

Усов Д.В.

УДК 111.12

ПРИНЦИПИ ТА ОСОБЛИВОСТІ ТЕОРІЇ СУСПІЛЬНОЇ УГОДИ ДЖ. РОЛЗА

Звертаючись до теорії справедливості Дж.Ролза, як класичної версії сучасної практичної та політичної філософії, зауважимо, що у вітчизняній філософії вже досить чітко виокремлюється низка проблем, які мусять набути подальшого розвитку і засновані вони на тезі про те, що «основною підвалиною суспільної угоди має бути принцип справедливості: коли люди розумні та максимально чесні, вони готові визнати та дотримуватися концепції справедливого суспільного устрою» [1, с. 101]. Особливої актуальності, практичної та теоретичної значущості ідеї суспільної угоди надає й те, що остання є засадою всіх конкретних угод та істотних взаємин громадян та влади. В самій ідеї суспільної угоди та її інтерпретації Дж. Ролзом (частково досліджених в роботах А.Єрмоленка, Н.Кудрявцевої, Л.Ситніченко, М.Тура), її заломленні на інші істотні проблеми сучасної політичної філософії висвітлюється її не лише загальноєвропейський, але й загальнолюдський сенс. Йдеться насамперед про засновану на природній рівності людей їх моральну рівність, а також про те, що суспільство саме таких людей може називатися справедливим хоча б тому, що кожен його індивід має можливість стати не засобом для іншого, а вільним учасником суспільної угоди, яка й зобов'язує державу не просто верховодити чи панувати на свій егоїстичний розсуд, а убезпечувати головне (покладене на неї через суспільну угоду) – дотримання основних природних та соціальних прав людини. Адже й в українській Конституції, як відомо, людина, її життя та здоров'я, честь і гідність, недоторканність і безпека визнаються найвищою цінністю.

Таким чином, продовжуючи висловлену вище тезу про значення ідеї суспільної угоди для принципу верховенства права, зауважимо, що для сучасної соціальної філософії, особливість цієї ідеї полягає в тому, що завдяки їй відбувається зв'язок з тими правами людини, які стосуються її як спроможної розважливо діяти та розмовляти соціальної та культурної істоти. На значущості суспільної угоди наголошує й Ю.Габермас, коли всебічно досліджує проблему зміни авторитету повинності в плюралістичному десакаралізованому світі. Підсумовуючи генеалогічне тлумачення проблеми, він зазначає, що «суспільний договір виникає з ідеї про те, що кожен претендент на вступ до нього мусить мати раціональний мотив, аби добровільно стати його членом і підпорядкуватися відповідним нормам і процедурам. Когнітивний зміст, завдяки якому порядок стає моральним чи справедливим, спирається, отже, на спільну згоду всіх окремих його членів» [2, с. 26].

Не випадково Дж. Ролз означає свою теорію справедливості як сучасну версію теорії суспільної угоди, коли остання розвивається та узагальнюється, не зважаючи на якусь конкретну форму суспільства чи врядування. Засаднича ідея Ролза завдяки його версії контрактуралізму (який, спираючись на кантівську версію суспільної угоди, виходить з того, що необхідно поважати кожного конкретного індивіда, а моральні принципи мусять бути виправданими щодо нього, тобто вимога дотримання чесною та неупередженою угоди зумовлена зовнішніми щодо неї причинами) сучасний філософський та політичний дискурс стає свідомим того, що заснована на принципах свободи та рівності ідея суспільної угоди є втіленням основних демократичних цінностей, демократичних способів регулювання взаємин громадян та влади. А запропонована Ролзом (на засадах модернізованої теорії суспільної угоди) інтерпретація принципів соціальної справедливості не обмежується лише опертям на інструментальну теорію раціональності, зважаючи на нагальну й до сьогоднішню потребу узгодження протилежних, часто конфліктуючих між собою намірів та інтересів. Згідно з розумінням Ролзом справедливості як чесноти, «принципи справедливості для основної структури суспільства є предметом первісної угоди. Це ті принципи, що вільні й розумові особи, зацікавлені в плеканні своїх власних інтересів, приймають у такій собі початкові позиції рівності як такі, що визначають фундаментальні умови їхнього осоціалення. Ці принципи мають регулювати всі подальші домовленості» [3, с. 36-37].

