

УДК 172.12 (045)

Рогожа М. М.

ЕТИКА ЗДОРОВОГО ГЛУЗДУ ТА ФОРМУВАННЯ МОРАЛЬНИХ ЗАСАД ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

В статье исследуется обусловленность формирования моральных параметров гражданского общества этикой здравого смысла. Основное внимание сфокусировано на просвещенческих программах построения гражданского общества, представленных в работах Шефтсбери и А. Фергюсона. Показана взаимообусловленность теоретических работ философов и деятельности граждан по практикованию социальных добродетелей.

Ключевые слова: *здравый смысл, гражданское общество, социальная обязанность, социальные добродетели, общее благо.*

Conditionality of formation of moral parameters for the civil society by the common sense ethics is researched in the article. Main attention is focused on the Enlightenment programs of Shaftsbury and A. Ferguson. The mutual conditionality of philosophers' theories and citizens' activity in practice of social virtues is underlined.

Keywords: *common sense, civil society, social obligation, social virtues, common good.*

Формулювання проблеми. Просвітництво як інтелектуальний рух відбувалося одночасно з процесами потужних суспільно-політичних трансформацій у євроатлантичному регіоні. Мислителі національних просвітницьких шкіл були не тільки натхненниками змін – вони своєчасно й адекватно реагували на них, прагнучи звільнити людський розум від забобонів і передсудів задля якнайкращого облаштування суспільного буття. Звернення до етичних програм просвітників як, по-перше, до підґрунтя сучасних теоретичних досліджень у царині соціальної етики, так і, по-друге, простору перших модерних артикуляцій концептів соціальної моралі, громадянської моралі у громадянському суспільстві є достатньо плідним для розуміння природи соціальної моралі у специфікаціях просвітницьких програм.

Мета статті. Розуміючи обмеженість обсягу статті, важливим насамперед уявляємо дослідити специфіку етичних програм, заснованих на концепції здорового глузду, як вона представлена у британській школі Просвітництва, й показати обумовленість моральних параметрів громадянського суспільства в часи його становлення етикою британських просвітників.

Стан дослідження проблеми. Дослідження просвітницьких програм сьогодні є дуже актуальним. Чисельність коментувальної літератури з цієї проблематики, по-перше, підтверджує інтуїції щодо правильності напрямку пошуків засад сучасного соціокультурного простору в просвітницьких ідеях і проектах, але, по-друге, коментатори інколи закривають самих просвітників і сенси, виявлені ними в соціальній моралі. Усвідомлюючи небезпеку потрапити в контексти інтерпретацій дослідників, які ставлять перед собою власні завдання й прочитують просвітників відповідно до них, висвітлюючи їх під кутом зору власних міркувань, вважаємо більш

плідним зосередитися більшою мірою власне на спадку самих просвітників, у разі ж потреби звертатися до визнаних фахівців у галузі британської школи Просвітництва, таких як М. Абрамов, М. Мікешин.

Виклад основного матеріалу дослідження. Отже, просвітники прагнули пробудити людський розум для якнайкращого облаштування суспільства. Однак саме розрізнення «розуму» і «розсудку» не було принциповим для філософування XVIII століття, яке здійснив І. Кант тільки за десять років до його завершення. У сфері моралі для кьоніксбержця було принципове це розрізнення задля того, щоб узасаднити об'єктивний моральний закон безвідносно до емпіричних обставин і чинників. Критика І. Кантом Д. Г'юма пояснюється, серед іншого, й соціокультурним контекстом німецького й британського Просвітництва. Британія, а згодом і Франція переживали перетворення актуально, на практиці, а у німців така можливість з'явилася лише за століття. Тож починалося німецьке Просвітництво не лише в принципово інших соціально-політичних умовах – через брак простору практичної реалізації просвітницьких ідей німці знехтували конкретним суспільно-політичним наповненням просвітницького здорового глузду, обмеживши його *теоретичною* здатністю судження. Тому для І. Канта розум як умова виходу в царство свободи був можливий лише у сфері духу. А Д. Г'юм, як, можливо, найяскравіша фігура британського Просвітництва, був налаштований, як і всі його співвітчизники, достатньо практично для того, щоб відшукувати цілком земні важелі для узасаднення свободи. Для британців найкраще облаштування суспільного буття було найпершим і найпрактичнішим завданням. Вони напружували таку моральну філософію, яка могла б «воістину задовольнити потреби суспільства» [1, с. 67]. І такою для них стала філософія здорового глузду.

