

УДК: 141.7+167

## **ЕТОС КОМУНІКАТИВНИХ СПІЛЬНОТ ЯК ПІДСТАВА ДЛЯ ГЕНЕРАЛІЗАЦІЇ СОЦІАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ: МЕЖІ ПОНЯТІЙНОГО ОСМИСЛЕННЯ (КРИТИКА КОНЦЕПЦІЇ ЦІННОСТЕЙ ГЕОРГА ГЕГЕЛЯ)**

**Михайло Бойченко**

*Київський національний університет імені Тараса Шевченка,  
вул. Володимирська, 60, Київ, 01601, Україна,  
boychenko\_m@univ.net.ua*

Проаналізовано відмінність між цінностями та поняттями – як щодо їхнього змісту, так і щодо залежності цього змісту від соціального носія понять і цінностей. Цінності ґрунтуються на соціальному досвіді й не можуть бути відчужені від життєсвіту тих комунікативних спільнот, які є їхньою соціальною базою. Тому цінності не можуть бути універсальними, на відміну від понять, які апелюють до законів мислення, спільних для всіх людей. Причиною підпорядкування розуміння цінностей розумінню понять є у сучасній філософії значною мірою філософія Георга Гегеля. Для нього цінності є повністю підпорядкованими понятійному мисленню, розчиняються у ньому як складова частина в цілому. Водночас саме Г. Гегель вказує на невідчужуваність певних цінностей від людини. Зокрема, людина ніколи, навіть бажаючи цього, не може втратити свою гідність як істоти, здатної мислити. Цінності в кінцевому рахунку не можна звести до вартості речей, хоча вони і є їхнім джерелом. Якщо у вузькому значенні духовних цінностей вони протистоять вартості матеріальних речей, то у широкому – охоплюють собою все, що є цінним, зокрема й вартим чогось. Саме поняття етосу передає нередукованість життєсвіту комунікативних спільнот до понятійно-змістових підстав порозуміння. Цей етос може бути переданий лише сукупністю та ієрархією цінностей конкретних комунікативних спільнот.

*Ключові слова:* етос, соціальні цінності, поняття, комунікативні спільноти, генералізація, універсалізація.

Теоретична постановка питання про цінності в межах пари категорій “універсальне/ партикулярне” видається проблематичною, хоча і вказує на важливу реальну колізію погодження цінностей різних соціальних спільнот. Колізія полягає у тому, що при спробах узагальнення цінностей постає питання: які цінності є більш достовірними – цінності первинних спільнот чи цінності комунікації між цими спільнотами через їхніх представників. При погодженні цінностей первинних спільнот досвід взаємодії між представниками цих спільнот починає непомітно, але все більшою мірою підміняти власний досвід кожної з таких спільнот. Цінності взаємодії спільнот формують тим самим нову спільноту, відмінну від тих, які ця взаємодія мала погоджувати, – ця спільнота є вторинною щодо перших, хоча з часом може набувати власного існування і власних підстав для утворення цінностей [1, с. 8–19]. Але для того, щоб ця нова спільнота теж могла стати повноцінною первинною

спільнотою, необхідно, аби ідентифікація з цією спільнотою була не менш або й більш важливою, ніж ідентифікація з вихідними первинними спільнотами.

Це процес неоднозначний, адже в ньому паралельно відбуваються різні процеси утворення цінностей. По-перше, при такому погодженні цінностей вихідних спільнот неминуче втрачається щонайменше частково сила значущості цих цінностей, які ґрунтуються вже не винятково на власному безпосередньому досвіді членів первинної комунікативної спільноти, але й частково на не підтверджених таким досвідом цінностях іншої спільноти. Замість опертя на досвід цінності починають частково спиратися на цінності, причому інші, чужі. Вони набувають дещо симулякрного характеру, тобто більше виглядають як цінності, ніж є такими насправді. З іншого боку, сам процес комунікації, взаємодії створює новий досвід, який цілком може давати власне підґрунтя для виникнення нових цінностей – цінностей діалогу, порозуміння або ж цінностей конфлікту, непорозуміння, тобто позитивних і негативних цінностей. Чим більш драматичними, або чим більш успішними будуть такі перемовини між представниками різних спільнот, тим більше шансів на утворення нової первинної спільноти і нових цінностей.

