
В.В. Лях,
*доктор філософських наук, професор,
завідувач відділу Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України*

СВОБОДА САМОРЕАЛІЗАЦІЇ У КОНТЕКСТІ ІНФОРМАЦІЙНО-КОМУНІКАТИВНИХ ПРОЦЕСІВ *

Проблема самореалізації індивіда помітно актуалізувалася в другій половині ХХ століття, коли представники так званої гуманістичної психології (А.Маслоу, К.Роджерс, Е.Фромм, В.Франкл, Р.Мей та ін.) наголошували на потребі для людини набуття “творчої адаптації”, яка має прийти на зміну пасивній адаптації, характерної для періоду розквіту індустріального суспільства. Під пасивною адаптацією тут мались на увазі різні форми пристосування людини до вимог соціально-економічного середовища, коли вона втрачала цілісність існування. Індивід перетворювався на своєрідний “гвинтик” соціальної “мегамашини” (Л.Мемфорд). Зрештою, на цю своєрідну деформацію людини вказував ще К.Маркс, коли описував різні форми соціально-економічного відчуження, причину якого він вбачав у домінуванні приватної власності на засоби виробництва. Втім, пізніше були зафіксовані інші різновиди відчуження – соціальне, організаційне, корпоративне, психологічне, релігійне тощо. Соціальні філософи почали говорити про тотальне відчуження, від якого потерпають усі люди індустріального суспільства.

Можна сказати, що на період 60-х років минулого століття припадає значна частина соціально-філософської літератури, в якій фіксується цей розквіт тотального відчуження людини: це концепція “одновимірної людини” Г.Маркузе, діагноз Е.Фромма про наявність у людей “синдрому відчуження”, домінування в суспільстві “людини організації” (Г.Вайт), формування “корпоративного суспільства” (Ч.Рейч) тощо. Це пов'язане з тим, що існування особистості, її поведінка і буття людини в цілому зумовлені соціально-економічними і соціокультурними обставинами, отже, суспільство формує певний “соціальний характер”, що найбільш повно їм відповідає. При цьому відбувається процес, за яким специфічно особистісні риси людини мовби нівелюються, узагальнюються і відходять на другий план, а на перший виходять ті її риси, які формуються соціумом. У зв'язку з цим можемо згадати концепцію Д.Рісмена про три типи особистості, які були сформовані в різні періоди розвитку капіталізму, концепцію соціального (“ринкового”) характеру Е.Фромма та ін.

Результати досліджень цих авторів свідчили про “пластичність” людини, її здатність перетворюватися на “гвинтик” соціально-економічної системи. Праці Г.Маркузе “Одновимірна людина” та Ж.Еллюля “Техніка, або виклик віку” чудово ілюстрували цю тенденцію. І хоча ці дослідники намагалися знайти вихід із цього тотального відчуження людини і запропонувати якісь способи його подолання, все ж таки загальний тон їхніх суджень був скоріше песимістичним, ніж оптимістичним.

У цей період тотального відчуження єдиним захисником автономності індивіда, його свободи, унікальності і неповторності був екзистенціалізм вкупі з персоналізмом. Ідеї екзистенціалістів про автентичність буття людини (так звану екзистенцію) перегукуються з тим, що можна було б назвати самореалізацією, виходячи з припущення, що вияви автентичності це і є справжня самореалізація. Адже її передумовою є свобода самовираження, хоча і з певними застереженнями, оскільки контекст самореалізації є досить широким і містить у собі не лише момент свободи самовираження, а й самопізнання, самоформування, певну практику конструювання себе.

Гуманістична або екзистенціальна психологія, що заявила про себе в 60-х – 70-х роках минулого століття, підхопила цю вимогу екзистенціалістів щодо автентичності людського існування, потреби особистості бути самодостатньою, стати

самоактуалізованою і запропонувала свої підходи щодо розвитку людини. Зокрема, Е.Фромм у своїй книзі “Мати чи бути?” [13] ставить проблему самореалізації індивіда як спосіб подолання “синдрому відчуження”, від якого потерпає будь-яке сучасне суспільство. Він вважав, що на певному етапі свого розвитку людина втратила свою попередню єдність із природою, а соціальні форми життя негативно впливають на особистість. Драматизм ситуації посилюється тим, що ні на рівні суспільного життя, ні на індивідуальному рівні людина не змогла уникнути деформацій і депресивних станів, пов'язаних із хибною орієнтацією на пасивне пристосування до зовнішніх стимулів. Звідси – єдино можливий, за Фроммом, спосіб досягти повнокровного буття і психічного здоров'я — це радикальна трансформація особистості за допомогою “гуманістичного психоаналізу”. Неодмінність такого переродження особистості випливає з того, що вузько спрямована установка індивіда на конкретну ситуацію, на виконання соціальних завдань позбавляє людину повноти сприйняття реальності і не сприяє творчій адаптації до сучасного плинного світу.

Тобто, концепція “радикального гуманізму” Е.Фромма враховує соціально-об'єктивну зумовленість людини і формування у неї певного соціального характеру, але при цьому констатується, що особистості капіталістичного світу з її “ринковим характером” притаманна певна деструктивна, егоїстична орієнтація на володіння, прагнення “мати”, нехтуючи іншими вимірами людського існування. Натомість радикальний гуманізм Фромма полягає у вимозі докорінно змінити внутрішню природу людини, що має своєю передумовою перехід від домінуючої установки на “володіння” до наступної бажаної установки на “буття”, на самореалізацію.

Відзначимо, що запропонована Е.Фроммом зміна орієнтації з “мати” на “бути” перегукується з фундаментальним розрізненням, яке проводилося в екзистенціалізмі між “справжнім” і “несправжнім” буттям, між орієнтацією на саморозкриття і орієнтацією на соціальний статус і кар'єру. Індустріальне суспільство і ринкова економіка формують “соціальний характер”, наслідком чого є існування людини згідно з тими стереотипами і установками, які пропонує суспільство. Через це орієнтація на самовираження і самореалізацію виглядало як щось таке, що суперечить вимогам суспільного життя. Звідси напрашується висновок: щоб бути самим собою, людина має виявити здатність протистояти вимогам світу, виявити “мужність бути” (П.Тілліх).

Тут доречно зупинитися докладніше на тих здобутках, які були отримані в “гуманістичній психології” стосовно можливостей людської самореалізації. Від самого початку свого зародження гуманістична психологія досліджувала такі можливості і здатності людини, як творчість, любов, розвиток, самореалізація, становлення, чуттєвий досвід, психічне здоров'я тощо. Це – психологія, яку цікавить передусім здоровий творчий індивід. Зокрема, А.Маслоу у своїй книзі “Психологія буття” [3] наголошував, що потрібно виробити новий погляд на природу людини та її здібності. Він вважав, що в основі людини перебуває певне здорове ядро, якась динамічна сила, що робить можливою самоактуалізацію людини. “Самоактуалізація” є одним із ключових понять цього напрямку. А.Маслоу побачив певний зв'язок між самоактуалізацією і психічним здоров'ям. В іншій книзі він відзначає, що “народжується нове бачення можливостей людини і долі людства” [4], згідно з яким можлива самоактуалізація як трансценденція, як здатність до досягнення найвищих цілей і найвищих духовних цінностей.

