
Аїта Сақун

САКУН Аїта Валдурівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософських і правових дисциплін Донецького національного університету економіки і торгівлі імені Михайла Туган-Барановського. Сфера наукових інтересів – соціальна філософія, філософія освіти.

ГЛОБАЛІЗАЦІЯ У ВИМІРАХ СВОБОДИ: РАЦІОНАЛЬНИЙ ТА ІРРАЦІОНАЛЬНИЙ АСПЕКТ

В статті досліджується проблема свободи в контексті сучасної цивілізації, основною характеристикою якої є глобалізація. Показано «свободу» в кореляції з «несвободою» у вимірах раціонального та ірраціонального аспектів пізнання.

***Ключові слова:** свобода, сучасність, цивілізація, глобалізація, несвобода, раціональне, ірраціональне.*

Реальність глобального світу як світу сучасної цивілізації обумовлена фактором свободи. В умовах глобалізації передбачається свобода ринкової діяльності, яка завдяки всесвітнім мережам і засобам масової комунікації створила нові економічні механізми, зокрема глобальні фінансові ринки. В сучасному глобалізаційному світі вони самодостатні, впливають на трансформацію простору і часу, розповсюдженню «дії на відстані». Разом з тим глобалізація не обмежується створенням великомасштабних, в тому числі фінансово-економічних, систем, а веде за собою також трансформацію особистих аспектів соціального досвіду і зміну ідентичності.

Складність глобалізації як поєднання цілого ряду процесів, розвиток яких відбувається суперечливо і в різних напрямках, обумовлює багатовимірність сучасної цивілізації. В широкому плані процеси свободи в ній невіддільні від примусу і насильства, що ускладнює дане поняття. Адже свобода – це автономія волі. «Автономність властива будь-якій волі, але зміст і межі цієї автономії в кожному випадку культурно обумовлені – вони не є формальним визначенням. Сферу самочинності волі можна також визначити як реальну свободу. За межами свободи, або за межами, в яких воля є автономною, примус не лише є «законним», прийнятним, але й часто необхідним. Тут зовсім не виникає суперечності між застосуванням сили та свободою особи» [8, с.

© А. В. Сақун, 2014

6], – вважає С. Пролєєв. Все це, безперечно, є досягненням цивілізації, постає її інтелектуальним ресурсом.

Враховуючи складність феномену свободи, виникає необхідність уточнити поняття «цивілізації», яке не може бути витлумачене в одному вимірі, як це можна спостерігати в деяких публікаціях. Історично склалося так, що у філософії і суспільних науках про цивілізацію говорять в кількох смислах. По-перше, це традиція, яка йде від романтизму і означає вищий компонент діахронічної тріади «дикість – варварство – цивілізація», відображаючи рівень виокремлень людини з природної і соціальної дійсності, пов'язаної з міським образом життя. По-друге, під «цивілізацією» розуміється специфічна релігійно-культурна традиція, достатньо розвинена і широко розповсюджена в світі, яка визначає образ життя і принципи поведінки, систему духовних і моральних цінностей. По-третє, в руслі шпенглерівської традиції, під «цивілізацією» може розумітися переважно матеріальна сторона діяльності людини, яка протистоїть «культурі» – об'єктивним результатам духовної діяльності. Для пізнання системи «людина-соціум» це традиція цілком задовільна [3, с. 11].

Застосовуючи поняття «цивілізація» в своєму першому значенні, ми одержуємо можливість передбачати в невизначеному майбутньому існування «універсальної цивілізації» як певного підсумку стадіального, поступального розвитку соціуму. Це повністю виправдано: без такого розвитку взагалі не було б людини, котра являє собою істоту у «вічному» становленні. Але, як відомо, історія в цілому до поступального, лінійного розвитку не зводиться: можуть бути і рух назад, і зриви. Окрім того, розвиток людства відбувається і в «ширину», що обумовлює існування різних цивілізацій. Тому ідея про можливість виникнення універсальної цивілізації не тотожна розумінню її як єдності, що заперечує цивілізаційні відмінності. Говорити про єдине людство в сенсі подолання цивілізаційних відмінностей можна лише в перспективі дуже далекого майбутнього [3, с. 12].