Залучення поняття здорового глузду (*sensus communis*) у філософування має довгу історію. Для британців воно стало свого роду практичним сенсом – тим звичним і загальнозначимим розумінням та сприйняттям світу, що надає сенсу практичній діяльності й організовує суспільне буття. Тому глузд і «здоровий», що вивірений поколіннями попередників і схвалений сучасниками. Він пов'язаний із інтуїтивним почуттям, із розумінням, яке «схоплюється», а не досягається у процесі розмислів і розгорнутої логіки. Це просто здатність, притаманна людині, притому конкретній людині з конкретної спільноти – задаючи контекст смислів, здоровий глузд у конкретності факторів задає умови можливості суспільного буття людини.

Загальнозначимість практичного сенсу / здорового глузду конкретизується в кожній ситуації (*case*), коли особа приймає рішення щодо своєї діяльності й здатна оцінювати її на такій основі. А. Сміт у «Теорії моральнісних почуттів» виводить звідси загальнозначимість правил моральності: «В основу їх покладено те, що постійно схвалювалося чи засуджувалося в цілій низці окремих випадків здатностями нашого розсудку і нашим природним відчуттям добра і зла» [4, с. 161]. Закріплені здоровим глуздом норми моральнісної поведінки узвичаюються, і до них суспільство апелює в кожному конкретному випадку егоїстичних, свавільних поривів.

Г.-Г. Гадамер, окреслюючи докантівське *sensus communis*, зазначає: «Усвідомлення й чуттєве подолання конкретної ситуації потребують такого

підведення під спільне, тобто цілі, яку переслідують, щоб досягти того, що правильне» [1, с. 63]. Дослідник М. І. Мікешин, коментуючи цю фразу Г.-Г. Гадамера в контексті свого дослідження шотландської школи Просвітництва, пояснює це положення так: «Розрізнення підходящого і непідходящого завжди включає в себе й розрізнення доречного і недоречного й передбачає певну моральнісну позицію» [3, с. 38–39].

Саме такий пласт сенсів здорового глузду актуалізує Шефтсбері: «Розум людини практичний, поміркований, життєвий, що піклується про звичайні справи і не все співвідносить із зручністю, але поважає тих, із ким має справу, а про себе думає скромно і розсудливо» [7, с. 528]. Здоровий глузд є сукупністю вихованості й суспільного почуття. У Ювенала і Горація мислитель віднаходить його змістовну наповненість: «Відчуття суспільного блага і спільного інтересу, любов до спільноти, до суспільства, природні схильності, гуманність, обов'язковість і той рід вихованості, який походить від справедливого відчуття спільних справ усіх людей та природної рівності всіх, хто належить до єдиного роду людського» [7, с. 302].

Людина відчуває добродішність і хибу, до того ж перш за все в суспільному бутті. Мислитель зазначає, що мораль і добре правління йдуть пліч-о-пліч, пояснюючи, що розуміння здорового глузду в політиці не може не приводити до розуміння подібного смислу в моралі, де закладено основи *sensus communis* [7, с. 303–304]. Отже, зоровий глузд – це насамперед *почуття*. Але така здатність відчувати має когнітивний статус – людина здатна сприймати моральність завдяки здоровому глузду. Товариськість, комунікабельність [*sociability*], прагнення партнерства, взаєморозуміння виникають з первинної симпатії, що лежить в основі людської природи. Ці чесноти цементуються рівністю і покладаються в основу доброго / належного життя.

Британці мають досвід належного суспільного життя. Отже, зазначає Шефтсбері, у них є поняття суспільності та конституції і поняття про влаштування законодавчої та виконавчої влади. Це дає змогу громадянам судити про рівновагу сил і власності. Тобто здоровий глузд вказує на необхідність свободи задля плекання духу суспільності. «Вишуканість поведінки, звичок, – як називає мислитель моральний стан сучасного йому британського суспільства, – усім зобов'язана свободі». Але що означає така свобода? Перш за все це комунікація, спілкування у відкритому просторі публічності. Будь-яке придушення й утиски такого простору призводять до «руйнування гречності [добронравія], вихованості та навіть самого милосердя під приводом їхнього захисту» [7, с. 278].

