

Козловський В. П.

НОМО OECONOMICUS ЯК ПРОСВІТНИЦЬКИЙ ПРОЕКТ: ДЕЯКІ РИСИ АНТРОПОЛОГІЇ МОДЕРНУ

Розглядається становлення Номо оекономікус як просвітницького проекту антропології. Аналізуються генеза і сенс деяких базових концептів, що описують основні антропологічні риси модерної людини.

Зазвичай ми сприймаємо і розуміємо сучасність як продовження, почасти, критику, а за останні тридцять - сорок років (під егідою постмодерністичної деконструкції) і як перегляд здобутків Просвітництва. Вважається цілком природним і прийнятним, що філософи і моралісти тієї доби започаткували майже всі основні ідеї і принципи, які виразно окреслили європейську цивілізацію на декілька століть поспіль.

Чи не найцікавішим і, водночас, найсуперечливішим інтелектуальним продуктом тих дивних часів, коли було започатковано базові ідеї сучасності, став концепт «людської природи». Відомо, що розуміння людини як істоти, яка має власну природу, було важливою і незамінною «метафізичною передумовою» просвітницького розуму, радикальним способом його саморозуміння, самоідентифікації.

Концепт «людської природи» з'явився у філософській та історичній літературі в кінці XVII ст. й отримав своє потужне обґрунтування і широке поширення в європейській думці вже у XVIII ст. Його поява засвідчила емансипацію людини від зовнішніх і внутрішніх сил, духовних стереотипів, що в попередні, так звані «темні» епохи, накидали на людину тягар залежностей і несвободи. Ідеологи Просвітництва запропонували нову універсальну мову, котра, на їх думку, повинна звільнити людство від усіх партикулярних збочень і забобонів, які, безперечно, суперечать істинній людській природі. Американський дослідник Т. Брайджес слушно зауважує: «Культурний словник Просвітництва був ворожий до культурного партикулярізму усіх видів. Його вимога полягала в тому, щоб забезпечити універсальну мову задля універсального людства, мову, очищену від усіх перспектив, що засновані на партикулярній релігійній вірі та випадкових обставинах місцевих історій» [1,2]. Творці просвітницького дискурсу були переконані, що з часом вся людська омана спаде, але це ста-

ється тоді, коли люди пізнають, розкриють універсальні властивості природи, як зовнішньої, так і природи власної, її інваріантні риси, притаманні людині як такій, людині поза будь-яких архаїчних ознак і рудиментів давнини. Ця антропологія ґрунтувалась на визнанні незмінності людської природи, її ідентичності в просторі і часі. Як зазначав відомий британський філософ Р. Колінгвуд: «Припустивши, що людська природа є постійною, вони унеможливили для самих себе вироблення концепції історії самої людської природи, адже з подібної концепції випливало б, що людська природа є не постійною, а змінною сутністю» [2, 144]. Однак такий вирок філософа мав би незаперечне значення у випадку, якби Просвітництво, окрім концепту людської природи, як чогось універсального, стійкого і непохитного, не відкрило ще дещо, що начебто було укорінено як в універсальних рисах людини, так і в чомусь особливому, самодостатньому, унікальному й автономному, - специфічній реальності, здатній суттєво модифікувати загальність людської природи. Концепт, що з'явився в просвітницькому дискурсі і примусив із собою рахуватися - це людська індивідуальність. Теоретичне осмислення індивідуальності передбачало розуміння її як людської здатності, можливості руйнувати універсальні виміри природи людини, розхитувати її стійкість варіативністю персонального досвіду, рефлексії та дії.

Безперечно, просвітницьке тлумачення індивідуальності як рушійної суспільної сили було б неможливе без появи на авансцені європейської культури активного діяча, суб'єкта дій і вільних вчинків. Тогочасні інтелектуали були твердо переконані, що автономний індивід - це і втілення загальної людської природи, і певна унікальність. Завдяки своїй природі індивіди мають свободу і невід'ємні (природні) права. Саме це давало можливість індивіду на власний розсуд установлювати принципи і норми своєї діяльності без

апеляції до тих зовнішніх сил і чинників, що перебувають за межами її контролю.