Дана обставина обумовлена тим, що кожна цивілізація є унікальною самодостатньою поліетнічною соціокультурною системою, розуміння якої вимагає врахування як її стадіального положення і причетності до певного шляху розвитку, так і усвідомлення її неповторності, власних характерних рис і ознак, що не можуть бути дедуктивно виведені із загальнотеоретичних міркувань. Розвиток конкретної цивілізації можна пов'язувати з розкриттям потенційних можливостей, що містяться в її базових прафеноменах, або парадигмах чи архетипах. Мінлива сталість системи таких «архетипічно-парадигмальних форм, що розкриваються через базові ідеосообрази і категорії певної окремої цивілізації протягом

усієї її історії. Разом з тим у культурі кожної цивілізації ми виявляємо і деяке поле напруги принципово конфронтуючих, полярних принципів» [4, с. 160], – зазначають С. Кримський і Ю. Павленко. Як приклади можна назвати протистояння аполонівського і діонісійського начал в античності, як і принципи даоського та конфуціанського світосприйняття і життєдіяльності в традиційному Китаї, парадоксальні, але цілком органічні сполучення крайніх проявів містицизму й еротизму в традиційній індійській культурі, і християнської аскези з цілком розкутим (у дусі пізньої античності) способом візантійського життя.

Якщо оперувати поняттям «цивілізація» лише в значенні локального соціокультурного утворення, навіть якщо і доповнити це розумінням цивілізації як матеріальної сфери в протиставленні культурі (сфері духовній), швидко виявляється, що для теоретичного дослідження соціуму і людини в їх єдності цих значень недостатньо. Саме ця обставина змушує звертатися до поняття «цивілізації» як вищого етапу становлення «людського в людині» і олюднення світу. Так, для О. Неклесси «цивілізація існує скоріше... як градус цивілізованості людини і суспільства, чим як виражена своєрідність і феноменологічна оригінальність» [6]. І тому, на думку вченого, існує «певна «ієрархія основ», що перетворює культурний діалог в складну конструкцію складнопідрядного полілога, який транслює «зверху вниз» досягнутий рівень цивілізованості того чи іншого суспільства культури... Це і є процес цивілізації людства» [6].

Необхідно враховувати, що конкретне розуміння історії цивілізації й історії культури можливе лише через розгляд цивілізаційної дискретності в унікальності і своєрідності прояву відповідних соціокультурних феноменів – як цілісностей, що саморозвиваються у взаємодії одна з одною. Однак розгляд історії як системи саморозвитку і взаємодії окремих, співвіднесених між собою в просторі і часі цивілізацій варто вести саме відповідно до принципів стадіальності і полінійності історичного руху. Без цього вона втрачає свою єдність, перетворюється на конгломерат замкнутих у собі і відчужених одна від одної соціокультурних систем. Тому на перший план висувається проблема «осмислення руху людства до дискретної (насамперед у цивілізаційному, але також і інших – етнічному, державно-політичному та інших сенсах) єдності, до формування глобальної, всесвітньої макрочивілізаційної системи» [4, с. 161].

Питання про «універсалістські» тенденції виводить до проблеми загальносвітової цивілізації як суб'єкта еволюції та її вершини. В даному контексті стадіальний принцип розвитку людства не менш евристично цінний, чим принцип цивілізаційного підходу. Вся проблема

в точці зору на світ. Одна справа – світ як співтовариство цивілізацій, інша – світ як природа, яка олюднюється. Якщо недооцінка цивілізаційного підходу загрожує ігноруванням цивілізаційної специфіки і культурної різноманітності, і як наслідок – витіснення діалогу монологічним способом спілкування, від якого прямиий шлях до диктату, і примусу, то заперечення важливості стадіального принципу розвитку веде до невизнання завдання перетворення світу і людини як основного завдання планетарного людства. Як перше, так і друге неприйнятні. Культурно-цивілізаційне багатство не повинно стати неподоланою перепорою на шляху до «такої трансформації світу, коли визначальним принципом цивілізації стане свобода» [3, с. 14].

