
*Г.П. Ковadlo,
кандидат філософських наук,
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України*

СВОБОДА ЯК ОСНОВА ФОРМУВАННЯ ЛЮДИНИ ТА ЯК “ТУРБОТА ПРО СЕБЕ” *

Тема самоформування людини, “турботи про себе” і “турботи про світ”, нав'язана греко-латинською мудрістю, привертає неабияку увагу сучасних дослідників свободи та антропологічної проблематики. На жаль, говорить Мішель Фуко, ми забули свободу як “турботу про себе”, яка є ключем до всього. “Немає нічого більш далекого мені, ніж ідея про те, що філософія зійшла зі шляху, що десь там в історії існує первинне джерело, котре ми повинні відкрити заново”. Відкриваючи це “первинне джерело”, Фуко звертається до “онтологічної умови людського життя”, до свободи як основи самоформування людини та основи самої етики, незвідної до кодифікованого набору правил, чи теорії, а є “практикою”, “мистецтвом” або “способом життя” людини, її етосом. Мислитель описує моральні “практики”, “мистецтва” життя, існування людини як ті добровільні дії, через які люди не лише створюють для себе правила поведінки, а й намагаються змінити себе в своєму унікальному бутті, перетворюючи своє життя на певне “творення життя”, що відтворює естетичні й етичні цінності.

Досліджуючи особливості етичної екзистенції сучасної людини, М.Фуко описує етос конкретної людини грецького полісу, де “етика була етосом”, “практикою існування”, а етос був “... способом буття, чи способом керування самим собою. Це був спосіб буття суб'єкта і певний стиль його дій, доступний спостереженню інших суб'єктів. Він визначався його одягом, його поведінкою, його самовладанням, з яким він реагує на події навколишнього світу. Для всіх інших суб'єктів, котрі спостерігають його збоку, етос був вираженням свободи” [1, 723]. Такий “спосіб буття” (чи “практика існування”) кожного індивіда грецького полісу потребував від особи “турботи про себе”. Грецький поліс культивував “мистецтво жити” під знаком такої “турботи”.

В античному світі вважали, що людина має навчитися управляти власним життям, тобто “мистецтву жити”, або “*techne* життя”, аби надати йому, життю, найкращої форми з усіх можливих (з власного погляду і погляду людей, а також майбутніх поколінь, для яких кожен може бути прикладом). “Мистецтво існування” як “*techne* життя” окремого індивіда античного полісу вбирало в себе турботу про поліс, про інших і, водночас, “турботу про себе”, яка полягала в тому, щоб “здійснити турботу індивіда про нього самого”. Саме це обстоює Фуко і намагається відновити у своїх дослідженнях: “утворення й розвиток практики самоформування людини, яка має на меті зробити себе творцем краси власного життя”.

“Самоформуюче зусилля” – це, каже М. Фуко, не просто “самоусвідомлення”, а самоформування себе як “етичного суб'єкта”, тобто процес, під час якого індивід виокремлює ту частину себе, яка стає об'єктом його моральної практики, визначає свою позицію щодо того припису, якого він дотримуватиметься, і вибирає певний “образ” існування, який слугуватиме йому моральною метою. І все це вимагає від індивіда впливу на себе, удосконалення, змінювання себе, “формування себе як етичного суб'єкта своєї поведінки”. Хоча поведінка людини має своєю передумовою дотримання певних правил, каже М.Фуко, цей факт ще не достатній для того, щоб вважати саму поведінку моральною. Потрібна “самоформуюча сила”, або зусилля, потрібне моє хотіння і воління як прямування з мене самого – моя свобода, яка є інтенціональністю та “турботою про себе”.

Життя людини – це, передусім, її “онтологічне світоперебування”, в якому вона виявляє “онтологічну турботу про себе”. Саме “турбота” є онтологічною складовою життя. Ні про що не турбуватися, ні за що не переживати означає не жити, а “бути мертвим”, відзначав Ф.Ніцше.