Обґрунтовуючи договірний характер своєї теорії справедливості, Ролз повертає договірну теорію (яка далі й далі відходила на другий план під натиском прагматичних та аналітичних поглядів) до життя. Йому надзвичайно імпонує те, що ідея суспільної угоди дає можливість об'єднати (шляхом згоди, компромісу як процедури вирішення проблеми) різноманітні, часом навіть відмінні інтереси та цінності. Вона є також, вважає Ролз, більш адекватною (ніж заснований переважно на інструментально-технічній або ж стратегічній раціональності утилітаризм, котрий прагне лише до зиску) плюралістичній сутності сучасного суспільства. Ролз розглядає суспільну угоду як домовленість, але досить широку, тобто таку, що є витокком політичних прав та обов'язків громадян, механізмом справедливого захисту їхніх інтересів та основою принципів справедливості. Описуючи основну «ідею справедливості», він наголошує: ми мусимо уявити собі, що ті, хто бере участь у соціальній співпраці, разом, у спільній соціальній дії виберуть принципи, які визначають їхні основні права та обов'язки, а також розподіл соціальних благ. Підписуючи цю суспільну угоду, люди повинні раз і назавжди вирішити, що є справедливим, а що – несправедливим, а ті принципи, які вони виберуть в якості справедливих, мусять бути головними для подальшої критики та реформування суспільних інституцій.

Для адекватного аналізу принципів та особливостей теорії суспільної угоди Дж. Ролза, варто передусім звернутися до теоретичної спадщини Т. Гоббса, суперечки з якою стали інтелектуальною засадою подальшого розвитку ідей суспільної угоди в працях Дж. Локка, Ж.Ж. Руссо, І. Канта та сучасних дослідників, таких як Дж. Ролз, Р. Дворкін, Е. Макінтайра, К.-О. Апель, Ю. Габермас, Р. Брандт, В. Керстінг.

Універсально-демократичний сенс ідеї суспільної угоди оприявнює порівняльний аналіз творчого доробку Т. Гоббса та Ж.Ж. Руссо. Протилежність методологічних засад обох класиків політичного проекту модерну висвітлює вже в розумінні ними принципів легітимації та справедливості. Тоді як Гоббс спирається в у своїх спробах обґрунтування основних норм державно-правового суспільного ладу на інструментально-стратегічний розум та негативно-конфліктне тлумачення природи людини, Руссо йде принципово іншим шляхом, акцентуючи увагу на формальних умовах легітимації. Руссо, на відміну обґрунтування правових та моральних принципів поза історичними умовами, але на засадах конкретного договору, звертається, як відомо, до процедурного типу легітимації, що є, по суті, подальшим, продуктивним розвитком гоббсівського бачення суспільної угоди переважно як угоди емпіричної. Через низку принципово важливих методологічних зрушень до теорії суспільної угоди Гоббса та Локка, а потім і Руссо звертаються майже всі відомі в царині сучасної політичної філософії автори, наголошуючи на виправданій логічності її розвитку: розрив з природним станом означає новий суспільний принцип регуляції діяльності – він показує, яким чином у поведінці людей місце інстинктів може заступати справедливість. А індивід з усіма своїми природними правами погоджується зі спільнотою лише за умов існування таких правил, які виражають загальний інтерес. Завдяки Руссо розпочинається перетворення розуму індивідуального приватного інтересу в осердя демократичних процедур, вихід цього розуму (вже як розуму практичного) за вузькі межі простого, емпіричного компромісу між учасниками емпіричного консенсусу.

Варто звернути увагу й на те, що «суспільна угода» Т.Гоббса – це, передусім угода індивідів щодо усталеного державного устрою, якої вони досягають, опинившись сам на сам перед жахами «природного стану» («війни всіх проти всіх»), коли в світі панує постійна небезпека насильницької смерті, а життя людське є самотнім та незахищеним. Порятунком, виходом із такого стану речей може стати віднайдене розумом загальне правило, яке забороняє дії небезпечні для людського життя та є заснованим на біблійній максимі: чинити щодо інших так, як ти бажаєш щоб вони діяли щодо тебе. Таким чином, особливістю, чи вірніше – сенсом тлумачення «природного закону» розуму є те, що саме в ньому полягають витоки емпіричного варіанту «суспільної угоди».