Безумовно, свобода не може, як вже зазначалося, виступати у вигляді абстрактного ідеалу. Тим більше, коли ми говоримо про сучасність, яка сповнена інтенсивністю та динамікою економічних процесів, політичних рішень і соціального розвитку. Сучасний надзвичайний стан, на думку італійського філософа *Дж. Агамбена*, породжує форму надзвичайної, аномальної соціальності. Цей надзвичайний стан як стан необхідності постає сьогодні неясним і непевним. Сучасність демонструє уявлення конститутивної сили надзвичайного стану і перетворення його самого на право. Наслідком цього є те, що «право зависає і супроводжується до чистого факту» [12, с. 47]. Топологічна структура надзвичайного стану виявляється як одночасне «буття-понад-фактичність» і «буття-у-фактичності». В цілому *Дж. Агамбен* діагнозує рух сучасних демократичних суспільств у бік тоталітаризму. У результаті цього сучасний світ виявляється як абсолютно дегуманізований, а людина втрачає сутнісну здатність свого буття як соціополітичного, що, власне, і «становить передумови критики реалізації прав людини, ідеалів сучасних демократичних суспільств, і, звичайно, свобод» [10, с. 91].

Незважаючи на вказану ситуацію, свобода є самостійною цінністю. Разом з тим часто забувають або не приділяють достатньої уваги антиподу свободи – несвободи, котра існує нерозривно, органічно разом зі свободою, спонукаючи до свободи, породжуючи свободу, будучи сама породжена свободою. Виявлення несвободи передбачається в тих самих основоположних питаннях, котрі ставить свобода. Свобода для чого? Свобода від чого? За цими питаннями стоїть несвобода. Людина вважає, що вона досягла свободи, а тому ні про що, окрім свободи, слухати не хоче. Несвобода, на їх думку, це не більш і не менше, як кара. Однак вважати себе вільним і бути ним – речі різні.

Але що таке свобода в умовах сучасної цивілізації, нашого сьогоднішнього? Проблему свободи в суспільстві органічно пов'язують з раціоналізмом, з розумним осмисленням світу і розумним відношенням

до нього. Аналізуючи співвідношення раціональності та свободи в людській діяльності, *Л. Нікіфоров* зазначає: «Раціональна діяльність не являє собою ніяких можливостей для самовираження об'єкта: всі раціонально діючі люди будуть діяти однаково, не вносячи в діяльність нічого особистого, своєрідного, але це й означає, що раціональна діяльність позбавлена свободи» [7, с. 292].

Аргументуючи свою тезу про те, що «раціональна діяльність позбавлена свободи, а вільна діяльність – нераціональна», *Л. Нікіфоров*, ставлячи питання: чи може підкорення необхідності бути свободою, відповідає: «Пізнання необхідності – умов, законів є одне з умов свободи, але не сама свобода» [7, с. 293]. В міркуваннях автора проходить ідея про те, що порушення стандартів раціональності – одна з найважливіших ознак свободи. «Свобода завжди йде попереду раціональності, але раціональність постійно її настигає, перетворюючи вільну діяльність одного в раціональну діяльність для всіх» [7, с. 298]. Ззовні, з точки зору стороннього спостерігача проблема власної діяльності вбачається саме так. Але з середини, з позицій суб'єкта діяльності, вільна діяльність завжди раціональна, осмислена. З позицій прибічника свободи, вона раціональна. З позиції противника конкретного виду свободи, вона нераціональна (іраціональна). З позиції абстрактно-теоретичного підходу до свободи вона поєднує в собі і раціональне, і нераціональне (іраціональне) [2, с. 16].

