

Моделі нормативного обґрунтування „громадянськості“

Віктор Пащенко,
аспірант Інституту політичних
і етнонаціональних досліджень
НАН України

Вивчення проблем, породжених розвитком громадянського суспільства в Україні, науковці різних галузей знання вважають актуальними і присвячують їм значну кількість розвідок. Однак, як не прикро, мало уваги звертається на такий важливий теоретичний аспект, як концепція громадянського суспільства і, зокрема, на обґрунтування норм „громадянськості“. Адже важливо пояснити, чому громадяни за певних обставин діють саме „як громадяни“. Тим часом у працях визнаних дослідників суспільних відносин різних часів можна знайти варіанти відповідей на це важливе й сьогоденні питання.

Вивчаючи праці засновників концепції громадянського суспільства, зокрема, Т. Гоббса, Дж. Локка, Д. Юма, можна побачити, як вони намагалися знайти єдину основу розмаїття дій та взаємодій людей в суспільстві. Такі спроби продовжували й наступні покоління вчених. Та вони вже не тільки описували і пояснювали громадянські дії, але й переконували людей у їх доцільності та необхідності. Дослідження того, які ж варіанти пояснення та обґрунтування громадянської поведінки, мотивів участі в громадських справах були запропоновані політологами за час, що минув після започаткування концепції громадянського суспільства, є важливим, якщо зважати на сьогочасні проблеми його становлення та ефективного функціонування.

В останні роки тема громадянськості частково досліджувалася в працях А. Колодій [15] та В. Цвиха [16], а також у публікації автора цих рядків „Громадянське суспільство та недержавні організації: базові характеристики та взаємозв'язок“ [17].

У рамках цієї статті автор не претендує на широкий аналіз поняття „громадянськість“. Його мета – дослідити, які підстави для такого важливого явища, як „взаємність“ – складової поняття „громадянськість“

– були віднайдені в процесі вироблення концепції громадянського суспільства.

„Громадянськість”, цей дещо кострубатий термін, який нині вживаємо, можна вважати одним з ключових для концепції громадянського суспільства, оскільки він претендує на охоплення всіх якостей та спроможностей, притаманних особистостям, що складають громадянське суспільство, – автономність, взаємність, здатність до взаємодії з іншими заради спільних цілей, вміння підпорядковувати приватні інтереси загальним тощо. В основі громадянськості, а відтак і громадянського суспільства, маємо певні норми, які обумовлюють ці якості та здатності. Втім їх дослідження є справою не однієї глибокої розвідки. Ми ж прагнемо означити тільки одну норму, яка, однак, посідає чи не чільне місце для обґрунтування нашого уявлення про громадянськість.

Від Конфуція, який першим сформулював правило „золотої середини” („Кожен повинен ставитися до інших так, як він хоче, щоб ставилися до нього”), і до І. Канта з його категоричним імперативом це правило філософи вважали основою життєдіяльності суспільства, раціональної взаємодії людей – тобто основою громадянського суспільства. Однак, як зауважував Дж. Локк, це „найнепохитніше моральне правило і основа будь-яких громадських чеснот” все ж „потрібно довести до усвідомлення людиною, яка його не знає” [1, с. 117]. Інакше кажучи, „найнепохитніше” правило слід обґрунтувати.

Як, у першу чергу, ми хочемо, щоб інші ставилися до нас? Волиємо, аби вони дотримувалися взятих зобов’язань, були доброзичливими, готовими до співпраці задля вирішення надто складних для однієї людини завдань. Що може переконати людей діяти саме так, а не інакше?

Це, до речі, є класична дилема, сформульована ще Д. Юмом для фермерів: „Ваше жито достигло сьогодні, а моє буде готове завтра; нам обом вигідно, щоб я працював з вами сьогодні, а ви допомогли мені завтра. Але я не симпатизую вам і знаю, що ви теж мало симпатизуєте мені. Тому я не візьму на себе зайвої роботи заради вас, бо якби і став вам допомагати, то не діждався б послуги у відповідь, не діждався б вдячності. Отже, ми працюємо поодиноці, а погода тим часом змінюється, і ми обидва втрачаємо врожай” [2, с. 560].