До речі, саме І. Кант навів чи не найвідоміше й абсолютно сучасне тлумачення Просвітництва як обов'язку і права людини діяти керуючись власним розумом, вчиняти самостійно без зовнішніх підпірок. Так, відомий сучасний канадський філософ Ч. Тейлор вважає, що це «нове визначення допомогло Кантові дати чітке та ясно висловлене підґрунтя для одного з головних припущень просвітницької думки - переконання, що зростання розумності призводить також до збільшення доброзичливості, що воно якимось відкриває поклади доброзичливості всередині нас... Ця віра є частиною спадку Просвітництва навіть там, де йому бракувало термінів, щоб надати їй сенсу» [3, 472].

Просвітницькі настанови щодо людської природи, як і визнання автономності кожної людини, індивіда досить своєрідно поєднувалися із визнанням незаперечності впливу зовнішньої природи на самостійне існування. Хоча і в цьому ствердженні її самостійності спостерігалися певні суб'єктивні імплікації. Річ у тім, що для просвітницької філософії (дещо скептичної, матеріалістичної) природа все більше і більше перетворювалась у науковий концепт, інтелектуальний конструкт - у матерію, що описувалась як щось абстрактне (згадаймо класичне визначення матерії у трактаті П. Гольбаха «Система природи»). Відбувається подальша геометризація природи (матерії), розпочата ще Р. Декартом, Т. Гобсом і Б. Спінозою, розрізнення первинних і вторинних якостей матеріального світу, розчинення фізичних процесів у математично-геометричних концептах і законах (І. Ньютон). Водночас цей дещо «математизований» матеріалізм (себто фізикалізм) налаштував і закликав до пізнання природи, всебічного розвитку природничо-математичних наук, наукового експерименту. Всі ці методологічні настанови передбачали визнання (імпліцитно) первинності автономного суб'єкта чи як експериментатора-природознавця - математика, механіка, оптика, або, можливо, критика традиційної моралі й релігії, тобто вчених, філософів, які звертаються до різноманітних за змістом і статусом реальностей зі своїми питаннями, методами дослідження з метою встановлення законів природи, - чи як практичного діяча, політика, промисловця, біржовика, робітника, що своїми зусиллями, кмітливостю, талантами і працею змінюють умови свого існування, модифікують природу і суспільство з метою покращання власного життя. Ідея прогресу, що набула того часу значного поширення, базува-

лася на просвітницькій антропології, її індивідуалістичному підґрунті.

Однак чи не найвиразнішою ознакою Просвітництва (або його радикального крила, за визначенням Ч. Тейлора) було звернення до сили розуму, волі та мужності людини, обґрунтування її права на рішучі вчинки, втілення своїх ідей, цілей навіть за несприятливих умов, коли людина змушена діяти в разі відсутності твердих аподиктичних знань усіх обставин, які, здавалося б, тільки й обґрунтовують належним чином можливість людської дії, її успішність. Просвітницька антропологія стверджувала право людини вирішувати життєві чи політичні проблеми самотужки або в добровільному альянсі з іншими людьми, які мають обопільне бажання діяти спільно, узгоджено, не розраховуючи на зовнішню підтримку з боку держави чи навіть Бога. Ці традиційно поважні й незаперечні сутності (державна і Божья) просвітницька ідеологія піддала нищівній, революційній критиці. Істина поставала як сила, за допомогою якої людина може і повинна переробити все - природу, суспільство, владу, людину. Французька революція засвідчила практичну дієвість цих інтелектуальних настанов Просвітництва.

Просвітництво окреслило ті види людської поведінки, які передбачали і вимагали від індивіда активних дій навіть за відсутності твердих гарантій успіху. Ситуація відсутності таких гарантій не повинна збивати людину з пантелику, а, навпаки, повинна надавати їй додаткових сил і насаги діяти самостійно і рішуче.

Антропологічні здобутки ідеологів Просвітництва, як і зусилля корифеїв нової економічної думки (А. Сміта, Дж. Стюарда, Т. Мальтуса, Е. Сея, Д. Рікардо та ін.), започаткували потужний проект модерної людини як суб'єкта економічної дії (*Homo oeconomicus*), тобто людини, здатної наполегливо, сумлінно і методично працювати, здійснювати раціональний вибір благ і цінностей з погляду максимізації своєї користі, зиску. Постає питання: які антропологічні ідеї сформували просвітницький проект людини як самодіяльної, активної істоти? Які просвітницькі концепти були задіяні при створенні моделі людини як *Homo oeconomicus*?