В даному контексті зазначимо, що людина не завершена в тому сенсі, що вона «відкрита небутті, розкрита в трансцендентне, метафізичне як до- і надприродне. Ця якість і дозволяє людині осмислювати реальне буття, виходячи в його контекст, займаючи по відношенню до нього позицію позаіснування. Людині, на відміну від тварини, доступний ще один вимір досвіду – метафізичний» [9, с. 18]. В такому аспекті свобода постає особливим, надраціональним феноменом.

Нагадаємо, що проблема співвідношення «раціонального» та «іраціонального» має тривалу історію. Проблема істинного знання ствердила себе в раціональному, яке в гносеологічному аспекті є логічно обґрунтованим, теоретично усвідомленим, систематизованим знанням предмета. В іраціональному заявляє про себе сильний життєвий імпульс, наповнений творчою енергією. Наявність раціонального знання визначається як раціоналістами, так і іраціоналістами, але відношення до них зовсім різне. «Раціонально налаштований мислитель буде картину світу як впорядкованого, закономірного, доцільного соціально-культурного буття з елементами іраціонального, котре під впливом розуму (*ratio*) в кінцевому рахунку раціоналізується. Мислитель іраціонального спрямування переконаний, що в основу буття закладені сили,

не підвладні раціональному осмисленню. Однак дійсно глибокий мислитель не може просто зупинитися перед неосяжним і всю пристрась душі віддає прагненню – не пізнати, але гранично близько підійти до таїни буття» [1, с. 25]. Зазначимо, що «ірраціональне» не тотожне метафізичному, хоча і перше, і друге спрямовані на пізнання саме глибинних, втаємничених основ буття. В першу чергу буття людини.

Безумовно, з точки зору класичної традиції пізнання в історії і суспільстві в кінцевому рахунку завжди торжествує розум. Самопізнання як процес раціональності знаходиться в основі всієї культури, всієї практики і творчості, оскільки кожна дія – це робота над собою. Культура, техніка, мистецтво – не що інше, як самоздійснення духа, його вічний експеримент над собою, так само як і наука перебуває в постійному експериментуванні. З цієї позиції «усвідом себе сам» є імператив, який вимагає внутрішнього перевороту, немовби нового народження. Це звільнення від несвідомого і повернення до самого себе є основа і начало творчого самовизначення. В цьому смислі ірраціональне є пізнавальною самістю, котра має значення не лише для індивідуального, але й соціоісторичного життя. Історія досягається в поступі до несвідомого (ірраціонального), вважав К. Ясперс. «Наша свідомість спрямована на несвідоме, тобто на все те, що ми знаходимо в світі, що не поводить нас, однак, своєї внутрішньої сутності. Наша свідомість спирається на несвідоме, вона постійно зростає з несвідомого і повертається до нього. Але дізнатись що-небудь про несвідоме ми можемо тільки завдяки свідомості. В кожній усвідомленій дії нашого життя, особливо в кожному творчому акті нашого духу, нам допомагає несвідоме, присутнє в нас. Чиста свідомість ні на що не здатна» [11, с. 278]. Тому, долаючи історію, осмислюючи розвиток суспільства, ми звертаємося до ірраціонального (несвідомого), щоб тим самим прийти до поглибленого усвідомлення. Саме так розкриваються сутнісні риси цивілізаційного процесу в цілому.

Безумовно, свобода в здійсненні соціальної історії завжди пов'язана з діяльністю раціональною, але при умові, якщо «раціональною є мета діяльності; якщо діяльність адекватна раціональній меті; якщо діяльність адекватна логосу, раціо світу; якщо діяльність відповідає ситуації; якщо діяльність адекватна природі самого діючого індивіда – його потребам і можливостям» [5, с. 342]. Якщо всі ці положення привести до певного синтезу, то ні про яку свободу, яка засновується на такому розумінні раціональності, мови не може бути.