Розробка дилем колективної дії в наші дні вилилася в створення теорії ігор, яка пропонує, наприклад, і розв’язання фермерської дилеми. А що, коли ситуація, про яку йдеться у Д. Юма, повторюватиметься? І обидва фермери знають, що цього не уникнути? Тоді, якщо вони дбають про майбутнє і розуміють, що можуть зазнати збитків через відмову сусіда (чи сусідів) від співпраці, то змушені будуть вирішити відповідати послугою на послугу. Отже, працюватимуть для іншого заради особистої вигоди, з егоїстичних міркувань. Таким чином, колективні дії можуть базуватися на егоїзмові, але на егоїзмові особливої природи, егоїзмові

далекоглядному, який враховує непрямі і віддалені наслідки наших дій. Адже людина, яка керується далекоглядним егоїзмом, розуміє взаємозалежність, у якій перебуває з іншими. „В громадянському суспільстві кожен для себе мета, все інше для нього ніщо... але без взаємовідносин з іншими він не може досягти своєї мети у повному її обсязі” [3, с. 228].

У Т. Гоббса далекоглядний егоїзм постає у вигляді „істинного розуму”, який може досягнути природні закони – прагнення до миру, справедливості, вдячності, взаємну поступливість, здатність прощати кривду тощо, оскільки „істинний розум” [4, с. 318] бачить, гасячи в собі мінливі пориви, в чому полягає його безпека, хоча проти цього постають природні пристрасті людини, „іраціональні прагнення”.

Фермери в дилемі Д. Юма укладають угоду. І хоча виконання взятих за нею зобов’язань не є одномоментним, той, хто вже виконав частину своїх зобов’язань за угодою, впевнений у своєму партнерові, оскільки йому вигідно дотримуватися взятих зобов’язань, щоб у майбутньому знову скористатися перевагами взаємодії. Для Ж.-Ж. Руссо в цьому полягає різниця між природним та громадянським станом: „Людина в природному стані рахувалася тільки з самою собою, а в громадянському стані змушена діяти згідно з іншими принципами і радитися зі своїм розумом раніше, ніж прислухатися до своїх прагнень” [5, с. 212].

Дилемами колективної взаємодії просякнуте все життя суспільства – від черги на автобус та процесу купівлі-продажу, який здійснюють двоє людей, до участі у профспілках. І тут постає проблема: наші фермери живуть поряд, їх небагато, вони знають один одного і знають все один про одного. Тобто володіють інформацією стосовно того, варта конкретна людина довіри чи ні. До того ж опиняються в ситуаціях, які повторюються. І це забезпечує їх співпрацю. На рівні малої групи, тобто такої суспільної одиниці, де кожен з членів володіє про інших „інформацією першої руки” (термін Дж. Хоманса), протягом багатьох тисячоліть людське суспільство виявляло здатність до узгоджених, спільних дій.

Але така взаємодія – невелика за кількістю учасників, персоніфікована, вмотивована інформацією та багатоактна – не вичерпує всієї множинності взаємодії в суспільстві. Взаємодія часто є масовою (або одноактною і знеособленою), а відтак анонімною. Що тоді може забезпечити довіру до іншого? В ситуації, коли взаємодія потрібна, коли вона продиктована спільністю інтересів, але окрім цих інтересів потенційних учасників взаємодії ніщо більше не поєднує? Люди не знають одне одного, і не можуть знати, бо їх забагато. Перший варіант: співпрацювати лише на підставі проведення потенційними учасниками спільних дій моніторингу всіх інших потенційних учасників для того, аби визначитися, кому можна довіряти. Але це можливо лише за певних умов, які рідко коли стають досяжними.

