бачення людини і світу. Так, Г. Йонас «у пошуках етики для технологічної цивілізації» відзначав: «Нова земля (Neuland) колективної практики, якої ми дісталися завдяки високим технологіям, залишається ще нейтральною територією (Niemaandsland) для етичної теорії»[87, с.7]. Оскільки «екологічна криза є універсально-онтологічною кризою, що загрожує буттю як такому, що загрожує його цілісності. Адже тільки людина має світ як цілість, цілість усього буття. Знищуючи своє довкілля, вона знищує й саму себе, а знищуючи себе, знищує і саму цю цілість»[80, с.15]. Розглядаючи питання впливу людини на природу Г. Йонас відзначає: «дика» природа, що її людина не змінила і не використовує, і є «олюдненою», тобто тільки вона й промовляє до людини; тим часом природа перетворена на її служницю, стає «відлюдненою» і «тільки вбережене життя розкриває себе»[87, с.]. Прикладами можуть бути величезні ферми, де тварини фактично перетворюються на машини по виробництву м'яса, молока, яєць, шерсті, втрачаючи при цьому взаємозв'язок із природою. І навпаки, збережені місця для дикої природи досить гармонійно можуть бути продовженням міст.

К.-О. Апель у своїй доповіді, присвяченій «екологічній кризі як виклику дискурсивній етиці», доводить тезу про те, що «дискурсивна етика може бути адекватною відповіддю на виклики екологічної кризи» адже йдеться про «відповідь організованої колективної відповідальності людства на критичну ситуацію, яка є результатом наслідків і побічних наслідків колективної діяльності (Aktivität) людей»[5, с.413]. На наш погляд, певним чином на питання екологічної етики впливає сучасний стан речей, коли в розвинених країнах громадяни повсюдно залучаються до екологічних проєктів спасіння флори та фауни, а при цьому в них самих проживає певний відсоток людей, яких навіть треба більше рятувати, ніж тварин і рослин. Тут мова йде про найбільш вразливі соціальні групи, які через злидні втрачають ознаки людської гідності, перетворюючись фактично на тварин. Прикладами такого стану речей можуть бути безхатченки та люди «дна». Вказане також накладає свій відбиток не тільки на екологічну етику, а і на

«колективні рішення», «колективну відповідальність» та «етику відповідальності».

І дійсно, на сьогодні людство досягло такого стану, коли воно практично стало володарем усього всесвіту (досягло планетарних масштабів) та постійно збільшує вплив на довкілля, але при цьому ще не до кінця усвідомлює, що планета Земля не така вже й велика і є домівкою для всіх: і багатих, і бідних, і успішних і невдах. А тому її збереження є запорукою подальшого існування людства в умовах «екологічної комунікації» та «екологічного дискурсу».

Іншою важливою стороною сучасного розвитку людства є спроби втручання у природні процеси створення-появи-народження людини, її генетичні процеси створення особистості тощо. Саме на це звернув увагу Ю. Габермас у своїй ще малодослідженій праці «Майбутнє людської природи», оскільки «як тільки дорослі почнуть розглядати бажаний генетичний арсенал нащадків як продукт, форму якого можна змінювати, придумуючи на власний розсуд відповідний дизайн, вони почнуть використовувати щодо власних творінь, отриманих в результаті генетичної маніпуляції, такий тип управління, який вторгнеться в соматичні основи спонтанного ставлення до себе і етичної свободи іншої особи; цей тип управління, як уявлялося раніше, припустимо лише по відношенню до речей, але не по відношенню до інших людей»[270, с.24]. Таким чином людство може постати перед загрозою «знищення» себе як особистостей, які втратять такі важливі риси як свобода (фізична, суспільна), гідність, повага і самоповага.

Підсумовуючи аналіз дискурсивно-комунікативного концепту людської гідності можна виокремити актуалізацію в його межах проблем відповідальності, прав людини та її природи, як проблем зумовлених екологічними та соціальними процесами, впливом новітніх інформаційно-комунікаційні технологій, віртуалізацією та глобалізацією суспільства. Вказане стало важливою засадою трансформації морально-етичного стану людини та втілення цих змін в таких важливих поняттях, як: «колективні рішення», «колективна відповідальність», «етика відповідальності». Таким чином, суспільство постає перед необхідністю

трансформації етики в екологічну етику як важливого сучасного фактору світоглядних та соціальних змін, коли людина постає перед непростим вибором між можливістю жити на повну сьогодні чи думати та піклуватися про наступні покоління. Крім того досить важливим фактором нових роздумів про людську гідність стають непередбачувані процеси програмування і цілеспрямованої маніпуляції генофондом новонароджених, що свідчить про небезпеку втручання у майбутню історію життя. З огляду на зазначене, виникають нові виклики, які стосуються свободи та гідності людини й осмислюються в новітній філософській думці.

### **3.3. Новітня практична філософія про гідність як фундаментальний чинник людського буття**

Сучасне суспільство перебуває під впливом багатьох складних процесів і факторів, які в свою чергу, поєднуючись і взаємодіючи між собою, утворюють нові істотні чинники впливу на людину та суспільство. Так, за сучасних умов таким каталізатором виступила технічна революція в інформаційно-комунікаційній сфері, цифровізація інформації та глобалізація, що стало передумовою появи таких важливих феноменів, як: «інформаційна революція», Інтернет речей, штучний інтелект, завдяки яким змінилася парадигма впливу на дійсність та людину таких факторів як час та відстань. В таких умовах відбуваються зміни елементів людського буття таких як: свобода, толерантність та відповідальність, культура, «життєвий світ» тощо. Крім того, осмислення потребує поширення таких важливих явищ як глобалізація, універсалізація усіх сфер суспільства, що створило передумови появи нових вимірів таких проблем як «глобальна/універсальна культура», «глобальний/універсальний життєвий світ», «глобальне/універсальне суспільство», які в свою чергу сприяли появі нового поняття – «мультикультуралізм». За таких умов, незважаючи на збільшення ролі впливу технократичної складової на подальший розвиток людства, поглиблюється розуміння важливості духовної складової в подальшому розвитку особистості, в

процесі становлення інформаційного, постмодерного суспільства, «мережної соціальності». А це ставить перед сучасними дослідниками (серед яких варто виокремити праці А. Ассмана, П. Дж. Бьюкенена, О. Гьофе, Е. Гутман, Д. Кирюхіна, В. Ляха, А. Маргаліта, С. Щербак, Ч. Тейлора, М. Трудолобова, Е. Тугендгата, Л. Ситніченко) нові виклики для подальшого осмислення проблеми людської гідності як істотного виміру людського буття.

На сьогодні саме в межах практичної філософії осмислюється сутність людського буття через актуалізацію новітніх вимірів вже означених вище проблем, які стосуються кожної людини, та уможливають відкриття духовно-смыслового горизонту для збереження сучасного світу, окреслення життєздатних перспектив його існування. Зважаючи на постійні зміни, які відбуваються у соціально-політичних, соціально-економічних відносинах та персональних взаєминах людей, виникає потреба в подальших дослідженнях такого чутливого елемента людського буття, його атрибутивної складової, як «людська гідність». Особливе поглиблення інтересу до питань людської гідності викликане, як ми вже зазначали, істотними соціально-онтологічними та теоретичними зрушеннями. Варто також погодитися з тезою про те, що головним каталізатором сучасної уваги до питання гідності стали події, які розгорталися під час Другої світової війни. Йдеться про такі форми приниження та фізичного знищення людей як: концентраційні табори (так звані табори смерті), Голокост та «ідею» про поділ людей на вищі і нижчі раси із подальшим фізичним знищенням окремих національностей. В таких умовах відбувалися безперечні дослідження над фізичними та емоційними складовими людини, ставлячи людину у нелюдські умови існування, ламаючи її тим самим не тільки фізично, а і духовно. Потрясінням для багатьох людей стало усвідомлення того, що все це відбувалося не десь далеко у примітивних формах суспільства, а практично в самому розвинутому на той час західноєвропейському суспільстві – колисці свободи, демократії та ідей лібералізму. Ось чому закінчення Другої світової війни ознаменувалося новим витком уваги з боку філософів і мислителів до питань свободи, гідності, з намаганням надати відповідь на питання про те, як це могло



статися та що треба робити, щоб це не повторилося в майбутньому. Саме з огляду на сказане відомий сучасний ізраїльський філософ А. Маргаліт, досліджуючи питання етики пам'яті на прикладі єврейського народу, намагався розглянути дві крайніх точки зору щодо пам'яті, а саме: пам'ятати чи забути. Звертаючись у своїй праці «Етика пам'яті» до проблеми «пам'ятати чи забути» А. Маргаліт, в якості прикладу наводив позицію своїх батьків: «Мати зазвичай говорила: євреї знищені безповоротно. Вціліли лише жалюгідні залишки великого єврейського народу (вона мала на увазі європейських євреїв). Єдина гідна роль, для якої живуть євреї, – створювати поминальні спільноти, ставати духовними світильниками на кшталт тих, що розпалюють в пам'ять про покійних», а «Батько зазвичай говорив: ми, вцілілі євреї, – люди, а не світильники. Жахлива доля людини, якій судилося бути лише хранителем пам'яті про мертвих. Таку долю обрали для себе вірмени, зробивши тим самим велику помилку. Ми повинні за всяку ціну уникнути її. Краще створити співтовариство, яке думає насамперед про майбутнє і реагує на сьогоднішнє, ніж співтовариство, яким керують братські могили»[309, с.7-9] Досліджуючи далі питання етики пам'яті, А. Маргаліт говорить про те, що після Другої світової війни (на початку п'ятдесятих років) єврейський народ будував свою країну і був запит на героїв, тому питання пам'яті розглядалося у контексті «пам'ятати про мертвих» та будувати нове суспільство, а вже на початку вісімдесятих з'явився запит на меморіальну пам'ять», коли місце героїв займають померлі. Сучасний німецький дослідник А. Ассман наводить такі періоди: діалогічне забуття; пам'ятати, щоб ніколи не забувати; пам'ятати заради подолання; діалогічне – це пам'ять [114]. Універсалізм представлених періодів полягає в тому, що вони ставали символами розвитку суспільства у певний час його розвитку (проходження певного етапу становлення).

Складні та взаємопов'язані процеси, як глобалізації людських взаємин, так і їх невинної індивідуалізації постають засадою «інтенсифікації процедур «розутілення» і «фрагментації суспільства», коли «інституалізація «розутілюючих механізмів», що дедалі більше набувають глобальних форм, на тлі руйнування традиційних способів входження людини до спільноти і космосу, спонукає особу

до делегування відповідальності за себе і своїх близьких різноманітним інституціям «пізньої модерності», створюючи таким чином передумови «вилучення досвіду», який «стає дедалі опосередкованим»[230, с.109]. Це призводить до того, що нові можливості для самовизначення не рятують людину ні від всезростаючого впливу засобів масової інформації, ні відчуття «непевності, онтологічної незахищеності» та небезпеки не відбутися, загубитись у деперсоналізуючій рутині технологізованої повсякденності» втративши при цьому контакт «із узвичаєними інтерсуб'єктивними чинниками особи, такими, як спільнота, традиція, життєво значущі людські стосунки, – пов'язане із цим звуження горизонтів значень, у межах яких відбувається її становлення», що «і складає основну тему етики автентичності»[235, с.110]. Таким чином, можна говорити про те, що сучасний розвиток суспільства, заснований на його технократичному розвитку, раціоналізації, глобалізації та мультикультуралізації потребує більшої уваги до проблем, які виникають при цьому. Як визначають дослідники, феномен мультикультуралізму виник на ґрунті ліберальних ідей, які зародилися та поширювалися країнами Західної Європи та США по всьому світові, в умовах домінування цих країн у світі (країни так званого «золотого мільярду»), а в умовах глобалізації мультикультуралізм набув світового поширення. Слід зауважити, що паралельно із позитивними західними цінностями, заснованими на лібералізмі, свободі та демократії, світом продукуються зовсім протилежні уявлення про Захід та Західну цивілізацію. Наприклад, А. Маргаліт у своїй праці «Захоплення: Захід в очах його ворогів» наголошує, що «уявлення про Захід і про Західну цивілізацію надається із сильними елементами дегуманізації, де західна людина представляється істотою, подібною машині, емоційно тупою зі збоченою системою цінностей»[144]. Певним підтвердженням культивування негативних аспектів західної цивілізації є останні події (криза ліберальних ідей в країнах, де ці ідеї культивувалися на місцеві реалії, криза європейської міграційної політики через значний обсяг біженців із ісламських країн), яка впливає на інші країни також (суспільства та спільноти). Беручи до уваги такі нові тенденції, сучасними дослідниками ведуться