Необхідно зазначити, що в природній дійсності, за межами людської діяльності, раціональним є все. Нераціональної структури об'єктивного світу бути не може. На «раціональне» і «нераціональне» (ірраціональне) поділяються лише думки, вчинки та їх результати. Хоча логічно

все правильно, але на практиці даний висновок залишає багато питань. Соціальні явища можна описати як факти науки. Можна конкретно визначити в часі події, виявити учасників, послідовність дій, але оцінити діяльність різних соціальних сил в якості раціонального чи ірраціонального прояву, в силу різних точок бачення представниками різних соціальних груп, досить проблематично. Не всі конкретні раціональні дії раціональні, і тому раціональність установок не завжди реалізується на практиці. Оцінка раціональності чи ірраціональності соціальної діяльності належить суспільству. Змінюється соціальний лад, і змінюється домінуючий погляд на раціональність окремих соціальних явищ і подій, хоча вони описані точно. Адже емпіричне знання є непотрібним («надлишковим») для нашого усвідомлення буття. «Якщо навіть допустити, – писав К. Ясперс, – що наше уявлення про історію значно модифікується в залежності від того, бачимо ми в історії нескінченний прогрес або розрізняємо тінь її закінчення, істотним залишається для нас те, що історичне знання в цілому не є останнє знання. Вся справа в тому, щоб сприймати теперішнє як вічність в часі. Історія обмежена далеким горизонтом, в якому теперішнє значимо як констатація, певне ствердження себе, рішення, виконання. Вічне виявляє себе як вирішення в часі. Для трансцендуючої свідомості екзистенції історія розчиняється у вічності теперішнього» [11, с. 280]. Під «трансцендуючою свідомістю» в даному контексті потрібно розуміти ірраціональне як модус пізнавального відношення до соціуму і цивілізаційного поступу.

Неможливість точної оцінки раціональності веде до неможливості визнання тієї чи іншої діяльності вільною. Виникає враження, що міркування про свободу як пізнану (усвідомлену) необхідність в її співвідношенні з раціональністю, обумовлює підміну понять: «необхідність», як вираз об'єктивних законів розвитку, підміняється поняттям «дійсність». Дійсність асоціюється з необхідністю. Дійсність є реалізована, втілена на основі необхідності або випадковості, можливість. Дійсність – це фаза, ступінь розвитку необхідності. Як нове втілення, реалізація необхідності, дійсність розумна, раціональна. З часом дійсність втрачає свою актуальність, позбувається своєї раціональності і вимагає заміни. Разом з тим оцінка раціональності або ірраціональності соціальної діяльності в історії цивілізації не може бути єдиною у всього суспільства, яке представляє конгломерат соціальних груп. Вона може бути різною у індивіда і соціальної групи. Відмінність між індивідуальними та соціальними баченням і осмисленням раціональності утворює те враження, що свобода «йде» попереду раціональності, але раціональність «доганяє» її, перетворюючи вільну діяльність (яка видається ірраціонального) окремих людей в раціональну діяльність для всіх [2, с. 17].

Рациональність (розум) немовби освітлює вільну діяльність в суспільстві. Ця діяльність не всіма усвідомлюється в якості раціональної. В силу чого не можна говорити, що вільна діяльність ірраціональна. Вона раціональна з позицій суб'єкта вільної діяльності. Свобода, як «ірраціональна» діяльність з позиції минулого, бачиться як «раціональне» з позицій теперішнього саме тому, що, будучи «ірраціональним» проривам існуючих устоїв, несе в собі частину раціонального теперішнього або майбутнього облаштування мікро- і макросистем (економічних, соціальних, культурних – глобальних чи регіональних). Рациональні реформаторські, революційні зміни не відразу всіма визнаються в якості раціональних, поскільки спочатку потрапляють в розряд ірраціональних (нераціональних). Критеріям раціональності або ірраціональності, тих чи інших змін, принесених раціональною вільною діяльністю, виступає практика. Свобода відображає перманентний конфлікт того, хто прагне обмежити будь-яку діяльність рамками законів наявного існування, і того, хто намагається розширити сферу і покращити умови свого буття, подолати несвободи (обмеження), які виникли [2, с. 18].

