

## ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Чарльз ТЕЙЛОР

### ЕТИКА АВТЕНТИЧНОСТІ

*ТЕЙЛОР (Taylor) Чарльз – канадський філософ, спеціаліст із соціальної та політичної філософії. Народився 1931 року в Монреалі, вивчав історію в університеті Мак-Гілла, політичну філософію й економіку в Оксфорді, де в 1961 році отримав докторський ступінь за працю “Пояснення поведінки” (The Explanation of Behaviour L., 1964). Викладав у кількох університетах, тепер професор університету Мак-Гілла, віце-президент Інституту наук про людину у Відні. У філософії соціального пізнання вивчав проблеми пояснення, інтерпретації, міжкультурного розуміння, відмінності між природничими та соціальними науками. Із цими науковими студіями межують дослідження Тейлора в галузі політичної теорії, історії та сучасного розуміння свободи, прав людини, природи демократії, націоналізму, культурного плюралізму.*

*Однією з наскрізних тем його праць є критика епістемологічної традиції, що йде від Декарта і Локка. Ця традиція усе ще справляє значний вплив на сучасну філософію, вона ж складає, згідно з Тейлором, основу неадекватних моделей пояснення соціальних дій, а також поширеного уявлення про те, що процес людського мислення може бути аналогічним до роботи комп’ютера. Спираючись на ідеї Гегеля, Хайдеггера, Мерло-Понті, Тейлор здійснює реконструкцію цієї традиції, в якій прагне показати не тільки її неадекватні елементи, але й пояснити, чому вона для багатьох і далі залишається такою популярною. Ця остання тематика переросла у Тейлора у значно ширший проект висвітлення джерел того типу самопізнання, що став загальноприйнятним, сам собою зрозумілим для західної цивілізації останніх століть. Йдеться про розуміння феномена Я, природи мислення й емоцій людини, її ставлення до суспільства, довкілля, часу. Тейлор започаткував обговорення цього “конструювання сучасної ідентичності” у книзі про Гегеля (Hegel. Cambridge, 1975), а потім*

повернувся до цієї тематики у “Джерелах Я” (*Sources of the Self* Harvard Univ. Press, 1989), де аналізує філософську антропологію, яка лежить в основі як згаданої епістемологічної традиції, так і сучасного розуміння свободи, оцінок повсякденності та етики благодійності.

В останні роки Тейлор вивчає зв'язок цього типу ідентичності з генезисом західного розуміння громадянського суспільства, народного суверенітету, націоналізму. Для сучасної історії наскрізними й принциповими є стосунки між теїзмом і секуляризацією. Інтелектуальна культура, що йде від Просвітництва, має багато позитивних якостей, але її ж відрізняє неспроможність зрозуміти релігійний вимір людського життя. Наївність і редуccionізм більшості пояснень релігійної віри, запропонованих за останніх двісті років, можуть викликати тільки посмішку. Тейлор прагне знайти глибші пояснення природи і джерел різноманітних сучасних традицій благочестя, стосунків віри і насильства, дивовижно стійкої потреби атеїстів в релігії як мішені для критики й мірила для оцінки та протиставлення власних дій.

*Pattern of Politics*. Toronto, 1970; *Hegel and Modern Society*. Cambridge, 1979; *Social Theory as Practice*. Oxford, 1983; *Philosophical Papers*. 2 vol. Cambridge, 1985; *Negative Freiheit*. Fr/M., 1988; *The Malaise of Modernity*. Toronto, 1991.

## ВІДКРИТТЯ АВТЕНТИЧНОСТІ

Книга Чарльза Тейлора “**Етика автентичності**” – це одна з тих помітних аналітичних праць кінця другого тисячоліття, в яких сучасна філософська думка прагне окреслити характер модерної епохи. Як і інші відомі критики модерності, Тейлор пише про втрату людиною широких моральних обріїв у сучасному ліберальному індивідуалізмі, про експансію інструментального розуму і про обмеження свободи, обумовлене тиражуванням життєвих стандартів. Однак, специфічність погляду Тейлора полягає в тому, що він бачить глибокий творчий потенціал у модерному ідеалі самореалізації. Подібно до того, як Е.МакІнтайр в основу своєї реконструкції традиційної етики чеснот у відомій праці “За чесною” покладає ідею спільного блага, ідея свободи як раціональної автономії приводить Чарльза Тейлора до “етики автентичності”.