Те головне, що відкрила просвітницька антропологія і без чого, зрештою, неможливо уявити модерну людину, - визнання залежності будь-яких людських дій і вчинків від приватних інтересів, користі, егоїстичних нахилів і вподобань індивідів. Таке усвідомлення йшло пліч-о-пліч зі змінами суспільних настроїв, появою нових чуттєвості, моралі, знань, духовного досвіду. Ці

глибокі зрушення набули сили і суспільного значення завдяки літературно-критичній діяльності письменників, філософів і моралістів, творців різноманітних за талантом і впливом на духовну атмосферу доби філософських трактатів, критичних нарисів, статей, романів, п'єс. Ця бурхлива інтелектуальна діяльність здійснювалася цілою плеядою інтелектуалів (Б. Манделів, Г. Лесінг, Ф. Фонтенель, Ф. Вольтер, Д. Г'юм, К. Гельвецій, П. Гольбах, Е. Кондільяк, Д. Дідро, Ж. Даламбер, Ж. Кондорсе, І. Бентам та ін.), без яких модерну європейську культуру важко уявити.

Ще на початку просвітницької доби англійський філософ і мораліст Б. Манделів, автор славнозвісного філософсько-сатиричного твору «Байка про бджіл», рішуче виправдовував індивідуальний егоїзм, приватні інтереси, обґрунтовував їх винятково позитивне значення для нормального, тобто щасливого і сповненого задоволень людського життя. Окрім того, британець наполегливо доводив конструктивний вплив егоїзму на суспільний рух загалом. Він чи не вперше в європейській філософії показав егоїстичні інтереси як безумовні чинники людських вчинків, мотиви, що вирішально впливають на генезис і трансформацію суспільних інституцій: «Жодне суспільство не могло виникнути на ґрунті приемних чеснот і ніжних людських якостей. Навпаки, усі суспільства повинні мати джерелом свого походження людські потреби, людські недосконалості та всі різноманітні її бажання. Ми бачимо, що чим більше виявляються людські гордість і пиха, чим більше зростають їх бажання, тим більше вони повинні здатні зростати й утворювати великі суспільства, до складу яких входить велика кількість людей» [4, 309].

У II пол. XVIII ст. Д. Дідро, не менш знаний тогочасний інтелектуал, письменник і філософ, підкреслював, що сила егоїзму, вплив приватних інтересів на життя людей пов'язані з конституцією, тобто природою людини. У своєму нарисі «Інтерес», що з'явився в «Енциклопедії», своєрідній Біблії європейського Просвітництва, він зазначав: «Егоїзм, або безперервне бажання добробуту, прихильне ставлення до самого себе – це є необхідним наслідком нашої конституції, нашого інстинкту, наших почуттів, наших роздумів; це принцип, що сприяє нашому самозбереженню, бо відповідає меті природи» [5, 302]. Антропологічний проект, що його запропонував і коротко окреслив Д. Дідро, базувався на визнанні індивідуального егоїстичного інтересу як атрибутивної ознаки людської природи. Зрештою, саме ця ідея стала фундаментальним постулатом просвітницької антропології. Егоїзм постав

як морально-впливова і концептуально-продуктивна ідея на ґрунті визнання безумовного значення людської індивідуальності. Індивід – самодостатня сутність, первинний і вихідний соціальний атом. Визнання індивідуальності (латинський переклад грецького «атома» – неподільного), як засади людського буття і теоретичної думки, поклало початок європейському лібералізму і водночас спровокувало появу його антиподів – соціалізму та комунізму. Ці колективістські ідеологічні системи стали зворотною реакцією на певну атомізацію суспільних зв'язків і партикуляризацію людських інтересів, уподобань та ідеалів.