Щодо такої спільноти перемовин і цінностей перемовин не варто мати ілюзій, що вони обов'язково матимуть позитивне ціннісне наповнення. Нагадаємо класичний приклад із синдромом заручника, коли заручник на якомусь етапі починає свідомо чи підсвідомо співчувати терористу, який його захопив [9], – не тому, що починає поділяти його погляди, а через спільність обставин, в яких вони обоє опинилися (передусім високу ймовірність загинути обом). Як зауважує Юрген Габермас, навіть компроміс з іншим як орієнтація на стратегічну дію передбачає відступ від власних вихідних принципів, зокрема, на прикладі виникнення сучасної соціальної держави [4]. Така втрата принципової позиції, на нашу думку, між іншим, означає втрату основи для укладання надійного консенсусу та й взагалі стійкої орієнтації на його пошук – достатньо компромісу, паліативу. Що вже казати про порозуміння з тими, хто є твоїми радикальними опонентами?! Тут потрібно мати щонайменше толерантність, до якої закликав Христос: “Але якщо тебе хто вдарить у праву твою щоку, підстав йому і другу” [3, Матф. 5: 39].

Коли застосовують поняття “універсальне” і “партикулярне”, це відразу налаштовує на визнання первинності універсального як цілого порівняно з партикулярним як частковим: частина не може існувати без цілого і не може задовільно бути пояснена без розуміння цілого. У цьому полягає не стільки герменевтичне коло (у класичному викладі Г.-Г. Гадамера [5]), скільки холістська пізнавальна настанова (дивись як приклад її обґрунтування в епістемології [10, с. 1109; 15]), яка передбачає дедуктивне (або аналогічне йому за суттю) виведення окремого із загального, часткового із цілого. Якщо в разі розгляду понять такий дедуктивно-холістський підхід видається цілком виправданим, то стосовно соціальних цінностей він видається нам таким, що не відповідає самій сутності цінностей.

Якщо поняття можуть мати загальне (універсальне) значення, яке може конкретизуватися в окремих випадках їхнього (партикулярного) осмислення, то цінності виростають із конкретики соціального досвіду, а вже потім можуть до певної міри і у певному стосунку бути генералізованими, тобто набувати певний ступінь узагальнення, але ніколи не сягати обсягу квантора універсальності. Таку методику генералізації щодо сенсів комунікації детально проаналізував й обґрунтував у межах теорії соціальних систем Ніклас Луман [13]. Тут він прямо протиставляє підтверджену фактичною комунікацією генералізацію

умоглядній, не підтвердженій фактами універсалізації. Причому в такому разі, на нашу думку, навіть контрфактичний, тобто деонтологічний характер цінностей, не може оминати стадії генералізації: для того, щоби претендувати на фактичне втілення у майбутньому, цінності потребують як мінімум інтерсуб'єктивного фактичного підтвердження, якщо ще немає широкого фактичного підтвердження у практиці інструментальної дії. Тобто для утвердження цінностей окремим індивідом (як потенційним генієм у розумінні Імануїла Канта [8] або потенційним харизматичним лідером у розумінні Макса Вебера [2]) необхідно, щоби певний новий смисл-символ набув хоча би одиничного, але фактичного втілення (у витворі мистецтва генія або в новому типі поведінки харизматичного лідера), на наступній стадії на підставі цього одиничного втілення маємо шанси отримати інтерсуб'єктивне визнання типу часткової генералізації цього смислу-символу як цінності певної комунікативної спільноти (формування нового типу смаку за зразком генія або стійкої групи-ядра послідовників харизматичного лідера), а лише потім можна говорити про підстави для створення зразка контрфактичної поведінки для всього суспільства, а на цій основі очікувати останню стадію – універсалізацію певних нових цінностей у вигляді норм, коли контрфактичність із деонтологічної площини особистих зобов'язань переходить у площину легітимації на рівні соціальних груп середнього й великого масштабу.