Інший представник цього напрямку, К.Роджерс, також дійшов висновку, що основою людської поведінки є “потяг до актуалізації”, тобто властиве кожній людині прагнення реалізувати свої задатки, щоб зберегти життя і стати сильнішою. Прагнення до актуалізації є вродженим, воно притаманне будь-якій живій істоті. Самоактуалізація часто пов'язана з боротьбою, з подоланням перешкод. Тому вона виражається в рухливості, а не в інертності, у відкритості, а не в захисних реакціях. Це – первісна інтенція людського організму. Вона досить виразно виявляється в дитячому організмі, а в дорослій людині вона придушується різними захисними реакціями. Основні характеристики

самоактуалізованої людини, як їх визначає К.Роджерс, це – зростання відкритості досвіду, прагнення жити сьогоденним, довіра до свого організму, високий рівень повноцінного функціонування.

Хоча здається, що в такій самоактуалізації немає нічого складного, на практиці вона трапляється дуже рідко. А.Маслоу зауважував, що цього стану досягає лише один відсоток дорослого населення. Річ тут у тому, що розвиток такого типу — це не лише одні досягнення і задоволення. Кожен крок уперед означає також певний розрив з минулим, іноді близьким і рідним. У процесі переродження людина іноді відчуває щось подібне до смерті, яка передує новому народженню. Досить часто це має вигляд відмови від більш простого і полегшеного життя. Отже, рух уперед вимагає від індивіда відваги, сили, стійкості, а також підтримки з боку близького оточення. Потрібна також певна система нових цінностей, яка могла б зорієнтувати індивіда у той час, коли ззовні задані системи цінностей значною мірою дискредитували себе.

Таким чином, така самоактуалізація або самореалізація вимагала від індивіда свого роду подвижництва, звитяги. До того ж, щоб на неї зважитися, потрібно було, передусім, усвідомити невідповідність наявного способу життя своїй істинній природі, усвідомити форми залежності, зрозуміти їх як відчуження від справжнього призначення людини. А це не так просто зробити, оскільки, як писав Ж.Еллюль, форми відчуження набули такої досконалості форм впливу, що людині навіть подобається робити те, що від неї вимагає суспільство. Наступний крок – спроба звільнитися від залежностей, що їх нав'язує суспільство, також вимагає від індивіда певних зусиль. Тому ці рецепти оздоровлення суспільства виглядали дещо утопічно.

На закиди подібного роду кожен представник гуманістичної психології знаходив свої аргументи. Зокрема, Е.Фромм посилався на зміст Доповідей Римському клубу, в яких містилися невтішні прогнози щодо розвитку людства і наголошувалося на потребі для людей усього світу замислитися над вибором життєвої орієнтації, виробити нові людські якості. К.Роджерс, констатуючи зростаючу складність і різноманітність суспільного життя, вважав, що “єдину можливість встигати за калейдоскопом змін у світі дає людині по-справжньому творча адаптація” [9, 410]. Більше того, на його думку, “якщо окремі індивіди, групи людей і цілі нації не зможуть уявити, придумати і творчо переглянути, як по-новому підійти до цих складних змін, то ми загинемо” [9, 410]. Тобто перед людством стоїть невідкладне завдання – винахідливо, оригінально адаптуватися до навколишнього світу з такою самою швидкістю, з якою він сам змінюється.

Втім у тогочасних умовах неминуче поставало питання: наскільки цей заклик до творчості, самореалізації відповідав реаліям індустріального суспільства? Майже всі дослідники фіксували досить чітко виражену суперечність між вимогами до людини корпоративного суспільства і її потребою в самоактуалізації. Критично налаштовані соціологи неодноразово вказували на таку характерну особливість існування людини в індустріальному суспільстві, як її цілковита залежність від соціально-економічної системи. Людина як творча особистість не була затребуваною. Тому можливість для самовияву людини вбачалася теоретикам лише у формі різнорідної діяльності, спрямованої проти соціальної заангажованості. Зокрема, Г.Маркузе вбачав можливість для самореалізації людини лише в актах тотального спротиву: слід здійснити “Велику Відмову” стосовно соціальної системи, тобто знехтувати соціальною регламентацією. Таку саму антисоціальну спрямованість демонстрував і екзистенціалізм.

Наприкінці 60-х років минулого століття цю настанову намагалися втілити в життя представники руху “нових лівих”. Як відомо, лідери молодіжного руху протесту вбачали основну ваду “індустріального суспільства” у тому, що воно майже повністю зумовлює поведінку людини, формує у неї різнорідні залежності, деформує природні прагнення і спрямування людського духу. Відповідно, все, що мало відбиток соціальності, зовнішньої зумовленості, оцінювалося як негативне, зате до “позитивних” якостей зараховувались будь-які прояви людської “самості”, різні форми вільного самовираження.

Відзначимо, що в більшості випадків нові цінності молодіжної культури кінця 60-х — початку 70-х років можна визначити за принципом опозиції до існуючих цінностей “індустріального суспільства”. І тоді нові цінності виглядають так: гедонізм проти відстроченого задоволення; спонтанність проти запланованої дії; самовираження проти конформізму; незалежність проти зобов'язань і залежності; новизна, творчість проти шаблону і стереотипу; зневага до дисципліни і праці проти самоцінності тяжкої праці і таке інше. Отже, на протигагу попередній орієнтації людини на етичні норми “формалізованої праці” і жорсткої регламентації поведінки у системі виробництва, молодіжна культура висувала перелік норм і правил поведінки, орієнтованих на етику саморозкриття і самореалізації.

Деякі західні соціологи пов'язували появу цього явища контркультури з крахом системи цінностей “індустріального суспільства”, основу якої становить імператив: виробляти для того, щоб споживати, і споживати для того, щоб працювало виробництво. З цього приводу американський соціолог Д.Белл відзначав, що в цей час зазнала краху система світогляду, яка ґрунтувалася на цінностях “Протестантської етики”. Ці ідеї він виклав в окремій книзі “Культурні суперечності капіталізму” (1976), в якій намагався з'ясувати причини такої зміни. “Протестантська етика та пуританські звичаї, – писав він, – були тими кодексами, які підкреслювали значення роботи, тверезості, ощадливості, сексуальних обмежень і всіляких заборон по відношенню до життя. Вони визначали природу моральної поведінки і соціальної респектабельності. Постмодерністська культура 60-х років, оскільки вона називала себе “контркультурою”, тлумачилась як виклик Протестантській етиці, як така, що сповіщає про кінець пуританізму і піднімається в останню атаку на буржуазні цінності” [14, 55].