Разом з багатьма своїми однодумцями Д. Дідро послуговується саме ліберальною моделлю антропології у своїх пошуках граничних підстав, «останнього» аргументу задля вирішення проблеми існування загальних правил і норм суспільного життя: «Пристрасть до порядку, справедливості, – зазначає Д. Дідро, – завжди будуть вищими чеснотами, як і справжній героїзм, хоча їх джерело – любов до самого себе» [5, 302]. Як і більшість інтелектуалів тієї доби, Д. Дідро мав великі сподівання на оцю людську здатність керуватися власними інтересами. Вважалося, що це вкрай важлива підстава для встановлення значущості будь-яких речей та суспільних інституцій. Інтерес тісно пов'язувався з користю, що тлумачилася як внутрішній зміст приватних інтересів, їх, так би мовити, потаємна душа. Щоправда, приватний інтерес, егоїзм, як вважали деякі ідеологи Просвітництва, наприклад, К. Гельвецій і П. Гольбах, повинен бути поміркованим, *розумним*, тобто таким, що узгоджується з певними суспільними інтересами. Але домінантним визнавався все ж таки персональний, егоїстичний інтерес людини.

Наукова тематизація і моральне виправдання егоїзму стали вирішальними подіями доби Просвітництва. Всі природні і суспільні форми, людські вподобання, наукові пошуки, справедливості правових інституцій мали сенс завдяки дотичності до партикулярних інтересів людини. Культурні цінності й моральні імперативи повинні були пройти перевірку на здатність відповідати на запити індивідуального користоловства. Приватні інтереси надають моральну санкцію і легітимність не тільки людським вчинкам, а й її політичним правам і моральним імперативам.

Сучасний польський дослідник С. Запаснік зазначає, що відкриття просвітниками приватної сфери, відокремлення її від публічного і державного життя дало можливість зрештою обґрунтувати невід'ємне право людини на власний розсуд опікуватися своїм життям. Це суттєво змі-

нило вподобання доби, традиційну градацію позитивних (і негативних) цінностей суспільства: «Встановлення позитивних прав вимагало єдності волі.. Це вимагало також авторитету істинної влади, яка не може бути лише виборною чи залежною. Як в одному, так і в іншому випадку вочевидь вона повинна підпорядковуватися партикулярному інтересу людини» [6, 330].

Цікаво, що вже Г. Гегель на початку XIX ст. оприлюднив серйозні критичні аргументи на адресу просвітницької ідеї розглядати користь як певний онтологічний атрибут, притаманний самим речам. Німецький мислитель вважав, що таке припущення має сенс за умов певної редукції, а саме: властивості й ознаки світу речей (включно з природними) отримують буттєвий сенс за умови своєї корисності людині. Гегель наголошував - ототожнення речей з їх корисними властивостями потребувало надання «принципу корисності» не лише партикулярно-антропологічного, а й загально-метафізичного значення. Просвітництво значно прискорило рух європейської думки у бік антропологізації традиційної метафізики, чи, точніше, розпочало радикальніше, аніж раніше, розглядати саму антропологію як метафізику. Можна стверджувати, що просвітницька ідеологія започаткувала певну метаморфозу антропології в метафізику, і водночас сама метафізична проблематика шукала свого підґрунтя в антропологічних розробках тієї доби. Завдяки трансформаціям традиційної метафізики, що стало характерною рисою просвітницького дискурсу, уможливився розгляд людської користі як *динамічної онтологічної сили*, що компонує, облаштовує речі, наділяє їх усіма необхідними і достеменними ознаками і властивостями: «В корисності чистий здоровий глузд має предметом своє власне поняття в його *чистих моментах*; воно є усвідомленням цієї *метафізики*» [7, 313]. Окрім того, корисність визначала не лише окремі, так звані «об'єктивні» ознаки речей, а й трансформувала їх у «предметність, яка становить її (людини - В. К.) світ» [7, 313]. Для просвітницького розуму світ отримував свій онтологічний статус лише як антропологічна конструкція. Світ, його реальність постають через свій «дотик» до людського «Я», свідомості й волі людини, її зацікавленості чимось, а також супротивом цього «чогось» людині. Спротив світу, його речей людині свідчить, що вона має справу з чимось реальним, фактичним, а не з фантомами чистого духу.