Комунікація і діалог публічної сфери, як і в грецькому полісі, є фундаментом громадянського життя. Але новоєвропейська специфіка полягає, по-перше, у культивуванні здатності судження через комунікацію: «Ні трактати вчених мужів, ні розмови людей красномовних не здатні самі по собі навчити користуватися розумом... Немає нічого більш сприятливого для того, щоб міркування зробилися звичкою, ніж така розмова, від якої люди отримують задоволення» [7, с. 291].

Узагалі Шефтсбері з досить великим упередженням ставиться до власне філософії, вважаючи її надто абстрактною й відстороненою, а відтак і нездатною

вказати на суспільне благо – «всесвітнє благо», «цілі світу взагалі» не можуть нічого сказати особі про громадянське моральнісне буття. Звідси йде й друга відмінність від античної комунікації – наявність компактних, дружніх клубів, асоціацій, організацій як просторів спілкування. Дух публічності якнайкраще проявляється «в суспільстві змішаному чи в таких місцях, де люди збираються без розрізнення звань для розваг чи справ», у зібраннях, що відбуваються у «вузькому колі, де друзі зустрічаються, щоб помірятися розумом» [7, с. 285]. Саме у цьому й полягає *відмінність* як умова спілкування. Але на відміну від грецького поліса публічний простір не є тотальним – він складається в єдність шляхом об'єднання клубів та асоціацій. Адже саме в цих структурах «люди краще відчують суспільство й краще розуміють спільний інтерес і благо такого більш тісного суспільства» [7, с. 306–307].

Саме клуб та асоціація дають можливість людині усвідомити, чому вона присвячує свою діяльність і заради якої мети «об'єднується і змовляється» разом з іншими. Суспільне почуття актуалізує почуття обов'язку, до того ж обов'язку суспільного. Суспільний обов'язок людина сприймає особистісно, як обов'язок перед самою собою – дух суспільності рафінує індивідуальне почуття. Відтак гідність людини набуває нового значення – на відміну від середньовічної вона «не змінюється від бажання і капризу... залишається сама собою і нічого не виграє, якщо її бачить і їй аплодує цілий світ» [7, с. 314]. Суспільне почуття надає поняттю честі природного характеру, необхідного для життя в суспільстві. Суспільству притаманні справедливість, добропорядність й доброчесність, а відтак людина зобов'язана чинити чесно, що рівнозначне вчинку в душі суспільства. Жити без честі – означає жити без взаєморозуміння, без дружби, зрештою, без громадської сфери. Наскільки людина вважає гідністю й цінністю перебування в суспільстві, настільки вона й буде цінувати честь як особистий інтерес, умову буття в суспільстві.

Особливого значення в цьому контексті набуває здоровий глузд. На його основі, власне, формуються правила суспільної поведінки, загальнозначимість яких підкреслює А. Сміт. Моральність має два рівні – пристойність, правила співіснування у повсякденній рутині життєдіяльності; і власне доброчесність, здатність особи на величний вчинок (на думку мислителя, доброчесність сама по собі є досконалістю, й тому виходить за межі повсякденного і звичайного). І якщо останнє – це подвиг і вимагати його від особи чи зобов'язувати її ним фактично неможливо, оскільки подвиг залежить від внутрішньої душевної організації конкретної людини і від виняткових обставин, у яких вона може опинитися, то пристойність поведінки – це чуттєва відповідність до настанов здорового глузду, напрацьованих у практичній діяльності суспільства. І така чуттєвість є звичайною настільки, що до неї здатні всі. Правила моральнісної поведінки встановлюються на основі досвіду й вивіряються у повсякденному житті. «Коли ж ці загальні правила були остаточно сформовані, коли вони були визнані й прийняті почуттям, спільним для всіх людей, ми повсякчас звертаємося до них як до стандартів наших суджень, якщо ми прагнемо визнати, якого ступеня похвали чи осуду заслуговують окремі вчинки» [4, с. 161]. Загальновизнані правила моральності в конкретній спільноті є основою суджень про справедливість, найважливішу штучну чесноту, як її визначив Д. Г'юм. Зобов'язуючи