Все у світі має свою турботу, або намір, інтенцію, і пізнаємо ми світ завдяки нашій “інтенціональності” (М.Гайдеггер). Саме турбота є джерелом волі і свободи людини. Якщо нас ніщо не турбує, каже філософ, ми втрачаємо своє єство. Турбота є шляхом повернення людини до самої себе, до своєї сутності, до свого єства. Якщо я турбуюся про себе, то приділяю достатньо уваги собі, своєму благополуччю, якщо ж не турбуюся, моя сутність, моє єство розпадаються. Турбота онтологічна у тому розумінні, що “конститує людину як людину”. Це – визначальний феномен людського існування й основа її волевиявлення. Чи можемо ми бажати та виявляти волю, запитує філософ, якщо нас ніщо не турбує і, навпаки, якщо нас щось турбує насправді, ми не можемо не бажати і не виявляти волю. Таким чином, “волевиявлення – це випущена на волю турбота”, що стала активною. Вона є гарантією особистості, її самоформування та самостановлення.

Як основа для моральної практики “турбота про себе” не може цілком регулюватися або визначатися фізичними чи суспільними законами. І Гайдеггер, і Фуко вважають свободу передумовою і пружиною моральної дії.

Принцип турботи про себе, що відродився в постновітній думці, набув значного поширення. “Настанова, що слід приділяти собі увагу, – каже М.Фуко, – стала, щонайменше, імперативом, який включають до багатьох розмаїтих доктрин; вона набула також форми поведінки, способу дій та вчинків, охопила всі аспекти життя, розвинулася в процедури, у практику, в рецепти, які обмірковувалися, вдосконалювалися і ставали предметом навчання: вона стала, таким чином, часткою соціального буття, сприяючи виникненню міжіндивідуальних взаємин, обмінів та комунікацій, а іноді й інституцій; і нарешті, вона спричинилася до виникнення специфічних форм пізнання та вдосконалення методів нашої науки” [2, 58].

Однак “турбота про себе” нас цікавить як принцип, що вимагає від людини “підключитися про себе” як її “привілей-обов'язок”, як онтологічний “дар-зобов'язання”, що забезпечує їй свободу, примушує її розглядати саму себе як об'єкт усієї своєї практики (зокрема, етичної), тож як принцип життєвої орієнтації, що обґрунтовує право кожної людини на гідне існування, отримання позитивних і тривких задовольень від життя, що заохочує її активність у досягненні матеріальних успіхів і духовних благ. Принципово негативне ставлення до властивого почуттєвій природі людини себелюбства, “підключення про себе”, потрактування цих феноменів як “радикального зла” є недоречними. Людина за своєю природою є тією істотою, якій довірено і призначено дбати про себе. “Саме в цьому – фундаментальна відмінність між нею та іншими живими створіннями” (Епіктет). “Турбота про себе” – це принцип життєвої орієнтації, заснований на “онтологічних” мотиваціях людини, які підтримують її життя. Тому “земні задоволення”, насолоди, які особа дістає від життя, її егоїстичні спрямування не є виключно негативними явищами, якщо розглядати їх з точки зору етичної практики онтологічної “турботи про себе”.

Наше “Я” прагне, насамперед, самозбереження і саморозвитку. Саме воно породжує “життєвий процес” і є його носієм. У цьому розумінні егоїстичні дії та вчинки людини, пов'язані з її самозбереженням і користуванням вигодами, що впливають із цих дій, є неодмінною умовою її життя. Егоїзм – це, передусім, прагнення людини “до удержання та розвитку власного буття”, а вже потім – все інше. З існуючих істин нас особливо має цікавити та, “... що істота повинна прагнути до життя, перш ніж діяти. Звідси, очевидно, випливає положення, що ті вчинки, з допомогою яких певна істота підтримує своє життя..., повинні передувати за важливістю всім іншим діям, на які ця істота здатна... Іншими словами, етика повинна