Другий варіант: гарантом довіри може виступати третя сторона, досить сильна, щоб застосувати санкції до тих, хто зловживає довірою, до порушників угоди. Класична третя сторона, запропонована Т. Гоббсом, це держава, яка „може примусити до зобов'язань, або примусити компенсувати втрати потерпілій стороні, і в такій мірі, щоб надалі порушувати угоду було не вигідно” [6, с. 201]. Некласична третя сторона – „мафія”, яка теж забезпечує довіру. Але взаємодіяти без постійного звернення до репресивної сили „третьої сторони” набагато приємніше і ефективніше. Крім того, третя сторона не завжди є безстороннім спостерігачем за дотриманням угоди [6] та й не завжди може проникнути скрізь, де потрібна довіра.

Найкращий варіант, коли довіра забезпечується суспільством. Стратегія взаємності, яку обирають люди під впливом далекоглядного егоїзму, коли послуга робиться в розрахунок на віддяку послугою, якщо вона виправдовує себе, усуваючи незручності, формує норми взаємності, санкціоновані морально-практичним досвідом корисності робити людям послуги. Як говорив про норму взаємності Д. Юм, „якими б не були наслідки будь-якого одиничного акту справедливості, здійсненого окремою особою, але вся система таких актів, яка здійснюється всім суспільством, безкінечно вигідна і для цілого, і для кожної його частини” [2, с. 538]. Тобто, хоча результат окремо взятого індивідуального акту (наприклад, моя допомога сусідові) є шкідливим для мене у всіх відношеннях, і мій егоїзм не повинен був би його допустити, вся сукупність результатів таких індивідуальних актів у суспільстві набагато перевищує шкоду, завдану мені моїми діями. Розуміючи це, я проявляю далекозорий егоїзм. Не в моїх інтересах уникати шкідливих для мене індивідуальних актів, а „той, хто проголошує за розумне обдурювати тих, хто йому допомагає, не може розумним чином розраховувати на інші засоби безпеки, окрім власних сил. Тому той, хто порушує угоду і в такий спосіб декларує свій вчинок розумним, не може бути прийнятий до жодної спільноти... Хіба що лише через помилку тих, хто його приймає, і може утриматись у ній, тільки якщо вони не бачать небезпечності своєї помилки. Однак на такі помилки людина не може розумно розраховувати як на засоби своєї безпеки... Отже, той, хто порушує угоду, чинить проти розумної основи своєї безпеки” [7, с. 169]. Тобто, здійснюючи антигромадські вчинки, я піддаю небезпеці, в залежності від тяжкості порушень, свій добробут, репутацію чи свободу.

Механізм громадянського суспільства функціонує на таких засадах: „Особлива мета (тобто мета одного індивіда) шляхом співвіднесення з іншими надає собі форми загального і задовольняє себе, задовольняючи водночас прагнення інших до блага. Оскільки особливість пов'язана з умовою загальності, то ціле є ґрунтом для опосередкування, на якому дають собі свободу всі одиничності... Особливість, обмежена загальністю, є єдиною мірою, за допомогою якої кожна особливість сприяє своєму

благові" [3, с. 228].

Наприклад, щоб вдовольнити мою потребу в харчуванні, я не можу просто взяти продукти в когось силою, тому що для упередження подібних можливих в системі випадків підтримується увага до особливого інтересу (інтересу власника вподобаних мною продуктів) як до спільного за допомогою поліції та корпорацій. Тому, а також передусім тому, що я член громадянського суспільства, відповідно я „звільнений” шляхом освіти, я переборюю у собі „голу суб’єктивність поведінки, безпосередність жадань та сваволу прагнень” [3, с. 229] і визначаю свої бажання та дії загальним чином, усвідомлюючи себе ланкою ланцюга, який всіх нас поєднує. „Я отримую від інших засоби задоволення своїх потреб і повинен внаслідок цього приймати їхню думку. Але одночасно я змушений виробляти засоби для задоволення потреб інших. Відповідно, одне переходить в інше і пов’язане з ним: все приватне стає, таким чином, суспільним” [3, с. 236]. Отже, потреби та засоби (їх задоволення) як „реальне наявне буття” перетворюються на буття для інших, потребами та працею яких взаємно обумовлене їх задоволення. Взаємозалежність праці та задоволення потреб в ході історичної еволюції перетворюються на повну необхідність, залежність і взаємовідносини людей. Таким чином, суб’єктивний егоїзм перетворюється на сприяння задоволенню потреб усіх інших. Ця система, яку Г. Гегель називає „державою потреби та здорового глузду”, або „зовнішньою державою”, і забезпечує взаємодію людей.