членів суспільства чинити справедливо, А. Сміт у душі реалій британського суспільства нівелює межу між мораллю і правом. Порушення моральних норм – це насамперед порушення «священного закону справедливості», яке заслуговує помсти і найжорстокішого покарання. Обов'язок тут – чинити правосудно, а за дію всупереч може бути накладене покарання.

«Той, хто не поважає закони, не може бути громадянином, – робить висновок А. Сміт, – а добропорядний громадянин не може не сприяти процвітанню суспільства, а отже, і спільному благу». Тому й правила моральності «складають громадянські й карні закони цієї країни» [4, с. 215]. Зобов'язувальний характер чинити справедливо актуалізує й гідність людини – виважена поведінка, відповідно до здорового глузду й загальноприйнятих норм суспільного буття, сприяє повазі співгромадян й водночас обумовлює повагу до спільних правил моральності.

Що меншими є масштаби спільноти, то сильніше люди відчують спільний інтерес і спільне благо. У державі зв'язки між людьми відчуті складно, оскільки об'єднання надто масштабне. Єдність нації може бути утверджена спільною ідеєю. Об'єднання відбувається, коли задано напрям спільних прагнень, який якнайкраще унаочнюється як у часи найбільших суспільних потрясінь, так і в осягненні минулого. Як зазначає Шефтсбері, моральнісна істина осягається в історії, в оповіді про усталення суспільних зв'язків.

Саме зважаючи на це завдання, А. Фергюсон прагне осмислити історію суспільства, у якому постав дух громадськості і яке він назвав *громадянським суспільством*. Учений виходить із суспільних засад людської природи, у своїх теоретичних положеннях спираючись на концепцію Ш. Л. Монтеск'є: «Людина народжується в суспільстві і залишається в ньому», наголошуючи, що потреба в суспільстві вкорінена у саму сутність людини. Численні приклади природності суспільної організації від найдавніших часів до сучасного йому стану людського розвитку, які наводить А. Фергюсон у «Досвіді...», підтверджують це положення.

Так, А. Фергюсон покладає принцип прогресу, концепцію культурного розвитку в саму історію. Такий хід думки чітко вписується в традицію філософування Шефтсбері – Д. Г'юм – А. Сміт і, відповідно, протиставляється теоріям договору Т. Гоббса й Дж. Локка. Сьогодні досить популярними є теорії суспільного договору, мисленневого експерименту, поставленого з метою легітимації громадянського суспільства [6, с. 91–92]. Натомість концепції «природності» / поступовості розвитку суспільства до громадянського стану незаслужено залишають у тіні. Прогресивний, поступальний розвиток – це, власне, просвітницька ідея. Але дослідник М. О. Абрамов у передмові до сучасного видання «Досвіду...» вказує на нехарактерний для просвітницької доби песимізм щодо реальних перспектив громадянського суспільства, висловлених А. Фергюсоном [5]. На цю стурбованість шотландця вказує й Е. Геллнер [2].

М. О. Абрамов пояснює песимізм шотландського мислителя межовістю його життєвої ситуації – виходець із гірської Шотландії, він назавжди зберіг тремтливе ставлення до традиційної моральності спільноти й не зміг прийняти мінімальні вимоги комерційного суспільства Англії, у якому опинився за дорослого віку. Така

маргінальна позиція мислителя, на наш погляд, якраз і відображає сутнісний розрив між спільнотою та суспільством, досліджений згодом Ф. Тьйонісом. А. Фергюсон жив у добу, коли цей злам традиційної моральності спільноти, спільнотної моралі, відступав перед інколи механістичною і формальною, інколи мінімізованою у своїх вимогах соціальною мораллю комерційного суспільства чи, в термінах британського Просвітництва, громадянського суспільства, а отже, перед громадянською мораллю.