Прикладом може виступати культура, яка, будучи за своєю сутністю раціональною організацією того, що є наявним в природі, є передумовою соціальної і духовної організації. Але природа може виступати в якості «сирого матеріалу», котрий може стати предметом культурної обробки, але не більше цього. Культура сама або може нести в собі імпульс культурного перетворення (ірраціональний компонент), зовнішнього по відношенню до неї, наявного, або замкнутися в собі (раціональний компонент) і не прагнути до того, щоб її організуюча активність хоча б зберігалася. Вважається, що сучасна культура постмодерну в значній частині – це «залишкова» культура, в якій цей імпульс (іраціонально-творчий) гасне. Коли головною турботою людини стає суто раціональний пошук розваг, коли основною частиною виробничої діяльності стає по суті прагматична «індустрія відпочинку», коли емоційний бік життя домінує над здоровим глуздом і все більше його витісняє, коли соціальний статус вченого, інженера і мислителя втрачають своє значення порівняно із соціальним статусом шоумена, який експлуатує самі примітивні форми чуттєвості, слово і смисл втрачає своє продуктивне, раціональне значення. Такими є специфічні прояви свободи (в даному випадку творчості) в сучасну епоху.

Література

1. *Льїн В. В.* Апологія ірраціонального / В. В. Льїн. – К.: Вид-во Європейського ун-ту, 2006. – 230 с.

2. *Иошкин В. К.* Несвобода и свобода в рациональном осмыслении мира / В. К. Иошкин // Вопросы философии. – 2006. – № 8. – С. 15–28.
3. *Киселев Г. С.* Смыслы и ценности нового века / Г. С. Киселев // Вопросы философии. – 2006. – № 4. – С. 3–12.
4. *Кримський С. Б., Павленко Ю. В.* Цивілізаційний розвиток людства / С. Б. Кримський, Ю. В. Павленко. – К.: Вид-во «Фенікс», 2007. – 316 с.
5. *Левин Г. Д.* Дискуссия / Г. Д. Левин // Исторические типы рациональности. – М.: ИФРАН, 1995. – 350 с.
6. *Неклесса А. И.* Диалог культур и цивилизаций: понятия, реалии, перспективы / Режим доступа: //http://www.gorbu.ru.
7. *Никифоров А. Л.* Соотношение рациональности и свободы в человеческой деятельности / А. Л. Никифоров // Исторические типы рациональности. Т. 1. – М.: ИФРАН, 1995. – С. 280–296.
8. *Пролесев С. В.* Умови легітимізаційного дискурсу та повсюдність примусу. Вступне слово / С. В. Пролесев // Філософська думка. – 2013. – № 2. – С. 5
9. *Тульчинський Г. Л.* О природе свободы / Г. Л. Тульчинский // Вопросы философии. – 2006. – № 4. – С. 17–31.
10. *Шевчук Д.* Надзвичайний стан і межі політичного: соціального-філософський аналіз / Д. Шевчук // Філософська думка. – 2013. – № 2. – С. 82–92.
11. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М.: Республика, 1993. – 527 с.

Сакун А.В.

ГЛОБАЛІЗАЦІЯ В ИЗМЕРЕНИЯХ СВОБОДЫ: РАЦИОНАЛЬНЫЙ И ИРРАЦИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТ

В статье исследуется проблема свободы в контексте современной цивилизации, основной характеристикой которой является глобализация. Свобода показана в корреляции с несвободой в измерениях рационального и иррационального аспектов познания.

Ключевые слова: свобода, современность, цивилизация, глобализация, несвобода, рациональное, иррациональное.

Sakun A.V.

GLOBALIZATION IN THE AREA OF FREEDOM: RATIONAL AND IRRATIONAL ASPECTS

This paper investigates the problem of freedom in the context of modern civilization, the main characteristic of which is globalization. The “freedom” is shown in correlation with the “unfreedom” in rational and irrational aspects of cognition.

Keywords: freedom, modernity, civilization, globalization, unfreedom, rational, irrational.

Надійшла до редакції 12.06.2014 р.