спроби сучасного переосмислення. Такою спробою є праця «Криза мультикультуралізму і проблеми національної політики» в рамках якої робляться спроби нового переосмислення питань етики, свободи, толерантності, ролі гідності (як істотного виміру людського буття) в новітній практичній філософії. А враховуючи зростання швидкостей інформаційних процесів та глобалізації інформаційної інфраструктури можна з упевненістю стверджувати про глобальний характер таких процесів. Піднімаючи проблематику кризи мультикультуралізму в країнах Західної Європи та США, сучасні дослідники вбачають певні її коріння в тому, що «мультикультуралізм – і як теорія, і як сукупність політичних практик» виросла «на ґрунті лібералізму», але «при цьому в кожному випадку політика мультикультуралізму була спрямована на рішення різних завдань»[113, с.9], оскільки це пов'язується з тим, що у поняття мультикультуралізм закладалися суто національні проблеми (інтереси). Наприклад, «в Канаді її мета полягала в тому, щоб забезпечити співіснування франко- і англomовною культур, а також аборигенних культур, то в Європі мультикультуралізм був спрямований на вирішення проблеми мігрантів – перш за все, з ісламських країн»[113, с.9], коли головною тезою сучасної західноєвропейської політики мультикультуралізму є «захист ліберальних цінностей і демократичних політичних практик від загрози, яку несе для них поширення в європейських співтовариствах традицій і культур, чужих ліберальній демократії»[113, с.10]. І дійсно світ все більше стикається з проблемою інтеграції на національному рівні мульти -національних, -культурних, -релігійних суспільств, -соціальних груп, що породжує необхідність отримання відповіді на наступне питання: «суспільства, що складаються з людей, які говорять різними мовами, які сповідують різні релігії і дотримуються різних культурних традицій, просто нежиттєздатні?»[113, с.10]. Актуальність цієї проблеми виникає тільки на рівні національних держав, які ще не завжди адаптувалися до мультирівня. Це пов'язано з тим, що держави зароджувалися у переважній більшості на основі мононаціонального та монокультурного суспільства в епоху традиційного суспільства, тоді як сучасна міграція відзначається співіснування діаметрально

різних національних устоїв, культур, традицій і навіть різних цивілізаційних етапів розвитку суспільства. Так, потоки мігрантів із країн третього світу до країн так званого «золотого мільярду» стали яскравим прикладом «неготовності» сучасної теоретичної думки запропонувати нову дієву концепцію сучасного мультикультуралізму. Хоча слід відзначити, що яскравими прикладами мирного співіснування соціальних груп є транснаціональні корпорації та міжнародні проекти, до яких залучаються лише професійні фахівці. Тобто, ми стаємо свідками побудови суспільних груп за професійними ознаками, де присутній досить високий рівень мультикультуралізму, а це означає дотримання поваги до людської гідності, толерантності щодо іншої, чужої національності, віри, культури. Отже, такий досвід безконфліктного співіснування певним чином вже напрацьовано. Але це знов таки на глобальному рівні поза межами юрисдикції національних держав. Тобто, коли перестає домінувати моно -культура, -традиції, -«життєвий світ», -закони. Що стосується рівня держави та побутового рівня, то тут необхідно відзначити пряму залежність рівня конфліктів у мультикультурних суспільствах від соціально-економічного становища всього населення країни, а також рівня «універсалізації» культури та «життєвого світу». Так, як наголошує Е. Гутман у вступі до праці Ч. Тейлора «Мультикультуралізм і «Політика визнання», з одного боку «вимога поширення політичного визнання культурної особливості на всіх індивідуумів може допомогти в боротьбі проти тієї форми універсалізму, яка враховує культуру та питання, пов'язані з її існуванням, лише в тих межах, в яких вони відповідають так званим основним інтересам індивідуумів», з іншого боку «проблеми, однак, виникають одразу, тільки-но ми придивляємося до змісту всіх тих різних культур, яким треба дати оцінку», а тому і виникає політичною проблемою у демократичних державах (або у тих, що встають на шлях демократії) відповідь на питання «чи треба, а якщо треба, то як мають бути визнані культурні групи в політиці»[236, с.10-11]. Продовжуючи далі, Е. Гутман відзначає, що «якщо людська ідентичність створюється та встановлюється діалогічно, тоді громадське визнання нашої ідентичності вимагає політики, яка залишає нам простір для

публічного визначення щодо тих аспектів нашої ідентичності, які ми дійсно або потенційно поділяємо з іншими громадянами», а тому «суспільство, яке визнає індивідуальну ідентичність, буде виваженим, демократичним суспільством, тому що в ньому індивідуальна ідентичність частково конститується в колективних діалогах»[236, с.13]. Ми можемо погодитися з дослідницею в тому, що розвиненому демократичному суспільству притаманні такі поняття як визнання, толерантність, які є передумовою людської гідності та свободи. Проте необхідно звернути увагу і на такий важливий фактор суспільного буття як «колективний діалог», коли усі сторони повинні відійти від категорично-лінійного мислення та ставлення до учасників такого діалогу. Основною проблемою сучасної демократичної спільноти є те, що ті народи, соціальні групи, які переселяються в інше культурне, національне та релігійне середовище відмовляються брати участь у таких «колективних діалогах», що призводить до виникнення міжцивілізаційних конфліктних ситуацій між «корінним суспільством» і прибульцями. Оскільки, наприклад, «занадто великою виявилася різниця між середньовічною свідомістю багатьох приїжджих і модерною, а то і постмодерною свідомістю скандинавів. Постмодернізм тут згаданий не випадково. Ставши популярним в Європі кінця ХХ ст., релятивістське ставлення до універсальних цінностей особливо сильно себе проявляє в країнах, де століттями культивується толерантне ставлення до будь-якої думки, де надзвичайно дорожать свободою самовираження і де найменше табу [113, с.111]. На такі проблеми наражаються практично всі країни, які на сьогодні є глобальними світовими або регіональними центрами в рамках процесів переміщення значних людських мас (міграції). Тут виникає глобальна проблема сьогодення – це готовність «корінного» населення та мігрантів до «колективного діалогу». При цьому також необхідно відзначити, що «Специфіка проблеми мігрантів в кожній державі визначається, головним чином, трьома факторами: місцем розташування країни на європейському континенті, наявністю або відсутністю імперського минулого і, звичайно, загальним рівнем соціально-економічного і політичного розвитку. Досить важливо й те, на мові якої групи (романської або німецької, якщо мова йде про Західну Європу) говорять в країні,

що приймає мігрантів»[113, с.76]. Аналогічні підходи можна застосовувати до всіх інших країн з важливою поправкою на властиву їм національну політику. За таких складних умов досить важко відбувається становлення таких понять як свобода, гідність, толерантність, визнання, які в свою чергу виступають як істотний вимір людського буття, оскільки в такому випадку виникає ще одне питання, яке потребує дослідження, а саме «наскільки буде змінюватись людська гідність в умовах повного (беззастережного) прийняття мови, культури, звичаїв країни – нової батьківщини» з подальшою асиміляцією та входження як повноцінний громадянин чи навпаки «повне відкидання усього нового та подальше існування у минулому – культурі, мові, «життєвому світові», звичаях тощо на території нової батьківщини без асиміляції та входження у її існуючий суспільний простір»[113, с.89]. А з огляду на те, що новоприбулі потенційні громадяни знаходяться на нижчому щаблі цивілізаційного розвитку суспільства і не можуть конкурувати із більш розвинутими «господарями», вони починають проживати у своєму закритому анклаві практично без взаємозв'язків із вже існуючими (без спроб адаптації), що призводить до подальшого віддалення новоприбулих. Наприклад, У. Хедетофт у своїй статті «Denmark: Integrating Immigrants into a Homogeneous Welfare State» пише: «Данія схожа на Францію: тут цінують рівність, секуляризацію і асиміляцію»[302, с.112]. Тобто, у розумінні багатьох країн питання інтеграції новоприбулих вбачається як повна асиміляція. Отже, важко говорити про людську гідність в умовах боротьби за толерантність, терпимість, визнання. Адже, сучасні проблеми викликані тим, що міграція відбувається за умов кардинально відмінних від тих, що були в традиційному суспільстві. І найголовніше – сьогодні зовсім інші умови, підходи до питань міграції, зумовлені її кількісними показниками, з боку національної влади. Крім того, поступово зменшується кількість повністю закритих суспільств, де практично немає «чужинців». В свою чергу Ч. Тейлор, представляючи своє бачення відповіді на питання необхідності політичного визнання усіх культурних груп, застеріг, що «вимога визнання, анімована ідеалом людської гідності, вказує, принаймні, на два напрями як на такі, що їх можна використати як для захисту

основних прав індивідів як людських істот, так і для визнання особливих потреб індивідів, як членів специфічних культурних груп»[236, с.13]. Як відзначається у праці «Криза мультикультуралізму та політики визнання»: «Соціальне становище більшості «кольорових» іммігрантів через більш низький рівень освіти і більш високий відсоток безробітних до цього дня залишається набагато гіршим, ніж у англійців. З цієї ж причини серед «кольорових» в рази вище, ніж в цілому по Англії, ступінь криміногенності. Ця обставина викликає сильне роздратування широких верств англійського суспільства, що ще більше ускладнює адаптацію «кольорових» мігрантів до нового для них середовища. Їм намагаються не здавати житло в благополучних районах, не поспішають приймати на пристойну роботу, навіть при наявності відповідної освіти.»[236, с.80]. І найголовніше, що такий стан речей є розповсюдженим у всіх країнах так званого «золотого мільярду», а тому ми знову стаємо свідками неготовності країн, які виступають та просувають ідеї загальнолюдських цінностей таких, як: свобода, рівність, самим дотримуватися їх у себе в умовах стрімкого збільшення кількості людей з іншою вірою, культурою, ставленням до питань людської гідності, свободи, толерантності, терпимості та визнання, взагалі з іншим «життєвим світом» та рівнем цивілізаційного розвитку, що у комплексі створило передумови кризи європейського мультикультуралізму, оскільки «одна справа, виявляється – успішно розвивати демократію всередині країни, надійно захищену від проникнення туди людей іншої культури та іншого, нетипового для жителів цієї країни, світогляду, зовсім інше – дотримуватися принципів демократії в планетарному масштабі»[113, с.118]. Слід відзначити, що завдяки глобалізації та міжнародним комунікаціям, які завдяки міжнародним засобам масової комунікації (ЗМІ, соціальні мережі та соціальні медіа), уся негативна інформація, яка з'являється у країнах «золотого мільярду» стосовно інших народів, національностей, віросповідання, культури розповсюджується світом досить швидко, стаючи при цьому досить поживним ґрунтом для фундаменталістських релігійних організацій у нагнітанні обстановки та руйнуванні визнання, толерантності, терпимості тощо. А тому дослідниками «кризи

мультикультуралізму» зазначається, «що європейським законодавцям потрібно подумати про те, як змусити безвідповідальних людей поважати життєво важливі цінності не тільки свого, але й інших народів. Досягнувши успіху в цій справі, вони захистили б не тільки почуття мільйонів людей у різних країнах, але й життя, і безпеку своїх власних громадян, і сприяли б вихованню взаєморозуміння між народами. Треба зауважити, що такого роду законодавчі заходи цілком відповідали б принципам гуманізму, на яких тримається західна демократія. Якщо, звичайно, мати на увазі, що гуманізм ґрунтується не тільки на повазі індивідуальних прав і свобод, а й на загальнолюдській солідарності.»[113, с.121]. Таким чином, сучасні комунікаційні технології та глобалізація продовжують створювати певним чином як глобальне суспільство, так і універсальне, в рамках якого залишається все менше місця для амбіцій національних еліт на збереження національних держав, заснованих та побудованих в період традиційного суспільства без значних трансформацій та змін, оскільки сучасному розвиненому суспільству стає все важче «знайти щось таке, що могло б об'єднати в стійку більшість різні соціальні верстви і страти, дуже складно»[113, с.124], а тому знову і знову для об'єднання беруться інструменти із минулого, одним з яких є необхідність гуртування нації перед зовнішньою небезпекою, на роль якої країни Західної Європи почали брати міграцію та мігрантів. Тобто, світ знаходиться на порозі нового історичного етапу розвитку, коли з одного боку відбувається глобалізація, інтернаціоналізація та універсалізація, а з іншого – монокультура, мононація та ізоляціонізм. Так, «Умови життя громадян західноєвропейських країн, які змінилися через масовий приплив іммігрантів, переконали багатьох з них в тому, що принципи демократії приносять позитивні кроки лише тоді, коли ця демократія належно захищена державними кордонами. Процеси глобалізації розмивають ці межі. І жителі демократичних країн, відчуваючи дискомфорт через появу в їх середовищі чужих людей, часто вже не підготовлених до життя в рамках сучасної правової системи і часом агресивно налаштованих, починають особливо цінувати свою національну державу – як єдиного гаранта їх безпеки і благополуччя. Націоналізм в цьому випадку виступає в якості однієї з форм опору



глобалізації.»[113, с.126]. За таких складних умов суспільство чекає відповідей у вигляді нових концепцій та теорій щодо алгоритмів та схем подальшого суспільного розвитку. Хоча, якщо взяти до уваги економічні процеси глобальної економіки, в рамках яких розвиненими країнами створено і продовжує підтримуватися стан, за яким країни третього світу виконують роль придатку із усіма наслідками для населення цих країн. Тобто, певною мірою країни «золотого мільярду» до останнього часу створювали передумови наявності «товстого муру» між собою та іншим світом, який завдяки сучасному етапу розвитку суспільства руйнується новою хвилею мігрантів, що створює для людства нові проблеми, які також потребують швидкого вирішення, оскільки, накладаючись на інші проблеми, створюються «певні трансформації та мутації» в зовсім нові проблеми. Тобто, перед людством постають нові виклики та проблеми глобального характеру, а при цьому воно до цих пір не вирішило питання, які його супроводжують ще з античних часів: голод, економічна та соціальна нерівність, забезпечення засобами першої необхідності та фізіологічних потреб. При цьому світова владна еліта починає вимагати від людства колективного прийняття рішень та колективної відповідальності за все, що відбувається у світі, що виглядає досить цинічно та некоректно, враховуючи стан поширення справедливості. Тобто, питання визнання, справедливості, толерантності повинні стосуватися усього сучасного суспільства, тоді можна з упевненістю говорити про перехід на новий етап розвитку (мова йде про глобальний характер).