визнати ту поза етикою давно встановлену істину, що егоїзм важливіший за альтруїзм”. Це те почуття, яке, завжди дбаючи про щастя кожного індивіда, невисипує пильнує його збереження. Без задоволення, без турботи про себе людина не є справжньою людиною. “Турбота про себе” дістає етичну первинність лише тією мірою, якою ставлення до себе стає онтологічно первинним, – пише М.Фуко. “Якщо ви спочатку піклуєтесь про себе і знаєте, ким ви є онтологічно; більше того, якщо ви знаєте те, на що здатні; якщо, нарешті, ви знаєте, що не повинні боятися смерті, тоді ви не станете зловживати владою над іншим” [2, 62]. Егоїзм, виявляючи турботу про себе, “стримує” людину від того, що “завдає шкоди їй самій”, та, водночас, і від того, “що спричинює шкоду іншим”. Виявляючись як себелюбство, він може породжувати “гуманність і добродійність”, твердить Ж.-Ж. Руссо. Егоїстичний інстинкт передбачає альтруїзм, будучи його вихідним пунктом, а альтруїзм, своєю чергою, становить суттєву частку егоїстичного життя людини. По суті, за Л.Фейєрбахом, людина лише тоді “задовольняє інших”, коли “задовольняє саму себе”, і тільки тоді чогось досягає, коли вірить у власні сили.

Прагнення визволити людину від нестримних жадань, егоїстичних уподобань, від “інстинктів радості”, спрямовані, по суті, на визволення її від “зумовленостей природою”. Воно призводить до укорінення у суспільній думці презирства до цінностей успіху, престижу, багатства, зрештою – до егоїста за те, що той піклується про себе, тимчасом як інші бажали б бачити його таким, що діє в ім'я любові до ідеї, до інших людей. Останнє виявилось і в самій етичній науці, втілюючись у її меті – “викоріненні егоїзму”. Формула “Не будь егоїстом!”, “Не люби себе!”, “Не будь собою!”, а підпорядкувай себе чомусь величнішому, ніж є ти сам, якійсь зовнішній силі (ідеї Бога, добра, силі повинності тощо), є, твердить Е.Фромм, одним із наймогутніших ідеологічних засобів подолання спонтанного і вільного розвитку особи. Егоїсту радять бути “моральним”, “розумним”, тимчасом як він завжди “хоче бути самим собою”. Одвічне прагнення людини до збереження себе, до реалізації своїх корисливих інтересів, бажань не долається звичайною “рекомендацією альтруїзму” чи чимось іншим, бо це – природний імпульс людини. І це – “нормальна функція нашого життя” (Е.Фромм). Щоб жити, індивід має “отримувати”, “володіти речами”, більше того, як пише Е.Фромм, відчувати і переживати вдоволення “отримуючи”, а вже згодом “віддавати” і виявляти турботу про інших. Заклопотаність собою і захопленість собою – буттєве ставлення людини до самої себе.

І справді, втіха чи біль, задоволеність чи незадоволеність, заклопотаність і захопленість собою – це рушії людини, ті сигнали, за якими індивід орієнтується в життєвому світі. Тому намагання втекти від страждань і сповнитися позитивними відчуттями – один із домінуючих мотивів людської поведінки. І хоча простір людських страждань досить широкий, все ж наявність позитивних сприймань має значно більший вплив на людську істоту, ніж негативні подразники. Невдоволення – завжди ознака дискомфорту, а задоволеність – навпаки. Задоволення відіграють значно важливішу, ніж звичайно вважають, роль у житті будь-якого організму (З.Фрейд). Гедоністичне світовідчуття, безперечно, органічне людській природі і біологічно правомірне. Від самого свого народження людина – насамперед, “гедонік” і вже потім – все інше. Саме в дитинстві більшість потреб задовольняється безпосередньо, а це ж не потребує спеціальних зусиль з боку індивіда, особливої діяльності, досягнення результатів якої опосередковувалося б взаємодією з іншими індивідами. Насолоди малюка прості й цілком доступні. Цим, пише Г.Апресян, саме визначається та характерна риса людської психології, що доросла свідомість пов'язує задоволеність зі станом легкості, необтяженості, з людським теплом, чуттєвим контактом. Прототипом гедоністичного ставлення до світу вважається саме “внутрішньоутробне існування”, або “передіснування”.