Далекоглядний егоїзм може обумовлювати поведінку людей, аналогічну поведінці за правилом: „Кожен повинен поводитися з іншими так, як він, хоче щоб з ним поводитися інші”. Але при цьому треба зауважити, що це поведінка, яка (1) виникає в ході колективних дій, оскільки далекоглядний егоїзм обґрунтовує поведінку індивідів в контексті саме таких дій, які (2) за своїм характером є інструментальними. Колективна дія, з точки зору далекоглядного егоїзму, базується на вигоді. Громадяни користуються нею як інструментом, застосовуючи її там, де вигідно, де їх індивідуальні дії неефективні.

Цей підхід, що засадами громадянського суспільства вважає далекогозорий егоїзм та колективну інструментальну дію, має тривалу історію. Його розпочали розробляти ще Т. Гоббс, Дж. Локк, Д. Юм. Але вже тоді лунала критика на його адресу. А. Фергюсон скептично відгукується про „егоїстичну філософію”, яка, на його думку, робить любов до себе (егоїзм) панівною пристрастю людства. Вчений прагне довести, що і дії на користь інших людей, доброзичливість, добродійність ґрунтуються на егоїзмі. Стосовно егоїзму та доброзичливості, то зазвичай люди розуміють під ними турботу про власний добробут і бажання благоденства для інших. Натомість захисники „егоїстичної філософії” дійшли висновку, „що доброзичливість є не що інше, як різновид егоїзму” [8, с. 48 – 49]. В обох випадках людина ніби прагне вдовольнити власні бажання, в обох

випадках вона однаково егоїстична, а доброзичливість виникає тоді, коли мої власні прагнення підштовхують мене посприяти благу інших. А. Фергюсон говорить, що необхідно повернути категорії чеснот та доброзичливості, які було б легко відрізнити від егоїзму, до пояснення громадянського суспільства. Що й намагалися зробити наступні покоління дослідників.

Критика далекоглядного егоїзму продовжувалася після А. Фергюсона, жива вона й нині. Але ця критика, слід відзначити, не спрямована взагалі проти далекоглядного егоїзму. Вона, швидше, прагне довести, що не всі дії громадян можна пояснити егоїзмом. Тож не варто намагатися все звести до раціональних розрахунків на основі максимізації прибутку. Слід шукати альтернативи, які б дозволили пояснити, як вдається подолати фундаментальний індетермінізм соціальних інтеракцій і що змушує людей бути „громадянами“.

Одну з альтернатив запропонували східноєвропейські дисиденти, використавши ідею громадянського суспільства для боротьби проти тоталітарної держави. Вони взяли її на озброєння тоді, коли стало зрозуміло, що будь-які спроби революції згори чи знизу не приведуть до повалення режиму – потрібна нова стратегія боротьби. Революція політична тут була неприйнятна. І не тому, що це була надто радикальна ідея. Боротися проти „аморального” режиму можна було лише за допомогою революції моральної та екзистенційної, в ході якої люди повинні були навчитися „жити за правдою” та добровільно взаємодіяти. Відтак зрозуміло, що дисиденти не збиралися аргументувати, та й не могли, виходячи зі здорового глузду, розраховувати на успіх аргументування необхідності участі в громадських справах вигодою та егоїзмом. І їхні дії (наприклад, „захист молодих рок-музикантів”, до якого вдавалася Хартія-77 і який „означав захист самої ідеї людської свободи і гідності” [9, с. 157]), були альтруїстичними та ідеалістичними, і спонукою до них не був егоїзм та раціональний розрахунок.

Далекоглядний егоїзм орієнтований на успіх, інакше в його рамках співпраця не має сенсу, для нього добре те, що вигідно, заради чого можна взаємодіяти.