Утім, розмивання настанов протестантської етики відбулося ще раніше, коли потоково-конвеєрна система виробництва породила сферу масового споживання. Агресивна реклама і система кредитування спонукали індивіда до негайного задоволення гедоністичних потреб. Ці чинники сприяли тому, що у людини виникало переконання, що у споживанні й відбувається її “самоактуалізація” і “самореалізація” як особистості. Поступово “принцип задоволення” почав витісняти “принцип продуктивності”. “Фактом є, – писав Д.Белл, – що в п'ятдесятих роках американська культура стала переважно гедоністичною, пов'язаною з грою, забавою, ексгібіціонізмом і задоволенням, і, що типово для Америки, все це примусовим чином” [14, 70].

Водночас, гедоністична орієнтована особистість входить у конфлікт з попередньою етичною настановою, згідно з якою особистість мала знайти собі покликання у сфері виробництва. Певний час ця суперечність існувала як внутрішня; вона сприяла роздвоєнню особистості, але реально не впливала на соціально-економічну ситуацію. Втім, на думку Д.Белла, у постіндустріальну добу суспільство розпадається на роз'єднані сфери: *техноеконімічну* структуру, *політику і культуру*, які раніше являли собою певну цілісність. Вони не тотожні одна іншій, мають різні ритми змін, узаконюють різні, навіть протилежні, типи поведінки. Техноеконімічний порядок пов'язаний з організацією виробництва і розподілом товарів та послуг. Осьовим принципом цієї сфери є функціональна раціональність, а регулятивною формою – економізація [1, 257]. Політика – це арена соціальної справедливості і влади. Осьовим принципом політики є законність, а демократична політика спирається на принцип, згідно з яким можна брати владу і здійснювати управління тільки з дозволу тих, ким керують [1, 258].

Відповідно під культурою Белл розуміє “арену *експресивного символізму*”, тобто сукупність тих зусиль у живопису, поезії та літературі або в середині релігійних форм літанії, літургії та ритуалу, через які намагаються дослідити й висловити сенс існування людини в певній образній формі. Зрозуміло, що у сфері культури не існує жорсткої детермінації щодо форм розвитку. Як відзначає Д.Белл, “сучасна культура визначається екстраординарною свободою вишукування у світовій скарбниці і поглинанням будь-якого стилю, на який наштовхується. Така свобода походить з того факту, що осьовим

принципом сучасної культури є вираження і перетворення “Я” заради досягнення самореалізації та самоздійснення. Це вихід за рамки всього досвіду, немає нічого забороненого, усе повинно досліджуватися” [1, 260]. Отже, тенденція до самореалізації є тим осьовим принципом, навколо якого має обертатися культура постіндустріального суспільства.

Звичайно, на думку Д.Белла, це спричиняє певні труднощі для суспільства, оскільки основний принцип економічного розвитку, як і раніше, зорієнтований на максимізацію прибутку і вимагає дисципліни і регламентації, тоді як самореалізація має на меті свободу самовираження. Цю суперечність американський соціолог визначив як розбіжність між осьовим принципом культури (де превалює потяг до самореалізації) та осьовим принципом економіки (де домінують ефективність, максимізація прибутку і регламентовані форми діяльності людини).

Втім, відзначимо, що самореалізація постає у Д.Белла лише у вигляді експресивного самовираження. Тому, на його думку, вона набувала форми боротьби з обмеженнями, що їх накладала традиція, забобони, упередження чи релігійні настанови. Із середини ХІХ століття процес секуляризації призвів до того, що сфера демонічного стала предметом вивчення, сприйняття, насолоджування. “У заклику до автономії естетичного з’явилася ідея, що досвід сам по собі є найвищою цінністю, все необхідно дослідити, все дозволено аж до уяви, якщо це не діялося в житті” [1, 264]. Тобто свобода самовираження безпосередньо прив’язується лише до ідей модернізму в культурі. Хоча сам Белл вказував також на те, що історично дух свободи супроводжував весь період становлення буржуазного суспільства і виражався у формуванні нових владних інституцій, зламі традицій, наукових і географічних відкриттях, виробництві дедалі більш різноманітних товарів тощо. Втім, на його думку, з часом кожен із цих імпульсів консервувався, і кожна сфера буржуазного суспільства намагалася уникати подальших змін. Лише у сфері культури свобода самовираження лишалася незмінною, хоча й сприймалася як щось екстравагантне, або маргінальне.

Зрештою, через розходження сфер в постіндустріальному суспільстві царина культури постала як щось загрозливе для суспільства в цілому. Як відзначав Д.Белл, “у ліберальному етосі, який зараз переважає, модель культурного образу стала модерністським імпульсом з його ідеологічною раціональністю розшукуваного імпульсу як форми поведінки. Це те, що є культурною суперечністю капіталізму” [1, 266]. Однак при цьому він випускає з уваги той факт, що самореалізація може бути не лише експресивним самовираженням, а й креативністю, спрямованою на самовдосконалення, на формування нововведень і змін. Сам Белл вказує на вирішальну роль знання в новому суспільстві: “Те, що стає вирішальним для організації рішень і спрямування змін, так це центральне місце *теоретичного* знання – першість теорії над емпірією і кодифікація знання в абстрактну систему символів, котрі, як і в будь-якій аксіоматичній системі, можуть використовуватися для висвітлення багатьох відмінних одна від одної й різноманітних ділянок досвіду” [2, 214].

При цьому він наголошує на тому, що знання набуває особливих рис: його можна перекодувати, перевести в певний алгоритм дії, використовувати для комп’ютерного програмування тощо. Виникає так звана інтелектуальна технологія, яка є підстановкою алгоритмів (правил розв’язання проблеми) замість інтуїтивних суджень. Для Белла є вкрай принциповим той факт, що суспільство як певна складна система може розвиватися на підставі прорахованих наслідків і варіантів розвитку. Ідея про важливу роль у суспільстві технічного ухвалення рішень імпліцитно містилася у його попередній праці “Кінець ідеології” (1960), в якій він доводив, що на зміну імпульсивним, емоційним, ситуативним рішенням різного роду ідеологів має прийти можливість технологічних розв’язань політичних питань. Як зазначає Д.Белл, “метою нової інтелектуальної технології є не більше й не менше, як реалізувати мрію соціального алхіміка: мрію про “упорядкування” масового суспільства. Сьогодні в цьому суспільстві мільйони осіб щоденно ухвалюють

мільярди рішень про те, що купити, скільки мати дітей, за кого голосувати, яку роботу обрати тощо. Будь-який окремих вибір може бути так само непередбачуваним, як і елементарна частинка є нерівномірно відповідною вимірювальному інструментові, і все ж підсумкові взірці могли б бути зображені так само чітко, як геометр розбиває на трикутники висоту і горизонт. Якщо комп'ютер є інструментом, то теорія рішень є його майстром” [2, 227].