Слід відмітити, що питання індивідуалізації суспільства стали мейстрімом сучасності завдяки значним змінам, які відбуваються в рамках зміни парадигми свободи, яку сучасні філософи характеризують як «позитивна свобода» або «свобода для», коли головну роль у формуванні поняття свобода відіграє людина зі своїми потребами, а не держава, як це було раніше (в епоху традиційного суспільства). Одним із визнаних класиків в осмисленні проблеми свободи, як ми вже зазначали вище, є свободи є І. Берлін, який у ґрунтовно описав новий стан свободи та її вплив як на кожного окремого індивіда, так і на суспільство і державу. При цьому його всесвітньовідомий учень, Ч. Тейлор, у своїй праці

«Етика автентичності», відзначає «зміни, що визначають сучасність, є загальновідомими, але вони аж ніяк не прості, тому про них варто говорити й говорити»[235, с.6]. Його ж власна позиція полягає в тому, що розглядаючи «особливості нашої сучасної культури та суспільства, котрі сприймаються людьми як втрата або занепад, навіть у той час, коли наша цивілізація «розвивається», він виокремлює при цьому «деякі хвороби сучасності»[235, с.5], а саме: індивідуалізм, «інструментальне мислення» та політичне мислення, як поєднання індивідуалізму та інструментального мислення [235, с.6]. Ось чому продовжуючи дослідження питань етики, Ч. Тейлор у своїх роботах акцентує нашу увагу на питаннях трансформації сучасної етики до етики автентичності. Так, розглядаючи сучасне бачення етики автентичності, Ч. Тейлор через призму окреслених ним вище «хвороб сучасності» відзначає, що основним її лейтмотивом виступає чесність. Він зазначає: «якщо я нечесний, я втрачаю сенс свого життя, я не знаю, що ж для мене означає бути людиною», тому «я не тільки не повинен пристосовувати своє життя до вимог зовнішнього підпорядкування, я не можу навіть знайти поза своєю особистістю взірець, за яким жити», адже «я його можу знайти лише у глибині свого єства», а отже, в рамках «здійснення себе або самореалізації» можна «робити свою справу» та «можна відбутися»[235, с.28]. Так, сучасні дослідники, в рамках теорії поколінь, якраз і характеризують покоління «двохтисячних» – «покоління Y, або покоління Міленіум, Next», яке на сьогодні починає змінювати суспільство, якраз і характеризується тим, що в їх системі цінностей є «свобода, розваги, результат як такий», а також «громадянський обов'язок» і «мораль», «відповідальність»[240], при цьому, «як правило, це енергійні люди, які легко пристосовуються, вміють виконувати роботу у величезних обсягах, постійно прагнуть до нових знань і розвитку», оскільки «вони розуміють, що час рухається швидко, тому не хочуть бути вузьким фахівцем, а розвиваються в різних сферах одночасно», тому в цілому їх характеризують так: «не працюють тільки за гроші, люблять гнучкий графік, не хочуть створювати сім'ю, не вірять в стабільність, швидко вчаться»[292]. Водночас, як застерігають фундатори теорії поколінь, встановлені ними часові

рамки носять орієнтовний характер і, в першу, чергу залежать від рівня розвитку країни та соціальної групи, в якій ця людина народилася. Але, не зважаючи на це, враховуючи стрімкий розвиток інформаційно-комунікаційних технологій та глобалізацію, вказані тенденції охоплюють все більше країн та їх населення, незалежно від року народження. Отже, можна відзначити, що етика автентичності Ч. Тейлора досить тісно корелюється зі «спорідненою працею», «кочовим суспільством», «постекономічним суспільством», «свободою для» та іншими сучасними елементами розвитку суспільства. Але тут знову необхідно звернути увагу, що, не зважаючи на широкий спектр введення в сучасне буття багатьох «новомодних» течій, факторів та умов, неріднорідність цивілізаційного розвитку суспільства та різношвидкість на національному та регіональному рівнях вносять свої корективи, які певним чином нівелюють бачення етики автентичності Ч. Тейлором через самореалізацію (сучасний стан розвитку суспільства не дає можливості для самореалізації усіх його членів). Так, досліджуючи різні аспекти такого широкого питання як гідність, А. Маргаліт у своїй праці «Гідне суспільство» досліджуючи «гідне суспільство» відзначає при цьому, що «справедливе суспільство не обов'язково є гідним суспільством: співтовариство кіббуців в Ізраїлі в період свого розквіту намагалося побудувати справедливе суспільство для своїх членів, але було нечутливим до не членів; до тих, кого вони вважали не належними», а «тому (за змістом) це було не «пристойне» суспільство», оскільки «моральне» суспільство не має громадян другого сорту»[308, с.274,151] В свою чергу, досліджуючи питання гідного суспільства, А. Маргаліт «переконає, що замість того, щоб прагнути до деякої ідеальної (намріяної) держави, будь то релігійної або світського, ми повинні працювати над усуненням зла», де «приниження» – це хворобливе зло» і основним завданням перед державою виступає «не реалізація ідеального суспільства», «а встановлення «порядності»[296], тим самим виступаючи за створення «гідного суспільства». На жаль, якщо брати до уваги класифікацію «цивілізованого» та «гідного» суспільств, за А. Маргалітом сучасний стан розвитку суспільства не зовсім може забезпечити одночасне співіснування таких суспільств в рамках одного

національного утворення (держави). Адже, як відмічає сам А. Маргаліт, «суспільство, в якому є навмисне приниження, ґрунтується на припущенні (хоча і несвідомому), що їх жертви мають людську гідність, інакше не було б ніякого сенсу в приниженні»[308, с.79]. В свою чергу О.Гьофе у своїй праці «Трансцендентальний обмін – фігура легітимації прав людини» відзначає, що людина як «соціальна істота» отримує кваліфікацію позитивного» і «як негативне доповнення цього – взаємодопомоги та співпраці – виступає взаємна загроза: людина є настільки ж вразливою, наскільки і здатною до насильства, а отже, є як потенційним злочинцем щодо подібних собі, так і потенційною жертвою», а тому «моральна вигода наполягає на визнанні певної дії там, де дія виконується лише за умови дії у відповідь» отже, «права людини можуть бути легітимізовані на засадах взаємності (*pars pro toto*), тобто, обміну» але слід відзначити «там, де інтереси стають такими, що ними не можна поступитися і при цьому вони пов'язані із взаємністю ... свобода вибору тут закінчується і не можна уникнути обміну», створюючи передумови появи «етики взаємності або справедливості обміну», яка «належить до моралі взаємних обов'язків, до правової моралі або моралі справедливості», що стає передумовою здатності «діяти в суспільній перспективі»[67, с.38-40]. Таким чином, сучасна планомірна робота усередині суспільства та поступове викорінення природи приниження – наявних стереотипів (як відзначає А. Марголіт «однією з характеристик «принизливого» суспільства є його схильність до стереотипності») сприятиме побудові гідного суспільства завдяки «етиці взаємності або справедливості обміну» в умовах викорінення зла у суспільстві, оскільки в сучасних умовах глобалізації та мультикультуралізму без взаємних поступок та справедливого обміну між усіма членами та соціальними групами суспільства неможливо говорити про досягнення рівня цивілізаційного та гідного суспільства. Продовжуючи далі досліджувати питання людської гідності в сучасній практичній філософії, варто звернути увагу тезу про зміну ідеалу політичної свободи на національній честі. «Страждає від образи і від приниження скоріше честь, ніж гідність, якщо розуміти під останнім внутрішню самооцінку. Честь – категорія соціальна, яка має швидше зовнішні, ніж внутрішні джерела.

Чесць визнана або принижена – завжди визнана або принижена кимось з боку, якоюсь інстанцією, культурою або політичною установкою. Як і соціальний статус, що існує тільки в очах суспільства, і щодо інших членів суспільства, чесць чи «зовнішня» гідність – відносна цінність. Варто пам'ятати і те, що поширення людської емоції приниженості на цілу націю веде до сильного спрощення і, тому, загострення відносин між культурами та країнами.»[243]. Отже, ми бачимо, що питання гідності стосується не лише окремої людини-громадянина, соціальної групи, а має сенс і на національному державному рівні. Таким чином, знову стають актуальними питання мультикультуралізму в умовах подальшого поширення глобалізаційних процесів в усі сфери розвитку суспільства разом із подальшим залученням національних держав до глобальних процесів (що в свою чергу створює тиск на гідність вже на національному рівні).

Проте ні проблеми свободи, ні проблеми гідності не можуть бути осмислені та вирішені поза межами правової, демократичної держави. Саме ця ідея є засадничою для сучасної політичної філософії та філософії права, яка розвиває ідею про те, що сучасне суспільство (всіх форм та рівнів) розвивається, мусить розвиватися в правових рамках (на основі права (юридичного та природного)), то і його розвиток також здійснюється на основі права. Так, Е. Тугендгат у своїй роботі «Спір про права людини» розглядає права людини через призму універсальності та легітимності і справедливості, при цьому «перехід до демократії слід розглядати як вирішальний крок, коли легітимність політичної влади перестає бути заданою індивіду традицією і починає вибудовуватися з волі самих індивідів», коли «влада більше не протистоїть індивідам», а «вони вже не є підданими» та «самі беруть у ній участь»[244, с.50]. Так, розглядаючи питання ліберальної демократії Е. Тугендгат говорить про те, що коли «єдиним легітимним політичним устроєм видається ліберальна демократія, оскільки лише вона, схоже, структурує політичну владу таким чином, що індивіди, по-перше, спільно є носіями політичної влади і, по-друге, мають вільний простір як індивіди»[244, с.51]. Так, незважаючи на всі позитивні моменти ліберальних ідей, питання справедливого поділу між усіма соціальними групами суспільства не

втрачає своєї актуальності, а враховуючи те, що певна кількість людей не має можливостей «піднятися на вищий щабель суспільства» не із-за того, що не хоче, а не має фізичної можливості, «адже той факт, що кількість людей перевищує тих, хто може працювати, пов'язаний не з капіталістичною системою господарювання, а з надлишковою народжуваністю», тобто мова тут не йде про те, «що декому не щастить», а про те, «що ці люди так само є частиною суспільства і їхні інтереси так само мають враховуватися» і тому «потреба цих людей у допомозі має тлумачитися як борг, а не як благочинність»[244, с.57]. Враховуючи останні тенденції у глобалізації та процесах мультикультуралізму, можна з упевненістю говорити, що вказані питання починають відноситися вже на рівні цілих регіонів, коли правом «вільного пересування та повсюдного проживання» починають користуватися не тільки країни «золотого мільярду», а і країни «третього світу», в основному ті, що були колоніями, які в рамках масової міграції до країн Західної Європи починають вимагати для себе гідного ставлення, матеріальної допомоги, апелюючи до того, що така допомога повинна «тлумачитися як борг, а не як благочинність». А враховуючи кількісні показники масового переміщення бідних, до багатих починають все більше «пробуксовувати» в країнах Західної Європи та США їхні ж ідеї лібералізму, свободи та рівності. Прикладами неспроможності їх суспільства відійти від створених ними ж стереотипів є подвійні стандарти, коли від усіх вимагається те, чого самі не бажають дотримуватися, пробуваючи будувати новий «товстий мур». Зважаючи на це, О. Гьофе пропонує для дискусій тему необхідності створення «глобальної справедливості», взявши для дискусії «дві теми: питання спільного соціального стандарту та глобальної політики розвитку»[66, с.374]. Так, О. Гьофе у своїй праці «Демократія в епоху глобалізації» спробував дослідити питання права, негативних прав свободи в рамках «викликів епохи», «кваліфікованої демократії», «субсидіарної та федеральної світової республіки», «завдань та інституції»[66, с.374]. Основним лейтмотивом його досліджень було те, що тема прав людини має загальносвітовий характер, оскільки цими питаннями займалися філософи і мислителі різних культур на всіх континентах, тому «невиправданою є не лише

зарозумілість Заходу, який хоче подати права людини як свій ексклюзивний винахід», оскільки «злидні й такі відверті форми несправедливості, як рабство, колоніалізм, релігійне та інше гноблення, існували за межами Заходу та його нового часу»[66, с.56]. Тобто, вказані проблеми можна пробувати вирішувати, не на основі західноєвропейської моделі, а створити нову універсальну модель, яка б складалася із різних моделей для більшого розуміння та сприйняття на глобальному рівні, оскільки певні елементи можна завозити і в конфуціанстві, індійських трактах, африканських та індіанських племенах. Щодо вирішення питань глобальної справедливості, то О. Гьофе пропонує розглядати їх через призму «соціальних стандартів», перелік яких він запропонував, відзначаючи при цьому, що «поза сумнівом, існує потреба у світовій республіці із соціальними стандартами, найліпше субсидіарній, особливо там, де спільноти не самі визнають стандарти»[66, с.375]. Адже ліберальна ідея та інші моделі, засновані на ній не надали досі власного бачення нової сучасної моделі існування людства. Отже, продовжуючи далі О. Гьофе також пропонує своє бачення вирішення проблеми «глобальної політики розвитку» у рамках «стратегічного світового порядку» не через озброєння і гонку озброєнь, а через контрольоване роззброєння, оскільки «з огляду на засоби масового знищення більше немає сенсу розпочинати велику війну», тому що «військова конкуренція є марною і занадто дорогою, ..., а випадкова війна – перетвориться на ядерну»[66, с.246]. Таким чином, розглядаючи проблеми «глобальної політики розвитку» через призму історії, О. Гьофе підсумовує так: «мир можливий тільки в державному світі, де панує стратегічний раціоналізм», а тому «новий інституціоналізм як протилежність реалізму, ... він визначає істотний вплив недержавних дійових осіб», коли «виникає високоспеціалізоване та глобальне економічне право, не встановлене ані державою, ані сучасним глобальним утворенням, як ООН»[66, с.250-251].