У В. Гавела, одного з найвидатніших представників дисидентського руху в країнах „реального соціалізму”, праця на користь суспільства, заради загального блага, пов’язана з надією. „Надія, ...здатність працювати заради чогось, тому що це добре, а не тільки тому, що це має шанси на успіх. Це не впевненість, що щось буде добре, але впевненість, що воно має сенс, незалежно від того, як воно складеться далі” [9, с. 171]. Отже, вважає В. Гавел, є певні дії, які треба здійснювати, не зважаючи на кінцевий результат, просто тому, що це – добре. Ці речі невігідні індивідові, але ці дії – це „добре”, тобто відповідають нашому індивідуальному уявленню про „добре” і „погане”, уявленню про те, що

повинно бути.

Що ж вказує людям на те, що повинно бути? Це почуття, яке завжди з людиною, – відповідальність. Спочатку це була відповідальність за власні дії чи, скоріше, за дії свого племені-роду, від якого індивід себе не відокремлював узагалі. Згодом, з виникненням та розвитком громадянського суспільства і громадянськості, межі людської відповідальності розширюються і, як бачимо зараз, явище, коли люди відчувають відповідальність за такі речі, як, наприклад, збереження якогось виду звірів, не є чимось незвичайним.

В. Гавел прямо пов'язував індивідуальність і відповідальність людини. Навколо відповідальності формується і „росте” вся ідентичність. Моє „Я” визначається тим, за що я почуваюся відповідальним. Поняття людської відповідальності – відправний пункт ідентичності, конструктивний принцип, який визначає ступінь і тип ідентичності, і цементний розчин, який тримає її разом [9, с. 170]. Тобто моя ідентичність залежить від того, за що я почуваюся відповідальним – за себе, за свою сім'ю, свій рід, народ чи людство взагалі. Відтак від відповідальності, від того, яка вона, залежить, який я громадянин.

Принагідно зауважимо, що в деяких відношеннях держава, суспільство, сім'я, не довіряючи повністю індивідуальному почуттю відповідальності, накладають на індивідів відповідальність нормативну, згідно з виписаними у законах чи освячених звичаями обов'язками. Така відповідальність підстраховує, посилює відповідальність індивідуальну. Якщо я почуваю відповідальність тільки за себе, то і „громадянськість” моя дефектна (часткова і неповна): мене не турбують речі, які, як я вважаю, мене не стосуються. Держава чи суспільство, за рахунок загрози застосування певних санкцій, можуть змусити мене, наприклад, піклуватися про моїх дітей. Але вони не можуть мене змусити піклуватися про дітей інших людей чи дітей-сиріт у благодійницькому притулку. Звісно, буде відрізнятися і ефективність дій, вмотивованих відчуттям персональної відповідальності, і дій, вмотивованих необхідністю виконання накладеної на мене відповідальності. Відповідальні дії є наслідком внутрішнього відчуття індивідуальної відповідальності за щось, за яку людина звітує лише перед собою, а не відповідальністю перед кимось, як у випадку з нормативною відповідальністю.

Відповідальність, як і далекоглядний егоїзм, також може пояснити дії учасників неурядових організацій, волонтерів, учасників добровільних акцій та множину інших дій, які ми називаємо громадянськими. Далекоглядний егоїзм може пояснити альтруїстичні вчинки, але ми все одно знаємо, що в основі його лежить вигода, просто її не завжди помітно з першого погляду. „Відповідальні” дії громадян позбавлені жадоби вигоди. І це ближче до того розуміння альтруїзму, яке в нього вкладають, за висловом А. Фергюсона, „вульгарні люди” [8, с. 48], тобто до повсякденного,

ненаукового розуміння цього терміну.

Різниця між далекоглядним егоїзмом та альтруїзмом дисидентів – це різниця між „інструментальними” та „афективними” зобов’язаннями. „Інструментальні” – це ті, які ми накладаємо на себе, керуючись розумом, обираючи для себе стратегію раціонального егоїзму задля максимізації своєї вигоди, а „афективні” – це ті, яких ми дотримуємося через почуття (відповідальність, прихильність, відданість), через афекти.

