

ФУНДАМЕНТАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ

УДК 17.02

Віктор Петрушенко
Національний університет “Львівська політехніка”

ПІСЛЯ МАКІНТАЙРА: ПРОБЛЕМИ І ШЛЯХИ РОЗВИТКУ СУЧАСНОЇ МОРАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ

© Петрушенко Віктор, 2012

Окреслено причини втрати традиційною етикою впливу на життєдіяльність сучасної людини. Запропоновано нове бачення моральності на основі ідей “нової антропології”, що подає людину в єдності та взаємній зумовленості природного та соціально-культурного начал та “нового гуманізму”, що ґрунтується на принципах моральної сингулярності та осмисленні людини як космічного послання.

Ключові слова: етика, моральність, моральний релятивізм, новий гуманізм.

Victor Petrusenko. After MacIntyre: the problems and ways of contemporary moral philosophy's development.

In the article the causes of the loss of traditional ethic's influence over the vital activity of contemporary man are drawn. The new vision of morality is proposed on the basis of ideas of “new anthropology” that represents a human being through unity and codetermination of natural and social-cultural origins as well as proceeding from the “new humanism” that is based on the principles of moral singularity and understanding of human being as a cosmic message.

Key words: ethics, morality, moral relativism, new humanism.

У відомій праці А. Макінтайра “Після доброчесності: Дослідження теорії моралі” змалювана моторошна картина вигаданого стану наукових знань після того, як їх систематично намагались знищити, а потім спробували відродити за фрагментарними залишками. Змалювавши таку картину, автор резюмував: “Моя гіпотеза полягає у тому, що в нашому дійсному світі мова моралі знаходиться у такому ж стані безладдя, в якому знаходилася б мова природничих наук в описаному мною вигаданому світі. Якщо я правий, то тоді в області моралі ми маємо лише фрагменти концептуальної схеми, уривки, що за відсутності контексту позбавлені значення. Насправді у нас є лише подоба моралі, і ми продовжуємо використовувати багато із її ключових виразів. Але ми втратили – якщо не повністю, то більшою частиною – як теоретичне, так і практичне розуміння моралі” [6, с. 7]. Відверту тривогу з приводу сучасного стану моральної свідомості висловлюють й інші автори, що констатують її недієздатність у сучасному суспільстві. Важливо спробувати пояснити, чим саме викликані такого роду турботи та якою мірою вони можуть вважатись виправданими.

Насамперед слід відзначити, що події того відрізка історії, що у деяких сучасних дослідженнях позначається як період входження західної культури в епоху постмодерну – кінець ХІХ – перша половина ХХ ст. – засвідчили неефективність моральної свідомості та її нездатність не лише протистояти лихоліттям зазначеного часу, а й постати надійними засобами для життєвого орієнтування та оцінки людиною тих чи інших явищ життя [5, с. 48 – 49]. Наприклад, відомі у

західному світі дискусії стосовно ставлення до радянської політики та реальних дій радянської держави так і не змогли допомогти багатьом людям визначитись у ставленні до них (див., наприклад, численні спогади та міркування Ж.-П. Сартра з приводу подій Другої світової війни [11]). Те саме можна сказати і з приводу численних фактів життя західного суспільства у період так званої “холодної війни”; наприклад, “полювання на відьом”, розгорнуте у США у 50-ті роки минулого століття так і не отримало виваженої моральної оцінки, так само, як і бомбардування Хіросіми та Нагасакі.

По-друге, реалії полікультурного життя людства за умов шаленої інтенсифікації міжнародної комунікації у ХХ ст. також сприяли тому, що більш-менш звичні моральні норми та імперативи почали виглядати не такими міцними та надійними на тлі численних інших норм, усталених в інших культурних регіонах [15, с. 417 – 422]. За умов, коли звернення до інших культур змусило формувати переконання у тому, що дуже відмінні між собою моральні звичаї та системи можуть бути у деяких змістових наповненнях прямо протилежними, але доволі виправданими та у чомусь ефективними, розгорнулася іманентна критика змісту та станів моралі у країнах – носіях культурного прогресу [12, с. 213 – 215]. Сьогодні не бракує творів різних сфер та жанрів, в яких піддаються дошкульній критиці моральні уявлення та принципи англійців, французів, італійців, американців тощо. Іронія та кепкування такого плану також сприяє розхитуванню моральних принципів та формуванню не серйозного до них ставлення. Скажімо, у Великобританії суспільство шанує та оберігає правову систему, а мораль розглядає як виключно приватне явище, що нікого і ні до чого не зобов’язує.