При цьому цінності при їхньому контрфактичному переосмисленні, а особливо легітимації універсалістського типу втрачають значну частину свого вихідного значення смислу-символу, задуманого їхнім першотворцем, а також значну частину вихідної мотиваційної сили. Можливе часткове їхнє заміщення новими, формалізованими (схематизованими, алгоритмізованими тощо) смислами, а також новими цінностями – менш сильними мотиваційно, але більш зрозумілими і прийнятними для ширшого загалу, препарованими передусім для легітимації. Можна навіть говорити про те, що значну частину своєї мотиваційної сили ці генералізовані цінності черпають уже в механізмах легітимації. Однак якщо зв'язок із цінностями первинних спільнот слабшає, це не означає, що він стає непотрібним або навіть зайвим чи шкідливим, – навпаки, як тільки цей зв'язок надмірно послаблюється, легітимація вироджується у формальну легалізацію, генералізовані цінності перестають виконувати легітимаційну функцію, втрачаються підстави і для універсалізації, і для утворення дієвих норм.

Жодна цінність не може стосуватися всіх без винятку: якщо вона такою виглядає для нас, це не означає, що вона такою була завжди і такою залишиться у майбутньому. Наприклад, наявність уявлення про свободу як базову соціальну цінність впевнено фіксують, починаючи з іудейської релігії, а саме того моменту її розвитку, коли Авраам укладає з Богом заповіт (XVIII або XIX ст. до н. е.). Річ не стільки в тому, що припиняються криваві жертви, які прямо або опосередковано-символічно були людськими жертвами (зокрема первістків), скільки в причині припинення цих жертв: усі люди віри визнаються рівними перед Богом на підставі визнання їхнього права вільно укладати з ним заповіт. Згодом через авраамічні релігії ця ідея свободи поширюється світом, і саме вона лежить в основі сучасних уявлень про свободу. Однак за час своєї еволюції вона увібрала в себе багато інших уявлень про свободу, втратила релігійний підтекст, а сама лібералізація набула переважно політичного звучання. Якою буде свобода як цінність у майбутньому – важко передбачати зараз, хоча вона буде, безумовно, спиратися на попередні уявлення про свободу.

Причиною підпорядкування розуміння цінностей розумінню понять є у сучасній філософії значною мірою філософія Георга Гегеля. Для нього цінності виявляються повністю підпорядкованими понятійному мисленню, розчиняються в ньому як складова частина в цілому. Через це важливі для розуміння суті цінностей ідеї Г. Гегеля про щаблі набуття легітимації від індивіда і до людства, які він простежує у “Феноменології духу” [7], а згодом в “Основах філософії права” [6] виглядають незавершеними, а тому недостатньо переконливими. На нашу думку, тут необхідне нове прочитання і реконцептуалізація гегелівського підходу до теми цінностей на засадах теорії інтерсуб’єктивності та комунікативних спільнот.