Гоббс стверджує, що основні принципи суспільної угоди та прагнення людини діяти справедливо та неупереджено випливають не з безумовно-всезагальних структур розуму, а з умовно-категоричної, конвенційної згоди на відмову, заборону брати участь у згубному всезагальному соціальному конфлікті. Більше того, заснований на такій згоді принцип справедливості не є власне метафізичним, універсалізуючим справедливість, а лише тимчасовим принципом, який потребує (для його ж дотримання) подальшої якщо не метафізичної, то державно-політичної легітимації, тобто виникнення держави, правителя і т.д. Таким чином, завдяки Т. Гоббсу була сформульована наступна, важлива для умов здійснення справедливості, інтуїція модерного світу – взаємна відмова від свободи мусить відбуватися в певних, спільно визнаних межах.

Йдеться також і про можливість осмислення (крізь призму суспільної угоди) й актуальної для України ролі правителя, щодо якої вже одних із перших критиків контрактуалізму Девід Г'юм зазначав, що життя та власність мусять охороняти не правителі, а загальні, обов'язкові для всіх закони. Він вважав дещо найвищими розмисли про те, що «урядування і верховенство встановлюються лише шляхом згоди. Згода людей запровадити урядування накладає на них нові приписи невідомі природним законам. Отож, люди зобов'язані коритися своїм правителям тільки тому, що вони це обіцяли, і якби вони явно чи неявно не дали слова бут вірнопідданими, це ніколи б не стало частиною їхнього морального обов'язку» [4, 479-480]. На його думку, обов'язковість суспільних приписів можливо й мала спочатку договірну природу, проте згодом поступово втрачає її здобуваючи самостійної, незалежної від домовленостей сили. Головне ж проти чого постійно застерігає один із найвидатніших англійських філософів – це те, що варто постійно пильнувати щодо безпеки встановлення необмеженої влади правителя і лише на засадах загальних та обов'язкових для всіх законів оберігати життя та власність кожної людини. Саме ця (полемічно спрямована проти Гоббса) ідея верховенства права над легітимованою волею правителя і була послідовно зтеоретизована Руссо. Завдяки критичному переосмисленню теорії суспільної угоди Гоббса та нових суспільних реалій 18 століття Руссо наголошує на необхідності принципової зміни розуміння свободи та рівності: то ж місце забезпеченої безправної рівності в абсолютній монархії мусить заступити вільна рівність усіх перед законом.

Універсальний сенс класичної теорії суспільної угоди (особливо в контексті проблеми справедливості) уможливили актуалізацію її в концепції справедливості Дж. Ролза. Він прагне надати цій теорії нового змісту та послідовно висувати з неї принципи справедливості як такі, що їх приймають вільні й розважливі індивіди для регулювання всіх їхніх подальших домовленостей. І ще одна, важлива теза Ролза пов'язана з тим, що в його справедливості як чесності первісна позиція рівності є певним синонімом, чимось схожим та симетричним з природним станом традиційної теорії суспільної угоди.

Зауважимо також, що саме місце ідеї суспільної угоди в контексті конституювання модерної політичної філософії та осмислення нею секуляризованих, заснованих на автономії, тобто здатності людських істот установлювати для себе власні закони стало предметом дослідження відомих європейських філософів сьогодення. Звернемося хоча б до розмислів Ю. Габермаса. На його думку, істотно пов'язаним з ідеєю суспільної угоди стало перетворення права (через його десакралізацію) на фундаментальне джерело легітимності та атрибут людського буття. Легітимувальної сили набувають саме горизонтальні соціальні взаємини людей, які й втілюються (на чому наголошують класики європейської філософії Нового часу) в суспільній угоді. На її засадах виникає світська за своєю природою, виправдана передусім вільним

прагненням її учасників, система прав людини: замість закону Божого починають говорити про закон природи та закон як сукупність правових норм.

Нові суспільні реалії викликають необхідність по-новому осмислити становище людини та її відчуття свободи. прав. В теоріях суспільної угоди, зокрема в працях Т. Гоббса, поняття свободи розглядається ще переважно за допомогою природничо-наукової термінології, наприклад, визначення його через поняття відсутності опору. Адже, на його думку, вільною є людина, якій ніщо не заважає робити бажане.