Підсумовуючи роздуми новітньої практичної філософії про гідність як істотний вимір людського буття, можна відзначити, що певним «відліком» її початку слугують події, що відбувалися у період другої світової війни, які значною мірою вплинули на такі важливі виміри людської особистості як свобода,

толерантність, гідність, рівність, людяність. І незважаючи на постійне підвищення рівня цивілізованості, освіченості людства та суспільства в цілому питання людської гідності в сучасних умовах набуває все більшої актуальності. А подальший наступ техніки, раціоналізму знову і знову свідчить про те, що спасіння людини залежить від її духовної мужності та рішучості і знаходиться в ній самій.

### **Висновки до третього розділу**

Осмислення проблеми гідності людини в контекстах сучасних теорій справедливості свідчить про те, що незважаючи на збільшення ролі техніко-технологічних факторів та раціоналізму сучасний розвиток суспільства ще не перетворив людину на машину, а отже морально-етичні цінності, чесноти залишається затребуваним сучасною людиною, а тому інтерес з боку філософів, дослідників та суспільства до питань людської гідності, свободи та справедливості тільки зростає. Зважаючи на те, що більшість теорій справедливості зав'язані на ідеях лібералізму, вільного ринку, демократії, свободи, які (як показав сучасний етап розвитку суспільства як глобального, постіндустріального) не всі країни сприймають як панацею у вирішенні проблеми розбудови справедливого, людяного суспільства. Адже на сьогодні з'явилися нові центри прийняття рішень, генерації нових ідей та теорій, які є відмінними від апологетів лібералізму, вільного ринку, демократії, свободи.

Перед людством постають нові проблеми та виклики, які носять глобальний характер і стають загрозою фізичного існування людства, вирішення яких потребує вироблення нових концепцій справедливості в умовах трансформації таких важливих смислових конструкцій як «колективні рішення», «колективна відповідальність», «етика відповідальності», «екологічна етика». У зв'язку з чим суспільство постає перед необхідністю пошуку нової, гідної цивілізованої людини, етики. Що постає важливою складовою істотних світоглядних змін, в яких людина постає перед непростим вибором між можливістю жити на повну



сьогодні або залишити щось для інших на завтра. В розділі також було встановлено, що поряд із екологічною проблемою, з'являється нова проблема – втручання людини на генетичному рівні на процеси відтворення, а також спробах впливати на майбутні покоління через коригування на генетичному рівні. У цьому виникає нова етична проблема сучасності, яка полягає в тому, що до вказаних питань дискурсивної етики залучається все суспільство незалежно від національності, віросповідання, матеріального становища тощо.

Наступним, послідовно виокремленим в розділі важливим фактором впливу на людське буття є поширення мультикультуралізму, коли світ все більше зіштовхується з проблемою інтеграції на національному рівні мульти -національних, -культурних, -релігійних спільнот і виникає потреба в «колективному діалозі» усіх зацікавлених сторін за умови відходу від категоричного стилю мислення та ставлення до учасників такого діалогу. Таким чином, проблеми, які виникають у суспільстві потребують подальших розвідок з боку сучасних мислителів та філософів та вироблення практичних рекомендацій для їх розв'язання.

Основні положення та висновки розділу відображено в таких публікаціях автора:

1. Петренко М.О. Гідність людини у сучасному світі. Матеріали Міжнародної науково-практичної Інтернет-конференції «Тенденції та перспективи розвитку науки і освіти в умовах глобалізації»: Зб. наук. праць. Переяслав-Хмельницький, 2019. Випуск 49. С. 131 - 133.

2. Петренко М.О. Гідність людини у дискурсі сучасної філософії. Сучасні тенденції розвитку науки. Матеріали III Міжнародної науково-практичної конференції. – Херсон: Видавництво «Молодий вчений», 2018. С. 100 - 102.

3. Петренко М.О. Роль людської гідності в новітній комунікативній філософії. Соціально-політичні проблеми сучасності: III Всеукраїнська наукова конференція студентів і молодих вчених: тези доповідей. Дніпро: Університет імені Альфреда Нобеля, 2018. С. 86 - 89.

4. Петренко М.О. Гідність в умовах сучасного мультикультуралізму. Актуальні питання суспільних наук: наукові дискусії: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. – Київ: ГО «Київська наукова суспільнознавча організація», 2018. С. 65 - 69.

5. Петренко М.О. Концепт людської гідності в сучасній комунікативній філософії. Мультиверсум. Філософський альманах. Випуск 1-2 (163-164). Київ, 2018. С. 58 - 67.

6. Петренко М.О. Гідність людини в контексті справедливості. Модернізація та наукові дослідження: інтеграція науки та практики. Матеріали науково-практичної конференції. Херсон : Видавництво «Молодий вчений», 2019. С. 86 - 89.

## ВИСНОВКИ

У дисертації представлено розуміння поняття людської гідності в соціально-філософському дискурсі, що опирається на осмислення генези цього поняття та його найістотніших соціальних практик. Отримані в процесі дослідження результати свідчать про досягнення мети дослідження, вирішення поставлених завдань, вони також уможливили формулювання наукових висновків, теоретичних та практичних перспектив подальшого аналізу феномену людської гідності в контексті особливостей вітчизняного та глобального соціального досвіду.

Послідовна репрезентація ідеї людської гідності в працях провідних модерних мислителів виявила її сутність та особливості функціонування в межах модерного соціального проєкту, який так і незавершений до сьогодні. Притаманний йому образ людини як особистості, якій властива свобода вибору, здатність до морального самовдосконалення і вільного від догматизму пошуку, став передумовою зародження загальноєвропейської ідеї про важливість суспільного контексту для гідного людського буття, а також про самоорганізацію, самоконтроль і самодисципліну, завдяки яким людина творить себе і впливає на інших.

Осмислення особливості інтерпретації засадничих принципів концепту людської гідності як механізму поєднання персональних та інституційних складових розбудови справедливого, правового суспільства уможливило висновок про те, що сучасний розвиток суспільства разом із науково-технічним прогресом та глобалізацією створюють нові, постмодерні форми людського буття, де відбувається поєднання особистого, суспільного на основі верховенства права, демократії, свободи, толерантності та гідності людини.

Засадничий соціокультурний та методологічний сенс свободи та відповідальності подано в контексті аналізу проблеми гідності; виокремлено відмінність патерналістського та діалогічно-демократичного тлумачення вільного та гідного людського буття. Удосконалено тезу про те, що філософський дискурс свободи та гідності людини як відображення органічного синтезу їх

універсальних та індивідуальних складових, набуває актуальності з огляду на бурхливий розвиток інформаційно-комунікаційних технологій та інформаційного суспільства за умов створення нової віртуальної реальності, яка істотно впливає на основні виміри людського буття.

Звернення до особливостей інтерпретації ідеї гідності людини в межах сучасних теорій справедливості свідчить про глибоку спорідненість чуття справедливості і чуття самоповаги, поваги до людської гідності, які мусять бути захищені за допомогою демократичних правових інституцій. Обґрунтовано можливість використання в Україні світового досвіду, отриманого на підставі осмислення процесів мультикультуралізму, глобалізації «життєвого світу». Проаналізовано морально-правовий, комунікативний концепт людської гідності та розвинуто тезу про необхідність доповнення чесної, заснованої на згоді, суспільної угоди відповідальною турботою про буття як свого, так і глобального «життєвого світу». У межах такої бажаної для кожного «реальної утопії» гідного людини суспільного буття йдеться про подальший розвиток і доповнення принципу визнання принципами поваги та самоповаги як органічних складових демократичного, інституційно-правового концепту гідності.

Аналіз найістотніших способів концептуалізації ідеї гідності в новітньому соціально-філософському та політико-правовому дискурсах за доби постмодерного суспільства дозволив виокремити горизонтально-персональні та вертикально-інституційні виміри гідності людини, а також її морально-етичні, соціально-філософські та філософсько-антропологічні складові, що уможливило розуміння перспектив подальшого дослідження гідності людини в контексті проблем ідентичності, насильства та його подолання.

Мова йде про пошуки механізмів цілісного синтезу теперішнього та майбутнього суспільного та персонального досвіду, осмислення гідності як інтерекзистенціалу, зустрічі людей. Такі громадянські чесноти як справедливість, відповідальність, солідарність, а також визнання людської гідності, поваги до неї, необхідно доповнити довірою людей одне до одного та найістотніших соціальних інституцій. Потребує подальшого розвитку і теза про необхідність вкорінення

поваги до людської гідності не в милість держави, а в систему справедливого розподілу суспільних благ та чесної суспільної угоди громадян та влади.

Подальший філософський дискурс гідності людини потребує вивчення такого аспекту: розмаїття гідності людини: справедливість, автентичність замість насильства. Адже люди завжди будуть прагнути поваги у їх бажанні прожити гідне життя, а образа, приниження гідності людини (проти чого і мусить бути спрямоване її подальше філософське осмислення в Україні) полягає не лише у відсутності засобів для гідного людини існування, а у свідомій образі, руйнуванні морального статусу людини.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аверинцев С. Словарь. Київ: София-Логос, 2006. 640 с.
2. Андрущенко В.П. Вступ до філософії: Великі філософи. Харків: СПДФЛ Чиженко С.Ю., ТОВ «РИФ», 2005. 512 с.
3. Апель К.-О. Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної моралі / К.-О.Апель; [пер. з нім. В.Купліна]. Київ: Дух і Літера, 2009. 430 с.
4. Апель К.-О. Дискурсивна етика як політична етика відповідальності у ситуації сучасного світу // Ермоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Підручник. Київ: Лібра, 1999. 488 с., С.395-412.
5. Апель К.-О. Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці / Карл-Отто Апель; [пер. з нім. А. Єрмоленко] // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Підручник. Київ: Лібра, 1999. 488 с., С.413-454.
6. Апель К.-О. Обґрунтування етики відповідальності / Карл-Отто Апель; [пер. з нім. Л. Ситніченко] // Ситніченко Л. Першоджерела комунікативної філософії / Людмила Ситніченко. Київ: Либідь, 1996. С.46-59.
7. Апель К.-О. Проблема етичної раціональності / Карл-Отто Апель; [пер. з нім. Л. Ситніченко] // Ситніченко Л. Першоджерела комунікативної філософії / Людмила Ситніченко. Київ: Либідь, 1996. С.60-67.
8. Апель К.-О. Ситуація людини як етична проблема / Карл-Отто Апель [пер. з нім. А. Єрмоленко] // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Підручник. Київ: Лібра, 1999. С.231-254.
9. Арендт Г. Становище людини / Г. Арендт [пер. з англ. М. Зубрицька]. Львів: Літопис, 1999. 254 с.
10. Арендт Х. Истоки тоталитаризма / Пер. с англ. Борисовой И. В. и др.; послесл. Давыдова Ю. Н.; под ред. Ковалевой М.С., Носова Д.М. Москва: ЦентрКом, 1996. 672с.
11. Арендт Х. О Революции / Перевод И.В. Косич. Москва, Издательство «Европа», 2011. 464 с. // URL: <http://onrevolution.narod.ru/arendt/index.html>.

12. Аристотель. Никомахова этика / Аристотель // Аристотель. Сочинения: в 4-х т. / [пер. с древнегреч.]; Общ. ред. А.И. Доватура. Москва: Мысль, 1983. Т.4. С.53-294.
13. Асперян Р.Г. Этика. Загальний курс. \ URL : [http://alexandria.org.ua/component/option,com\\_docman/task,cat\\_view/gid,103/Itemid,1/](http://alexandria.org.ua/component/option,com_docman/task,cat_view/gid,103/Itemid,1/)
14. Ассман А. Новое недовольство мемориальной культурой / Пер. с нем. Б. Хлебникова. Москва: Новое литературное обозрение, 2016.
15. Бабич В.В. Идентичность человека в контексте современных проблем антропологического моделирования // Ценности и смыслы, 2015. № 5, С.47–56.
16. Байме К. Політичні теорії сучасності: посіб. з філософ. дисциплін / К. Байме; Пер.: М.Д. Култаєва, М.І. Бойченко. Київ: Стилос, 2008. 396 с.
17. Баруці А. Гегель // Класики політичної думки. Київ, 2002. С.348-364.
18. Баскакова И.В., Степанова З.В. Справедливость в контексте экономической теории \ И.В. Баскакова, З.В. Степанова \ Известия УрГЭУ 1 (51), 2014. С.14-19.
19. Баттіста Мондін Нова культура для нового суспільства (Аналіз епохальної кризи модерної культури і проекти щодо її подолання), [2-е вид.]. Мілан, 1982. 348 с.
20. .Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества / Пер. с англ. Г.М. Дашевского. Москва: Издательство «Весь Мир», 2004. 188 с.
21. Бауман З. Этика постмодерну. Київ, 2006. 325 с.
22. Бауман З. Жизнь во фрагментах: Эссе о постмодернистской морали. Лондон: Блэкуэлл, 1995. URL : <http://www.nir.ru/sj/sj/bauman.htm>.
23. Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман; [пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева]. Москва: Логос, 2005. 390 с.
24. Бауман З. Свобода / Пер. с англ. Г.М. Дашевского, предисл Ю.А. Левады, Москва: Новое издательство, 2006. 132 с.
25. Бек У. Влада і контр влада в добу глобалізації. Нова світова політична