Спочатку ж варто з’ясувати специфіку дослідження цінностей Гегелем. Протилежні інтерпретації ролі цінностей у філософії Г. Гегеля бачимо в М. Рубінштейна та М. Ліфшица. М. Ліфшиц стверджує: “Всі цінності відносні, все те, що колись виникло, яким би воно не було прекрасним, через власні суперечності має поступитися місцем іншому. Все має свою індивідуальну визначеність. Але це не замкнутий горизонт окремих культур, в якому вже не допоможуть жодні “комунікації”. Абсолютне начало, начало правди зберігає свою таблицю мір і ваг для всіх явищ мистецтва. Не все однаково, але все пов’язане між собою розвитком загального змісту. І цей розвиток відбувається навіть в явищах негативних. Тому різниця між білим і чорним є, незважаючи на будь-які змішування фарб і глибоку історичну світлотінь” [12, с. 109]. Справді, в “Основах філософії права” Гегеля знаходимо у параграфі 20 таке твердження, яке роз’яснює стосунок понятійного мислення і цінностей: “Рефлексія, скерована на потяги, в процесі уявлення, оцінки, порівнювання їх між собою, а потім і з їхніми засобами, наслідками і цілковитим їхнім задоволенням – зі щастям, вносить у цей матеріал формальну загальність і очищає його таким зовнішнім способом від його брутальності й варварства. У цім виявленні загальності мислення і полягає абсолютна цінність культури” [6, с. 38]. Як бачимо, цінності нібито тяжіють до брутального і варварського матеріалу, адже вони для Г. Гегеля, очевидно, мають чуттєвий характер, як це він із властивою йому однозначністю роз’яснює у наступному ж параграфі: “Ті, хто у філософському розумінні говорять про право, мораль, моральні устої й при цьому намагаються випустити мислення, відсилаючи до почуття, серця й душі, до натхнення, виражають цим той, достойний найбільшого презирства стан думки й науки, коли навіть сама наука, занурена до останнього ступеня у відчай і втому, утверджує своїм принципом варварство й брак думки і тою мірою, якою б це залежало від неї, позбавляє людину будь-якої істини, вартості й достоїнства” [6, с. 39]. Привертаємо увагу читача до специфіки цього українського перекладу, в якому німецьке “die Werte” (“цінності”) тотально перекладають як “вартості”, а “die Würde” (“гідність”) – як “достоїнство”. У першому випадку маємо справу з надмірною “українізацією”, коли “цінності” взагалі не вживають (мабуть, як нібито російське слово), а в другому, – навпаки, калькування російського “достоїнство” в українську мову, тоді як маємо більш неproblemатичне і притаманне саме українській мові слово “гідність”. “Достоїнство” передусім може мати купюра як номінал. Також можливі інші, жаргівливі конотації терміна “достоїнство”. (Погодьтеся, “Революція Достоїнства” звучить мало не знущально порівняно з “Революцією Гідності”). Але сенс наведеної вище цитати, зокрема завдяки нашому термінологічному уточненню, все ж зрозумілий: гідність людини в її розумі, у його застосуванні у своєму житті, причому пізнання за допомогою понять є найбільш надійним шляхом утвердження цієї гідності. Тобто цінність полягає саме у понятійному пізнанні, а не знаходиться поза ним.

Отже, М. Рубінштейн нібито має повне право стверджувати подолання у філософії І. Гегеля всього індивідуального (й особливо особистісного), нищення цінності особистості цінністю Абсолюту [17], а причину цього вбачає у панлогізмі. Однак цінності розчиняються у поняттях особливо: вони набувають абсолютного характеру як спосіб внутрішнього упорядкування самих понять за принципом понятійної діалектики цінності-індивіда і цінності-сукупності. Про це він пише у своїй праці “Сенс життя” у розділі “VII. Виправдання життя в філософії панлогізму (Гегель)”: “Поняття цінності-індивіда означає щось таке, що визнається цінним і в цій індивідуальній особливості, як єдине у своєму роді; і як таке воно не потребує подальшого пояснення. Поняття цінності-сукупності позначає протилежність до цінності-спільності. Тоді як останнє поняття називає загальне для всіх даних предметів цінне, причому все індивідуальне, особливе залишається абсолютно осторонь, цінність-сукупність або, як її називають, цінність-ціле становить собою суму індивідуальних цінностей, суворо відмежованих одна від одної, самостійних, або ж вона буде становити собою їхню органічну єдність.