По-третє, переоцінка цінностей, що почалась ще за часів становлення неklasичної культури у ХІХ ст. та продовжувалась у наступному, врешті привела до деяких змін в етичних орієнтаціях. Коли Ж.-П. Сартр свого часу відзначав, що моральні норми мають носити ситуативний характер, це сприймалось тоді майже як аморалізм, моральний релятивізм або відмова від моралі [11, с. 230 – 232]. Проте, напевне, ще неприйнятнішою виглядала позиція, що вперто, попри реальні обставини, вимагала б суворо дотримуватись морального ригоризму, прописаного тим чи іншим моральним імперативом. Реальні події життя свідчили про те, що спроби перетворити моральні норми на деякі незмінні вимоги, що мали б діяти всюди однаково та однозначно, врешті приводили до того, що мораль, покликана за самою своєю сутністю нести у стосунки між людьми людяність та гуманізм, могла перетворитись (а інколи і перетворювалась) на дещо вороже людині, формальне та бездушне. Цілком справедливо відомий спеціаліст у сфері етики відзначає: “Абсолютна мораль, як і все абсолютне, приречена на те, щоб залишатися у світі думки... Вона постає обов’язковим компонентом міжлюдських відношень тоді, коли ці відношення набувають характеру непримиренного конфлікту” [4, с. 8 – 9]. Тому й не дивно, що врешті з’явилась теза про те, що моральна свідомість постає однією із найконфліктніших форм суспільної свідомості [8, с. 135].

По-четверте, вдумливе ставлення до історії моралі та етичних учень свідчило про справедливість міркувань А. Макінтайра щодо того, що більшість таких учень була відірвана від реального культурно-історичного та гуманістичного ґрунту сучасності і внаслідок цього втратила свою життєвість та виправданість. Наприклад, спроби вирішувати міжнародні стосунки на основі принципу “Око – за око, зуб – за зуб” за реальних сучасних умов можуть тільки збільшувати ступінь ворожнечі та напруги у таких стосунках, а не сприяти їх залагодженню [9, с. 240 – 263].

Нарешті, варто придивитись і до самих “святая святих” етики: у будь-яких книгах, підручниках та довідниках з етики чітко зазначається, що осереддя етики виражається категоріями добра і зла. Серед теоретиків етики майже немає таких, що не приймали б такого твердження та не підносили на деякий особливий рівень значення цих категорій. Але, з іншого боку, проти цих категорій було сказано дуже багато критичного у попередній історії суспільної думки задля того, щоб на цьому була потреба зупинитись із спеціальним цитуванням джерел. Найпоширенішими були аргументи такого плану: добро і зло – це умовні та відносні явища (і цінності), оскільки може статися так, що те саме, що для однієї людини (або в одній культурі) вважається добром, для іншої людини (або в іншій культурі) може постати злом. Тому, з огляду на таке міркування, вперте дотримування моральної настанови на добро (у певній сфері) може призвести до прямо

протилежних наслідків. Така можливість зафіксована навіть у народній мудрості, яка стверджує: благими намірами вистелена дорога у пекло. Усім відомі також спроби Ф. Достоєвського поставити літературний експеримент із виведенням на арену реального життя цілковито доброї та відкритої людини – князя Лева Миколайовича Мишкіна – засвідчили, що послідовне і щире сповідання настанови завжди і всюди робити тільки добро, обертається за певних ситуацій життя і злом, і злочинами. Щось подібне змальоване і у відомих п'єсах Ж.-П. Сартра “Мухи”, “Диявол та Господь Бог”. Досвід життя, особливо у другій половині ХХ ст. та у подальший час, свідчить про те, що категорії добра і зла поступово перестали виконувати роль основних, найважливіших понять реальної моральної свідомості, оскільки вони вже не постають найпершими орієнтирами та незаперечними імперативами людської поведінки (про це свідчать як досвід Другої світової війни, так і картини життя у концентраційних таборях). Коли вони більш-менш тісно та органічно вписувались у контекст релігійної (для Європи – християнської) свідомості, вони доволі ефективно виконували свої ціннісні та орієнтувальні функції, проте за межами такого контексту їх дієвість поступово знижувалась до повної втрати ними характеру надійного інтелектуального засобу життя. Можна послатись у цьому пункті на критику А. Бадью етичної концепції Е. Левінаса, яка в очах критика постала “набожним дискурсом без набожності” [1, с. 42].