Г. Гегель зазначав, що для Просвітництва будь-яка форма світобачення (наукова, релігійна, моральна тощо) ґрунтувалася на особливій

рефлексії - самоусвідомленні людиною власної користі: «Річ є «Я», фактично в цьому судженні річ знята; вона сама по собі є ніщо; вона має значення тільки у відношенні, завдяки «Я» і своєму співвідношенні з ним. Це є визначальний момент для свідомості чистого здорового глузду і Просвітництва. Тут речі просто корисні, їх потрібно розглядати тільки з цього боку» [7, 423-424]. Людина здорового глузду кодифікує, структурує зовнішню реальність як *свою* предметність: «Для здорового глузду корисне має форму предмета, - писав Г. Гегель, - тому здоровий глузд має ще деякий, правда вже не в собі й для себе суший, - але все ж таки певний світ, який він відрізняє від себе... Вона (корисність - В. К.) стала істиною всього наявного світу, як ідеального, так і реального» [7, 313]. Для здорового глузду тільки світ корисних речей - єдино можливий і прийнятний. Здоровий глузд сприймає світ таким, яким він є, без надмірних надій на втілення в якомусь майбутньому сподівань людини на безтурботне життя. Здоровий глузд ставить під сумнів усі форми «марної» або трансцендентної свідомості, яка високо ширяє десь в ідеальних сферах чистого духу. Усвідомлення власної користі вимагає від людини жити під егідою «здорового глузду», який замість ідеальних надмірностей чистого духу стверджує позитивну міру, унормованість світу, його існування як горизонту утилітарних, потрібних, самоочевидних речей, подій, людей і обставин. Рухаючи реальний світ речей і подій, користолобство чудово почувається також у світі ідеальних сутностей і загальних норм життя. Усвідомлення людиною власної користі як пріоритету свого життя змінює людське ставлення до загальних принципів буття - вони постають лише як засоби для досягнення власних цілей. Тому всі традиційні настанови, звички, духовні цінності, що не відповідають інтересам індивідів, втрачають свій буттєвий сенс. Розуміння людиною своєї користі спонукає її вибирати ті способи дій, які ґрунтуються вже не на історичних традиціях, звичаях, а на ефективності і доцільності тих чи інших раціональних методів. Саме така утилітарна настанова здорового глузду стала визначальною для економістів тієї доби. Як писав російський дослідник Б. Кузнецов, вихідною теоретичною позицією економістів-класиків стало «динамічне виробництво, що керується не традицією, а деякими технологічними методами, які розвиваються, завдяки мануфактурному розподілу праці» [8,209].

Просвітництво здійснило радикальне виправдання (надало необхідної легітимності) індивіду-

альним інтересам і користі як визначальним рушіям і спонуканням до людської діяльності. Теоретики Просвітництва заклали необхідні і достатні антропологічні підвалини для новаторських досліджень економістів-класиків. Вочевидь антропологічні здобутки Просвітництва започаткували появу соціальних, економічних концепцій, у яких людина, що працює, а відтак і продуктивна діяльність, праця почали розглядатися не як щось низьке, принизливе для людської гідності, чи як мука і тягар людського буття, а як єдина сила, що творить корисні предмети, речі і світ людини. Причому тематизація праці, як і ефективно-діяльного суб'єкта, базувалася на визнанні пріоритетності приватних інтересів та індивідуального егоїзму.

Таким чином, найважливішим наслідком просвітницьких антропологічних розвідок було теоретичне обґрунтування та моральне виправдання цих «нищих» спонук і чинників людської поведінки. Це призвело до кардинальних змін європейського інтелектуального дискурсу. Стало зрозумілим, що недоцільно ігнорувати персональні мотиви при розгляді умов і чинників продуктивної, ефективної людської діяльності. Егоїстичні мотиви було визнано як необхідні умови нормального людського існування не лише в межах антропологічного дискурсу, а й тими науковими напрямками, які намагалися розкрити реальні чинники, спонукання до людської праці, її ефективності і значення для суспільного життя. Отже, антропологічні ідеї Просвітництва відкрили шлях економістам-класикам для дослідження таємниці суспільного багатства чи, за визначенням А. Сміта, добробуту народів. Зазвичай вважається, що саме він започаткував модель *Homo oeconomicus*. Це, зрештою, дало можливість економістам-класикам відмовитися від розгляду багатства як простого накопичення матеріальних статків і переорієнтувати свою методологію на аналіз тієї суб'єктивної сили, що це багатство продукує. Як зазначав відомий британський історик I пол. XIX ст. Г. Бокль, Сміт у своєму економічному трактаті свідомо відмовляє людині у будь-яких альтруїстичних рисах і почуттях, що були предметом його аналізу в трактаті «Теорія моральних почуттів», і постулює існування людини як істоти, яка діє, керуючись «виключно власною користю чи тим, в чому вбачає таку користь... І якщо взяти суспільство в цілому, то майже завжди виявляється, що людина, турбуючись про свою власну користь неумисно сприяє користі інших людей. Звідси випливає велике практичне правило, що користолюбство не слід обмежувати, його потрібно