Насолоди “тягнуть у дитинство”. Вони – знаки безповоротного минулого і джерело надії – дають можливість спокою, розслаблення, задоволення, самодетермінованості, бо сприймаються як відсутність суєти, марноти, життєвого тягаря, зовнішнього тиску. Взагалі насолоди самі по собі, відзначає дослідник, не є для людини ні хорошими, ні поганими; вони слугують їй індикатором значущого досвіду – вияву індивідуальної волі. Адже за ними завжди стоять індивідуальні бажання, які в кінцевому підсумку стримуються суспільними установками. Додержання принципу насолоди є в певному розумінні виявом протиставлення себе суспільному тискові. Людина, яка вважає насолоду найвищою цінністю, принципом життя, незважаючи на те, що найбільш насичені й гострі з них пов'язані саме з чуттєвими втіхами, замислюється і над тим, “як про душу подбати”. Адже саме “духовні насолоди” є найвищими насолодами людини. Уже в епікурейській етиці суттєвою умовою щастя проголошується стан “душевного спокою”. А найбільшим злом, з котрим треба боротися, є не пристрасті, а саме тривоги людські. Якщо їх доповнити стражданнями людини, то звільнення від них сприяє душевному піднесенню і є справжньою радістю. Тому не подолання всіх приємних нахилів і пристрастей та відкидання будь-яких бажань, а життя без страждань, прикростей, журби, гіркоти є бажаним станом і самоціллю. Радість душевна, на протигагу смуткові, горю, сама по собі має позитивне значення. Лише ті приємності та задоволення можна вважати справжніми засобами досягнення щастя, які не супроводжуються стражданнями. Саме тому чуттєві задоволення, що завжди містять у собі таку небезпеку, ставляться набагато нижче від духовних, інтелектуальних, які є вільними від страждань.

“У кожного може бути різне розуміння насолод., але з основним твердженням про необхідність насолод у житті погоджуються всі. Умови для насолод., зазвичай, містяться не в самому тому, хто бажає насолоджуватися життям, а поза ним” [3, 238]. І людина часто тікає від себе самої в зовнішнє існування (у розваги, втіхи тощо), оберігає своє внутрішнє “Я”, не бажаючи замислюватись над своєю недосконалістю. Однак одні й ті самі втіхи швидко набридають, гонитва за розвагами обертається своїм негативним боком: не задовольняючись теперішнім, людина поринає в марення про майбутнє, очікуючи від нього реалізації своїх бажань, можливостей, і при цьому випускає з уваги своє реальне життя. Задоволення однієї потреби, однієї пристрасті завжди викликає появу нової, і так безкінечно. Те, що ми осягнули, те, що маємо, ніколи нас не задовольняє. І хоч би якими були приємності, вони завжди є незначними, швидкоплинними, такими, що минають, залишають почуття смутку, нудьги, порожнечі, неспокою. “Така людина практично не живе, а лише надіється жити” – вона не знає істинних радостей, не знає принад і смаку самотності та споглядання, бо, як каже Б.Паскаль, “не вмє лишатися в себе вдома” для споглядання і глибоких роздумів над життям, його смислом.

Справжню радість дарують людині споглядання і творчість, яка є й аскетичною (потребує від людини повної самовіддачі, згоряння), і, водночас, спонтанною і надімперативною діяльністю, сповненою пристрастями, прагненнями свободи і самоствердження.

Розглядаючи гедоністичне світосприймання й обстоюючи його, ми аж ніяк не схильні його абсолютизувати. Послідовний і всепоглинаючий гедонізм, який полягає в “отриманні насолоди будь-якими засобами” й у бажанні розваг за рахунок іншого, до здобуття щастя попри можливі страждання і нещастя ближнього свого, суперечить етиці і гуманістичному світоглядові. Але це не означає, що насолода сама по собі аморальна чи позаморальна. Не можна, твердить Л.Фейєрбах, вимагати добродетності від людини, бажання якої не задоволені. Останні, безперечно, – передумова моральності. Тому і абсолютизація цього принципу, що призводить до крайніх виявів егоїстичного свавілля, і цілковите відкидання його чи заміна чимось іншим є однаково неприйнятними.

Людина постновітньої доби, прагнучи мислити по-новому, легітимізує саме скрижалі онтологічних цінностей, які утверджують конкретне буття ціннісного індивіда. Вона піддає критиці тих, хто не приймає “плоті світу” і конкретного буття, хто більше, ніж життя, любить Бога, ідеал, для кого, як каже Ніцше, “... найвище – без жадання дивитися на життя... Бути щасливим у спогляданні з відмерлою волею, без прагнення і бажання себелюбства... любити землю так, як її любить місяць..., нічого не бажаючи від усіх речей, крім того, щоб лежати перед ними, наче стооке дзеркало” [4].