Ще один аргумент проти прийняття добра і зла як вихідних категорій етики спирається на дуже простий факт: ніхто із людей належною мірою ніколи не виконував вимоги творити добро, а якщо це людям не під силу, то, можливо, при цьому утворюється ситуація, подібна до ситуації у геометрії на початку ХІХ ст., коли деякі математики зробили висновок: якщо п'ятий постулат геометрії Евкліда ніхто із видатних математиків не зміг довести, то, найшвидше, його довести неможливо. Якщо це так, то можна побудувати нову геометрію на основі припущення, що паралельні прямі можуть перетинатися. Відповідно і в сфері моралі також варто відмовитись від орієнтування на альтернативу між добром і злом та шукати принципово нові ідеї чи регулятиви моральної поведінки.

Хоча у цьому контексті міркування варто зробити екскурс у дещо інакше прояснення ситуації: із факту того, що добро і зло у конкретному наповненні постають доволі невизначеними та відносними, що вимоги слідувати етичним окресленням добра ніколи не виконувались повною мірою, зовсім не впливає висновок про доречність відмовитись від них. Зауважимо, що навіть у випадках, коли добро і зло визнаються умовними та відносними за їх конкретним змістом та предметними наповненнями, люди все ж їх розрізняють, протиставляють одне одному і віддають перевагу тому, що вони вважають добром. Тобто, розуміючи, що оце добро може колись та для когось постати злом, я все ж розрізняю добро і зло і у певній ситуації на основі такого розрізнення віддаю перевагу добру. Тоді виникає питання: на якій основі, за якими ознаками? – Питання, на яке етика як теорія моралі має дати відповідь. Словом, навіть визнання умовності та відносності добра і зла не ліквідує їх протистояння. Можна стверджувати, що ми не повинні плутати поняття добра, яке, як і будь-яке інше поняття, ніколи повністю не збігається із будь-яким реальним явищем, із конкретною моральною оцінкою якогось вчинку (або дії). Поняття добра як власне поняття не може за своїм змістом збігатись із якимсь конкретним моральним явищем так само, як і поняття тіла, наприклад, не позначає якусь конкретну річ. Завдання будь-якого абстрактного поняття полягає у тому, щоб концентрувати у своєму змісті істотні ознаки роду або класу явищ, і лише за такої умови воно може сприяти тому, щоб ми ідентифікували явище, яке ним позначається, незалежно від його конкретного вигляду та нашого попереднього досвіду. Адже від того, що ми по-різному оцінюємо та характеризуємо ті чи інші вчинки, саме поняття добра, тобто як всезагальне абстрактне поняття сфери етики, залишається нашим орієнтиром, що протиставляється поняттю зла. У теоретичному плані це справді так. Але ось біда: люди живуть і діють не як теоретики, а як живі особи, що проявляють життєву активність безвідносно до того, чи розуміють вони усі тонкощі етичних теорій. До того ж явища моралі здебільшого для людей постають не стільки явищами теоретичними, а прямими елементами життя, оповитими не лише міркуваннями, а й почуттями, пристрастями, бажаннями та емоціями. Тому справедливі посилання на висновки етичної теорії навряд чи зможуть змінити сприйняття тих моральних ситуацій, з якими людина стикається у вирі реального життя. На

цей важливий момент функціонування етичних норм та приписів звертали увагу Ж.-П. Сартр та А. Бадью.