Проте і в такий спосіб йдеться про значущість для модерного суспільства заснованого на десакарізації суспільних відносин реального перетворення саме угоди в засаду відносин правових, що й було втілено в теоріях суспільної угоди та притаманному їй новому баченню взаємозв'язку індивіда як суб'єкта власності та суб'єкта права. На цій підставі, наголошують Локк та Гоббс, лише власник, індивід з притаманним йому правом розпоряджатися своїм «Я» може не лише укладати угоду з іншими такими ж індивідами, але й відчужувати частину своїх прав на користь забезпечуючих його суспільних інституцій.

Руссо починає виокремлювати таку форму соціальних взаємин в тісному сплетінні яких індивід підпорядковується б передусім своїй власній волі. Тож Руссо вибудовує свою теорію суспільної угоди послідовно розмежовуючи (саме в контексті аналізу природи соціальних взаємин) розуміння людини та громадянина й актуалізуючи по-справжньому філософський розгляд механізмів формування модерної автономної особистості та властивої їй солідарності. У своїй класичній для європейської філософської свідомості праці «Про суспільну угоду» Руссо не лише продовжує розвиток ідеї суспільної угоди, але й, постійно критикуючи Гоббса, доходить цілої низки понять та принципів модерної політичної філософії.

Завдяки головній праці Руссо «Про суспільну угоду» означена в ній тема стала всесвітньовідомою європейською ідеєю. Він, слідом за Гоббсом та Локком, наголосив на тому, що саме суспільна угода є принциповою засадою усякого політичного устрою. То ж послідовна реконструкція ідей про суспільну угоду надає також можливість пошуку правдивої відповіді на одне із основних питань сучасної політичної філософії: який примус, яке обмеження свободи може вважатися справедливим і де ми мусимо шукати справедливої, легітимної підстави тих кайданів, які повсюди обтяжують людину? А справжнім, майже непоміченим та безумовно актуальним до сьогодні, соціально-філософським підґрунтям цієї проблеми була, на нашу думку, спроба відповіді на запитання: як може існувати суспільство, коли кожен індивід підпорядковується власній волі.

Розповідаючи про засновані на угоді справедливі закони, Руссо прагне зрозуміти – як пов'язані між собою право та інтерес, користь та справедливість. В межах ідеї суспільної угоди актуалізується, як наголосив Ч. Тейлор, проблема моральності як проблема нашого слідування голосу природи всередині нас. А з іншого боку, саме Ч. Тейлор наголошує на основній ваді сучасного контрактуалізму, його прагненні опиратися на права та інтереси. Тейлор застосовує термін «атомізм» передусім «для назви сучасних доктрин, які або повертаються до теорії суспільного договору, або намагаються захистити у певний спосіб пріоритет індивіда та його прав перед суспільством, або репрезентують якийсь суто інструментальний погляд на суспільство» [5, с. 233].

Зауважимо, що класична теорія суспільної угоди актуалізована не лише працями Дж. Ролза, а й договірною теорією раціонального вибору Д. Готьє, який стверджує, що мораль уможливується не примусом, а раціональністю учасників суспільної угоди. То ж якщо для теорії суспільної угоди Ролза головним мотивом для розважливих індивідів є зобов'язання, і саме остання теза зближує його з Руссо, де суспільна угода виступає у вигляді певного алгоритму, який уможливує моральну трансформацію індивідів, які з переходом від природного стану до стану цивільного та за допомогою угоди починають керуватися не власним егоїстичним інтересом, а вимогами раціональної волі та загального блага. Саме завдяки суспільній угоді ландшафти політичного буття спотвореного егоїстичним інтересом перетворюються у олюднений справедливий політичний простір. Тут також оприявнюються точки розподілу між теоріями суспільної угоди Гоббса та Руссо. Тоді коли Гоббс схиляється до переваг політичного ладу та «царства земного», Руссо (слідом за Локком) тяжіє до внутрішнього морального закону. А в інтерпретації цивільного порядку не лише тяжіє до роздумів Дж. Локка, але поступово виходить за їх межі та надає перевагу тлумаченню державного ладу як вільного, а не відчуженого підпорядкування індивідів певному верховному моральному закону, який отримує назву загальної волі: дотримуюсь такої угоди, індивіди перебирають на себе відповідальність керуватися у свої діях лише розумом.