*Звертання Тейлора до етичної термінології не випадкове. Арістотелівська філософська традиція, в якій сучасні критики модерності знаходять потужну інтелектуальну підтримку, розглядає людину не у вузьких межах каузального світобачення і не на релятивістичному тлі соціальних конвенцій, а, насамперед, – у власне людському просторі, створеному напругою між особистісною свободою і особистою відповідальністю. Інакше кажучи, Тейлор, як і Арістотель, вважає, що людина входить до космосу насамперед як моральна істота. У чому полягає моральна специфіка модерної людини?*

*На думку Тейлора, вона пов'язана з ідеалом особистої автентичності, що його виробила європейська інтелектуальна традиція. Згідно із цим ідеалом, кожен із нас має свою власну моральну конфігурацію, свій особливий спосіб бути людиною, який тільки він і може висловити та реалізувати. Таким чином, автентичність – це характеристика взаємних стосунків людини з її власними потенційними можливостями. Автор детально досліджує першоджерела ідеї автентичності та її розвиток і розглядає крізь призму цієї ідеї відомі занепокоєння критиків модерного суспільства.*

*Ми наводимо два уривки із цієї книги. Повне видання українською мовою готується до друку у видавництві “Дух і Літера”.*

*Андрій ВАСИЛЬЧЕНКО*

## **ТРИ ХВОРОБИ**

Я хочу тут розповісти про деякі хвороби сучасності. Під хворобами я розумію ті особливості нашої сучасної культури та суспільства, котрі сприймаються людьми як втрата або занепад, навіть у той час, коли наша цивілізація «розвивається»... Інколи люди відчують, що значний занепад відбувся за останні роки чи десятиліття – з Другої світової війни чи, скажімо, з 1950-х років. Інколи втрату визначають тривалішим історичним періодом: усю сучасну епоху, починаючи із сімнадцятого століття, часто бачать як часову шкалу занепаду. Незважаючи на те, що ця часова шкала може мати суттєві відмінності у своїх елементах – усе ж таки, є певні подібності в тематизації занепаду. Часто існують варіації навколо декількох центральних тем. Я хочу тут

позначити дві такі центральні теми і потім увести третю, що походить переважно із цих двох. Ці три теми в жодному разі не вичерпують проблему, але вони справді багато в чому зачіпають те, що турбує і бентежить нас у сучасному суспільстві.

Занепокоєння, про які йдеться, усім відомі. Нікому не треба про них нагадувати; їх обговорюють, оплакують, заперечують та постійно інтерпретують в усіх засобах інформації. Ця обставина немовби дає підстави не згадувати про них зайвий раз. Але я впевнений, що за цією великою обізнаністю з проблемами прихована плутанина, що ми, насправді, не розуміємо тих змін, які нас хвилюють, що звичайний перебіг їхнього обговорення зображує їх у фальшивому світлі, – і через це дезорієнтує нас у справі їхнього вирішення. Зміни, що визначають сучасність, є загальновідомими, але вони аж ніяк не прості, тому про них варто говорити ще й ще раз.

(1) Перше джерело занепокоєнь – індивідуалізм.

Звичайно, індивідуалізм також певною мірою уособлює те, що багато людей схильні вважати найбільшим надбанням сучасної цивілізації. Ми живемо у світі, де люди мають право обирати для себе власний спосіб життя, свідомо вирішувати яких переконань дотримуватись, визначати – якими шляхами йти, чого не могли контролювати їхні предки. І ці можливості в основному захищені нашими правовими системами. У принципі, людей більше не приносять у жертву вимогам вищих священних порядків.