освічувати» [9, 196]. Класична теорія постулювала егоїстичні інтереси як ефективні стимули, що спонукають людину творити суспільний світ цінностей, життєвих благ.

Значимо, що класична теорія дещо змінила наголоси при розгляді спонук людської діяльності. У фокусі її теоретичної рефлексії опинилися не лише персональні інтереси, а насамперед людські потреби, - рухливі, динамічні бажання, прагнення до нових життєвих благ, до споживання все нових і нових корисних речей і послуг. За своїм змістом потреби лише частково дотичні до наявних речей людського світу. їхній головний імператив звернений у майбутнє. Тому часто буває важко задовольнити їх саме «тут і тепер». Їх задоволення часто супроводжуються тяжкою і виснажливою працею. Вона змінює зовнішні обставини, природні чинники, створюючи нові життєві блага. Визнання праці як вирішальної та єдиної суспільної сили, здатної всебічно задовольняти різноманітні людські потреби, стало чи найважливішим здобутком класичної економічної теорії.

Однак наголосивши на потребах як важливих спонуках людської діяльності класична теорія намагалася обґрунтувати найоптимальніші форми і способи їх задоволення. Базова ідея полягала в тому, що задоволення потреб не тотожне безпосередньому споживанню наявних, природних речей, а є суспільно-виробничим процесом, що здійснюється на засадах розподілу праці. Вочевидь економістів не цікавила праця в її конкретному значенні, предмет їх аналізу - передусім праця як абстрактний, механічний, раціонально організований процес, що для своєї ефективності потребує «лише руху, і він знаходить його в зовнішній природі, - підкреслював Г. Гегель, - або чистий рух є саме відношення абстрактних форм простору і часу - абстрактна зовнішня діяльність - машина» [10, 325]. Розділення праці на абстрактні моменти, їх механічний рух у виробничому процесі уможлиблює масове використання машинної технології. І це вкрай важливо, бо лише машинне виробництво продукує *штучні речі* чи *соціальну* предметність, яка отримує абстрактну сигніфікацію, знак чи символ - вартість, що підлягає калькуляції, математичному розрахунку.

Отож, більшість економістів-класиків разом з деякими тогочасними філософами дійшли висновку, що праця виконує подвійну суспільну функцію: праця (і лише вона) перебирає на себе функцію продукування суспільних благ, багатства, і, водночас, вона є тією універсальною силою, що позначає світ, надає речам їхньої вартості, цінності.

Тематизація людської природи й егоїстичних спонук як її атрибутів, що відбулась у просвітницькій антропології, дала можливість концептуалізувати продуктивну працю як винятково важливу категорію і показати її значення в творенні життєвих благ. Сутність модерної людини вбачалась у її здатності ефективно (цілераціонально) використовувати інструменти, ресурси і час з метою створення ціннісних речей і визначення їхньої суспільної вартості. Людина стала своєрідним «заручником» продуктивної праці, бо лише завдяки праці вона могла отримати моральне виправдання і соціальне визнання. І це стало не лише настановою просвітницького світогляду, а й загальною соціально-антропологічною максимою модерну, його внутрішнім імперативом, стрижнем його розгортання в просторі і часі.