Один із різновидів афективних зобов’язань представлено у працях комунітаристів – Е. Макінтайра, Ч. Тейлора, М. Волзера та інших. Вони визнають, що співпраця, колективна діяльність, діяльність для інших є потрібною, але критично ставляться до думки, що далекоглядний егоїзм може бути вірогідною мотивацією таких дій. Так, М. Волзер визнає існування далекоглядного егоїзму: „Справді, у щоденному житті ми раціоналісти, ми збираємося разом, укладаємо або відновлюємо соціальні угоди саме для забезпечення наших потреб. Ми поцінуємо угоду залежно від того, наскільки вдоволені наші потреби. Та однією з наших потреб є сама спільнота: культура, релігія та політика. Лише під егідою цих трьох речей усі інші, яких ми потребуємо, стають соціально визнаними потребами” [10, с. 488]. Далекоглядний егоїзм може схилити людей до співпраці, наприклад, у справі спільної охорони земельних угідь. Але комунітаристи сумніваються в тому, що далекоглядний егоїзм може поєднати людей в спільноту, схилити їх до дій на користь цієї спільноти.

„Кожне політичне суспільство потребує певних жертв і вимагає певної дисципліни з боку його членів – вони повинні сплачувати податки або служити в армії і загалом зазнавати певних обмежень” [11, с. 551]. Деспотія може добиватися дій на користь суспільства примусом, страхом покарання, але у вільному суспільстві мотивацією є внутрішнє почуття обов’язку та честі – „добровільне ототожнення громадян із полісом, відчуття того, що політичні інституції в їхньому суспільстві є вираженням їх самих” [11, с. 551 – 552]. Внутрішнє почуття обов’язку схиляє до вчинків, які базуються не на егоїстичних міркуваннях, а на чеснотах.

Можна зауважити, що й альтруїзм базується на чеснотах. Але те, про що говорять комунітаристи, – не альтруїзм. Адже альтруїзм „безсторонній”, він спрямований на всіх. Я відчуваю відповідальність, але це моя відповідальність за щось, а в комунітаризмі почуття обов’язку та честі є частковим (обов’язок і честь перед кимось) і стосується лише певної спільноти. Я не берусь захищати свободу будь-кого, як, приміром, альтруїст, що бореться за права людини у всьому світі, але я відчуваю солідарність із моїми співвітчизниками у нашій спільній справі, спільному вияві нашої взаємозалежної гідності. Це – патріотизм, щось середнє між дружбою або чуттям родини (я готовий захищати свободу окремих близьких мені людей), з одного боку, та альтруїстичною відданістю (готовність захищати будь-кого і будь-де). Патріотизм обумовлює появу

громадян, які з почуття солідарності, честі та обов'язку перед своєю спільнотою турбуються про *res publica*. А там, де дії заради загального блага здійснюються лише через страх покарання, громадян немає, там є лише суб'єкти.

Патріотизм – це постійне переважання народних інтересів над особистими, імпульс, який не вписується в дихотомію „егоїстичне – альтруїстичне” [11, с. 552]. Індивідууми, які уклали угоду, які живуть в одному суспільстві, зобов'язані одне одному чимось більшим, аніж взаємодопомога, яка може їх пов'язувати буквально з будь-ким. „Вони зобов'язані одне одному спільним забезпеченням усіма тими речами, заради яких вони відокремилися від людства як цілісності і об'єднали свої сили в окремій спільноті” [10, с. 487]. Належність до політичної спільноти важлива тим, що її члени чимось зобов'язані одне одному і нікому більше цим не зобов'язані. „І перше, чим вони зобов'язані спільноті, є гарантії безпеки та добробуту... Ці гарантії важливі тим, що вони привчають нас цінувати належність до спільноти” [10, с. 486].