Е. Геллнер песимістичність автора «Досвіду...» пояснює тим, що він не зміг передбачити довготривалості того стану нестабільної рівноваги, у якому новоєвропейське суспільство здобуло нарешті успішність і довготривалу перспективу. На думку А. Фергюсона, свідка становлення комерційного суспільства у Британії, ділова активність тягне за собою суспільну пасивність і роз'єднаність, а задоволений приватний інтерес зменшує активність щодо спільного блага.

Спільне благо – це належне. А. Фергюсон заклопотаний невідповідністю належного і суцього – прагненням спільного блага громадянського суспільства й станом справ у сучасній йому Британії. Але маючи на увазі практично-прикладний характер просвітницької моральної філософії зокрема у шотландців, слід більш детально простежити конкретний зміст належного, тобто моралі, яка є власне соціальною у розумінні *громадянською*.

Оскільки для людей природно об'єднуватися у спільність, то моральнісні засади такого об'єднання є спільним благом, плекання якого і турбота про яке є обов'язком кожного. Але така належність обумовлюється метою власне людського життя – прагненням щастя: «Щастя людини якраз і полягає у перетворенні свого соціального положення в головну рушійну силу її діяльності, в утвердженні себе як члена спільноти, у серці якого шаленим полум'ям горить турбота про спільне благо» [5, с. 101].

На думку А. Фергюсона, у громадянському суспільстві спільне благо та обов'язок кожного щодо турботи про нього і щастя є взаємообумовленими параметрами. Оскільки за природою людина є соціальною, то з точки зору суспільного цілого вона собі не належить – вона має «відмовитися від щастя і свободи там, де вони заважають благу суспільства» [5, с. 106]. Але таке обмеження свободи і щастя турботою про соціальне ціле є лише позірним – тут можна пригадати кантівський механізм громадського життя: як приватна особа, кожен повинен бути конформним щодо суспільних вимог; як публічна особа – має необмежену свободу висловлюватись і діяти. Саме через цей хід І. Канта можна зрозуміти думку А. Фергюсона: оскільки «великою метою» громадянського суспільства є щастя його членів, то саме щастя може відбутися також лише завдяки суспільній єдності. Якщо метою існування людини є благо суспільства, то це можна зрозуміти через внутрішню природну потребу людини спілкуватися з іншими, піклуватися про них і відчувати їхню підтримку. Моральнісне почуття покладено в основу, але якщо серце сповнене благими емоціями, то розум визнає природність такого стану, і почуття серця й таланти розуміння віднаходять тут природне вираження [5, с. 312].

Поєднання пристрастей (емоцій) і розуму в особі складають її гідність, «духовну перевагу кожного». Така перевага може бути засобом маніфестації власних інтересів,

самоутвердженням за рахунок інших. Так, описана А. Фергюсоном винятковість кожного характеризується ним як підґрунтя для суспільного роз'єднання. Але водночас мислитель показує й механізм пошуку компромісу та толерантного ставлення один до одного і визначає таке узгодження основою свободи. Громадянське суспільство є таким, оскільки покладає свободу як рису, притаманну освіченій нації, у фундамент свого суспільного існування. Свобода, з одного боку, є передумовою розбудови громадянського суспільства, з другого – результатом «правління відповідно до законів». Свобода, покладена на недопущення беззастережного пріоритету інтересів однієї особи чи однієї групи осіб, може бути збережена лише в разі постійного зіткнення між інтересами груп. І пошук об'єднаної консенсусу стає завданням суспільного життя. На виконання цього завдання й покладено закони – у вільних державах, де існує громадянське суспільство, закони є результатом узгодження інтересів різних груп та осіб, які ці групи складають. Рушійною силою дієвості закону є саме прагнення людей бути вільними. І тому викладені на папері закони забезпечуються «пильністю і силою духу» громадян, які домагаються їх дотримання. Це положення потребує як кількох уточнень, так і пояснення наслідків, що з нього випливають.