- економія. Київ: Ніка-Центр, 2011. 408 с.
26. Бек У. Общество риска: На пути к другому модерну / Пер. с нем. В. Седельника, Н. Федоровой. Москва: Прогресс-Традиция, 2000. 383 с.
27. Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма – ответы на глобализацию. Москва, 2001.
28. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Д. Белл; пер. с англ. Москва: Academia, 1999. 787 с.
29. Бенедикт XVI «Європа та її невдоволення». Without Roots: Basic Books, 2007. URL : <http://www.iurax-ugcc.org.ua/>.
30. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Перев. с англ. Е.Д. Руткевич. Москва: Медиум, 1995. 323 с.
31. Берлин И. Две концепции свободы / Исайя Берлин [пер. с англ.] // Современный либерализм. Москва, 1998. С.19-43.
32. Берлін І. (Ісая) Чотири есе про свободу / І. Берлін ; пер. з англ. О. Коваленко. Київ: Основи, 1994. 272 с.
33. Биалек К., Дёрнер А., Керкман К., Ведделин Б. Как Facebook & Со зарабатывают миллиарды на наших данных / К. Биалек, А. Дёрнер, К. Керкман, Б. Ведделин. URL : <http://www.versii.com.ua/news/371603>. – Назва з екрана.
34. Бистрицький Є. Конфлікт культур і методологія толерантності [Текст] / Є. Бистрицький // Філософська думка, 2011. № 4. С.102-118.
35. Бистрицький Є. Проект війни: від ідентичності до насильства // Філософська думка, № 1, 2015. С.61–74.
36. Бистрицький Є.К. Пропедевтика поняття свободи // Проблеми сутності свободи: методологічні та соціальні виміри. Матеріали Науково-теоретичної конференції 26 жовтня 2007 року. Київ, 2007. С.43-59.
37. Білий О. Політична легітимація і насильство // Філософська думка. № 2. 2013. С.9-26.
38. Болтански Л., Тевено Л. Критика и обоснование справедливости: Очерки социологии градов / Люк Болтански, Лоран Тевено; пер. с фр. О.В. Ковеневој;



- науч. ред. перевода Н.Е. Колосов. Москва: Новое литературное обозрение, 2013. 576 с.
39. Булатов М.А. Немецкая классическая философия. Часть 1, Кант. Фихте. Шеллинг. Київ: Стилос, 2005. 322 с.
  40. Булатов М.А. Немецкая классическая философия. Часть 2. Гегель. Фейербах. Киев: Стилос, 2006. 544 с.
  41. Бусова Н.А. Модернизация, рациональность и право / Харьков, 2004. 441 с.
  42. Буткалюк В. Великое разделение: социальное неравенство в эпоху неолиберализма \ В. Буткалюк \ URL :<http://commons.com.ua/ru/velikoe-razdelenie-socialnoe-neravenstvo-v-epohu-neoliberalizma/>
  43. Бьюкенен Патрик Дж. Смерть Запада. Православная художественная література, 2017. 200 с.
  44. Веллмер А. Модели свободы в современном мире. URL : <http://www.smolsoc.ru/index.php/home/2009-12-28-13-47-51/40-2010-08-30-12-17-02/1133-2011-02-10-02-03-27/>
  45. Висоцька О. Комунікація як основа соціальних перетворень (у контексті становлення постмодерного суспільства). Дніпропетровськ, Інновація, 2009. 316 с.
  46. Волков В.Н. Человек и его жизненные миры / В.Н. Волков / URL : <http://publishing-vak.ru/file/archive-philosophy-2012-1/1-volkov.pdf>.
  47. Всеобщая декларация прав человека: Голос України від 10.12.2008 № 236.
  48. Вступ до філософії: Великі філософи : навч. посіб. / В.П. Андрущенко. Київ; Харків: С.Ю. Чиженко: Р.И.Ф., 2005. 511 с.
  49. Вступ до філософії: Історико-філософська пропедевтика: підручник / Г.І. Волинка, В.І. Гусев, І.В. Огородник, Ю.О. Федів. Київ: Вища школа, 1999. 624 с.
  50. Габермас Ю. Дії, мовленнєві акти, мовленнєві інтеракції та життєвий світ // Єрмоленко А.М. Комуникативна практична філософія. Підручник. Київ: Лібра, 1999. С.287–324.
  51. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну. Київ: Четверта хвиля, 2001.

- 424 с.
52. Габермас Ю.І. Постметафізичне мислення. Філософські статті / Ю. Габермас // Філософія освіти. № 1-2, (9) 2010. С.68-102.
  53. Гайденко П.П. Парадоксы свободы в учении Фихте. Москва: Наука, 1990. 128 с.
  54. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории.СПб.: Наука, 1993, 2000. 480 с., С.57–480. (Публикуется по изданию: Гегель. Сочинения. Т. VIII. М.; Ленинград: Соцэкгиз, 1935).
  55. Гегель Г.В.Ф. Основы философии права, або природне право і державознавство. Київ, Юніверс, 2000. 336 с.
  56. Гегель Г.В.Ф. Речь Гегеля, произнесенная им при открытии чтений в Берлине 22 октября 1818 г. \ Энциклопедия философских наук. Том 1. Ответственный редактор Е.П. Ситковский. (Москва: Издательство «Мысль». Главная редакция социально-экономической литературы, 1974. Академия наук СССР. Институт философии. Серия «Философское наследие». Том 63). С.79-83.
  57. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Том 1. Ответственный редактор Е.П. Ситковский. (Москва: Издательство «Мысль». Главная редакция социально-экономической литературы, 1974. Академия наук СССР. Институт философии. Серия «Философское наследие». Том 63).
  58. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии духа. Берлин 1827/1828. В записи Иоганна Эдуарда Эрсмана и Фердинанда Вальтера / пер. с нем. К. Александрова. Москва: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2014. 304 с.
  59. Гергун А.В. Глобальна справедливість: контроверза універсалізму та партикуляризму. Київ: Наукова думка, 2016. 212 с.
  60. Гидденс Э. Ускользящий мир: как глобализация меняет нашу жизнь. Москва, 2004.
  61. Громов И. Западная социология. \ URL : <http://udik.com.ua/books/book-499/>.
  62. Гусейнов А.А. Кант И. Лекции по этике: Пер. с нем. / Общ. ред., сост. и вступ, ст. А.А. Гусейнова. Москва: Республика, 2000. 431 с.
  63. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии

- / URL : <http://elenakosilova.narod.ru>.
64. Гуссерль Э. Избранные работы / Сост. В.А. Куренной. Москва: Издательский дом «Территория будущего», 2005. 464 с.
  65. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология (введение в феноменологическую философию) (по изданиям: «Вопросы философии» 1992, № 7; Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, «Сагуна», 1994.).
  66. Гьоффе О. Демократія в епоху глобалізації. Київ: ППС-2002, 2007. 436 с.
  67. Гьоффе О. Трансцендентальний обмін – фігура легітимації прав людини? \ Філософія прав людини \ За редакції Ш. Госепана та Г. Ломана; Пер. з нім. О. Юдіна та Л. Доронічевої. Київ: Ніка-Центр, 2008. 320 с., С.32-47.
  68. Гіденс Е. Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя / Ентоні Гіденс. Київ: Альтерпрес, 2004. 97 с.
  69. Декларация принципов толерантности. URL: <http://evolkov.net/conflict/Hasan.B.Conflict.resolution/10.dekl.pdf>.
  70. Декларация прав людини і громадянина 1789. URL: [http://pidruchniki.com/1728092458672/pravo/deklaratsiya\\_prav\\_lyudini\\_gromadyanina\\_serpnua\\_1789](http://pidruchniki.com/1728092458672/pravo/deklaratsiya_prav_lyudini_gromadyanina_serpnua_1789).
  71. Декларация принципів терпимості. URL : <https://cibs.ubs.edu.ua/mizhnarodnyiden-tolerantnosti/>
  72. Длугач Т.Б. И. Кант: от ранних произведений к «Критике чистого разума». Москва: Наука, 1990. 136 с.
  73. Доватур А.И. «Политика» Аристотеля // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 4. Москва: Мысль, 1983. С.38–52.
  74. Драч І., Кримський С., Попович М. Григорій Сковорода. Київ: Молодь, 1984. 216 с.
  75. Ермоленко А.Н. Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия). Київ: Наукова думка, 1994. 198 с.
  76. Етика. Курс лекцій /головний упорядник Широкова І.Г. URL :

<https://refdb.ru/look/1894462-pall.html>.

77. Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Підручник. Київ: Лібра, 1999. 488 с.
78. Єрмоленко А. Категоричний імператив відповідальності Ганса Йонаса / А. Єрмоленко // Йонас Г. Принцип відповідальності. Київ: Лібра, 2001. С.357-395.
79. Єрмоленко А. Морально-етична легітимація сфери політичного // Філософська думка, 2013. №2. С.51-58.
80. Єрмоленко А. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи. Монографія. / Анатолій Єрмоленко. Київ: Либідь, 2010. 416 с.
81. Єрмоленко А.М. Відповідальність як соціально-етична проблема // Соціальна відповідальність як основна цінність інституалізації сучасного суспільства. Київ, 2016. С.7-67.
82. Єрмоленко А.М. Монологічна та дискурс-етична моделі відповідальності у суспільстві за доби реконструкції / А.М. Єрмоленко // Цінності громадянського суспільства і моральний вибір: український досвід. Київ: Етна-1, 2006. С.7-20.
83. Жизненный мир в концепции Хабермаса. Словари и энциклопедии. URL : [http://mirslovarei.com/content\\_fil/ZHIZNENNYJ-MIR-V-KONCEPCIJ-XABERMASA-12502.html](http://mirslovarei.com/content_fil/ZHIZNENNYJ-MIR-V-KONCEPCIJ-XABERMASA-12502.html). – Назва з екрана.
84. Життя і творчість Григорія Савича Сковороди. URL : [http://scovoroda.info/poetychni\\_tvory\\_Grygoriya\\_Skovorody](http://scovoroda.info/poetychni_tvory_Grygoriya_Skovorody).
85. Загальноєвропейські Рекомендації з мовної освіти: вивчення, викладання, оцінювання / Науковий редактор українського видання доктор пед. наук, проф. С.Ю. Ніколаєва. Київ: Ленвіт, 2003, 273 с.
86. Закидальський Т. Моральна філософія Григорія Сковороди / Т. Закидальський; пер. з англ. В. Пазенка // Сковорода Григорій: образ мислителя : зб. наук. праць / упоряд. В. М. Нічик [та ін.]. Київ, 1997. С.303–315.
87. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. Пер. з нім. Київ: Лібра, 2001. 400 с.

88. Кант И. Критика практического разума (Основы метафизики нравственности Критика практического разума Метафизика нравов) // СПб : Наука, 1995. 528 с.
89. Кант И. Лекции по этике: Пер. с нем. / Общ. ред., сост. и вступ, ст. А.А. Гусейнова. Москва: Республика, 2000. 431 с.
90. Кант И. Ответ на вопрос Что такое просвещение. 1784. Рецензия на книгу И. Гердера...1785. (Кант И.) Кант, Иммануил Сочинения в шести томах. Москва, «Мысль», 1966. (Философ. наследие). Т. 6, 1966. 743 с. С.25-36.
91. Кант И. Сочинения в шести томах, Москва: 1963. 1966 г., т. 1, 2, 3, 4, 6.
92. Кастельс М. Могущество самобытности // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология // Под. ред. В.Л. Иноземцева. Москва: Academia, 1999.
93. Кастельс М., Химанен П. Информационное общество и государство благосостояния: Финская модель. Москва, 2002.
94. Кашніков Б.Н. Ліберальні теорії справедливості і політична практика Росії. Великий Новгород, 2004. 260 с.
95. Класики політичної думки: від Платона до Макса Вебера: пер. з нім. / ред. Є. Причепій. Київ: Тандем, 2002. 580 с.
96. Кобець Р. Публічне та приватне в політичному дискурсі сучасної України // Національна ідентичність і громадянське суспільство. Київ: Дух і Літера, 2015. С.353-433.
97. Кобець Р.В. Політична фетишизація «визнання» : підтримка ідентичності чи легітимація партикулярних інтересів? // Концепція мультикультуралізму : зб. наук. праць. Київ, 2005. С.52–60.
98. Коваadlo Г. Духовність і моральність: антропокультурні виміри філософії моралі. Київ: Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, 2014. 332 с.
99. Коваadlo Г.П. Моральність в екзистенційному та есенційному вимірах // Людина в есенційних та екзистенційних вимірах. Київ: Наукова думка, 2004. 247 с.
100. Коваadlo Г.П. Свобода в екзистенції людини // Проблеми сутності свободи:

- методологічні та соціальні виміри. Матеріали Науково-теоретичної конференції 26 жовтня 2007 року. Київ, 2007. С.64-74.
101. Ковадло Г.П. Статус моральної свободи в сучасних антропологічних інтерпретаціях // Людина в цивілізації XXI століття: проблема свободи. Київ, 2005. С.206-224.
102. Ковалинский М.И. Жизнь Григория Сковороды / М.И. Ковалинский // Сковорода Г.С. Сочинения в двух томах. Москва, 1973. Т.2. 1973. С.373-414.
103. Кожем'якіна О.М. Довіра та толерантність: аспекти співвідношення. Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка (35), 2007. С.13-15.
104. Кожем'якіна О.М. Проблема довіри в контексті викликів сучасної цивілізації \ Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія, 2013. С.54-58.
105. Кожем'якіна О.М. Феномен довіри та компетентність у вимірах професійної етики / О.М. Кожем'якіна // Питання культурології, 2013. Випуск 29. С.59-66.
106. Кожуховский П.С. Концепция трех измерений Акселя Хоннета. // Философская мысль, 2016. № 2. С.91-104. URL : [http://e-notabene.ru/fr/article\\_17717.html](http://e-notabene.ru/fr/article_17717.html).
107. Козловски П. Культура постмодерна: Общественно-культурные последствия технического развития / П. Козловски; [пер. с нем.; предисл. Э.Ю. Соловьёва]. Москва: Республика, 1997. 239 с.
108. Козловський В.П. Кантова антропологія: Джерела, констеляції, моделі. Монографія. Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2014. XXIX, 595 с.
109. Козловський П. Постмодерна культура// Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Київ, 1996. С.213-295.
110. Козловски П. Принципы этической экономии \ перевод с немецкого В.Н. Белова, СПб. : Экономическая школа, 1999. 344 с.
111. Конституція України : Закон України : // Відом. Верховної Ради України, 1996. № 30. С.141.