В означеному контексті особливе місце належить тлумаченню Руссо проблемі моральної свободи, як того, що робить людину справжнім господарем самої себе і в контексті ідеї суспільної угоди набуває (через внутрішню вимогу діяти з урахуванням приналежності до певної спільноти) не монологічного, а діалогічного виміру. В цьому сенсі соціально-етична доктрина Руссо, яка мала за мету подолання морального відчуження людей, стала протиположною атомізації людської індивідуальності. Добро і зло, які іншими філософами визнавалися як необхідні елементи волі людини, Руссо розглядає як соціальні стосунки, що можуть бути усвідомленими лише з позиції розуміння стосунків власності. То ж Руссо акцентує увагу на вроджених суспільних чуттях індивіда, які, на відміну від фізичних, не роз'єднують, а об'єднують людей. Моральні чесноти, добро – спосіб поведінки індивіда в умовах суспільної рівності, а нерівність породжує егоїстичну мораль.

Таким чином, роздуми філософа над ідеєю суспільної угоди пронизані прагненням до відновлення рівності, моральності і панування універсального суспільного суб'єкта над процесом соціального життя, але як природного стану, який гарантовано конституцією. Людина може піклуватися про себе, лише піклуючись про інших, але не використовуючи інших як знаряддя, а ставлячи їхнє благо як ціль для себе.

Всі повинні підкорятися закону, який є священним для всіх, оскільки виступає результатом виявлення спільної волі.

Звертаючись до двох основних праць Ролза – спочатку «Теорії справедливості», а потім – «Справедливості як чесності», ми бачимо як його засадничий принцип «рефлексивної рівноваги» доповнюється методом гіпотетичного контрактуалізму. Щодо першого, то Ролз постійно наголошує, що справедливість як чесність мусить ґрунтуватися на притаманному всім почуттю справедливості. І теоретичні конструкції мусять корегуватися судженнями про справедливість до тих пір, поки суперечність між ними не зникне. Варто сподіватися на те, що основні неявні ідеї та принципи справедливості можуть бути сформульовані так, «щоб їх можна було поєднати у концепцію політичної справедливості, яка б відповідала найбільш усталеним переконанням», а «політична концепція справедливості, аби бути прийнятною, має бути узгоджена з нашими продуманими переконаннями на будь-якому рівні узагальнення за допомогою відповідної рефлексії (або за допомогою того, що я називаю «рефлексивною рівновагою» [6, с. 783]. Передумовою суспільної згоди, якої прагне раціональний дискурс справедливості має бути також поінформованість громадян та відсутність насильства.

Як же можуть бути визначені чесні умови суспільної взаємодії? Яким чином функціонує метод рефлексивної рівноваги, на що він має спиратися – на метод гіпотетичної угоди. Ролз неодноразово стверджував, що він рухається в рідчизні традиційної теорії суспільної угоди, проте хоче надати їй сучасного вигляду. Гіпотетична ж угода Ролза – це мисленевий експеримент, властивий кожному, хто поділяє певні висхідні інтуїції, які власне й забезпечують взаєморозуміння учасників угоди. Серед головних висхідних інтуїцій Ролза – тлумачення суспільства «як системи чесної суспільної кооперації індивідів між вільними та рівними особами» [6, с. 784]. В міру того, як особи стають учасниками чесної суспільної взаємодії, «ми приписуємо їм дві моральні здатності, пов'язані з елементами вищезгаданої ідеї суспільної кооперації – а саме, здатність до усвідомлення справедливості і здатність мати певне поняття добра» [6, с. 787]. Наголошуючи на необхідності виокремлення об'єктивних та суб'єктивних обставин досягнення угоди, Ролз не лише стверджує (слідом за Г'юмом), що йдеться про індивідів, які не є ані егоїстами, ані альтруїстами, але й знову повертається до «ідеї початкової позиції» (original position), яка й прояснює сутність контрактуалізму Ролза. Звернення до цієї ідеї обтяжене низкою важливих наслідків. Вона, на думку Ролза, потрібна для того, щоб розвинути концепцію справедливості та «визначити найбільш придатні принципи для реалізації свободи та рівності, якщо суспільство розглядати як систему кооперації вільних та рівних осіб. Оскільки ж справедливість як чесність є переформулюванням теорії суспільної угоди, то «чесні умови суспільної кооперації слід розглядати як такі, що є наслідком згоди між тими, хто вступає в кооперацію – тобто між вільними та рівними особами як громадянами, які народилися в певному суспільстві, де й живуть» [6, с. 788].