Однак хіба не треба мати певну зухвалість, сміливість або самовпевненість, щоб згадувати сьогодні про радість та щастя? Хіба людське існування не пройняте цілковитим смутком, злом, лихом, постійними стражданнями? Хіба у світі, де зло є неминучим і незникаючим, і його неспроможна виправдати жодна теодицея, у світі, де панують суперечності, небезпечні контрасти, не видається чимось недоречним або незвичним “мудрість чистої радості”, як каже М.Конш?

У цьому світі ні окремі люди, ні офіційно встановлена влада, взагалі ніхто не прагне до того, щоб дарувати нам почуття радості більше, ніж смутку. “А смуток (почуття смутку) – це те, що підриває нашу силу і здатність до дій. Офіційна влада навмисне засмучує нас для того, щоб перетворити на рабів. Тиран, священник, ловці душ зацікавлені в тому, аби переконати нас, що життя важке й суворе. Влада не так зацікавлена в тому, щоб нас пригнічувати, як у тому, щоб вселяти нам тривогу, або, як висловився Вергілій, панувати над нашим інтимним маленьким страхом та організовувати його” [5, 75]. А страх, що бентежить, тривожить, пригнічує, згубно впливає на душевний стан людини. Як і неспокійна совість, він робить її слабкою, безвільною, неспокійною, пригніченою, позбавляє впевненості у своїх силах. Чи може така людина бути господарем своєї долі, творцем свого щастя?

Чи не правильніше сьогодні говорити про “щастя трагічне”, за словами М.Конша? Адже саме “трагічне” є невід’ємною характеристикою екзистенції людини, її життя. Людині боляче усвідомлювати цю реальність свого становища. “Трагічна людина” хоч і зберігає вірність життю, однак саме у злі вбачає неминучу даність. Вона утверджує життя як самим життям, так і “смертю”, прагне єдності протилежностей, того, завдяки чому вона живе: “любові й кінця любові, дружби й кінця дружби, творення й руйнації цього творення, щасливої миті й закінчення цієї щасливої миті” [6, 181], отже, шукає утвердження в негації, руйнації і запереченні, “радості – в небутті”. З погляду моралі трагічної людини, саме мінливість, нудьга, неспокій – умови людського буття. Згідно з нею, у цьому суєтному житті немає ні істинних радощів, ні істинних почуттів. Світ не має жодного виправдання, він радше “нестерпний”, а життя – “огидне” і не варте самого себе.

Цей “гріх огиди до життя” є наслідком нелюдських умов існування, знецінення тілесного, матеріального, приниження людської природи, її біології. Саме такому “гріху” сучасна людина протиставляє метафізику щастя, екзистенційно-емоційну повноту бажань, етику радості, що сягає своїм корінням епікурейської мудрості, яка саме в радостях і насолодах вбачала найвищу цінність життя.

Саме радість – ця “алогічна”, “іраціональна” і “парадоксальна” складова людського життя, що виникає посеред трагічного існування людини, – привертає до себе увагу. Будучи глибоко закоріненою в людській екзистенції, в її “волі” (Ф.Ніцше), вона є істотною складовою життя, пов’язаною “з безліччю ефективних станів, що містять у собі максимум утвердження” (К.Росе), і, як така, відкидає всякий смутку, будь-які спроби її заперечення і негації. До того ж, виникаючи “алогічно”, посеред трагічності буття, вона не лише “вміє” пристосовуватися до трагічного, а й спроможна реалізуватися лише в “разі цієї парадоксальної угоди з ним”, відзначає філософ. “... Це привілей радості і причина того особливого вдоволення, яке вона дає, – вдоволення унікального, бо тільки воно не знає стриму – лишатися водночас цілковито свідомим і цілковито байдужим до лиха, з якого складається існування. Ця байдужість до лиха... не

означає, що радість не звертає на нього уваги, тим паче не означає, що вона вдає, ніби не помічає його, а навпаки, що вона ставиться до нього з пильною увагою, як найперша зацікавлена сторона; і це тому, що воно є для неї великим випробуванням, завдяки якому вона сприймається особливо гостро. Ось чому... немає справжньої радості без перешкод, без того, щоб вона не перебувала в суперечності сама з собою: радість завжди парадоксальна, інакше – це не радість” [7, 24]. Чи не тому радість – цей “незбагнений парадокс”, що виникає серед трагічності життя і реалізується в ньому і через нього, – стає єдино “істинним” предметом бажань і хотінь людини, тією “істинною метою”, що утверджує життя.