Гегелівська система є системою індивідуальних цінностей, як це видно вже з принципу збереження всіх цінностей. Всі поняття зберігаються як такі; вони входять до вищих понять з усією своєю особливістю, як ці окремі стадії розвитку духу, внаслідок чого народжується поступово зростаюча цінність-сукупність. І. Гегель порівнює її з могутнім потоком, який стає тим сильніше, чим далі він віддаляється від своїх витоків. Абсолютна ідея є такою цінністю-сукупністю в її найчистішому вигляді. Вона є, як ми знаємо, системою чистих понять, з яких кожне займає в ній у ролі даного певного поняття своє власне, тільки йому одному властиве місце, вказане йому в ієрархічній драбині співвідносно ролі в діалектичному розвитку. Жодна з цінностей не може бути видалена зі свого місця, оскільки кожна з них становить необхідну і, щонайважливіше, незамінну ланку в “священному” діалектичному ланцюзі. Жодна цінність не може бути замінена іншою тому, що філософія І. Гегеля, як ми показали вище, є системою цінностей, які поступово підвищуються: в діалектичному розвитку немає і не може бути двох членів, рівних один одному за цінністю.

Цим з’ясовується стосунок цінностей одна до одної. Їхня незамінність обумовлюється їхнім своєрідним становищем у системі. А оскільки всі вони є членами однієї і тієї ж сукупності, то вони однорідні. Підлегле становище однієї цінності щодо іншої можна розуміти так, ніби нижчі з них слугують засобами для вищих. Бо хоча нижчий щабель і є необхідним припущенням вищого, але це доводить тільки його необхідність; як засіб він не міг б увійти в цінність-сукупність; у такому випадку у всій системі довелось б визнати тільки одну вищу цінність, все інше опустилося б до ступеня засобів. Але ж вищу цінність становить у І. Гегеля не що інше, як цінність-сукупність; а остання передбачає, само собою зрозуміло, існування її членів не як засобів, а як цінностей індивідів. Нижча цінність не може бути досягнута тільки як засіб, оскільки вона сама входить у вищу і міститься в ній, в такий спосіб слугує не тільки вищій цінності, цінності-сукупності, але і самій собі. А в останньому випадку немає ніякого сенсу бачити в них засоби” [16, с. 87–88].

Як бачимо з цієї розлогої цитати, у розумінні М. Рубінштейна цінності постають саме як цінності понять, тобто як спосіб організації стосунків між поняттями, як основа їхньої ієрархізації, як спосіб побачити історичний розвиток у його системному вимірі, як виявлення механізму перетворення відносного в абсолютне, а точніше як вказівку на абсолютно визначене ієрархічне місце поняття як його розкривають в історії та у стосунку

до інших понять. Окрім понятійно-організуючої, тобто власне категоризаційної функції, цінності взагалі не мають іншого призначення. М. Рубінштейн наполягає на їхньому надособистісному характері у філософії Г. Гегеля. Тим самим прояснюється, що до певної міри має рацію і Ліфшиць – цінності відносні, але не стільки внаслідок відносної значущості всього існуючого, скільки внаслідок не-безумовності кожного поняття зокрема: цінність усіх понять розкривається лише через цінність абсолютної ідеї, але сама вона також розкривається лише через цінність свого розвитку, а цінність розвитку також не абсолютна, але визначена цінністю закономірної зміни стадій цього розвитку, тобто цінність методу діалектики – у системі діалектики понять (і жодної суперечності між системою і методом у Г. Гегеля, як це стверджували марксисты тут немає).