Отже, цілком зрозуміло, що Белл дотримується технократичної позиції в цьому питанні. Нова інтелектуальна технологія, на його думку, дає змогу впорядкувати і вирівняти невизначене майбутнє, нейтралізувати індивідуальні відхилення, непередбачуваність спонтанних дій. Відповідно, при такій постановці питання свобода самовираження є не лише не бажаною, а навіть становить загрозу для існування постіндустріального суспільства. Культура з її імпульсом до експресивної самореалізації спрацьовує як катализатор конфліктів, а не гарантує стабільність і порядок.

На відміну від цієї позиції Белла щодо свободи самовираження американський футуролог Е.Тоффлер у книзі “Третя хвиля” (1980) підкреслював, що нова економічна система творення багатства має своєю передумовою доступ до інформації та здатність продукувати нове знання, яке, за його визначенням, включає у себе уяву, цінності, образи, мотивацію і формальні технічні навички. Звідси свобода самовираження – це не лише політичне благо, а й економічна неодмінність. Зокрема, Е. Тоффлер, виходячи з передумови, що людство вступає у “третю хвилю” розвитку, прогнозував, що на зміну попередній жорсткій регламентації діяльності людини, характерної для економіки “другої хвилі”, має прийти і сформуватися вимога щодо свободи самовираження індивіда. Він посилається на тенденцію, зафіксовану Д.Янкеловичем, керівником відомої американської фірми з вивчення суспільної думки “Янкелович, Скеллі енд Вайт”, згідно з якою 17% від усієї робочої сили вже поділяють нові цінності, принесені Третьою хвилею. Це, переважно, молоді менеджери середнього рівня, які прагнуть більш змістовної праці, більшої самостійності і відповідальності. Вони докорінним чином відрізняються від працівників Другої хвилі, оскільки їх вирізняє не слухняність і точне дотримання наказу, а пошук сенсу того, що вони роблять, їх приваблює свобода дій, вони вважають, що їхня праця має бути соціально відповідальною [12, 299–301]. Відповідно, у людини зростають прагнення до самовизначення, індивідуальної значущості, творчої свободи і відповідальності. Водночас, корпорації нового типу теж зацікавлені у вільних і відповідальних працівниках. Вони вишукують їх, прагнуть знайти нові форми заохочення для них, оскільки додаткові гроші втрачають роль вирішального стимулу до праці. Зрештою, Тоффлер робить висновок: “Навіть якщо наші припущення правильні лише частково, то й тоді завтра індивідууми відрізнятимуться один від одного набагато виразніше, ніж це має місце сьогодні. Більшість з них, мабуть, дорослішатимуть раніше, демонструючи почуття відповідальності в ранньому віці, стаючи пристосованішими і проявляючи риси великої індивідуальності. Мабуть, вони більше, ніж їхні батьки, ставитимуть під сумнів авторитети. Вони бажатимуть грошей і працюватимуть заради них – але, за винятком умов їхньої крайньої нестачі, вони чинитимуть опір праці тільки заради грошей” [12, 306].

На думку Е.Тоффлера, всі ці різноманітні тенденції формують новий соціальний характер, але такий, який не є одноманітним, що був властивий більшості населення індустріальних країн у попередній період. Відповідно до мінливого світу, реалій “мозаїчної культури”, диверсифікованої системи цінностей соціальний характер теж набуває рис різноманітності. Як зазначав Е.Тоффлер, “замість того, щоб бути відісланими до набору послідовних ідентичностей, серед котрих мусимо вибирати, ми вимагаємо об'єднати їх до купи в одну: конфігуративне або модулятивне “Я”” [12, 304]. Тобто, новий соціальний характер формуватиметься як набір різноманітних індивідуальностей. Але це означатиме, що індивідуальні інтенційні акти (свобода, духовність, відповідальність) не так явно контрастуватимуть із соціально санкціонованою поведінкою, оскільки остання

вже не є однотипною. Зрештою, це означатиме, що “творча адаптація” людини до плинного, мінливого соціального порядку може згодом реалізуватися, і що вона є не лише абстрактним побажанням.

Пізніше, у праці “Зміщення влади” (1990), Тоффлер вказує на кілька чинників, які сприяють формуванню свободи самовираження. Це, передусім, народження надсимволічної економіки, де знання є “ключем до економічного зростання XXI століття”. На його думку, “нова економіка жодної секунди не втримається без людського контакту: уяви, інтуїції, турботи, співчуття, психологічної чуйності та інших якостей, котрі ми досі ототожнюємо з людьми, а не з машинами” [8, 353]. Особливе значення має той факт, що ключовими фігурами інформаційного суспільства є працівники, чия трудова діяльність пов’язана з інформацією. Така праця вимагає інших здібностей, ніж попередня. Вона є більш індивідуалістичною, більш творчою, вимагає постійної гнучкості. Змінюється і загальне ставлення людини до праці. Якщо від попереднього працівника вимагалась сліпе підкорення наказам, то від нового очікуються креативність, нестандартні рішення, свобода дії. У цілому, оскільки така трудова діяльність має більш індивідуальний характер, то проблема саморозвитку постає як нагальне завдання. Отже, нова економіка, що відзначається зростаючою диверсифікацією і застосуванням інформаційних технологій, потребує розвинутих людських якостей: здатності продукувати нові ідеї, швидко пристосовуватися до зміни обставин, мати розвинену уяву, інтуїцію, бути комунікабельним тощо.

Таким чином, з появою інформаційного суспільства проблема самореалізації (або інакше – формування відповідної складової “нової людини”) постала як конкретне завдання в процесі створення нового типу суспільства, тобто і як процес, що відтворює “людський капітал” для виробництва, і як основне багатство цього суспільства. Прихильники теорії інформаційного суспільства пишуть про появу своєрідного “нового класу”, або “нової людини”, або нових “ключових фігур” цього суспільства.

Втім, постає питання: наскільки вони є “новими”, наскільки вони відрізняються від попередніх людей і ключових постатей індустріального суспільства? Щодо цього Е.Тоффлер у книзі “Третя хвиля” відзначав (виходячи з передумови, що це має бути новий “соціальний характер”, нові соціально зумовлені риси характеру людини), що марно шукати в минулому якісь ідеальні характеристики людини і переносити їх на людей інформаційного суспільства. Останнє формує нові соціальні умови, а ці умови, своєю чергою, формують соціальний характер людини нового типу. Привертає увагу теза Е.Тоффлера, що інформаційне суспільство є різноманітним за своєю природою, а тому й соціальні детермінанти, які формують соціальний характер людини, теж багатоманітні. На його думку, “сьогодні демасифіковані засоби комунікації представляють вражаючу різноманітність ролевих моделей і життєвих стилів для того, хто хотів би приміряти їх на себе. До того ж, нові засоби годують нас не повністю сформованими блоками, а розбитими уламками й світлими плямами образів” [12, 304].