112. Кравченко П. Гідність людини як ціннісний принцип її соціального буття \ П.А. Кравченко // Філософські обрії, 2003. № 9. С.168–177. URL : <http://www.dspace.pnpu.edu.ua/bitstream/123456789/.../KRAVCH.pdf>.
113. Кризис мультикультурализма и проблемы национальной политики. Под ред. М.Б. Погребинского и А.К. Толпыго. Москва: Весь Мир, 2013. 400 с.
114. Кукарцева М.А. Аксель Хоннет – социальный теоретик и социолог. / Социологические исследования, 2014. № 4. С.38-45. URL: [http://socis.isras.ru/files/File/2014/2014\\_4/38-45\\_Kukartseva.pdf](http://socis.isras.ru/files/File/2014/2014_4/38-45_Kukartseva.pdf).
115. Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні. Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII століття. Київ, 2000. 472 с.
116. Ломанн Г. Права людини між мораллю та правом / Г. Ломанн // Філософія прав людини / пер. з нім. О. Юдіна, Л. Доронічевої. Київ: Ніка-Центр, 2008. С.59–86.
117. Ломанн Г. Права людини між мораллю та правом // Філософія прав людини. Київ, 2008. С.59–86.
118. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения. Москва: Мысль, 1998. 753 с.
119. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. Москва: Мысль, 1978. URL : <http://psylib.org.ua/books/lose010/index.htm>
120. Луман Н. Общество общества. Ч. II. Медиа коммуникации. Москва, 2005.
121. Луман Н. Реальность массмедиа / Пер. с нем. А.Ю. Антоновского. Москва: Праксис, 2005. 256 с.
122. Луман Н. Что такое коммуникация? // Социологический журнал, 1995. № 3. С.114-125.
123. Любивий Я.В. Віртуальне суспільство доби постмодерну// Соціокультурні та теоретичні засади філософії постмодерну. Київ, 2017. С176-242.
124. Любивий Я.В. Проблема віртуалізації інформаційного суспільства / НАУ. Серія: Філософія. Культурологія. 2014. № 1 (19). С.15-20.
125. Любивий Я.В. Роль інтернет-комунікації у зростанні ролі й значення

- соціальних мереж / Філософська антропологія, психоаналіз і арт-терапія: перспективність взаємодії, 2016. С.72-75.
126. Людина в цивілізації ХХІ століття: проблема свободи / В.Г. Табачковський, М.О. Булатов, Т.В. Лютий, Г.І. Шалашенко, Є.І. Андрос, А.М. Дондюк, Г.П. Ковадло, Н.В. Хамітов, О.А. Ярош, В.П. Загороднюк. Київ: Наукова думка, 2005. 273 с.
127. Лях В.В. Соціальні, особистісні та екзистенційні виміри свободи \ Мультиверсум. Філософський альманах. Київ: Центр духовної культури, 2004. № 44. С.4-17.
128. Лях В.В. Гуманізм: сучасні інтерпретації та перспективи (у співавторстві). Київ: УЦДК, 2001. 380 с.
129. Лях В.В. Світоглядно-методологічні інновації в західно-європейській філософії (у співавторстві). Київ: УЦДК, 2001. 296 с.
130. Лях В.В. Свобода і пошук нових форм ідентичності в добу глобалізації. Мультиверсум. Філософський альманах. Київ: Центр духовної культури, 2006. № 57.
131. Лях В.В. Соціальний характер людини і проблема ідентичності в добу глобалізації // Мультиверсум. Філософський альманах. Випуск 9(107). Київ, 2011. С.3-27.
132. Лях В.В. Специфіка виявів свободи в інформаційному суспільстві // Проблеми сутності свободи: методологічні та соціальні виміри. Матеріали Науково-теоретичної конференції 26 жовтня 2007 року. Київ, 2007. С.43-59.
133. Лях В.В. Сучасне інформаційне суспільство: нові виміри людського існування / В.В. Лях // Інформаційне суспільство у соціально-філософській ретроспективі та перспективі. Київ, ТОВ «ХХ століття: діалог культур», 2009. С.46-111.
134. Лях В.В. Трансформації соціокультурної сфери в інформаційному суспільстві // Культура в сучасних трансформаційних процесах : монографія / М.М. Бровко та інші. Ніжин : ТОВ «Вид-во «Аспект-Поліграф». С.6-30.
135. Майкл Уолцер О человеколюбии / Foreign / журнал Affairs, № 4 за 2011 год.



136. Мак'явеллі Н. Флорентійські хроніки; Державець / Пер. з іт. А. Перепаді; Худож.-ілюстратор І.І. Яхін; Худож.-оформлювачі Б.П. Бублик, В.А. Мурликін. Харків:Фоліо, 2007. 511 с.
137. Макінтайр Е. Після чесноти: Дослідження з теорії моралі / Пер. з англ. Київ: Дух і літера, 2002. 438 с.
138. Маклюэн М. С появлением Спутника планета стала глобальным театром, в котором нет зрителей, а есть только актеры // Кентавр. Москва, 1994. № 1. С.20-31.
139. Маклюэн М. Телевидение. Робкий гигант // Современные проблемы личности : журнал. № 1. С.138-148.
140. Малахов В. Вступне слово // Паскаль Б. Думки. Київ, 2009. С.8-10.
141. Малахов В.А. Етика: курс лекцій / В.А. Малахов. Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2014. 214 с.
142. Малахов В.А. Етика: Курс лекцій. Навч. посібник. 4-те вид. Київ: Либідь, 2002. 384 с.
143. Мамардашвили М. Картезианские размышления. Москва, 1993. 165 с.
144. Маргаліт А. Occidentalism: запад в глазах его врагов (с Иэном Бурумой), Нью-Йорк: The Penguin Press, 2004. (Маргаліт А. Захоплення: Захід в очах його ворогів (с Яном Бурума), Нью-Йорк: The Penguin Press, 2004).
145. Маргаліт А. Этика памяти, Издательство Гарвардского университета, 2002. (Частичная немецкая версия этой книги, Ethik der Erinnerung, была опубликована Фишером Ташенбухом Верлагом в 2000 году).
146. Марков Б. Мораль и разум / Б.В. Марков // Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. Отв. ред. Б.В. Марков. СПб.: Наука, 2006. С.287-377.
147. Мінаков М.А. Історія поняття досвіду: Монографія. Київ: Вид. ПАРАПАН, 2007. 380 с.
148. Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире. / Под ред. П. Бергера и С. Хантингтона; Пер. с англ. В.В. Сапова под ред. М.М. Лебедевой. Москва: Аспект Пресс, 2004. 379 с.

149. Мовчан В.С. Етика. Навчальний посібник / Київ: Знання, 2007. 483 с.
150. Мотрошилова Н. О лекциях Ю. Хабермаса в Москве и об основных понятиях его концепции / Н. Мотрошилова // Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. Москва: АCADEMIA, 1995. С.113-166.
151. Мотрошилова Н.В. Поль Рикёр: истина истории и цивилизация \ Поль Рикёр: Человек – общество – цивилизация. Современная П53 философия. Москва: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2015. 392 с. С.6-32.
152. Мотрошилова Н.В. Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. М., 2010. – 480 с. С.97-105.
153. Мультиверсиум. Філософський альманах: Зб. наук. праць. Випуск 73. Київ, 2008. 256 с.
154. Мультиверсум. Філософський альманах. Київ: Центр духовної культури, 2004. № 44. с.
155. Національна ідентичність і громадянське суспільство / Бистрицький Є., Білий О., Зимовець Р., Кобець Р., Лозниця С., Пролеев С. Київ: Дух і Літера, 2015. 52 с.
156. Немо Ф. Передмова // Левінас Е. Етика і безкінечність. Київ, 2001. С.913.
157. Нечипоренко В. Нормативно-ціннісне обґрунтування справедливої держави // Ціннісно-нормативне обґрунтування соціальних теорій. Київ: Наукова думка, 2013. С.354-408.
158. Нозик Р. Анархия, государство и утопия / Роберт Нозик; пер. с англ. Б. Пинскера под ред. Ю. Кузнецова и А. Куряева. Москва: ИРИСЭН, 2008. 424 с.
159. Пазенок В.С. Соціокультурні траєкторії постмодерністських філософських концепцій Соціокультурні та теоретичні засади філософії постмодерну / Київ, 2017. 312 с.
160. Пазенок В.С. Людина і всесвіт. До проблеми формування сучасної світоглядної культури Київ: Знання України, 2015. 99 с.
161. Пазенок В.С. Національна гідність як цінність культури Національна

- культура в сучасній Україні. Київ: Асоц. «Україна», 1995. С.16-34.
162. Пазенок В.С. Туризм у ХХІ столітті: глобальні тенденції і регіональні особливості. Київ, Знання України, 2002. 559 с.
163. Парсонс Т. Система современных обществ [Текст] / Т. Парсонс ; Пер. с англ. М.С. Ковалева. Аспект Пресс Москва: Аспект Пресс, 1998. С.15-16.
164. Паскаль Б. Думки. Київ, 2009. 704 с.
165. Паскаль Б. Мысли / Пер. с фр. Ю. Гинзбург. Москва: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. 236 с.
166. Паскаль Б. Мысли. Москва, 1994. 528 с.
167. Паскаль Б. Письма к провинциалу / Пер. с фр. О. И. Хома Київ: Port–Royal, 1997. 592 с.
168. Петренко М.О. Визнання та толерантність як прояви гідного людського буття в сучасному світі. Інвестиційна привабливість туризму в Україні: умови, засоби, джерела. Матеріали XVII аспірантських та магістерських читань. Київ: КУТЕП, 2018. С.41-45.
169. Петренко М.О. Визнання як прояв гідного людського буття в сучасному світі. Збірник центру наукових публікацій «Велес» за матеріалами VII міжнародної науково-практичної конференції: «Літні наукові читання»: збірник статей (рівень стандарту, академічний рівень). Київ: Центр наукових публікацій, 2019. С.152-157.
170. Петренко М.О. Гідність в умовах сучасного мультикультуралізму. Актуальні питання суспільних наук: наукові дискусії: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. Київ: ГО «Київська наукова суспільнознавча організація», 2018. С.65-69.
171. Петренко М.О. Гідність людини в контексті справедливості. Модернізація та наукові дослідження: інтеграція науки та практики. Матеріали науково-практичної конференції. Херсон: Видавництво «Молодий вчений», 2019. С.86-89.
172. Петренко М.О. Гідність людини у дискурсі сучасної філософії. Сучасні тенденції розвитку науки. Матеріали III Міжнародної науково-практичної

- конференції. Херсон: Видавництво «Молодий вчений», 2018. С.100-102.
173. Петренко М.О. Гідність людини у сучасному світі. Матеріали Міжнародної науково-практичної Інтернет-конференції «Тенденції та перспективи розвитку науки і освіти в умовах глобалізації»: Зб. наук. праць. Переяслав-Хмельницький, 2019. Випуск 49. С.131-133.
174. Петренко М.О. Життєвий світ як умова можливості ідентичності, справедливого та гідного буття людини. Гілея: науковий вісник: Збірник наукових праць. Київ: «Видавництво «Гілея», 2018. Випуск 129 (2). С.192-197.
175. Петренко М.О. Ідея суверенності та гідності людини в філософській антропології Блеза Паскаля. Мультиверсум. Філософський альманах. Випуск 1-2 (149-150). Київ, 2016. С.116-126.
176. Петренко М.О. Концепт людської гідності в сучасній комунікативній філософії. Мультиверсум. Філософський альманах. Випуск 1-2 (163-164). Київ, 2018. С.58-67.
177. Петренко М.О. Особливості філософії людської гідності за доби Відродження. Наукові записки Київського університету туризму, економіки і права. Серія: філософські науки. Київ. КУТЕП, 2016. Випуск 22. С.128-138.
178. Петренко М.О. Роль людської гідності в новітній комунікативній філософії. Соціально-політичні проблеми сучасності: III Всеукраїнська наукова конференція студентів і молодих вчених: тези доповідей. Дніпро: Університет імені Альфреда Нобеля, 2018. С.86-89.
179. Петренко М.О. Толерантність як прояв гідного людського буття в сучасному світі / Восточно европейский научный журнал. East European Scientific Journal (Warsaw, Poland) (Wschodnioeuropejskie Czasopismo Naukowe (East European Scientific Journal). 7(47), 2019, part 7. С.49–53.
180. Петренко М.О. Філософія свободи контексті проблеми людської гідності. Науковий вісник. Серія «Філософія». Харків: ХНПУ, 2017. Випуск 49. С.142-156. URL: <http://journals.hnpu.edu.ua/index.php/philosophy/article/view/926>.
181. Петрушенко В. Філософія: Курс лекцій. Навч. посіб. для студ. вищ. закл.