Цікаво, що марксизм повністю поділяв класичні погляди щодо продуктивно-виробничих витоків життєвих благ та їхніх цінностей. Окрім того, марксизм радикалізував значення праці шляхом редукції «складної» праці (наукових досліджень, управлінської і підприємницької діяльності, сфери послуг і консалтингу, художньої творчості тощо) до так званої «простої», тобто фізичної праці. Марксизм розглядав «просту» працю як визначальну силу творення вартостей, цінностей, світу взагалі, а робітника - домінуючим антропологічним типом модерної (чи, за К. Марксом, капіталістичної) епохи. Принагідно слід зазначити, що антропологічний проект людини як «Робітника» для деяких європейських інтелектуалів, уже після К. Маркса, став характерною ознакою епохи модерну. Досить пригадати Е. Юнгера, його трактат «Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt» (1932), щоб пересвідчитись у справедливості цієї думки. Його крилатий вираз: «Техніка - це уніформа робітника», - дуже влучний.

Для класичної теорії праця постала як єдина

й універсальна трансцендентальна передумова еквівалентності речей, їх соціальної вартості, цінності, а також залежності якісних і кількісних параметрів речей від продуктивності, раціональності виробничого процесу: «Цінність починає вироблятися, а її референцією стає праця, а законом - загальна еквівалентність усіх видів праці. Відтепер цінність визначається за цілком певними діями людської (суспільної) праці, котрі носять раціональний характер» [11, 28]. Тотальна раціоналізація праці, за Ж. Бодріаром, створила передумови того, що цінності стало «можливим виміряти» [11, 28]. Французький філософ вважає, що саме класична теорія надала виняткового значення праці, як і людині, що сумлінно працює, і вбачає в цій самовіддачі свою гідність. Визнання ефективно працюючої людини як глобальної продуктивної сили стало чи не найважливішою культурною ознакою модерної епохи. З цього приводу слід прийняти до уваги також слушну думку сучасного дослідника Д. Шнаппера: «Сучасне суспільство засноване на подвійній цінності індивіда, як громадянина і виробника» [12, 64].

На завершення зазначимо, що Просвітництво створило потужний, так би мовити, класичний антропологічний дискурс сучасності, який ґрунтувався на усвідомленні пріоритету приватних інтересів і потреб людини, її права керуватись власним розумінням свого зиску, ефективності й продуктивності своєї діяльності, праці. Цей дискурс позначив цілу історичну епоху. Під його впливом європейська модерна цивілізація досягла як величезних здобутків, так і масштабних втрат.

Постають питання: чи відбулася зміна проекту *Homo oeconomicus* за умов радикальних, суспільних і технологічних трансформацій сучасного світу, які нові антропологічні проекти окреслюють перспективи цих трансформацій? Ці та інші питання потребують подальших досліджень.

1. Bridges T. The Culture of Citizenship: Inventing postmodern civic culture.- Suny Press, 1994.- 267 p.
2. Колінгвуд Р. Дж. Ідея історії.- К., 1999.- 615 с.
3. Тейлор Ч. Джерела себе.- К., 2005.- 691с.
4. МанDEVиль Б. Басня о пчелах,- М., 1974.- 376 с.
5. Дидро Д. Интерес // Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера,- М., 1994.- С. 302-305.
6. Zapasnik S. Filosofia a kultura Francji XVIII wieku.- Warszawa, 1982.- 580 s.
7. Гегель Г. Феноменология духа II Гегель Г. Соч. В 14 т.- М., 1959,-Т.4.-440 с.
8. Кузнецов Б. Г. Разум и бытие. Этюды о классическом разуме и неклассической науке.- М., 1972.- 288 с.
9. Бокль Г. Т. История цивилизации в Англии,- В 2 т.- М., 2002.- Т. 2.- 509 с.
10. Гегель Г. Иенская реальная философия // Гегель Г. Работы разных лет: В 2 т. - М., 1972.- Т. 1.- С. 285-385.
11. Бодриар Ж. Символический обмен и смерть.- Львів, 2004.- 376 с.
12. Мартен Д., Мецжер Ж.-Л., Філін П. Метаморфози світу: Соціологія глобалізації.- К., 2005.- 302 с

V. Kozlovskyi

**HOMO OECONOMICUS AS AN ENLIGHTENMENT PROJECT:
SOME FEATURES OF MODERN EPOCH ANTHROPOLOGY**

*Formation of **Homo oeconomicus** as an anthropology project of Enlightenment. Genesis and sense of some basic concepts, which describe principal anthropological features of a modern human being is analyzed.*