У сучасному реальному житті справа ускладнюється ще й тим, що ми живемо, занурені у знаково-символічний потік. На думку Ж. Бодріяра, сучасна людина перебуває не просто у знаково-символічній сфері, а користується знаками другого, третього та N-ного порядку, що, скоріше, позначають один одного, ніж об'єкти. Звідси робиться висновок про неможливість будь-якої певної референції знакових утворень [3, с. 206 – 207, 210 – 213]. Через це будь-яке звернення до тих чи інших реалій, представлених в інформаційних формах, миттєво активізує, навіть збуджує цілу сукупність знаково-символічних асоціативних структур. Варто нам, наприклад, заявити, що існують або не існують підстави для того, щоб не казати правду з етичних міркувань, як миттєво згадується І. Кант, а разом із ним – його полеміка із опонентами, а потім ще й аналіз цієї полеміки у творі Вол. Соловйова “Виправдання добра” [12, с. 197 – 202] та, нарешті, відома новела Ж.-П. Сартра “Стіна”, яка по-своєму інтерпретує цю тему [10, с. 5 – 30]. Отже, за умов величезних культурних нашарувань на будь-якій реальній морально-етичній ситуації життя ми змушені не стільки займатись суттю справи, скільки “гратися” із нею, оперуючи знаково-символічними формами її представлення у культурних традиціях.

Окреслена та осмислена в такий спосіб ситуація із станом морально-етичної складової сучасної людської життєдіяльності виглядає майже невирішеною. Вона штовхає нас на прийняття позиції другорядності, несуттєвості моралі у процесах сучасного життя, як і у внутрішньому світі сучасної людини. Проте навіть за скептичного ставлення до моралі більшість людей схильні визнати, що сфера законодавства, тобто сфера юридичних норм, ніяк не заторкує душу людини, яку у цьому випадку можна ототожнити із осередком людської особистості. Юридичні закони взагалі не цікавляться людиною; вона у них представлена як об'єкт із певною сукупністю ризиків через велику непередбачуваність її можливих кроків. Лише мораль є тим, що виходить із глибин людського переживання себе і дійсності, бо її нав'язати неможливо. Залишається в силі розуміння людини як істоти, здатної відчувати сором або докори сумління. Врешті виходить, що, загубивши надійні підстави для морального орієнтування у житті, ми опинились у тому місці, яке в наш час називають тотальною антропологічною кризою.

Вихід із цієї, за суттю, тупикової ситуації може бути знайдений, на моє переконання, у тому, щоб поставити морально-етичну проблематику із усією її гостротою на її єдиний реальний ґрунт – на сучасне розуміння людини як суб'єкта та об'єкта етичних стосунків.

Слід зазначити, що разом із певними парадигмальними змінами у сучасній філософії, пов'язаними значною мірою із впливами ідей постмодернізму, відбувається певний перегляд проблемного поля та предметних тематик у межах філософської антропології. На мій погляд, ціла низка сучасних наукових розвідок та досягнень дає змогу говорити про необхідність перегляду певних тверджень про засади людини як особливої живої істоти. У філософських та наукових дослідженнях доволі визнаною та достовірною вважалась думка про те, що людина стає власне людиною лише за умов її прилучення до суспільного життя, людського спілкування та культури. Новонароджена дитина, що випала чомусь із людського спілкування, могла зберегти життя, проте не набувала жодних ознак власне людського способу буття. Звідси виводилась теза про те, що людина як людина розвивається не за рахунок якихось органічних змін в організмі, а за рахунок змін та розвитку людської соціальної діяльності. Ці положення і надалі залишаються доволі певними та достовірно підкріпленими соціальним досвідом людства. Проте вони інколи залишали в тіні або поза увагою питання про значення та впливи природно-організмичного, тобто біологічного, анатомічного, нейрофізіологічного начала в людині на її соціально-культурну діяльність та на її особистісні якості. Здавалось, що означені вище факти та аргументи свідчать виключно про так звану соціальну сутність людини. Але варто лише поставити питання про те, чи могла б людина стати “власне людиною”, якби вона не мала необхідних для цього базових здібностей та задатків, наданих їй в природний спосіб (природно-космічні базові характеристики), як має стати очевидним, що ці базові начала не можуть бути нами знехтуваними не лише під час розгляду питань про

здоров'я людини, але й при зверненні до питання про людську сутність, природу людини та про сутність людських моральних стосунків.