Звідси випливає, що соціальний характер майбутньої людини не є однозначним, навпаки, – він набуває різної конфігурації, або, як зауважує Е.Тоффлер, маємо появу такого “Я”, яке складається з багатьох “модулів”. Така різноманітність сприятиме тому, що саме різні таланти і здібності людей стають затребувані суспільством, отже, це має сприяти самореалізації особисті. Більше того, від такої самореалізації виграє і суспільство, оскільки воно дедалі більше орієнтується на інновації, на застосування творчих знахідок окремого індивіда.

Фактично відбулися зміни в “соціальному характері” людини інформаційного суспільства. Становлення нового, “інформаційного суспільства” супроводжується глибокими перетвореннями у виробничій системі, яка відповідним чином вплине на особистість і на формування її соціального характеру. Соціально-економічні чинники постіндустріального суспільства спонукають людей до більшої самостійності у прийнятті

рішень, вимагають від них творчої самовіддачі, оригінальних, нестандартних підходів. Тобто, маємо наявну тенденцію формування у працівників індивідуалістичної позиції.

До того ж, “комунікаційна” й “інформаційна” революції надають людям могутні засоби для активізації інтелектуальної діяльності, творчого мислення, інтуїції тощо. Збільшуються їхні можливості творчого самовираження, формування свого самобутнього “я”. Як зазначав Е.Тоффлер, “в жодній із цивілізацій, котрі існували коли-небудь раніше ми не мали для цього таких могутніх засобів. У зростаючій мірі ми опановуємо технологією свідомості” [12, 305].

Таким чином, з одного боку, майбутня виробнича система потребує дедалі більш індивідуалізованих працівників, а з іншого — людина одержує могутні технічні засоби для формування складного, непересічного само-образу особистості, відповідно до своєї власної унікальності. Тобто самовияв, самореалізація, самоактуалізація стануть не лише бажаними, а й соціально санкціонованими. Або інакше: проблема суміщення індивідуально мотивованої дії і соціальне зумовленої поведінки не є такою вже нерозв'язною, отже, можна сподіватися на те, що “творча адаптація” індивіда стане основою *modus vivendi* людського буття.

Ще більш далекоглядні припущення висловив японський дослідник інформаційного суспільства Й.Масуда, який у праці “Інформаційне суспільство як постіндустріальне суспільство” (1983) висунув цікаву гіпотезу щодо обрисів майбутнього суспільства і свободи людини. На його думку, нове суспільство докорінно відрізнятиметься від індустріального, оскільки в ньому вирішальне значення належатиме виробництву інформаційних і нематеріальних цінностей. Він вважає, що існуючий зразок індустріального суспільства є тією соціетальною моделлю, на підставі якої можна уявити в усьому обсязі композицію інформаційного суспільства. Користуючись методом історичної аналогії, він вирізняє сімнадцять компонентів індустріального суспільства і показує, в чому полягає специфіка і новизна компонентів майбутнього суспільства. Зокрема, соціетальним символом індустріального суспільства є завод, в новому суспільстві ним буде інформаційна мережа і банки даних. Якщо індустріальне суспільство – це лад централізованої влади та ієрархії класів, то інформаційне суспільство, навпаки, буде вільним суспільством, багатоцентровим з навзаєм доповнюваними функціями. Якщо метою індустріалізму є досягнення національного добробуту, то інформаційне суспільство матиме метою реалізацію цінності часу, тобто цінності, яка позначає й актуалізує майбутній час [10, 37–40]. Зрештою, на думку дослідника, виникає нова реальність – “Комп’ютопія”, під якою він розуміє “глобальне футуризоване суспільство, в якому кожен домагається однієї з можливостей свого власного майбутнього, актуалізує і реалізує одну з власних інтенцій і потреб, діючи ціле-орієнтованим чином” [10, 41].

Й.Масуда показує специфіку нового розуміння свободи, яка набуває чинності в умовах інформаційного суспільства. Попередня парадигма свободи зародилася в період становлення громадянського суспільства, коли свобода і рівність визнавалися природними правами людей. Мірою того, як утверджувалася капіталістична економічна система, під принципами свободи і рівності починають розуміти “свободу робити щось за своїм власним вибором” і “рівність прав на власність”. Зрештою, у загальному плані це постає як свобода конкуренції. “Інформаційне суспільство, – відзначає Й.Масуда, – відкриває нове поняття свободи і рівності, що втілюватиме свободу прийняття рішень і рівність можливостей. Найбажанішою свободою буде та, яка передбачає вільний вибір людиною напряму реалізації цінності часу в процесі використання доступного для неї майбутнього часу. Назвемо це “свободою рішення”. Йдеться про вибір цілеспрямованої дії і право кожного вільно визначати, як використовувати майбутній час для досягнення мети” [10, 43].

Тобто йдеться про свободу самореалізації, яка для Масуда є досить високим виміром особистості, і яка має активним чином задовольнятися. Майбутнє суспільство не зможе відбутися, якщо не буде реалізована свобода кожного задовольняти потребу в

самореалізації та домаганні такої мети. Під самореалізацією дослідник розуміє потребу реалізувати цінність часу, що має своєю передумовою наявність власного задуму самореалізації людини. Цінність часу – це цінність, що створюється в часовому процесі шляхом перетворення теперішнього стану на бажаний. Масуда наводить приклад зі студентом, який працює над тим, щоб стати адвокатом. Але таке дійство буде прерогативою не лише окремих осіб, а справою широкого загалу, включно мінігруп, локальних об'єднань і функціональних асоціацій. Таким чином, людство рухатиметься від задоволення матеріальних потреб до реалізації цінностей вищого порядку, коли воно визначатиметься, заради чого варто жити [11, 351].

У праці “Гіпотеза про генезис Homo intelligens” (1985) Й. Масуда здійснив спробу безпосередньо пов'язати соціальні перетворення, які несе із собою інформаційне суспільство, зі зміною людини в цілому, включаючи також її біологічну природу. Він висловив припущення, що зростання у суспільстві ролі біокомп'ютерної технології, розвиток на цій основі нової культури спричинить не лише зміни в деяких рисах характеру сучасної людини, а й сприятиме її генетичній перебудові. Тобто не лише збільшиться різноманітність соціально зумовлених рис, а й відбудеться докорінна трансформація самої людини, так що на зміну Homo Sapiens прийде новий тип людини – Homo intelligens (“людина тямуща”). Масуда обґрунтовував свою точку зору шляхом застосування історичної аналогії: ті чинники, які сприяли виникненню Homo Sapiens (розвинуті лобні частки мозку; здатність до мовлення і, відповідно, нові можливості спілкування; вправність рук), аналогічні тим, які виникають в інформаційному суспільстві (новітні комп'ютерні технології, що значно посилюють інтелектуальні можливості людини; мережа глобального інтерактивного спілкування; роботи, які демонструють небачену раніше точність і вправність рухів). На основі цієї історичної аналогії Масуда робить висновок, що виникають передумови для формування нового типу людини.