Дуже мало людей, які могли б відмовитися від цього надбання. Щоправда, багато хто вважає – воно ще не довершене, а економічні порядки чи то моделі сімейного життя, або традиційні уявлення про ієрархію поки що надто обмежують нашу свободу, аби ми залишалися самими собою. Але чимало з нас також дивляться на це питання неоднозначно. Сучасну свободу було здобуто шляхом звільнення від старих моральних засад. Раніше люди уявляли себе часткою більшого порядку. Певною мірою це був космічний порядок, «великий ланцюг Буття», в якому людські створіння перебували на своєму належному місці водночас із ангелами, небесними тілами й нашими братами меншими. Цей ієрархічний порядок у всесвіті відбивався в ієрархіях людського суспільства. Людині часто визначалося певне місце, з її власною роллю та статусом, і було майже немислимо від цього відхилитися. Завдяки відмові від цих порядків настала сучасна свобода.

Коли ці порядки нас обмежували, вони водночас надавали смислу нашій діяльності в соціальному житті. Речі та явища, котрі нас оточували, були не лише потенційною сировиною або інструментами

для наших проєктів, вони також мали значення, надане їм їхнім місцем у ланцюгу буття. Орел був не просто одним із птахів, а царем усіх володінь тваринного світу. Так само звичаї й норми суспільства мали більше ніж суто інструментальне значення. Відмова від таких порядків отримала назву «розчаклування» світу. Із нею ці речі втратили дещо зі своєї магії.

Кілька століть тривала палка дискусія, чи було це справді добре. Але зараз я не на цьому хочу зупинитися. Я хочу звернутися до наслідків, які вважаються важливими для людини і людського життя.

Неодноразово висловлювалося занепокоєння, що із розширенням соціальних і космічних горизонтів діяльності особа втратила дещо важливе. Про це писали як про втрату героїчного виміру життя. Люди, мовляв, уже не мають почуття вищої мети, чогось такого, за що варто вмирати. Алексіс де Токвіль у минулому столітті інколи говорив щось подібне, звертаючись до “*petites et vulgaires plaisirs*”<sup>1</sup>, що їх люди прагнуть знайти за демократичної доби. Інакше кажучи, ми страждаємо від браку пристрасті. Так змалював К’еркегор «теперішню добу». А «останні люди» Ніцше перебувають на найнижчій точці цього занепаду; вони не мають жодних прагнень у житті, окрім жадання «жалюгідного комфорту».

Втрата мети пов’язана зі звуженням. Люди втратили ширше бачення, бо зосередилися на своєму приватному житті. Демократична рівність, стверджує Токвіль, звертає особу до самої себе, «*et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre coer*»<sup>2</sup>. Інакше кажучи, темний бік індивідуалізму полягає в зосередженості на власній особі, що, водночас, знецінює і звужує обрії нашого життя, робить їх менш причетними до інших чи суспільства в цілому.

Це занепокоєння нещодавно знову сплигло на поверхню у зв’язку з плодами «суспільства, яке дозволяє», діями «я-покоління» або пануванням «нарцисизму», якщо взяти лише три з відомих сучасних формулювань. Відчуття, що життя вирівнялося й звузилося, і що це пов’язано з аномальним і гідним жалю самозаглибленням, повернулось у формах, специфічних для сучасної культури. Це перша тема, яку я хочу розглянути.

(2) Розчаклування світу пов’язане з іншим феноменом неабиякої ваги для сучасної доби, який також дуже турбує багатьох людей. Ми можемо назвати це пріоритетом інструментального розуму. Під «інструментальним розумом» я маю на увазі різновид раціональності, який ми залуцаємо, коли обчислюємо найекономічніші засоби для досягнення певної мети. Мірою його успіху є максимум

ефективності, найкраще співвідношення між витратами та результатом.

Немає сумніву, що відкидання старих порядків значно розширило сферу інструментального розуму. Відтоді суспільство вже не має сакральної структури, відтоді соціальні порядки та способи діяльності вже не ґрунтуються на порядку речей або волі Бога, вони, певною мірою, стають відкритими для привласнення. Їх здобутки можна переорієнтувати, спрямувати на досягнення мети – щастя й добробуту окремої особи. Критерій, що відтепер застосовують, належить до інструментального розуму. Подібним чином, коли істоти, які оточують нас, втрачають своє значення, відведене їм у ланцюгу буття, з ними можна поводитися як із сировиною або інструментами для наших проєктів.