Ситуація раціонального вибору за умов первісної позиції дає також можливість зрозуміти сутність відповіді Ролза на запитання: «Чому слід бути моральним?», вічну дилему солідарності та справедливості, яку актуалізує Ю. Габермас у своєму «Залученні іншого» у вигляді ще конкретнішої проблеми свідомої того, що цілісність сучасного суспільства не може існувати лише на засадах симпатії та довіри, а безумовно потребує ще й таких чесних як справедливості, відповідальності.

Означена ідея доповнюється принципом «запони незнання», яка й стала (разом в позаконтекстуальним розумінням особистості) предметом найбільш прискіпливої та досить легкої критики не лише опонентів, але й прихильників та послідовників Ролза. Йдеться не лише про роздуми Ю. Габермаса, послідовний критик теорії Ролза, особливо політичної антропології останнього, М. Волзер також постійно зауважує, що комунікація в таких «дискурсивних спільнотах», які пропонує Ролз, не має сенсу через те, що її учасники не можуть повідомити один одному нічого такого, чого б вони не знали до спілкування, а абстрактність «я» учасників комунікації, яку створює «запона незнання», позбавляє сенсу саму комунікацію.

Як відомо, індивіди Ролза виводять принципи справедливості за запоною незнання, адже брак інформації шкодить їх чесності та неупередженості. Тож суспільна угода щодо «базової структури суспільства» і в Ролза досягається через невимушене дискурсивне обговорення принципів справедливості під «завісою незнання» всього того, що могло б порушити задані умови чесності. Критикуючи ролзівську «запону незнання», варто не забувати про конститутивний сенс цього принципу – незнання свого власного майбутнього допоможе сформулювати не лише процедурну, але й персонально-відповідальну версію категоричного імперативу – подумки стати на місце іншого. А також щодо продуктивності спроби Ролза протиставити свою теорію суспільної угоди утилітаристським мотивам в політичній філософії, коли насильство щодо однієї людини компенсується успіхами іншої. Адже справедлива угода можлива лише тоді, коли кожен з її учасників, вибираючи суспільний устрій, не знає своїх можливостей в порядку розподілу основних благ. Визначаючи осердя свого бачення справедливості як можливість чесного розподілу життєвих шансів, Ролз робить її співзвучною теоретичним та практичним прагненням захисту найслабших членів суспільства.

Варто погодитися з тезою М. Тура про те, що «дискурсивно-етичне «публічне застосування розуму», оскільки воно вміщене в контекст відкритої процедури, вже за визначенням не виключає плюралізм різних переконань та картин світу мультикультурного світу. За комунікативних умов дискурсу, принципово відкритого для всіх і вільного від будь-якого примусу, крім щонайкращого раціонального аргументу, його учасники зобов'язуються толерантно ставитися до настанов світорозуміння інших» [7, с. 224-225].

Йдеться про те, що розважливі індивіди за запоною незнання будуть обирати чесні умови суспільної взаємодії на початково справедливих засадах: умови чесної угоди між вільними і рівними індивідами повинні усувати будь-які переваги, які виникають в межах засадничих інституцій будь-якого суспільства.

Варто також звернути увагу на важливу особливість висхідних принципів концепту суспільної угоди та притаманної їй інтерпретації взаємин етики та політики як спроби синтезу двох головних засад розбудови справедливого політичного устрою: чеснот індивіда та державних інституцій, як умови справедливого захисту приватного інтересу. В означеному річищі, теорія суспільної угоди не лише заснувала розуміння сучасної демократичної держави, але й прагнула обґрунтування усвідомлення індивідом обмеження власного егоїзму та свободи заради колективної волі більшості через пошук такого способу соціальних взаємин, коли окрема людина, перебуваючи в мереживі соціальних взаємин, була б сама собою. Через теорію суспільної угоди стає зрозумілим сенс легітимності влади – не панувати народним коштом на власний розсуд, а всіляко забезпечувати природні та соціальні права людини.