- освіти/ Київ: Каравела; Львів: Новий Світ–2000, 2001. 444 с.
182. Пико делла Мирандола Речь о достоинстве человека // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. Том 1. Под редакцией М.Ф. Овсянникова. Москва, 1962. С.506–514.
183. Платон Политик, Законы, Послезаконие, Письма // Сочинения в четырех томах. Т.3. Ч.2 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. 731 с.
184. Поколение Y / URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D0%BE%D0%BA%D0%BE%D0%BB%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5\\_Y](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D0%BE%D0%BA%D0%BE%D0%BB%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5_Y). – Назва з екрана.
185. Попович М. Бути людиною. Київ: Києво-Могилянська академія, 2011. 223 с.
186. Попович М.В. «Свобода від» і «свобода для» // Проблеми сутності свободи: методологічні та соціальні виміри. Матеріали Науково-теоретичної конференції 26 жовтня 2007 року. Київ, 2007. С.3-8.
187. Попович М.В. Григорій Сковорода: філософія свободи. Київ: Майстерня Білецьких, 2007. 256 с.
188. Попович М.В. Раціональність і виміри людського буття. / М.В. Попович. Київ: Сфера, 1997. 290 с.
189. Прехтль П. Введение в феноменологию Гуссерля. URL: [http://d.theupload.info/download/3lyz47kzjyu13p5mdee4nq8jy3jhnveb/gusserl\\_ye\\_\\_trudy.txt](http://d.theupload.info/download/3lyz47kzjyu13p5mdee4nq8jy3jhnveb/gusserl_ye__trudy.txt).
190. Проблеми сутності свободи: методологічні та соціальні виміри: Матеріали міжнародної науково-теоретичної конференції 26 жовтня 2007 р. Київ, Інститут філософії імені Г.С. Сковороди, 2007.
191. Пролесєв С. Людство перед викликом глобалізації // Виклик глобалізації. Київ: Стилос. 2001. С.9-16.
192. Пролесєв С. Політична легітимація і насильство // Філософська думка. 2013. № 2. С.5-59.
193. Пролесєв С. Універсалізм та ідентичність // Національна ідентичність і громадянське суспільство. Київ, 2015. С.34-77.

194. Пролєєв С.В. Метафізика влади. Київ: Наукова думка, 2005. 324 с.
195. Раз Дж. Моральні засади свободи / Дж. Раз; Пер.: В. Василюк, О. Терех. Київ: Веселка, 2001. 430 с.
196. Разин А.В. Кант и нравственная свобода / А.В. Разин //Вестн. Моск. Ин-та. Сер. 7. Философия. Москва, 2006. № 2. С.52-70.
197. Рахманкулова Н.Ф. О ценности свободы // Ценности и смыслы, 2016. № 3 (43). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/o-tsennosti-svobody> (дата звернення: 05.12.2018).
198. Ритцер Дж. Макдональдизация общества: традиционные и новые ценности: политика, социум, культура. Москва, 2001. (Ритцер Д. Макдональдизация общества / пер. с англ. А. Лазарева. Москва: Праксис, 2011. 592 с.).
199. Ритцер Дж. Современные социологические теории. СПб, 2002.
200. Рідель М. Свобода та відповідальність. Два основних поняття комунікативної етики // Ситніченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. Київ. Либідь, 1996. С.68-84.
201. Рікер П. Етика і мораль // Рікер П. Навколо політики. Київ, 1995. С.269-283.
202. Рікер П. Сам як інший / П. Рікер; [пер. з фр. В. Андрушко, О. Сирцова]. Київ: Дух і Літера, 2000. 458 с.
203. Рікер П. Справедливе. Пер с фр. О. Сирцова, В. Каденко. Київ. Дух і літера, 2002. 216 с.
204. Ролз Дж. Теорія справедливості [Текст] / Дж. Ролз; [пер. з англ. О. Мокровольський]. Київ: Основи, 2001. 822 с.
205. Ролз Дж. Теория справедливости [Текст] / Дж. Ролз; Перевод с английского В.В. Целищева при участии В.Н. Карповича и А.А. Шевченко. Новосибирск издательство новосибирского университета, 1995. 536 с.
206. Самчук Р. Криза цінностей через призму споживацького суспільства // Мультиверсум. Філософський альманах. Київ, 2014, Випуск 1(129). С.56-68.
207. Свобода: сучасні виміри та альтернативи / В.В. Лях, В.С. Пазенок, К.Ю. Райда, Р.В. Лях, О.М. Соболев, Л.А. Ситніченко, С.О. Кошарний, Я.В. Любивий, В.К. Федорченко. Київ: Український Центр духовної

- культури, 2004. 486 с.
208. Сен А. Идея справедливости [Текст] / Амартия Сен; пер. с англ. Д. Кралечкина. Москва: Издво Института Гайдара; Фонд «Либеральная Миссия», 2016. 520 с.
209. Сен А. Развитие как свобода //Пер. с англ. Е. Полецкой; Ред. и послесл. Р.М. Нуреева.Москва: Новое издательство, 2004. 425 с.
210. Ситковський Е.М. Філософська енциклопедія Гегеля 1974 \ Гегель Г.В.Ф. Енциклопедія філософських наук. Т.1. Наука логіки. Москва, «Мисль», 1974. 52 с. (Філосо. Наследіе.Т.63). С.5-50.
211. Ситніченко Л. До проблеми моральних засад справедливого суспільства // Соціокультурні та теоретичні засади філософії постмодерну. Київ, 2017. С.243-309.
212. Ситніченко Л. Особливості філософії людської гідності за доби Постмодерну // Соціокультурні та теоретичні засади філософії постмодерну. Київ, 2017. С.277-309.
213. Ситніченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. Київ: Либідь, 1996. 176 с.
214. Ситніченко Л. Свобода в соціально-філософських і метафізичних проектах лібералізму та комунітаризму // Проблеми сутності свободи: методологічні та соціальні виміри. Матеріали Науково-теоретичної конференції 26 жовтня 2007 року. Київ, 2007. С.86-96.
215. Ситніченко Л. Трансформація ціннісних орієнтирів: свобода чи справедливість // Мультиверсум. Філософський альманах: [Зб. наук. праць]. 2014. № 1. С.34-54.
216. Ситніченко Л.А. «Суспільна угода»: метафора чи методологічний принцип сучасної політичної філософії (Дж. Ролз) // Мультиверсум. Філософський альманах: [Зб. наук. праць]. – Випуск 46. К.: Український Центр духовної культури, 2005. С.3-12.
217. Ситніченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії. Навчальний посібник для студентів гуманітарних спеціальностей вищих навчальних

- закладів. Київ «Либідь», 1996. 104 с.
218. Ситніченко Л.А. Сучасна німецька практична філософія: трансформація трансцендентальної парадигми // Практична філософія. Київ, 2011. № 3. С.183-192.
219. Ситніченко Л.А. Толерантність як чеснота справедливості [Текст] / Л.А. Ситніченко // Вісник ХНПУ ім. Г.С. Сковороди. Харків : ХНПУ, 2013. С.68-77.
220. Ситніченко Л.А. Трансформація філософії справедливості: від принципів справедливості до її основного питання \ Мультиверсум. Філософський альманах \ Випуск 9-10 (157-158). К. 2016. 200 с.
221. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. Київ, 1973. Т. 1. С.11-57.
222. Сковорода Г. Пізнай в собі людину. Львів: Світ, 1995. 527 с.
223. Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. 1400 с.
224. Сковорода Г.С. Повне зібрання творів у двох томах / Григорій Сковорода. Твори: В 2 т. Київ. 1973. Т.2. 574 с.
225. Сковорода Г.С. Повне зібрання творів у двох томах / Григорій Сковорода. Твори: В 2 т. Київ. 1973. Т.1. 530 с.
226. Соловьев Э.Ю. И. Кант; взаимодополнительность морали и права / Э.Ю. Соловьев. Москва.: Наука, 1992. 210 с. (Сковорода Г.С. Повне зібрання творів: У 2 т. Київ: Наукова думка, 1973. [Т. 1]. 531 с.; [Т. 2]. 574 с).
227. Софронова Л.А. Три мира Григория Сковороды М.: Индрик, 2002. 464 с.
228. Соціокультурні та теоретичні засади філософії постмодерну // В.В. Лях, О.М. Йосипенко, Я.В. Любивий, В.С. Пазенок, К.Ю. Райда, Л.А. Ситніченко. Київ, 2017. 312 с.
229. Справедливість і мир Європи про корпорації та права людини. URL: <http://catholicnews.org.ua/spravedlivist-i-mir-ievropi-pro-korporaciyi-ta-prava-lyudini>. – Назва з екрана.
230. Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура. Москва, 1994. 495 с.



231. Судаков А.К. Послесловие переводчика //Фихте И.Г. Речи к немецкой нации (1808). Москва: Канон 2008. С.291-327.
232. Тарасов Б.Н. Паскаль. Серия: ЖЗЛ. Москва, Молодая гвардия, 2006. 390 с.
233. Тейлор Ч. Джерела себе / Пер. з англ. Київ: Дух і літера, 2005. 696 с.
234. Тейлор Ч. Етика автентичності / Ч. Тейлор; пер. А. Васильченко. Київ: Дух і літера, 2002. 128 с.
235. Тейлор Ч. Демократическое исключение (и «лекарство» от него?) // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ. Москва, 2002. URL: <http://www.archipelag.ru/geoculture/langsnpeoples/Vavilon/exclusion>
236. Тейлор Ч. Мультикультурализм і «політика визнання» / Пер. з англ. Київ: Альтерпрес, 2004. 172 с.
237. Тейлор Ч. В різноманітності мультикультурного контекста – майбутнє України. URL: <https://zn.ua/socium/charlz-teylor-v-raznoobrazii-multikulturnogo-konteksta-budushee-ukrainy-.html>.
238. Тейлор Ч. Непорозуміння: дебати між лібералами та комунітаристами / Сучасна політична філософія: Антологія / Пер. з англ. Упоряд. Я. Кіш. Київ: Основи, 1998. С.544-575.
239. Тейлор Ч. Структури закритого світа \ Чарльз Тейлор \ Логос 3 (82) 2011. С.33-55. (Перевод с английского Дмитрия Узланера по изданию Taylor Ch. Closed World Structures {Wrathall M.A. (ed.). Religion After Metaphysics. ambridge, UK: Cambridge University Press, 2004. P.47–73.}).
240. Теория поколений – Поколение Y, или поколение Миллениум, Next (1984 – 2000). URL: <http://psixologiya.org/socialnaya/menedzhmenta/2155-teoriya-pokolenij.html?start=3>. – Назва з екрана.
241. Толерантність як вимога розуму та взаємного самообмеження / Г. Коваadlo // Філософські діалоги'2010. Вип. 4, Ч. 1: Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В.І. Шинкарука та сьогодення. Київ, 2010. С.159-168.
242. Тофтул М.Г. Етика. URL: [http://pidruchniki.com/1584072039624/etika\\_ta\\_estetika/etika](http://pidruchniki.com/1584072039624/etika_ta_estetika/etika).
243. Трудолюбив М. Перемена идеала: от политической свободы к национальной

- чести. URL : <http://otetrad.ru/diary-971.html>
244. Тугендгат Е. Спiр про права людини \ Фiлософiя прав людини \ За редакцiї Ш. Госепана та Г. Ломана; Пер. з нiм. О. Юдiна та Л. Доронiчевої. Київ: Ніка-Центр, 2008. 320 с. С.48-58.
245. Тугендхат Э. Введение в аналитическую философию языка. Лекции / Логос 1991–2005. Избранное: В 2 т. Т. 1. Москва: Издательский дом «Территория будущего», 2006. 696 с. С.197-293.
246. Тугендгат Е. Спiр про права людини // Фiлософiя прав людини. Київ, 2008. С.48–59.
247. Тур М.Г. Идея справедливости: iмплiкацiї легiтимацiї // Фiлософська думка, 2005. № 4. С.33-58.
248. Тур М.Г. Некласичнi моделi легiтимацiї соцiальних iнститутiв. Київ: Парапан, 2006. 396 с.
249. Турен А. Способны ли мы жить вместе? Разные и различные // Новая индустриальная волна на Западе. Антология. Москва, 1999.
250. Универсализм системной теории Никласа Лумана: интервью с профессором Р. Штихве // Журнал социологии и социальной антропологии. Том II. 1999. № 1.
251. Уолцер М. Про толерантність / Пер. з англ. М. Лупiшко. Харків: Видавнича група «РА-Каравела», 2003. 148 с. URL: <http://litopys.org.ua/waltzer/wal.htm>.
252. Усов Д. Комунікативна версія теорії суспільної угоди: Ю. Габермас // Практична філософія. 2011. № 3. С.193-197.
253. Усов Д. Новітні дискурси «суспільної угоди»: Е. Тугендгат // Вісник ХНПУ ім. Г.Сковороди «Філософія» / Харк. нац.пед.ун-т ім. Г.С. Сковороди. Харків: ХНПУ, 2013. Випуск 41. Ч.1. С.89-99.
254. Феномен свободи в сучасних західних філософських концепціях // Свобода: сучасні виміри та альтернативи. Київ, Укр. Центр духовн. культури, 2004. С.11-56.
255. Феноменология Гуссерля / URL: <http://eurasialand.ru/txt/kanke/57.htm>. – Назва з екрана.