Якоюсь мірою, ця зміна була вивільненням. Однак поширилося також занепокоєння, що інструментальний розум не лише розширив свою сферу, а й загрожує заволодіти нашим життям. Страх, що речі, які мають визначатися за іншими критеріями, будуть оцінюватися з точки зору ефективності або аналізу «витрат-прибутку», що незалежні цілі, які мають спрямовувати наше життя, будуть затьмарені вимогою максимізувати здобуток. Можна вказати на багато речей, що дають підстави для такого занепокоєння: згадаймо, наприклад, як використовуються вимоги економічного зростання, аби виправдати дуже нерівномірний розподіл багатства та прибутків, або як ті ж вимоги роблять нас байдужими до потреб довкілля, навіть призводять до можливої катастрофи. Або ж, ми можемо поміркувати над тим, як у значній частині нашого соціального планування, у таких критичних галузях, як оцінювання ризику, превалюють форми аналізу витрат-прибутку, що включає абсурдні підрахунки, за якими людське життя оцінюється в доларах.

Пріоритет інструментального розуму також присутній у тому престижі та тій аурі, які оточують технологію, змушуючи нас вважати, що нам слід шукати технологічних рішень навіть тоді, коли потрібно щось зовсім інше. Як Белла та його колеги переконливо доводять у своїй новій книзі, ми досить часто помічаємо це у сфері політики<sup>3</sup>. Однак інструментальний розум зазіхає також і на інші галузі, наприклад, такі як медицина. Патріція Беннер довела у низці важливих праць, що технологічний підхід у галузі медицини часто відсуває на другий план той вид лікування, якого вимагає поведіння з пацієнтом як із цілісною особистістю, котра має свою історію життя, а не як із осередком технічної проблеми. Суспільство та медичні установи

часто недооцінюють внесок медсестер, які частіше виявляють до пацієнта по-людськи чутливу турботу та піклування, ніж спеціалісти, обізнані з високими технологіями.

Вважається, що панівне місце технології посприяло звуженню і нівелюванню нашого життя, це розглядалося у зв'язку з першою темою. Заговорили про втрату резонансу, глибини чи багатства у нашому людському оточенні. Майже 150 років тому Маркс у «Маніфесті Комуністичної партії» зазначав, що одним із результатів капіталістичного розвитку є те, що «все ґрунтовне тане в повітрі». Йдеться про те, що, ґрунтовні, тривкі, часто значущі, об'єкти, котрі слугували нам у минулому, відкидаються заради нетривких, штучних товарів, якими тепер ми оточуємо себе. Альберт Боргман веде мову про «парадигму приладів», у межах якої ми дедалі більше відмовляємося від «різнобічної причетності» до нашого оточення і замість цього вимагаємо й отримуємо товари, розраховані задовольняти певні зазначені блага. Він протиставляє обігрівання нашого помешкання, із використанням сучасних печей центрального опалення, тому, що вимагала та ж функція за часів перших поселенців, коли уся сім'я змушена була займатися заготівлею дров і підтриманням вогню в печі або в каміні. Ханна Арендт підкреслювала дедалі більшу ефемерність сучасних об'єктів споживання й доводила, що «реальність і надійність людського світу базується насамперед на тому факті, що нас оточують речі більш сталі, ніж діяльність, продуктом якої вони є». У світі сучасних товарів ця сталість ставиться під загрозу.

Це відчуття загрози посилюється знанням того, що цей пріоритет є не лише питанням тієї, можливо, несвідомої, орієнтації, до якої зваблює нас і спонукає сучасна доба. Із нею, як такою, досить складно боротися, але, принаймні, вона може піддаватися переконанню. Однак також зрозуміло, що могутні механізми соціального життя спрямовують нас саме у цьому напрямку. Будь-який менеджер, незважаючи на свою власну орієнтацію, може бути примушений умовами ринку прийняти стратегію максимізації, яку вважає руйнівною. Будь-який бюрократ, незважаючи на своє особисте розуміння, може бути примушений правилами, згідно з якими він діє, прийняти рішення, що, і він це знає, спрямоване проти людства й здорового глузду.

Маркс, Вебер та інші великі теоретики дослідили ці безособові механізми, які Вебер позначив разуче точним терміном «залізна клітка». І окремі люди прагнули зробити із цих досліджень висновки,

що ми цілком безпорадні перед такими силами, або, принаймні, безпорадні доти, доки повністю не демонтуємо інституційні структури, під владою яких ми діяли протягом останніх століть – ринок та державу. Це прагнення здається таким нездійсненим сьогодні, що рівнозначне проголошенню нашої безпорадності.