Відмінність Homo Sapiens від Homo intelligens полягає, передусім, у тому, що Homo Sapiens сформувався і вижив завдяки двом основним здатностям: орієнтацією на матеріальне виробництво і всеосяжний контроль. Боротьба з природою і задоволення егоїстичних потреб зумовили вироблення у Homo Sapiens таких здібностей, як кмітливість і хитрість, але аж ніяк не мудрість. Звичайно, сучасна людина завдяки функціонуванню розвинутих лобних часток, здатності до логічного мислення теж досягла великих успіхів порівняно з первісними різновидами людини. Проте її інтелектуальні здібності ґрунтувалися на обмеженій інформації, її світоглядний горизонт досить вузький. Крім того, інтелектуальна кмітливість людини, досі стимульована егоїзмом і орієнтацією на задоволення матеріальних потреб, розвивалася лише в двох напрямках: у матеріальному виробництві і системі контролю (владних відносин). Звідси знання і технології також ґуртувалися навколо двох основних завдань: панування людини над природою й людини на людиною. Тому не дивно, що людська історія була історією кривавих війн, грабіжницьких завоювань, історією гострої ринкової боротьби у сфері підприємництва і торгівлі. У кінцевому підсумку завдяки цій “понад кмітливості” сучасна людина перебуває на межі самознищення як вид.

На противагу цьому, Homo intelligens побудує цивілізацію, котра всебічно відрізнятиметься від тієї, яку створив Homo Sapiens. Найголовнішим завданням Homo intelligens стане розбудова суспільства нового типу. Це буде глобальна спільність громадян, котрі утворюватимуть поліцентроване, комбіноване суспільство, схоже на організм, з розгалуженою мережею прямого зв'язку, призначеного для забезпечення швидкої і динамічної відповіді на зміну зовнішнього середовища. На зміну різним державним установам і формам організації соціальної поведінки має прийти вільне об'єднання громадян, діяльність яких спрямовуватиметься на попередження й оптимальне розв'язання кризових явищ.

Сучасні екологічні рухи засвідчують, що людина нарешті почала співпрацювати з природою. Звідси, на думку Масуда, виникає ідея синергетичного суспільства, згідно з

якою людиною і природа мають співіснувати у справжньому симбіозі. Зростаюча цінність спільного виживання сприяє утворенню нової культури, своєрідного духовного клімату, які, зрештою, позначаються і на генетичному рівні, що й дає підставу досліднику говорити про виникнення нового типу людини – *Homo intelligens*. Має змінитися і суспільство (яке має стати синергетичним), і основний принцип діяльності (на зміну матеріальній продуктивній силі має прийти інтелектуальна продуктивна сила), і мета, яка визначає існування людства (це має бути кооперація між вищими силами природи і діяльністю людини). Така синергетична взаємодія передбачає, що сама людина стає складовою цих вищих сил, що саме через неї відбувається їх реалізація. І це не просто якийсь екологічний зв'язок між людиною і природою, а активний і позитивний синергізм, в якому людина живе і діє. Тобто *Homo intelligens* не може бути інертним, таким, що займається лише власним самовдосконаленням, або – антисоціальним; такими були східні мудреці, які намагалися піднести себе шляхом суворого аскетизму. Ця людина стане творцем не лише своєї власної долі, а й нового суспільства загалом.

Отже, при цьому під новим кутом зору сприймається й проблема саморозвитку, самореалізації людини. Це не лише практика, спрямована на саморозвиток, можливо навіть всупереч тиску суспільних норм і принципів. Це діяльність, яка стає бажаною в межах всього суспільства. Більше того, здійснюючи свої власні цінності часу, особистості діють також синергійно – як певна група для досягнення дольової мети. Синергізм – це “соціальний принцип, на підставі якого всі індивіди виконують відповідні функції згідно власних точок зору і вільно кооперуються для того, щоб сприяти розвитку суспільства як цілого” [11, 357]. У такому суспільстві громадяни є його головними компонентами, а їхня свобода і незалежність цілком гарантовані.

Звичайно, цей сценарій соціального розвитку може викликати заперечення через його надмірний оптимізм. Втім сам Масуда також застерігає щодо невідворотності такого розвитку. На його думку, існує серйозна небезпека того, що комп'ютерна технологія буде застосована для створення контрольованого суспільства. Більше того, наявні тенденції свідчать про рух у напрямі до поліцейської держави. Але він сподівається, що цей курс буде відхилено, і людство обере правильний шлях. Також слід звернути увагу на те, що дослідник вживає поняття “гіпотеза” стосовно цього сценарію, отже, лише час покаже, чи стане вона повноцінною теорією.

Пізніше стало зрозуміло, що в інформаційну добу складається дещо інша ситуація стосовно вимог соціально-економічної системи до індивіда, ніж це було в індустріальному суспільстві. У цьому новому світі змінюється баланс між працею і грою, між виробництвом і споживанням-виробництвом, між абстрактним і конкретним, між суб'єктивно й об'єктивно визначеним. Деякі дослідники наголошують, що рушійною силою сучасної економіки є люди, чия головна здатність полягає у використанні інформації. Серед тих, чия праця вимагає створення і використання інформації, називають дизайнерів, дилерів, іміджмейкерів, біотехнологів, генних інженерів тощо. Це люди, чий добробут досягається не фізичними зусиллями, а завдяки ідеям, знанням, талантам і креативності. Відповідно маємо тенденцію, що спонукає працівників до розкриття своїх здібностей, до реалізації їх в якості особистостей. Звичайно, це стосується не всіх членів суспільства, але оскільки кількість інформаційної роботи в суспільстві зростає, то здатність до продукування нового знання перестає бути прерогативою лише вчених-інтелектуалів. Потреба в застосуванні інноваційного підходу виявляється повсюдно. Творчому переробленню підлягає все: дизайн, форма, ідеї, образи, ноу-хау, символи, способи сполучення, зміщення акцентів під час формування нових цінностей, зразків поведінки тощо. До того ж “комунікаційна” та “інформаційна” революції надають людям могутніх засобів активізації інтелектуальної діяльності, творчого мислення, інтуїції та ін. Збільшуються можливості творчого самовираження індивіда, формування його самобутнього “я”.