А ось як сам Г. Гегель у параграфі 63 “Основ філософії права” визначає цінність: “Оця загальність речі, проста визначеність якої впливає з її особливого характеру, але так, що при цьому абстрагується від її специфічної якості, становить вартість речі, в якій її істинна субстанційність визначена, і виступає предметом свідомості. Як повний власник речі, я власник як її вартості, так і її споживання” [6, с. 71]. Цікаво, що спочатку у доповненні до цього параграфу Г. Гегель говорить про вартість речей, але швидко з’ясовуємо, що джерелом вартостей є сам дух. Так у параграфі знаходимо проміжний пункт між матеріальним і духовним – гроші постають як своєрідний конвертер чуттєвого в інтелектуальне: “У власності кількісна визначеність, яка виступає з якісної визначеності, – це вартість. Якісне тут дає кількість для кількісного виміру, і як таке воно так само зберігається, як і усувається. Коли ми розглядаємо поняття вартості, ми в самій речі знаходимо лише знак, і вона має значення не сама собою, а лише як те, чого вона варта. Вексель, наприклад, представляє не свою паперову природу, а є лише знаком іншого загального – вартості. Вартість речі може бути дуже відмінною залежно від потреби, але якщо ми хочемо виразити не специфічний, а абстрактний бік вартості, то це будуть гроші” [6, с. 72]. Однак вже у параграфі 66 з’ясовуємо, що справжні цінності, а саме ті, які неможливо відчужити від людини, – це цінності духовні: “Тому невідчужувані – це ті блага або, точніше, ті субстанційні визначення (і право на них не знищується давністю), які становлять власну мою особистість і загальну сутність моєї самосвідомості, так само як і мою особистість взагалі, мою загальну свободу волі, моральність, релігію” [6, с. 73]. Тут уже навряд чи доцільно вживати слово “вартість” – це цінності, які в кінцевому рахунку не можна звести до вартості речей, хоча вони і є їхнім джерелом. Цінності особистості не еквівалентні вартостям речей, вони вищі, духовні, неринкові. Нам видається доречним тому вживати поруч терміни “цінність” і “вартість” як нетотожні. Якщо у вузькому значенні духовних цінностей вони протистоять вартості матеріальних речей, то у широкому значенні цінності охоплюють собою все, що є цінним, зокрема й вартим чогось.

Матеріальні речі тому є лише своєрідним “векселем” цінностей духовних. Таким же векселем є і використання іншим мого права на мислення і прийняття рішення – цей вексель я можу будь-якої миті спростувати і відізвати: “Це моє повернення в себе самого, за допомогою чого я роблю себе сушим як ідея, як правова і моральна особа, усуває попереднє відношення і попереднє не-право, які я та інший завдали моему поняттю і розуму тим, що дозволили поводитися і самі повилилися із нескінченим існуванням самосвідомості як із чимось зовнішнім. Це моє повернення в себе виявляє суперечність, яка полягає в тому, що я віддав іншим у володіння мою правочинність, моральність, релігійність, – усе те, чим

я сам не володів і що відтоді, як я ним володію, по суті, існує саме як моє, а не як щось зовнішнє” [6, с. 74]. У цьому пункті Г. Гегель, на перший погляд, розвиває Кантову думку щодо первинності власного рішення особистості. Цінність для Г. Гегеля постає передусім як власність, яку особа створює і може за бажання відчувувати – показовою є ситуація з письменником чи винахідником: “Пошук субстанційного в праві письменника й винахідника варто скеровувати не на те, що при відчуженні окремого примірника письменник або винахідник неодмінно виставляє умову, аби можливість виробляти як речі подібні продукти, яка, отже, переходить до іншого, не стала власністю того іншого, а залишилася би власністю цього винахідника. Перше питання полягає в тому, наскільки припустиме в понятті таке відділення власності на річ від наданої разом з нею можливості так само виробляти її і чи не усуває воно повну, вільну власність (§ 62), – і тільки після ствердного вирішення цього питання – від сваволі першого духовного виробника залежить, чи збереже він для себе цю можливість, чи буде відчувувати її як певну вартість, або ж не стане надавати їй для себе жодної вартості й разом з відмовою від одиначної речі відмовиться й від цієї можливості” [6, с. 76]. Отож, для Г. Гегеля навіть вартість речі – це щось додаткове до матеріальних її властивостей, до певної міри це духовна властивість речі, яку може надавати їй воля людини.