Роздуми про радість життя і щастя, що мають етичний характер, спонукають до висновку, що філософія евдемонізму – це така етика, яка стосується більшості індивідів, тієї “тотальності, яка заслуговує називатися значущою, тобто щасливою”. Щастя можна вважати певною втіхою, насолодою, певним психологічним станом задоволення, “психологічною медитацією про розрізнений досвід свідомості” (Р.Мізраї), а, водночас, і не зведеним до психологічної даності певним способом буття, способом існування конкретної людини, яку можна мислити не тільки в категоріях трагічного. У “Трактаті про щастя” Р.Мізраї пише: “Ми можемо сказати, що поле обмежене поняттям щастя, – це не ефективна суб'єктивність, а суб'єкт як дія, як смисл і як відношення, причому все це дається і як якісний зміст” [8, 29]. Тому щастя – це і “певна манера” існування, і, більше того, “найвища мета існування”, яка об'єднує і підсумовує (totalite) екзистенцію суб'єкта і його дії; воно взагалі є “найбагатшим значенням дії – водночас трансцендентної (поза теперішнім часом) і іманентної, заданої як зміст і як смисл кожного моменту підсумкового і конструктивного розгортання”. Тому щастя – це єдина мета, до якої варто прагнути. І навіть “коли людина прагне до якоїсь іншої мети, то саме щастя вона шукає через неї. Тому щастя є для нас не лише найвищою жаданою метою (бо вона найбагатша і найоб'ємніша), а й єдиною об'єктивно справжньою метою, яку ми насправді маємо перед собою” [8, 29].

Отже, щастя аж ніяк не зводиться до “психологічної медитації” індивіда, а є “практичною екзистенцією”, людиною пережитою, і, водночас, діяльною. “Щастя” й “індивідуальність” взаємопов'язані. Без цього людина не може існувати, та без цього не варто й жити.

Сучасні потрактування “турботи про себе”, прагнення до стану вдоволення, радості, що їх обстоюють ініціатори постметафізичного і постмодерністського дискурсу, є етично продуктивними. Базуються вони на неметафізичних і антиесенціалістських припущеннях про людину, її буття, ставлення до самої себе, до світу. “Етика турботи про себе” – це “практичне”, а не метафізичне, есенціалістське ставлення “Dasein до самого себе”, наголошує М.Фуко.

Етична екзистенція людини двопланова. Вона спрямована як “угору” – до найвищих духовних, трансцендентних цінностей, так і “вниз” – до горизонтальних вимірів і тих цінностей людського життя, згідно з якими людина підпорядкована онтологічній турботі про себе. Етичне існування не є лише продуктом чи підсумком застосування (засвоєння) всезагального, трансцендентного ідеалу або правил і норм праведного життя, категоричного імперативу. Будучи сферою, що постійно співвідносить людину з цілим, загальним, трансцендентним, мораль, безперечно, має в собі родове начало, котре об'єднує людей єдиними цілями, але, водночас, і начало індивідуалізуюче, пов'язане з особливим, пріоритетним, із способом буття людини, місцем її проживання та ін. Вона закорінена в бутті та етосі людини, є її буттєвою характеристикою, яку беруть до уваги, звертаючись до “життєво-буттєвих” витоків (у той чи інший період свого життя), до звичаєвої культури, “нормативно-належного”.

“Нормативно-належне”, що дотичне до віри, любові, взагалі до чуттєвості, і в якому діє момент авторитету, теж є “ап'юріорним”, а відтак “всезагальним”, пише М.Шелер. Не є правильним ні те, що “... все ап'юріорне – формальне, ні те, що все

матеріальне – апостеріорне” (М.Шелер) [9, 204]. У класичних метафізичних філософуваннях “матерія” проголошується справою почуттів, тим, що є меншовартісним, а всі принципи, категорії, ідеї, постулати – це “чисті”, “апостеріорні форми” (І.Кант), що претендують на всезагальність і універсальність [10].