Комунітаристи критикують колективну інструментальну дію, притаманну інструментальному суспільству, яка веде до отримання конвергентного блага, а воно є сумою благ індивідуальних. Натомість, розглядаючи патріотизм як основу існування колективної взаємодії, що притаманне республіці (справі народній) і обумовлює задоволення спільного блага, є чимось більшим, ніж проста сума індивідуальних благ громадян – учасників взаємодії. Ч. Тейлор, пояснюючи сутність комунітаризму і реагуючи на критику з боку лібералів, звертається до „безпосереднього” спільного блага, ілюструючи свою тезу прикладами. Футбол, який ви дивитеся наодинці по телевізору і на заповненому стадіоні, викличе у вас зовсім різні емоції і зовсім різний ступінь насолоди, як і в інших вболівальників на стадіоні. Ми всі поділяємо це спільне благо. Ні егоїзм, ні альтруїзм не змогли б викликати опозиційну дію у відповідь на зловживання чи недбалість своїх владомощців, яку викликають почуття ідентичності з суспільством, супроводжувані гордістю та відданістю, яким ці зловживання завдають образи.

Для подальшого пояснення того, що являє собою патріотизм, потрібно відокремити патріотизм „у власному розумінні слова від двох інших систем поглядів, які надто легко можна з ним сплутати. Першу з них демонструють подвижники своєї нації, пояснюючи це подвижництво тим і тільки тим, що їхня нація є справжнім захисником якогось великого морального ідеалу” [12, с. 524]. Стосовно такої системи поглядів, як націоналізм, то тут різниця з патріотизмом подвійна: „По-перше, не нація, а ідеал є головним об'єктом їх змагань; по-друге, оскільки їх змагання за ідеал дають їм добру підставу бути прихильними до своєї країни, остільки ця підстава добра і для будь-кого, аби він, незалежно від своєї національності чи громадянства, захищав справу їхньої країни” [12, с. 525].

Крім того, патріотизм відрізняється і від м'якої лояльності своїй країні. „В загальному і типовому випадку патріотизм несе в собі специфічне ставлення не просто до своєї нації, а лише до окремих її характеристик, а також чеснот і досягнень, ...які оцінюються справді належним чином” [12, с. 525] і як такі дають підстави для патріотизму.

Патріотизм особистості часто поєднується з почуттям вдячності за блага, одержані від країни, групи чи установи. Але це почуття не є основою патріотизму. Патріотизм – не віддяка за отримані блага, як це могло б бути на принципах взаємної вигоди. „Справа просто в тому, що те, що оцінюється, оцінюється суто як чесноти **моєї** країни, ...або як вигоди, отримані **мною** від **моєї** країни” [12, с. 526]. Отримані блага оцінюються небезсторонньо, причини їх я бачу небезсторонньо, це блага, отримані не від когось стороннього, хто розраховує на мою вдячність, чи чогось стороннього, а від моєї держави, моїх співгромадян.

Інструментальні та афективні зобов'язання відрізняються тим, в першу чергу, що далекоглядний егоїзм пов'язаний з вигодою та раціональним розрахунком, а афективні зобов'язання, відповідальність та патріотизм, у першу чергу, з чеснотами та почуттями, такими як справедливість і солідарність. Але, попри різницю, не можна ці зобов'язання вважати взаємовиключними. В дійсності не можна вважати один з цих трьох альтернативних варіантів навіть виключно притаманним якомусь певному сучасному суспільству (маємо на увазі темпоральну характеристику суспільства), чи ба навіть якійсь певній людині. В дійсності це, швидше, поєднання трьох варіантів обґрунтування норми, використання якогось із трьох відповідно до індивідуальних особливостей людини чи певної ситуації. Добровільне здавання крові можна, наприклад, пояснити, виходячи з будь-якої з трьох позицій, і, швидше за все, люди й здають її, керуючись різними варіантами зобов'язань.

Саме таким чином можна наблизитися до правильного розуміння нормативного обґрунтування „громадянськості”, розуміння, позбавленого однієї універсальної засади, яка виключає всі інші. Щоб досягти цього, слід зрозуміти, що плюралізм притаманний не проявам „громадянськості”, але і його нормативній структурі. Тобто люди можуть поводитися однаково по-громадянськи з різних причин. Це, здається, розуміли ще засновники концепції громадянського суспільства. Зокрема, Дж. Локк, який писав, що чесноти в людській поведінці можуть виникати „з інтересу чи з переконань” [1, с. 118], А. де Токвіль, який заявляв, що люди, які створювали громадянське суспільство в США, керувалися і патріотизмом і егоїзмом одночасно, Ж.-Ж. Руссо [5], для якого люди в громадянському суспільстві задовольняли і свою вигоду, і своє прагнення до справедливості.