Кілька чинників спрацьовували на зміну ставлення суспільства до самореалізації. Зокрема, М.Кастельс у праці “Інформаційне суспільство та держава добробуту. Фінська модель” (2002) зазначає, що “інформаційна економіка” включає в себе кілька елементів, які роблять її більш ефективною, ніж попередня. Ці елементи мають забезпечити більш високу продуктивність нового суспільства, яка досягається завдяки інноваціям. На розбудову інноваційного середовища мають працювати люди, задіяні у сфері як наукових досліджень, так і виробництва, технологій, організаційного менеджменту. Тому проблема формування креативно налаштованих працівників є нагальною для всього суспільства, а не для окремих індивідів, зациклених на самореалізації. Уряд має потурбуватися про розгалужену систему університетів, високу якість освіти, яка має забезпечити основне джерело нової економіки – людський талант. Телекомунікаційні оператори повинні невпинно покращувати й здешевлювати доступ до комунікацій. Як відзначає Кастельс, “вільний потік інформації необхідний як для економічного зростання, так і для культурної творчості” [5, XI].

У книзі “Інтернет-галактика” (2001) М.Кастельс звертає увагу на відносно нове явище в розвинутих суспільствах – інтернет-культуру, яка становить підґрунтя нового “мережевого суспільства”. Зокрема, він пише: “В останній чверті ХХ століття збіглися в часі три незалежні процеси, проголосивши нову соціальну структуру, що переважно базується на мережах: потреби економіки в гнучкості менеджменту та в глобалізації капіталу, виробництва та торгівлі; потреби суспільства, в якому найвищими цінностями стали індивідуальна свобода та відкрита комунікація; через революцію в мікроелектроніці стали можливими надзвичайні переваги в комп’ютеризації та телекомунікації. Під впливом цього Інтернет, невиразна технологія без зайвого впливу поза затишними світами вчених-комп’ютерників, хакерів та контр-культурних угруповань, став важелем для переходу в нову форму суспільства – мережеве суспільство, а з цим – і до нової економіки” [6, 2].

Отже, для розбудови інформаційного суспільства мають бути в наявності освічені люди, дієва фінансова система і культура інновацій. Освічених працівників, здатних працювати в умовах, що повсякчас змінюються, здатних самостійно перенавчатися має готувати розвинута система університетів. Причому критерій якісної освіти теж докорінно змінюється: головним стає не засвоєння того, що накопичено в книгах, не те, що подається як остаточний результат, а має бути приділена увага способам досягнення нових знань, можливим їх застосуванням тощо.

Відповідно для того, щоб мати якісну освіту, щоб мати інноваторів в університетах і поза їх межами, потрібно забезпечити високий рівень інвестування в науку та освіту. Як відзначає М.Кастельс, “хоч інноваційна діяльність громадян переважно не залежить від грошей, особистості мають фінансово забезпечити собі, принаймні, мінімальний рівень життя, щоб бути в змозі вкладати свою енергію в інноваційний процес” [5, 54]. Втім, зростаюче фінансування освіти і науки, що характерне для постіндустріальних країн, якраз свідчить про те, що основною складовою суспільного прогресу є людина, що “людський капітал” є вирішальним у змаганні різних країн за критерієм конкурентоспроможності. (Недаремно так гостро в наш час постає проблема “втечі мозків”.)

Але вирішальне значення у процесі підготовки творчих працівників належить культурі інновацій, яку М.Кастельс, слідом за П.Хіманеном, називає “духом інформаційної епохи”. Такою культурою інновацій він вважає хакерську етику. При цьому слово “хакер” тут не має жодного стосунку до комп’ютерних злочинців, а означає – як це й було спочатку – індивідуума, який бажає реалізувати свою пристрасть до творчості: хакером рухає ідея, здійснення якої він вважає не лише важливим, а й таким, що надає задоволення. Перелічуючи ті риси, які характеризують хакерівську культуру, Кастельс відзначає, передусім, такі з них, як свободу – свободу творити, свободу вільно користуватися всіма наявними знаннями, свободу поширювати ці знання на власний

розсуд, у будь-якій формі та через будь-який канал., що обирається хакером. Як зазначає Кастельс, “хакерівська культура у своїй суті – це культура зближення людей та їхніх машин у процесі вільної взаємодії. Це культура технологічної творчості, яка ґрунтується на свободі, співробітництві, обопільності та неформальності” [6, 48].

У глобальній конкуренції ідея мережевої взаємодії, що є складовою хакерської етики, є критично важливою, оскільки найбільш фундаментальні інновації вимагають таких величезних ресурсів, яких жодна окрема дійова особа сама не може мати – незалежно від того, чи йдеться про підприємства, дослідників або громадян. Як пише М.Кастельс, “для бізнесу це означає: якщо компанія не відкриває достатньою мірою власну інновацію для інших так швидко, щоб вони могли приєднатися до інноваційного процесу, то навіть найкраща інновація не матиме великого шансу на успіх, а залишиться застарілим секретом у руках цієї компанії” [5, 55]. На національному рівні є вкрай важливим питання про те, який тип інноваційного середовища формують разом громадянський, приватний і публічний сектори. Зрештою, від цього залежить конкурентоспроможність країни.

Беручи до уваги вищенаведені тенденції, М.Кастельс вважає, що інформаційне суспільство відбулося саме завдяки тому духу свободи, що зароджувався в кампусах молодіжного руху кінця 60-х – початку 70-х років. Тобто свобода самовираження є своєрідною ознакою нового типу суспільства. Саме “ідеологія свободи”, на думку Кастельса, сприяла становленню інформаційного суспільства. Фактично самореалізація стає не лише бажаною, а й конче потрібною для інформаційного суспільства, оскільки від цього залежить економічна ефективність і розвиток цього суспільства. Звичайно, це не зовсім та самореалізація, про яку писали представники “гуманістичної психології”. Вона не є розкриттям самотньої інтенції людини. Свобода самовираження, яка стає характерною для нового суспільства, є похідною від різних соціокультурних процесів, діапазон яких простягається від контркультурних протестів до потреб бізнесу у гнучкому менеджменті.

Звичайно, в тій свободі, яку культивують гравці кібер-простору, присутні різні її іпостасі. Тобто це може бути нова варіація традиційної “свободи від”: перебуваючи у світовій мережі комунікації, користувачі Інтернет мають можливість існувати в середовищі вседозволеності. Вони не лише незалежні від кодексів і законів суспільства, вони можуть виходити за межі законів даної держави, ігнорувати всю систему західних цінностей. Відповідно постійно існує ризик розхитування і дезінтеграції суспільства в цілому. Інший вимір свободи передбачається, коли йдеться про так звану творчу деструкцію, пов’язану з тим, що для того, щоб вигадати щось нове, потрібно зламати звичні стереотипи. Як відомо, творчість може виявитися двояким чином: або шляхом переосмислення попереднього матеріалу, варіації на задану тему, або намагаючись з “нуля” вигадати щось нове, незвичне, оригінальне. І в тому, і в іншому випадку відбувається руйнація попереднього стилю життя, традиційного набору цінностей, соціокультурних орієнтацій. Саме тому інформаційне суспільство вирізняється диверсифікацією, різноманітністю, відсутністю єдиних настанов і орієнтацій, і саме тому потрібно знайти такі способи взаємодії людей та їх кооперації, які, не знищуючи соціальне співжиття, виключали б примус, авторитарний стиль керування. Один із варіантів такої взаємодії запропонований синергетикою, принципи якої дедалі частіше застосовуються в аналізі соціальних процесів.