Громадянське суспільство – це не стільки підґрунтя для ефективної дії законів. Саме закони сприяють утвердженню громадянських засад життя. Але можливе це за умови активності громадян і їхнього прагнення дотримуватися їх та керуватися ними, оскільки «найсправедливіші закони, що існують лише на папері, сумісні з найвідчайдушнішим деспотизмом на практиці» [5, с. 244]. Отже, джерело свободи полягає в самій суті громадянського суспільства – взаємоузгодженість інтересів увінчується законом і в його межах кожен може вільно діяти, водночас і покладаючись на його захист, і покладаючи свою згоду самому дотримуватися його. Саме в цьому й полягає добродієвість, яку А. Фергюсон розумів як суспільну чесноту, властиву громадянському суспільству. Вона є найвищим благом і полягає в залученні інших до творення суспільного благополуччя. Відтак для мислителя очевидно, що свобода є наслідком, а не причиною добродієвості.

Примітно, що, виступаючи проти контракторної теорії походження суспільства, сам А. Фергюсон на закон покладає договірні параметри – завдяки закону підтримується мир і спокій у суспільстві, кожен може реалізовувати свої права й почуватися в безпеці. Усе це сприяє щастю людини як соціальної істоти. Щастя не є сталим станом речей. Воно є метою («найвища ж мета – благо суспільства»), до якої громадяни прагнуть. Відтак прагнення, напрямок руху до поставленої мети завжди обумовлюються активністю, «ретельністю руху», що мають джерелом моральне почуття. Узагалі, активність й зокрема громадянська активність є, за А. Фергюсоном, основою громадянського суспільства. І його критика сучасного йому комерційного суспільства якраз і обумовлена його стурбованістю, що комерція, інспіруючи приватний інтерес, відвертає громадян від спільного блага саме через громадянську пасивність. Професіоналізація є важливим роз'єднувальним чинником – відокремлені члени суспільства втрачають суспільні зв'язки й не здатні відстоювати свою свободу. А пасивність призводить до зазіхань певної особи чи групи осіб на свободу, на

політичні права всіх громадян.

Висновки. Отже, британські просвітники прагнули віднайти об'єднавчі механізми соціального життя в умовах складного процесу становлення суспільства, яке вже й самі вони називали громадянським суспільством. Коли руйнувалися традиційні спільнотні зв'язки, звичаєва мораль, а економічна сфера ставала панівною, спричиняючи комерціалізацію й професійну диференціацію, британці конструювали теорію і практику соціальності [sociability].

Такий підхід називають мінімалістською етикою. І вона радикально відрізняється від аристотелівської, заснованої на ідеї людини як політичної тварини. Політичним життям не вичерпується весь простір суспільної самореалізації людини. І вже немає сенсу говорити про мовлення й дію як засадничі параметри суспільного життя людини. Новий простір – це громадянське суспільство – сфера, де особи, «середні» / «посередні» особистості здійснюють / реалізують свій інтерес.

Соціальний світ вимагає нових механізмів регуляції відносин. Тому серед просвітників зростає переконання, що громадянське суспільство – це комерціалізоване суспільство і саме через це нестабільність є його основним параметром. А відтак соціальні проекти потребують теоретичного осмислення й обґрунтування.

Література:

1. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики [Текст] / Х.-Г. Гадамер ; пер. с нем. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.
2. Геллнер, Э. Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники [Текст] / Э. Геллнер ; пер. с англ. – М. : Ad Marginem, 1995. – 222 с.
3. Микешин, М. И. Социальная философия шотландского Просвещения [Текст] / М. И. Микешин. – СПб. : Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2005. – 165 с.
4. Смит, А. Теория нравственных чувств [Текст] / А. Смит ; пер. с англ. – М. : Республика, 1997. – 351 с.
5. Фергюсон, А. Опыт истории гражданского общества [Текст] / А. Фергюсон ; пер. с англ. под ред. М. А. Абрамова – М. : РОССПЭН, 2000. – 392 с.
6. Хёффе, О. Справедливость: Философское введение [Текст] / О. Хёффе ; пер. с нем. О. В. Кильдюшова ; под ред. Т. А. Дмитриева – М. : Праксис, 2007. – 192 с.
7. Шефтсбери. Эстетические опыты [Текст] / Шефтсбери ; сост., перевод, коммент. А. В. Михайлова ; под общ. ред. М. Ф. Овсянникова. – М. : Искусство, 1974. – 543 с.