Я хочу повернутися до цього нижче, але переконаний, що ці впливові фаталістичні теорії є абстрактними і неправильними. Наш ступінь свободи не дорівнює нулю. Є сенс обговорити, що повинно стати нам за мету і чи інструментальний розум має відігравати меншу роль у нашому житті, ніж тепер. Але правда у цих дослідженнях та, що річ не лише у зміні людського світогляду, це не просто битва «сердець і голів», бодай і важлива. Зміна у цій сфері має бути також інституційною, навіть якщо вона не може бути такою радикальною і повною, як пропонували великі теоретики революції.

(3) Це виводить нас до політичного рівня і до небажаних наслідків для політичного життя та інструментального розуму. Один такий наслідок я вже представив. Він полягає в тому, що інституції й структури індустріально-технологічного суспільства суворо обмежують наш вибір, що вони змушують суспільства, так само, як і окремих людей, надавати вагу інструментальному розумові, чого б ми ніколи не зробили у серйозному етичному розгляді, і що може навіть бути дуже руйнівним. Вдалим прикладом цього є наші великі труднощі у відверненні навіть життєво небезпечних загроз для нашого життя з боку таких природних лих, як потоншання озонового шару. Можна бачити, що суспільство, структуроване навколо інструментального розуму, нав'язує велику втрату свободи як особам, так і групам – бо ці сили формують не лише наші соціальні рішення. Індивідуальний стиль життя також важко підтримувати проти загальної течії. Наприклад, громадський устрій та облаштування певних сучасних міст перешкоджає пересуванню без автомобіля, зокрема там, де громадський транспорт поступово прибрали на користь приватного автотранспорту.

Але є інша категорія втрати свободи, що також широко обговорювалася, зокрема в Алексіса де Токвіля. У такому суспільстві, де люди перетворюються на осіб, «замкнених у своїх серцях», мало хто захоче брати активну участь у самоуправлінні. Вони вважатимуть за краще залишатися вдома і насолоджуватися перевагами приватного життя доти, доки їхній уряд продукуватиме засоби для цих переваг і задоволень й повсюдно поширюватиме їх.



Це відкриває небезпеку нової, специфічно сучасної форми деспотизму, яку Токвіль називає «м'яким» деспотизмом. Це не буде тиранія терору і гноблення, як за колишніх часів. Уряд буде помірним і патерналістським. Він може навіть підтримувати демократичні форми існування суспільства за допомогою періодичних виборів. Але насправді усім керуватиме «безмежна опікунська влада», над якою люди матимуть незначний контроль. Єдиним захистом проти цього, вважає Токвіль, є сильна політична культура, у якій цінуватиметься участь, як на кількох рівнях уряду, так і в добровільних об'єднаннях. Але атомізм самозаглибленої особи повстає проти цього. Відколи зменшується участь, відколи первісні об'єднання, що були її рушіями, відмирають, окремих громадян залишається сам на сам із неосязною бюрократичною державою і відчувається справді безпорадним. Це демотивує громадян навіть більше, і таким чином замикається зачароване коло м'якого деспотизму.

Можливо, подібне відчуження від громадської сфери і викликана цим відчуженням втрата політичного контролю відбуваються в нашому надзвичайно централізованому і бюрократизованому політичному суспільстві. Чимало сучасних мислителів сприйняли працю Токвіля як пророчу<sup>4</sup>. Якщо це так, то ми наражаємося на небезпеку втрати політичного контролю над нашою долею, який ми могли б здійснювати спільно як громадяни. Токвіль називає це «політичною свободою». Тобто, тут ставиться під загрозу наша гідність як громадян. Вищезгадані безособові механізми можуть зменшити наш ступінь свободи як суспільства, але втрата політичної свободи означатиме, що навіть вибір, котрий залишився, робитимемо не ми самі як громадяни, а безконтрольна опікунська влада.