Моральний закон, який є в нас, або “ідеально-належне”, не знає нічого про любов, віру, чуттєвість, бо є значущим лише щодо “чистої” волі суб'єкта, його діянь; він – “ідкий” і неухважний щодо добродійності й чуйності людини, бо діє сам по собі. Сутність добра – це “чиста”, “формальна” властивість волі суб'єкта (І.Кант). М.Шелер пропонує вчення про добродійність, яке передує вченню про обов'язок, зумовлює його можливість, “Немає абстрактної, або чистої, добродійності”, – зауважує філософ. Мораль пов'язана не з реалізацією актів волі суб'єкта, а з буттям людини, яка характеризується добродійністю або розпустою.

Диференціюючи матерію морального досвіду (адже в “нормативно-належному” діє ранговий порядок цінностей, або “апостеріорна фактичність” чи “матеріальне апостеріорі”), М.Шелер пише: “Буття будь-якої речі як справді цінної досягається в емоційному, а не інтелектуальному акті. Існує чиста апостеріорна цінність. Емоційне в душі почування переваги, любов, ненависть, воління також мають апостеріорний зміст, який не запозичується у мислення, а визначається етикою абсолютно незалежно від логіки” [9, 187]. “Віталізм” нашого часу – це “контридеал” (М.Шелер). Саме добродійність людська має передувати вченню про обов'язок, саме вона є умовою категоричного імперативу. Людина з добрим серцем, вважає М.Шелер, є такою сильною і могутньою, що їй вистачає власної потуги, аби не користуватися імперативом. Лише там, де не вистачає цієї потуги, вона звертається до імперативу (М.Шелер). Етичною матерією самовизначення виступає не “суб'єкт як такий” з “чистою законодавчою волею”, а людина, або “персона, що вибирає”, яка щось сприймає або чимось нехтує і живе в суспільстві, а відповідно – консолідована в “первинні батьківсько-материнські” соціальні структури: сім'ю, родину, етнос тощо. Саме через ці “первинні структури”, що регулюються мораллю, і здійснюється регулювання міжособистісних, міжлюдських відносин і стосунків. Руйнування цих “батьківських структур”, здійснюване упродовж багаторічної нашої історії за радянської доби нехтуванням індивідуального, локального, особистісного та ін. на користь всезагальному, колективному, “колективістській моралі”, спричинила руйнування самої “батьківської моралі”, звичаєвої культури, етосу, а отже, нівелювання практики засвоєння норм та правил “праведного життя”, якими жили українці одвіку і які передбачали турботу про світ, про інших і не виключали онтологічну турботу про себе.

Як “дух і життя перебувають у відношенні взаємодоповнення, а не боротьби” (М.Шелер), так і добро і благо перебувають у відношенні “незлитого поєднання”, носієм якого є особистість. Етичне існування останньої “закорінене” в бутті, етосі, “батьківській моралі”. Лише завдяки цьому “закоріненню” можливе піднесення людини до універсального і всезагального. Етична духовність зумовлює синкретичну форму досвіду людини. Тому питання: “Чи варта етика онтології?”, поставлене ініціаторами постметафізичного дискурсу, вимагає позитивної відповіді.

ЛІТЕРАТУРА

* Дослідження виконане в рамках українсько-російського науково-дослідного проекту “Феномен свободи в умовах глобалізації”, що здійснюється за результатами спільного конкурсу НАН України та РГНФ-2008 (проект № 19-07/06-03-91309а/Ук. ГУ-ВШЭ. 2008).

1. The Final Foucault. – Cambridge, 1998.
2. Фуко М. Турбота про себе.

3. *Кьеркегор С.* Наслаждение и долг. – К., 1994.
4. *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое // *Ницше Ф.* Сочинения: В 2-х тт. – Москва, 1990.
5. Gilles Deleuze et Claire Parthet. Dialogues. – Flammarion, 1977.
6. *Кони М.* Філософська орієнтація. – 1990.
7. *Росе К.* Головна сила. – 1983.
8. *Мізраї Р.* Етика, політика і щастя. – 1983.
9. Див.: *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей // *Шелер М.* Избр. произведения. – М., 1994.
10. *Кант И.* Критика чистого разума. – М., 1994.