Сучасні дослідження у різних сферах науки свідчать про те, що ціла низка найважливіших базових здібностей людини має вроджений характер. Йдеться, наприклад, про особливості функціонування нейрофізіологічного апарату людини у процесах сприйняття дійсності та пізнання [7, с. 160, 162, 168], про висновки певних дослідників про вроджений характер людських когнітивних здібностей [13, с. 210 – 213], здатності до мовної діяльності [14, с. 41, 70 – 71], навіть про існування у людини своєрідного соціального інстинкту. Визнання усіх цих моментів зовсім не має привести нас до висновку про людську генетичну запрограмованість та моральну безвідповідальність. Має бути цілком очевидним те, що за певних органічних вад людина не зможе стати повноцінною одиницею соціально-культурних процесів, а за фатальних патологічних відхилень у будові організму взагалі може виявитись неспроможною в них включитись. *Визнання вродженого характеру базових людських здібностей та властивостей значить лише те, що людина від народження має задатки до того, щоб засвоїти навички людської життєдіяльності, пізнання, мовної діяльності, людські форми спілкування та щоб розвиватись і вдосконалюватись у певних напрямках людської самореалізації.* Без отримання разом із організмом таких можливостей та перспектив людина просто не стане людиною. Проте питання про те, який саме соціально-культурний зміст поєднується із такими базовими здібностями та властивостями, що постане імпульсом до їх активізації, залишається відкритим та варіативним. Людина може не відкрити в собі певних задатків, а відкривши, може їх не реалізувати або реалізувати неадекватно. Конкретне з'єднання природно-організмичних людських задатків із соціально-культурними чинниками, змістами та надбаннями залишається як доволі проблематичним, непередбачуваним, так і залежним від колосального масиву чинників.

Але, коли врешті-решт це у певний спосіб відбудеться, коли людина сформується як людина, як соціально-культурна істота, як суб'єкт та об'єкт соціальних стосунків, що вона буде являти собою? Штучне явище? Конгломерат проявів та ознак? Дуалістичну сутність? – Думаю, що, скоріше за все, ми маємо визнати органічність поєднання у ній природного та соціально-культурного, доволі органічну іманентність того та іншого одне в одному: “Не біологічний детермінізм пропонує уважним дослідникам нова біологія, а скоріше збалансованіший погляд на взаємодію природи та виховання у формуванні людської поведінки” [13, с. 217]. Жива, діюча, розвинена людина вже не зможе відділити в собі самій одне від одного, і ніхто ззовні не зможе цього зробити. *Природне, організмичне та соціально-культурне в живій людині зрощується, пропитує, пронизує одне одного,* можна сказати, що одне перетворюється, переходить в інше, стає “іншим” за певного, звичайно, розрізнення (у гегелівській термінології – “своє-інше”); в синтезі сторони синтезу не стають тотожними, хоча разом і утворюють нову єдину якість. Природне в людині реагує на соціально-культурне, в певний спосіб модифікується, як змінюються та модифікуються, наприклад, норми складу крові, артеріального тиску тощо в розвитку суспільної історії. Нарешті *фактично всі елементи та складові природного начала в людині набувають того чи іншого соціально-культурного значення, а соціально-культурні чинники життя починають свою складну історію взаємин із природним началом людини.* Важливо відзначити, що те, що ми називаємо людським, “антропним”, не приходить зовнішньо до людини як організму із соціально-культурного середовища та суспільних взаємодій, а передбачається у його загальній якості вже самою будовою людського організму та його базовими характеристиками. Наголосимо ще раз: народжуючись, людина являє собою не просто організм або суто біологічне явище, але постає наділеною такою сукупністю вихідних, базових вроджених здібностей, властивостей та задатків, що заздалегідь передбачають те, що вони будуть носіями особливих соціально-культурних ознак та дій. Відповідно в людині не існує відокремлено природного начала та його соціально-культурної “надбудови”, але існує злиття, зрощеність того та іншого, щоправда, не у конкретному змістовому наповненні, а лише у вигляді актуальної можливості. Якщо базові організмичні характеристики людини, що покликані стати носіями соціально-культурних актів, чомусь ними не стануть, вони

самі по собі втрачають сенс, так само, як і соціально-культурні явища не можуть реально відбутись інакше, ніж на основі живої людини, наділеної необхідним “набором” вихідних характеристик.