256. Философия Григория Сковороды. Київ: Наукова думка, 1972. 311 с.
257. Фихте И.Г. О достоинстве человека // Соч. в 2-х тт. СПб., 1993. Т. 1. С.434–441.
258. Фихте И.Г. О достоинстве человека. Речь, сказанная Фихте в заключение его философских лекцій. URL: [http://www.bimbad.ru/biblioteka/article\\_full.php?aid=343&binn\\_rubrik\\_pl\\_articles=69](http://www.bimbad.ru/biblioteka/article_full.php?aid=343&binn_rubrik_pl_articles=69).
259. Фихте И.Г. Сочинение в двух томах. Т. 1. / Сост. и примечания Владимира Волжского. СПб.: Мифрил, 1993. 687 с. С.434–441 («Про людську гідність») та С.339-434 (Очерк особенностей наукоучения по отношению к теоретической способности).
260. Фихте И.Г. Сочинение в двух томах. Т. II. / Сост. и примечания Владимира Волжского. СПб.: Мифрил, 1993. 798 с. С.7–64.
261. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: Підручник / В.Г. Кремень, В.В. Ільїн. Київ: Книга, 2005. 528 с.
262. Флиивберг Б. Хабермас и Фуко – теоретики гражданского общества // Соц. Исслед, 2000. № 2. С.127-136.
263. Фуко М. «Нужно защищать общество». Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 учебном году. СПб, 2005. 312 с.
264. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с франц. Москва, Касталь, 1996. 448 с.
265. Фуко М. История сексуальности – III: Забота о себе / Пер. с франц. Т.Н. Титовой и О.И. Хомы под общ. ред. А.Б. Мокроусова. Киев: Дух и литера; Грунт; Москва: Рефл-бук, 1998. 288 с.
266. Фуко М. Этика заботы о себе как практика свободы // Интеллектуалы и власть, часть 3. Статьи и интервью 1970–1989. Москва, 2006. С.241–271.
267. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: последствия биотехнол. революции: [пер. с англ.] / Москва: АСТ, 2004. 349 с.
268. Фурс В. Борьба за признание и моральный прогресс общества (А. Хоннет) // Социальная философия в непопулярном изложении. Минск: Пропилеи, 2005. 184 с.

269. Фурс В.Н. Борьба за признание и моральное развитие общества в концепции Аксея Хоннета // Вопросы философии. 2005. № 1. С.159-172.
270. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. Пер. с нем. Москва: Издательство «Весь Мир», 2002. 144 с.
271. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью / Москва: АCADEMIA, 1995. 245 с.
272. Хабермас Ю. Концепт человеческого достоинства и реалистическая утопия прав человека // Вопросы философии: науч.-теоретич. Журнал, 2012. № 2. С.66-80.
273. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект / Ю. Хабермас; [Пер. с нем. А.Б. Григорьева] // Вопросы философии, 1992. № 4. С.40-52.
274. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Хабермас Ю.; пер. с нем. С.В. Шачина под ред. Д.В. Скляднева; послесл. Б.В. Маркова. СПб.: Наука, 2000. 379 с.
275. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности / Ю. Хабермас // Вопросы философии. 1989. № 2. С.35-40.
276. Хабермас Ю. Расколотый Запад / Пер. с нем. Москва: Издательство «Весь Мир», 2008. 192 с.
277. Хабермас Ю. Способны ли сложносоставные общества к формированию разумной идентичности? // В поисках национальной идентичности. Философские и политические статьи. Донецк, 1999. С.5–41.
278. Хабермас Ю. Этика дискурса: замечания к программе обоснования // Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб: Наука, 2000. С.67-172.
279. Хайек Фр. А. фон. Мираж социальной справедливости // Ф. фон Хайек Право, законодательство и свобода. Москва: ИРИСЭН, 2006.
280. Хайек Фр. А. фон Дорога к рабству / Пер. с англ. Москва: Новое издательство, 2005. 264 с.
281. Хайек Фр. А. фон Право, законодательство и свобода: Современное понимание либеральных принципов справедливости и политики / Фридрих

- Август фон Хайек; пер. с англ. Б. Пинскера и А. Кустарева под ред. А. Куряева. Москва: ИРИСЭН, 2006. 644 с.
282. Хеффе О. Есть ли будущее у демократии. О современной политике / Перевод с немецкого под редакцией В.С. Малахова. Москва: Издательский дом ДЕЛО, 2015. 328 с.
283. Хеффе О. Политика, право, справедливость. Основоположения критической философии права и государства. М.: Гнозис, 1994. 328 с.
284. Хома О. «Думки» і герменевтика: філософське значення Нової апологетики Паскаля // Паскаль Б. Думки. Київ, 2009. С.395-409.
285. Хома О. Філософські культури: терпимість, толерантність і визнання [Текст] / О. Хома // Філософська думка. 2011. № 4. С.76-89.
286. Циплакова Ю.В. Концепция жизненного мира в философии Э. Гуссерля. URL: [http://www.dissercat.com /content/kontseptsiya-zhiznennogo-mira-v-filosofii-e-gusserlya](http://www.dissercat.com/content/kontseptsiya-zhiznennogo-mira-v-filosofii-e-gusserlya).
287. Чижевський Д.І. Філософія Г.С. Сковороди / Підготовка тексту й передне слово проф. Леоніда Ушкалова. Харків: Прапор, 2004. 272 с.
288. Шамрай В. Модерне суспільство: від ліберальної і тоталітарної утопій до мережної соціальності. Київ, НАН України, 2015. 308 с.
289. Штомпка П. Доверие – основа общества / [пер. с. пол. Н.В. Морозовой]. Москва: Логос, 2012. 440 с.
290. Штопов Б. Социально-экономические эксперименты Генри Форда // Проблемы теории и практики управления, 2002. № 6. С.109-113.
291. Шюц А., Лукман Т. Структури життєвіту / пер. В. Кебуладзе. Київ: Український Центр духовної культури, 2004. 560 с.
292. Що таке теорія поколінь і до якого з поколінь належите ви? URL: <http://www.tutkatamka.com.ua/nathnennya/zhittyia/shho-take-teoriya-pokolin-i-do-yakogo-z-pokolin-nalezHITE-vi/>. Назва з екрана.
293. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства / По изданию: Маркс К., Энгельс Ф.; Избранные произведения. В 3-х т. Т. 3. Москва: Политиздат, 1986. 639 с. Печатається по тексту Сочинений К. Маркса

- и Ф. Энгельса, изд. 2, т. 21. С.28-178.
294. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории / Пер с нем Москва: Республика, 1994. 527 с.
295. Berger P.L. The Capitalist Revolution. Fifty Propositions about Prosperity, Equality and Liberty. Aldershot: Gower, 1987. P.19.
296. By Charles Sarvan The Decent Society / URL: <http://www.thesundayleader.lk/2010/08/08/the-decent-society>.
297. Forst R. Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft // Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend. Frankfurt/ Neu York, 2000. S.119-143.
298. Fukujama Fr. Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment. Neu York, 2018. 219 p.
299. Habermas J. The Theory of Communicative Action / Jürgen Habermas. Cambridge: Polity Press, 1984. Vo l.1. 465 p.
300. Habermas J. The Theory of Communicative Action. Vol. 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason. Cambridge: Polity Press, 1987. P.138.
301. Hayek F. Social or Distributive Justice. P.123.
302. Hedetoft U. Denmark: Integrating Immigrants into a Homogeneous Welfare State URL : <http://www.migrationinformation.org/feature/display.cfm?ID=485>
303. Honneth A. Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main. 1994. 301 p.
304. Honneth A. Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur Praktischen Philosophie. Frankfurt am Main, 2003. 340 S.
305. Honneth A. Das Recht der Freiheit: Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit. Berlin: Suhrkamp, 2011. 628 S.
306. Honneth A. Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie, in ders. (Hg.) Pathologien des Sozialen Frankfurt am Main, 1994. P.9-69.
307. Honneth A. Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser / Axel Honneth // Redistribution or Recognition? London: Verso, 2003. P.110-197.

308. Margalit A. *The Decent Society* (Harvard, 1996) (Достойное общество, издательство Гарвардского университета, 1996.).
309. Margalit A. *The Ethics of Memory*. Cambridge, MA, 2003. P. VII–IX.
310. Nagel T. *The Problem of Global Justice* // *Philosophy and Public Affairs*. 2005. Vol. 33.
311. Rawls J. *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* / John Rawls // John Rawls. *Collected Papers* [ed. by S.Freeman]. Harvard university Press, 1999. P.388-414.
312. Rawls J. *Distributive Justice* / John Rawls // John Rawls. *Collected Papers* [ed. by S. Freeman]. Harvard University Press, 1999. P.102-148.
313. Rawls J. *Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf*. Frankfurt am Main, 2006. 316 S.
314. Rawls J. *Geschichte der Moralphilosophie*. Frankfurt am Main, 2002. 486 S.
315. Rawls J. *Geschichte der politischen Philosophie*. Frankfurt am Main, 2008. 671 S.
316. Rawls J. *Kantian Constructivism in Moral Theory* / John Rawls // John Rawls. *Collected Papers* [ed. by S.Freeman]. Harvard University Press, 1999. P.303-35.
317. Senneth R., Cobb J. *The Hidden Injuries of Class*. New York: Vintage Books, 1972.
318. Tiedemann P. *Menschenwürde als Rechtsbegriff. Eine philosophische Klärung*. Berlin, 2012. 721 p.
319. Tocqueville A. de. *Discours prononcé a assemblée constituante le 12 Septembre 1848 sur la question du droit au travail* // *Oeuvres complètes d'Alexis de Tocqueville*. [Paris,] 1866. Vol. IX. P.546.
320. Wallau Ph. *Die Menschenwürde in der Grundrechtsordnung der Europäischen Union*. Bonn, 2010. 338 S.
321. Waldenfels B. *Verfremdung der Moderne. Phänomenologische Grenzgänge*. Göttingen, 2001. 162 S.

## ДОДАТОК

## Додаток А

**Список публікацій здобувача за темою дисертації, відомості про  
апробацію результатів дисертації**

**СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ**

*Наукові праці, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації*

1. Петренко М.О. Ідея суверенності та гідності людини в філософській антропології Блеза Паскаля. Мультиверсум. Філософський альманах. Випуск 1-2 (149-150). Київ, 2016. С. 116 - 126.
2. Петренко М.О. Особливості філософії людської гідності за доби Відродження. Наукові записки Київського університету туризму, економіки і права. Серія: філософські науки. Київ. КУТЕП, 2016. – Випуск 22. С. 128 - 138.
3. Петренко М.О. Філософія свободи контексті проблеми людської гідності. Науковий вісник. Серія «Філософія». Харків: ХНПУ, 2017. Випуск 49. С. 142 - 156. URL: <http://journals.hnpu.edu.ua/index.php/philosophy/article/view/926>.
4. Петренко М.О. Концепт людської гідності в сучасній комунікативній філософії. Мультиверсум. Філософський альманах. Випуск 1-2 (163-164). Київ, 2018. С. 58 - 67.
5. Петренко М.О. Життєвий світ як умова можливості ідентичності, справедливого та гідного буття людини. Гілея: науковий вісник: Збірник наукових праць. Київ : «Видавництво «Гілея», 2018. Випуск 129 (2). С. 192 - 197.
6. Петренко М.О. Толерантність як прояв гідного людського буття в сучасному світі / Восточно европейский научный журнал. East European Scientific Journal (Warsaw, Poland) (Wschodnioeuropejskie Czasopismo Naukowe (East European Scientific Journal). 7(47), 2019, part 7. С. 49 – 53.
7. Петренко М.О. Гідність людини у дискурсі сучасної філософії. Сучасні тенденції розвитку науки. Матеріали III Міжнародної науково-практичної конференції. – Херсон: Видавництво «Молодий вчений», 2018. С. 100 - 102.



**Продовження додатка А**

8. Петренко М.О. Роль людської гідності в новітній комунікативній філософії. Соціально-політичні проблеми сучасності: III Всеукраїнська наукова конференція студентів і молодих вчених: тези доповідей. Дніпро: Університет імені Альфреда Нобеля, 2018. С. 86 - 89.

9. Петренко М.О. Гідність в умовах сучасного мультикультуралізму. Актуальні питання суспільних наук: наукові дискусії: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. – Київ: ГО «Київська наукова суспільнознавча організація», 2018. С. 65 - 69.

10. Петренко М.О. Гідність людини в контексті справедливості. Модернізація та наукові дослідження: інтеграція науки та практики. Матеріали науково-практичної конференції. Херсон : Видавництво «Молодий вчений», 2019. С. 86 - 89.

11. Петренко М.О. Визнання як прояв гідного людського буття в сучасному світі. Збірник центру наукових публікацій «Велес» за матеріалами VII міжнародної науково-практичної конференції: «Літні наукові читання»: збірник статей (рівень стандарту, академічний рівень). Київ: Центр наукових публікацій, 2019. С. 152 - 157.

12. Петренко М.О. Гідність людини у сучасному світі. Матеріали Міжнародної науково-практичної Інтернет-конференції «Тенденції та перспективи розвитку науки і освіти в умовах глобалізації»: Зб. наук. праць. Переяслав-Хмельницький, 2019. Випуск 49. С. 131 - 133.

13. Петренко М.О. Визнання та толерантність як прояви гідного людського буття в сучасному світі. Інвестиційна привабливість туризму в Україні: умови, засоби, джерела. Матеріали XVII аспірантських та магістерських читань. Київ: КУТЕП, 2018. С. 41 - 45.

### Відомості про апробацію результатів дисертації

**Апробація результатів дисертації.** Основні результати дослідження обговорені на спільному засіданні кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Київського університету туризму, економіки і права МОН України та відділу історії зарубіжної філософії Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, а також апробовані на всеукраїнських і міжнародних науково-практичних конференціях, зокрема: «Інвестиційна привабливість туризму в Україні: умови, засоби, джерела» (м.Київ, 2017), «Сучасні тенденції розвитку науки» (м.Львів, 2018); «Соціально-політичні проблеми сучасності» (м.Дніпро, 2018), «Актуальні питання суспільних наук: наукові дискусії» (м.Київ, 2018), «Другі філософські читання пам'яті Мирослава Володимировича Поповича» (м.Київ, 2019), «Модернізація та наукові дослідження: інтеграція науки та практики» (м.Одеса, 2019), VII Міжнародна конференція «літні наукові читання» (м.Київ, 2019), «Тенденції та перспективи розвитку науки і освіти в умовах глобалізації» (м.Переяслав-Хмельницький, 2019).