Отже, це і є три хвороби сучасного суспільства, які я хочу розглянути в цій книзі. Перше занепокоєння пов'язане з тим, що можна було б назвати втратою смислу, нівелюванням моральних горизонтів. Друге – стосується затьмарення цілей перед сутністю нестримного інструментального розуму. Третє – пов'язане із втратою свободи.

## ДЖЕРЕЛА АВТЕНТИЧНОСТІ

Етика автентичності – явище відносно нове, характерне саме для сучасної культури. Народжена наприкінці вісімнадцятого століття, вона спирається на ранні форми індивідуалізму, такі, як індивідуалізм звільненої раціональності, започаткований Декартом, згідно з яким

– думка є надійним джерелом самопізнання, або політичний індивідуалізм Локка, що прагнув поставити особу та його чи її волю над соціальним обов'язком. Проте автентичність також певною мірою суперечила цим раннім формам. Це дитя періоду Романтизму, який критично ставився до звільненої раціональності та атомізму, які не визнавали уз спільноти.

Розвиток етики автентичності можна описати, пов'язавши її відправний пункт з уявленням вісімнадцятого століття про те, що людські істоти наділені моральним почуттям, яке дозволяє їм інтуїтивно відрізнити правильне від хибного. Ця доктрина виникла у боротьбі з іншим поглядом, який стверджував, що знання про добре і погане є питанням підрахунку наслідків, зокрема тих, що стосуються божественної винагороди та кари. Нова ідея полягала в тому, що розуміння добра і зла не є питанням сухого підрахунку, але воно вкорінене у наших почуттях. Мораль певною мірою є внутрішнім голосом.

Уявлення про автентичність розвивається зі зміщення морального акценту у цій ідеї. За оригінальною точкою зору, внутрішній голос є важливим, бо він говорить нам, як правильно чинити. Зв'язок із нашими моральними почуттями тут має значення як засіб для досягнення мети чинити правильно. Те, що я називаю зміщенням морального акценту, відбувається, коли цей зв'язок набуває незалежного і вирішального морального значення. Він стає чимось, чого ми повинні досягти, аби бути справжніми і повноцінними людськими істотами.

Щоб зрозуміти, що в цьому нового, ми маємо побачити аналогію з ранішими моральними поглядами, де зв'язок із певним джерелом – скажімо, Богом, або ідеєю Добра – вважався суттєвим для повноцінного буття. Тільки тепер джерело, з яким ми маємо сполучитися, перебуває глибоко всередині нас. Це частина важливого повороту сучасної культури, нова форма спрямованості в середину, в якій ми починаємо вважати себе істотами із внутрішньою глибиною. Спочатку ідея, що джерело перебуває глибоко в нас, не виключає нашого зв'язку з Богом або Ідеями; це джерело можна вважати нашим справжнім шляхом до них. Певною мірою цю ідею можна бачити як продовження й розвиток починання Святого Августина, який вважав, що шлях до Бога проходить крізь наше власне рефлексивне самоусвідомлення.

Перші варіанти цього нового погляду були теїстичними або, принаймні, пантеїстичними. Тут можна згадати Жан-Жака Руссо – найви-

датнішого із філософів, який допоміг викликати це зрушення. Я вважаю Руссо непересічним не тому, що він розпочав цю зміну; скоріше, я переконаний, що його велика популярність частково викликана тим, що він артикулював речі, які вже були присутніми в культурі. Руссо часто представляє проблему моральності як проблему нашого слідування голосу природи всередині нас. Цей голос найчастіше глушать пристрасті, спричинені нашою залежністю від інших, з яких головною є «amour propre» або гордість. Наше моральне спасіння залежить від відновлення автентичного морального контакту із собою. Руссо навіть уводить назву для цього внутрішнього контакту із самим собою: «le sentiment de l'existence»<sup>5</sup>. Це почуття суттєвіше за будь-які моральні погляди, воно складає джерело радості і задоволення.

Руссо також переконливо висловив іншу тісно пов'язану із цим ідею. Це є уявлення про те, що я пропоную назвати свободою, яка визначає сама себе. Згідно із цим уявленням, я вільний, коли я сам для себе вирішую, що мене стосується, замість того, щоб бути орієнтованим зовнішніми впливами. Ясна річ, що такий стандарт свободи виходить за межі негативної свободи, при якій я вільний робити, що хочу, без втручання інших, оскільки це не суперечить моїй орієнтованості суспільством і залежності від суспільства та його законів, що вимагають від мене підпорядкованості. Самовизначальна свобода вимагає, щоб я розірвав пута усіх таких зовнішніх нав'язувань, і самостійно приймав свої рішення.