Вдумайтесь у те, що ми маємо у підсумку. Що ж таке людина? Це унікальна істота, що несе у своїй цілісності природне та надприродне, фізичне та метафізичне, але так, що їх можна відокремити та розглядати лише умовно-теоретично. *В людині природне окультурюється та соціалізується, набуває духовного виміру та значення, а соціально-культурне стає природно-космічною реальністю.* Чи позначається це на способі життєдіяльності людини, на її проявах, навіть – елементарних? Чи може людина жити і діяти як простий організм, що перебуває в екологічній ніші виживання? – Звичайно, ні. І прямим, “органічним”, безпосереднім наслідком такої природи людини постає особливий спосіб її життєвих дій, відповідно – її самоусвідомлення, як і усвідомлення взаємин із іншими, собі подібними. У давньогрецькій мові це проникливо було позначене терміном “ήθος”, що є дуже близьким до поняття “природна тактовність”. Розглядаючи людину як своєрідний “тунель” між сущим та над-сущим, як ми маємо до неї ставитись? Очевидно, що в жодному разі не як до тіла, речі, організму чи органічної речовини. Сьогодні фізики та уфологи наполегливо шукають отвори, переходи із одного виміру Всесвіту у невідомий інший, проте погляньте на людину: вона і є таким отвором. Індустріальне суспільство з його технізацією та технологізацією усіх аспектів людської життєдіяльності перетворило людину на об’єкт із певними функціями, людина перестала сприйматись як космічна таємниця, а “ήθος” перетворився на “ракурс” та “ресурс”. Майже кожна людина відчуває, як то кажуть нутром, що в неї закладено щось таке, що перевершує усяку речовність, усяку тілесність та чуттєву наданість. Люди мимоволі відчувають якусь особливу онтологію людини, присутність у ній чогось “не від світу цього”, і це невідоме, проте відчуте, інтуїтивно схоплене стає підставою для принципово інакшого способу взаємин із людиною [1, с. 27 – 28]. Усілякі “примірювання” до інших людей постають значно пізнішим наслідком первинного, початкового виділення людини людиною з-поміж усього іншого, адже відмінність та схожість людини може фіксуватись у різних її порівняннях, проте лише порівняння із іншою людиною зводить таке порівняння в особливий ранг.

Чому людське відношення виводиться на рівень відношення із Богом? Чому Бог став людиною? – Насамперед тому, що людина не зводиться і не має бути зведеною до простої тілесності. У ній відразу відчувається те, що виходить за межі чуттєво фіксованого. Усе це і позначається словом “ήθος”. Врешті-решт, “ήθος” – це та сукупність поведінкових актів та способів здійснення життєдіяльності, яка уможлиблювала ще з допотопних часів людям впізнавати собі подібних та вирізняти їх з-поміж усіх істот та явищ світу. Це своєрідна конфігурація поведінкових актів, що у своїй сукупності окреслюють той тип життєдіяльності, що ми його позначаємо людським. Спробуємо окреслити наріжні устої такої конфігурації.

Напевне першим наслідком людської ідентифікації в “ήθος’і” постає, як вже зазначалось, вирізняння людини із усього іншого та сповнення її переконанням – загалом незрозумілим, проте нездоланим – у тому, що поводитись із людиною так, як із усім іншим, неприпустимо. Це можна вважати саме наслідком того, що людина сприймається як носій чогось такого, чого поза нею немає або немає саме у такій формі та у такому окресленні. Звідси впливає доволі раннє усвідомлення того, що вбити людину в усякому разі означає щось принципово інше, ніж вбити будь-яку іншу істоту.