Втім, практика інформаційного суспільства показує, що загальні плюси від домінування “духу свободи” переважають можливі ризики, хоча й роблять суспільство більш нестабільним, непередбачуваним. Маємо своєрідний діалектичний взаємозв’язок: з одного боку, суспільство стає більш розмаїтим, формується нова реальність, головною ознакою якої є лавиноподібне прискорення змін, що вимагає від індивіда більшої гнучкості і здатності до творчої адаптації, а з іншого – свобода творчості і прагнення до самореалізації сприяють тому, що втрачається попередній набір смислових значень, за

допомогою яких люди визначали своє ставлення до світу. Оскільки попередні соціокультурні і психологічні установки не забезпечують пристосування людини до навколишнього середовища, то відповідно постає питання про можливість виживання людства в цілому. Деякі дослідники навіть ставлять під сумнів потребу для суспільств рухатися в напрямі беззастережного звільнення особи.

Зрештою, фактично, сучасний стан інформаційного суспільства ще не передбачає повноцінної свободи аж до одноосібної духовної самореалізації. Звичайно, воно стимулює творчість, заохочує до неї, сприяє її проявам. А оскільки спонукальним мотивом творчості є прагнення людини реалізувати себе, виявити свої здібності, то, відповідно, так чи інакше створюється атмосфера свободи. Однак в інформаційному суспільстві все ж існують певні обмеження для творчості індивіда, бо воно заохочує в основному лише до технологічної творчості. Воно здійснює певну селекцію інновацій і творчих знахідок. Тобто тут не йдеться про самореалізацію як найвищий вимір людського існування.

Отже, самореалізація має кілька вимірів, які набувають різних форм залежно від того, яку кінцеву мету мають при цьому на увазі. Вона може бути зорієнтована на досягнення якоїсь конкретної мети: досягти успіху в бізнесу, стати заможним, зробити кар'єру тощо. Це те, що Е.Фромм визначив як орієнтація людини на модус "володіння". Відповідно такого типу творча самореалізація відбувається у вузькому сегменті практичних потреб. А творчість у такому разі може бути спрямована як на корисні для людства винаходи, так і нести в собі антисоціальний заряд. Зрештою, як зазначають представники гуманістичної психології, чим більше людина відкрита своєму досвіду, чим більше вона здатна до сприйняття різноманітної, неоднозначної інформації, тим більшою є вірогідність того, що її творчість матиме соціально позитивну спрямованість.

Інший вимір самореалізації має місце, коли людина зорієнтована на преображення себе, на знаходження своєї автентичності. При цьому мається на увазі не так творчість, як "продуктивна активність", яку Е.Фромм визначав як "стан внутрішньої активності": "вона не зобов'язує створювати твори мистецтва або наукові праці або просто щось "корисне"; це орієнтація характеру, яка може бути властивою всім людським істотам, якщо тільки вони не є емоційно ураженими" [13, 273]. Про такий тип самореалізації у концепціях інформаційного суспільства майже не йдеться. Як ми попередньо відзначали, лише Й.Масуда говорив про високий вимір самореалізації, наголошуючи, що в майбутній Комп'ютопії матеріальні цінності відходять на другий план, робота перестає бути джерелом самозадоволення, і саме тоді відбувається актуалізація проблем справжньої самореалізації, яку він пов'язує з цінностями часу, тобто процесом, під час якого людина вільно обирає напрям свого розвитку. Це наближає його концепцію до позиції екзистенціальної психології, яка якраз і ставила питання зміни життєво-практичної переорієнтації людини.

Розглянуті концепції дають можливість зробити висновок, що інформаційне суспільство, хоча й дає підставу стверджувати про зростання можливостей для самореалізації особистості, все ж містить у собі певні обмеження. Зокрема, маємо підпорядкування діяльності людини певним вимогам і цінностям інформаційно-технологічного виробництва. Тому так чи інакше постає питання про зняття цих обмежень або про їх трансформацію в якусь іншу якість. Тобто питання звільнення особистості так чи інакше постає і в новому суспільстві, в якому, відповідно, зберігаються дві протилежні тенденції: одна, зумовлена прагненням звільнитися від домінуючих структур попереднього індустріального суспільства і тому зорієнтована на самореалізацію як всюдозволеність, і друга, звернена до самореалізації як до певної форми самовдосконалення, що передбачає зростання креативності, відповідальності, гнучкості у прийнятті рішень тощо.

Втім, проблема самореалізації в контексті, який мала на увазі екзистенціальна психологія, теж не зникає, оскільки мірою того, як втрачається підґрунтя для існування

великих ідеологій, світових релігій, загальноновизнаних етичних настанов, дедалі нагальнішою стає тема пошуку самоідентичності, автентичності людського існування.

ЛІТЕРАТУРА

* Дослідження виконане в рамках українсько-російського науково-дослідного проекту “Феномен свободи в умовах глобалізації”, що здійснюється за результатами спільного конкурсу НАН України та РГНФ–2005 (проект № 24-05/06-03-91309а/У. ГУ–ВШЭ).

1. Белл Д. Культурні суперечності капіталізму // Сучасна зарубіжна соціальна філософія. – К., 1996.
2. Белл Д. Прихід постіндустріального суспільства // Сучасна зарубіжна соціальна філософія. – К., 1996.
3. Маслоу А. Психология бытия. – К., 1997.
4. Маслоу А. Дальние пределы человеческой психики.– СПб., 1997.
5. Кастельс М., Хіманен П. Інформаційне суспільство та держава добробуту. Фінська модель. – К., 2006.
6. Кастельс М. Інтернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства. – К., 2007.
7. Тоффлер Е. Третя хвиля. – К., 2000.
8. Тоффлер Е. Нова парадигма влади. Знання, багатство й сила. – Х., 2003.
9. Роджерс К.Р. Взгляд на психотерапию. Становление человека. – М., 1994.
10. Масуда Й. Комп’ютопія // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 6.
11. Масуда Й. Гіпотеза про генезис Homo intelligens // Сучасна зарубіжна соціальна філософія. – К., 1996.
12. Тоффлер Е. Третя хвиля // Сучасна зарубіжна соціальна філософія . – К., 1996.
13. Фромм Э. Иметь или быть? – К., 1998.
14. Bell D. The Cultural Contradictions of Capitalism. – L., 1976.