„Егоїзм”, „патріотизм” та „відповідальність” чи „альтруїзм” складають три, на мій погляд, найширше представлені варіанти обґрунтування норм „громадянськості”. Визначення їх дає змогу помістити у каузальний

контекст такі до цього спонтанні дії громадян, як участь в неурядових організаціях, мітинги, добровільну сплату податків, пожертви, та багато інших, які ми можемо зарахувати до проявів „громадянськості” і які ще належить дослідити. Така праця створює і базу для подальшого вивчення нормативного обґрунтування як „громадянськості”, так і громадянського суспільства. І саме в цих двох наслідках полягає важливість такої роботи.

Література:

1. **Локк Дж.** Опыт о человеческом разумении // Локк Д. Сочинения: В 3 т. Т. 3 / Пер. с англ. и лат.- М.: Мысль, 1988.
2. **Юм Д.** Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Юм Д. Сочинения в 2 т. Т.1. / Пер. с англ. С. И. Церетели и др. – М.: Мысль, 1996. – С. 53 – 657.
3. **Гегель Г. В. Ф.** Философия права. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
4. **Гоббс Т.** Основы философии. Часть третья. О гражданине // Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 1 / Пер. с лат. и англ. – М.: Мысль, 1989. – 318 с.
5. **Руссо Ж.-Ж.** Об общественном договоре, или Принципы политического права / Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты / Пер. с фр. – М.: „КАНОН-пресс”, „Кучково поле”, 1998. – С. 195 – 322.
6. **Патнам, Роберт Д.** та ін. Творення демократії: Традиції громадянської активності в сучасній Італії / Пер. з англ. В. Ющенко. – К.: Видавництво Соломії Павличко „Основи”, 2001. – 302 с.
7. **Гоббс Т.** Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної / Пер. з англ. – К.: Дух і Літера, 2000. – 156 с.
8. **Фергюсон А.** Опыт истории гражданского общества / Пер. с англ. Под ред. М. А. Абрамова. – М.: „Российская политическая энциклопедия” (РОССПЭН), 2000. – 392 с.
9. **Тисменяну В.** Поворот у політиці: Східна Європа від Сталіна до Гавела. – К.: Мегатайп, 2003. – 336 с.
10. **Волзер М.** Безпека і добробут / Сучасна політична філософія: Антологія / Пер. з англ. – Упоряд. Я. Кіш. – К.: Основи, 1998. – С. 486 – 523.
11. **Тейлор Ч.** Непорозуміння: дебати між лібералами та комунітаристами / Сучасна політична філософія: Антологія / Пер. з англ. – Упоряд. Я. Кіш. – К.: Основи, 1998. – С. 544 – 575.
12. **Макінтайр Е.** Чи є патріотизм чесною? / Сучасна політична філософія: Антологія / Пер. з англ. – Упоряд. Я. Кіш. – К.: Основи, 1998. – С. 524 – 543.
13. **Шацкий Е.** Протолиберализм: автономия личности и гражданское общество // ПОЛИС. – 1997. - №5. – С. 68 – 88.
14. **Норт Д.** Інституції, інституційна зміна та функціонування економіки/Пер. з англ. І. Дзюб. – К.: Основи, 2000. – 193 с.

15. **Колодій А. Ф.** На шляху до громадянського суспільства. Теоретичні засади й соціокультурні передумови демократичної трансформації в Україні. Монографія. - Львів: Видавництво „Червона Калина”. - 2002. - 272 с.

16. **Цвих В. Ф.** Профспілки у громадянському суспільстві: теорія, методологія, практика: Монографія. - К.: ВПЦ „Київський університет”, 2002. - 376 с.

17. **Пащенко В. І.** Громадянське суспільство та недержавні організації: базові характеристики та взаємозв'язок // Сучасна українська політика: Політики та політологи про неї. - К., Інститут держави і права ім. В. М. Корецького НАН України, 2003. - С. 332 - 340.