Другий момент можна позначити, як принципову нетотожність зустрічі людини із іншою людиною будь-яким іншим зустрічам та контактам. Із не дуже важкого та не такого вже тривалого досвіду поводження із тваринами людина доволі швидко виносить знання того, що і як слід з ними робити. Врешті тваринна поведінка має великий ступінь передбачуваності. Зовсім інша ситуація із людиною: ступінь непередбачуваності її дій є настільки безмежним, що уся відома нам історія людства не дає можливості вивести на цей рахунок переконливих висновків. Отже, зустріч із людиною – це зустріч із невідомим, зустріч із таким спектром можливих конфігурацій поведінки, що знову-таки стає підставою для особливого виділення людини поміж усього іншого та особливого ставлення до неї (як і людини до себе самої).

Цей факт усвідомлюється доволі часто як те, що людина є носієм намірів, які можуть доволіно змінюватись, а це, своєю чергою, означає, що людина розглядає іншу людину як знак чи оболонку чогось неспостережуваного, суб'єктивного.

Звідси випливає також і такий дещо дивний момент, як те, що володіння людиною для інших людей постає значно кориснішим та вагомим, ніж володіння будь-чим іншим. Людство здавна приручало та використовувало худобу, домашніх тварин, диких тварин, проте рабство, тобто повне підпорядкування собі іншої людини, значно перевищує всі зиски від таких використань, оскільки людина постає самокерованим засобом дій. Відповідно через володіння людиною відкривається перспектива отримувати те, що входить у коло людської життєдіяльності, не зусиллями праці, а лише використанням здатності керувати та карати. Так само, наприклад, найціннішим та найкориснішим жертвопринесенням було людське жертвопринесення, і воно застосовувалось як крайній засіб навіть у тих людських спільнотах, де воно як систематичне не використовувалось.

У підсумку ми можемо стверджувати, що людина самими своїми діями, самою траєкторією свого життєвого руху несе та усталює те, що можна назвати власне людським способом буття. Те, що називається сукупністю моральних норм та регулятивів, виникає у межах соціальності як такого порядку людських взаємодій, що передбачає створення доволі жорстких правил людських взаємин у суспільстві, правил, покликаних вводити усіх людей в єдиний тип поведінкових актів. Особливістю таких правил постає те, що вони є байдужими до людської конкретності, а передбачають людську однотипність чи-то за соціальними функціями, чи-то за соціальними ролями, станами, ієрархією тощо [2, с. 412]. Отже, у проявах людської життєвої ідентичності з'являються два рівні (або два типи) саморегуляції: один органічно пов'язаний із самою людською природно-біологічною організацією в її єдності із соціально-культурною антропністю, а інший – із соціальністю як “царством кількості”, однотипності, із певного типу онтологічним автоматизмом. Відмінність між цими способами людської саморегуляції позначається, наприклад, відмінністю, що існує між термінами “мораль” та “нравственность” (у російській, німецькій, французькій мовах): мораль приходить до людини іззовні, від суспільства, а “нравственность” (українською мовою – моральність) за самою своєю сутністю злита із кожним атомом конкретного людського індивіда. Як вже зазначалось, в давньогрецькій мові ця відмінність фіксувалась словами “ἔθος” та “ἦθος”, що майже не відрізнялись за звучанням. Проте саме слово “ἦθος” мало фіксувати те, що невід'ємне від людського єства, що подає людину як деяку цілісну сутність особливого способу буття і що, врешті-решт, розумілось як вроджені риси або характер. Своєю чергою, “ἔθος” розумівся як дещо набуте та навіть сакралізоване, надане людині з імперативним повелінням виконувати його настанови. Якщо сьогодні постає вимога переосмислити як природу людини, так і начала моралі, то ми маємо надати перевагу “ἦθος”у “ἔθος”ом, тобто осмислити мораль як органічну складову самого людського єства в його вихідних, базових характеристиках. Відповідно сучасна мораль має орієнтуватись не на альтернативне протистояння добра і зла, а на “новий гуманізм” [2, с. 411 – 412], що передбачає сприйняття кожної людини як деякого онтологічно-екзистенційного “послання”, і тому все те, що може сприяти вільним проявами такого індивіда може вважатися моральним [16, с. 482 – 485]. У розумінні деяких сучасних дослідників нове бачення моральності характеризується як моральна сингулярність: “Усяка людяність корениться у мисленнєвому визначенні одиничних ситуацій. “Етики взагалі” не існує” [1, с. 34]. Звичайно, за такого розуміння людини ми автоматично вступаємо у певну суперечність між вимогами соціальності та новими розуміннями моралі і гуманізму, але у цьому випадку природа людини як те, що характеризує людину як органічну єдність базових анатомо-біологічних властивостей та соціально-культурної антропності, справді має вийти на перший план у розумінні та осмисленні людини, її сучасного стану та її майбутнього.