Я зазначаю це тут не тому, що це суттєво для автентичності. Очевидно, ці два ідеали є відмінними. Але вони розвивалися поряд, інколи у працях одних і тих же авторів, і їхні відносини були складними, інколи вони суперечили один одному, інколи тісно перепліталися. Відтак – їх часто змішували, і це було, як я покажу далі, одним із джерел спотворених форм автентичності. Пізніше я до цього повернусь.

Самовизначальна свобода була ідеєю, що отримала надзвичайну владу в нашому політичному житті. У Руссо вона набуває політичної форми у понятті про державу суспільного договору, засновану на всезагальній волі, яка саме через те, що вона є формою нашої спільної свободи, не може дозволити існування жодної опозиції в ім'я свободи. Ця ідея була одним з інтелектуальних джерел сучасного тоталітаризму, що починається, як можна показати, з яacobinців. І хоча Кант заново проінтерпретував таке поняття свободи із суто моральнісної точки зору як автономію, з Гегелем та Марксом воно повністю повертається до політичної сфери.

Але повернімося до ідеалу автентичності: він стає гранично важливим завдяки розвитку, який відбувається після Руссо і який я

пов'язую з Гердером, ще одним, скоріше важливим раннім інтерпретатором, аніж творцем цього ідеалу. Гердер висунув ідею, що кожен із нас має свій власний спосіб бути людиною. Він висловив її таким чином: кожна особа має свою власну «міру». Ця ідея дуже глибоко увійшла в сучасну свідомість. Вона також є новою. До завершення вісімнадцятого століття ніхто не вважав, що відмінності між людськими істотами мали подібне моральне значення. Є певний спосіб людського буття, який є *моїм*. Я покликаний прожити своє життя у цей спосіб, не уподібнюючи його до чийогось іншого. Але це надає нового значення поняттю чесності щодо самого себе. Якщо я нечесний, я втрачаю смисл свого життя, я не знаю, що ж для *мене* значить бути людиною.

Цей могутній моральний ідеал дійшов до нас. Він надає визначального морального значення певному контакту із собою, зі своєю власною внутрішньою природою, яка перебуває у небезпеці втрати, частково завдяки вимогам підпорядкуватися зовнішнім обставинам, але також і тому, що, стаючи на інструментальну позицію щодо самого себе, я можу втратити можливість чути цей внутрішній голос. І тому ідеал автентичності надзвичайно підносить важливість цього контакту із собою, вводячи принцип самотності: кожен із наших голосів має щось своє, має що сказати. Я не тільки не повинен пристосовувати своє життя до вимог зовнішнього середовища, я не можу навіть знайти поза своєю особистістю взірць, за яким жити. Я його можу знайти лише у глибині свого єства.

Бути чесним із собою – означає бути чесним зі своєю самотністю, яку лише я можу артикулювати й відкрити. Висловлюючи самотність, я також визначаю себе самого. Я реалізую потенціал, що належить виключно мені. Ця ідея лежить в основі сучасного ідеалу автентичності і мети здійснення себе або самореалізації, в якій він зазвичай втілюється. Ця ідея надає моральної сили культурі автентичності, зокрема й абсурдним та тривіалізованим її формам. Вона надає сенсу уявленню про те, що можна «робити свою справу» або «відбутися».

### ПРИМІТКИ

- <sup>1</sup> “маленьких і простих задовольень” (фр.).
- <sup>2</sup> “ї загрожує замкнуті її назавжди у самотності свого власного серця” (фр.).
- <sup>3</sup> R. Bellah et al., *The Good Society* (New York: Knopf, 1991), chapter 4.
- <sup>4</sup> Йдеться про працю “Про демократію в Америці”, див.: Алексис де Токвіль. Про демократію в Америці. – К.: Видавничий дім “Весесвіт”, 2000.
- <sup>5</sup> “почуття існування” (фр.).