Джерела та література:

1. Філософські дискурси раціональності. – К., 2010. – 822 с.
2. Габермас Ю. Залучення іншого. Студії з політичної теорії / Ю. Габермас. – Львів, 2006.
3. Ролз Дж. Теорія справедливості / Дж. Ролз. – К., 2001. – 429 с.
4. Г'юм Д. Трактат про людську природу: Спроба запровадження експериментального методу міркувань про об'єкти моралі / Д. Г'юм. – К., 2003. – 552 с.
5. Тейлор Ч. Атомізм / Ч. Тейлор // Лібералізм. Антологія. – К., 2002. – С. 235-255.
6. Ролз Дж. Справедливість як чесність: політична, а не метафізична / Дж. Ролз // Лібералізм, антологія. – К., 2002. – С. 779-802.
7. Тур М. Г. Некласичні моделі легітимації соціальних інститутів / М. Г. Тур. – К., 2006. – 396 с.

Фёдоров Ю.В.

УДК 316.3:172+130.1

ПОИСК НОВОЙ МОДЕЛИ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ: ПОТЕРИ И ОБРЕТЕНИЯ

Введение. Человек, веками живший и ныне частично живущий в лоне традиции, имеет четкие жизненные ориентиры, понятную систему смыслов, ценностей и норм, он занимает устойчивое положение в обществе, имеет тот или иной статус, вступает в определенные связи с окружающим миром людей. Все это и формирует сознание индивида, его субъективность, внутреннее Я.

Но современная техногенная цивилизация не позволяет выстраивать содержание нашего Я из тех или иных готовых смысловых блоков. Обнаруживается изменчивость, относительность, ситуативность некогда незыблемых истин и ценностей. В зыбком пространстве переворачиваний и подмены смыслов человеку не за что зацепиться. Он все больше становится маргинальным, беспомощным существом. Он не успевает адаптироваться к нарастающей скорости и интенсивности социальных и культурных изменений. Сегодня установилось «некое великое всеединство самых несоединимых вещей». Возможности для подстановок, сближений, переворачиваний и подмен смыслов ничем не ограничены [1]. Возникает ощущение распада, деперсонализации Я и желание найти твердую почву под ногами, вернуться к подлинному бытию.

Актуальность исследования. Поиск альтернатив цивилизационного развития человечества в XXI веке, когда оно переживает не только социокультурный кризис, но и подвергается угрозе физического самоуничтожения, является сегодня поистине острейшей задачей специально-научных и философских изысканий.

Человечество подошло к очень опасному рубежу. Неотвратимо приближается мировой системный кризис: экологический, духовный, социальный, финансово-экономический. Мы максимально приблизились к критической точке морально-нравственного падения и культурно-исторического вырождения. Нарастают неразрешимые противоречия в ряде стран, ещё недавно считавшихся стабильными во всех отношениях [2]. Антропологический поворот, обозначившийся на современном этапе развития человеческой цивилизации, очень часто в трудах исследователей именуется не иначе, как «антропологический кризис» [3, с. 3-94].

Либеральная модель цивилизационного развития современной технократической цивилизации, породившей одномерного человека, не способна вывести человечество из тупика. Идея «экономического человека», лишённого духовных ориентаций и морального капитала, не оправдала себя. Потерпела фиаско и марксистская концепция, сводящая сущность человека к социуму, к базису (человек – совокупность всех общественных отношений). Какой следует вывод? Для того, чтобы найти реальный путь выхода из кризиса человека, необходимо выработать стратегию движения, *аутентичную* его сущности. А знаем ли мы по-настоящему, в чем заключается последняя? Ведь в данном случае требуются не просто философские спекуляции, а некоторые практические рекомендации. Очевидно, в нашем культурном сознании, в естественно-научных и гуманитарных исследованиях назревает потребность нового поворота к человеку, чтобы более глубоко понять его природу, его антропологические константы и сущностные характеристики.

С начала третьего тысячелетия человечество переживает новый этап постиндустриального (информационного) развития, сопровождающегося глобализацией и гуманитарной революцией.

Обзор и анализ проблемы. Многие современные философы сходятся во мнении, что к началу XXI века становится все более *проблематичной* сама человеческая жизнь, само историческое существование человечества. Одно из проявлений этой тенденции можно увидеть в уже сформированной «киберкультуре». Современные информационные технологии с пугающей неотвратимостью начинают проникать в «святыню» человеческого существа – в глубины его субъективности. С детских лет индивида погружают –