1. Бадью А. *Етика: Очерк о сознании Зла* / А. Бадью; пер. с фр. В.Е. Латицкого. – СПб.: *Machina*, 2006. – 126 с. (*Критическая библиотека*). 2. Беляева Е.В. *Метаморфозы нравственности: динамика исторических систем нравственности* / Е.В. Беляева. – Минск: *Экономпресс*, 2007. – 464 с. 3. Бодрийяр Ж. *К критике политической экономики знака* / Ж. Бодрийяр; пер. с фр.

Д. Кралечкин. – М.: Академический Проект, 2007. – 335 с. – (Философские технологии). 4. Гусейнов А.А. Об идее абсолютной морали / А.А. Гусейнов // Сравнительная философия: Моральная философия в контексте многообразия культур. – Ин-т философии / отв. ред. М.Т. Степаняну. – М.: Вост. лит-ра, 2004. – 319 с. (Сравнительная философия: Осн. в 2000 г.) – С. 7 – 18. 5. Козловски П. Миф о модерне: Поэтическая философия Эрнста Юнгера / П. Козловски / пер. с нем. – М.: Республика, 2002. – 239 с. 6. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / А. Макинтайр; пер. с англ. В.В. Целищева. – М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. – 384 с. 7. Механизмы деятельности мозга человека. Часть 1: Нейрофизиология человека / ред. Н.П. Бехтерева. – Л.: Наука, 1988. – 677 с. 8. Мюллер Г.Г. Мораль и патология: компаративный подход / Г.Г. Мюллер // Сравнительная философия: Моральная философия в контексте многообразия культур / Ин-т философии / отв. ред. М.Т. Степаняну. – М.: Вост. лит-ра, 2004. – 319 с. (Сравнительная философия: Осн. в 2000 г.) – С. 128 – 140 – С. 135. 9. Рыклин М. Деконструкция и деструкция. Беседы с философами / Михаил Рыклин. – М.: Изд-во “Логос”, 2002. – 270 с. 10. Сартр Ж.-П. Стена / Ж.-П. Сартр // Сартр Ж.-П. Герострат / пер. с фр. – М.: Республика, 1992. 11. Сартр Ж.-П. Человек в осаде / Ж.-П. Сартр.; сост., вступ. ст., примеч. Л.Н. Токарева. – М.: Вагриус, 2006. – 320 с.. 12. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия / В.С. Соловьев // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. – Т. 1 / сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Loseva и А.В. Гулыги; примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1988. – 892, [2] с., 1 л. портр. – (Филос. наследие. – Т. 104). – С. 47 – 579. 13. Фукуяма Ф. Великий разрыв / Ф. Фукуяма / пер. с англ.; под. общ. ред. А.В. Александровой. – М.: Изд-во АСТ, 2003. – 474 с. [6] с. – (Philosophy). – С. 210 – 213]. 14. Хомский Н. Роздуми про мову / Н. Хомський / пер. з англ. – Львів: Ініціатива, 2000. – 352 с. 15. Эпштейн М. Транскультура / М. Эпштейн // Проективный философский словарь. Новые термины и понятия / под ред. Г.Л. Тульчинского и М.Н. Эпштейна. – СПб.: Алетейя, 2003. – 512 с. – (Серия “Тела мысли”). – С. 417 – 422. 16. Эпштейн М. Этика дифференциальная (разностная) / М. Эпштейн // Проективный философский словарь. Новые термины и понятия / под ред. Г.Л. Тульчинского и М.Н. Эпштейна. – СПб.: Алетейя, 2003. – 512 с. – (Серия “Тела мысли”). – С. 482 – 485.