Однак, на відміну від І. Канта, це не конкретна воля конкретної людини, але договір між людьми, який ґрунтується на домовленостях. Так, у параграфі 78 Г. Гегель зауважує: “Подібно до того, як у вченні про власність ми мали відмінність між власністю і володінням, між субстанційним і лише зовнішнім, так у договорі ми маємо відмінність між загальною волею як домовленістю й особливою волею як виконанням. Природа договору передбачає, щоб проявлялася як загальна, так і особлива воля, бо тут вступають у відношення воля до волі. Домовленість, що проявляється в знаку, з одного боку, і виконання, – з іншого, у цивілізованих народів розділені, тоді як у примітивних народів вони можуть збігатися” [6, с. 83]. Договір при цьому, як урешті-решт виявляється, Г. Гегель трактує цілком у дусі Ж.-Ж. Русо [18], а тому поступовий понятійний перехід від волі особистості до волі людства відбувається доволі формалізовано, оминаючи досвідну, емоційну і навіть афективну логіку сфери інтерсуб’єктивного. Г. Гегель тут, як і Ж.-Ж. Русо, ідеаліст у сенсі прагнення ідеалізувати людину, суспільство і людство: для них те, що розумне, логічне, і має бути підставою для домовленостей. Тим самим, як і у Ж.-Ж. Русо, у Г. Гегеля цінності, які щойно були конкретними в особистій комунікації в межах сім’ї, громади тощо, тут же набувають, на нашу думку, надмірної і необґрунтованої загальності абстрактної волі народу. Воля людини як незамінного учасника комунікації при цьому виявляється вже не конститутивною щодо цінностей, а лише репрезентує раніше утверджені надособистісною інстанцією цінності. Воля особистості лише “виконує”, а не встановлює цінності. Встановлює ж цінності в кінцевому підсумку логіка розвитку абсолютного духу. За великим рахунком цю логіку в її позитивно-правовому втіленні виклав на початку ХХ століття Ганс Кельзен, в якого найвища правова норма (“Grundnorm”) визначає правову значущість (цінність) усіх підпорядкованих їй норм [11].

У реальному житті домовленості більшою мірою мають нераціональні підстави – саме це мають враховувати цінності, адже поняття врахувати це не в змозі. Домовленості часто є результатом процесів, які набувають характеру ділових перемовин (те, що в англійській називають “negotiations”) або навіть торгування (англійське “bargaining”), боротьби за компроміс інтересів, де кожен намагається утиснути інтереси іншого, захищаючи власні.

Більш сильними підставами для утворення цінностей все ж виступають драматичні, зламні соціальні події – великі суспільні здобутки або втрати, які позначають, відповідно, позитивні й негативні цінності.

Такою є реконструкція розуміння цінностей у Г. Гегеля, хоча вони й відіграють важливу роль в осягненні суті його філософської системи, однак вони доречні тут лише як цінності взаємного підпорядкування понять, самодостатньої значущості (в будь-якому разі порівнюваної зі значущістю понять) цінності не мають. Утім, самі поняття у філософії Г. Гегеля надто далекі від сучасного епістемологічного підходу, зокрема, їх зміст не може бути визначений лише як когнітивний, він щонайменше такою ж мірою ціннісний – за сучасними стандартами.

Зовсім інші підстави для осмислення цінностей пропонує Елеседа Макінтайр, коли привертає увагу до необхідності коректного аналізу особистого досвіду морального почуття, а не до досвіду мислення Абсолюту [14]. Однак протиставлення особистості Абсолюту нині заміщає протиставлення особистості формальним організаціям – протиставлення, на думку Е. Макінтайра, хибне. Адже як організація не може нав'язати особистості цінності, так і особистість не може одноосібно породжувати цінності. Так, він зауважує, що “розшарування сучасного соціального світу на царину організаційного, в якій кінцеві цілі вважають первісно визначеними і недоступними для дослідження, і царину особистого, в якій судження і дебати щодо цінностей є центральними чинниками, але в якій неможливо досягти ніякого раціонального соціального рішення, знаходить свою інтерналізацію, своє внутрішнє представництво у відношенні особистого “я” до ролей та характеристик соціального життя” [14, с. 55–56]. Вихід Е. Макінтайр бачить у зверненні до моральної традиції, передусім до традиції чеснот. Тим самим він апелює до певного етосу, однак соціальний носій цього етосу залишається в Е. Макінтайра не визначеним чітко й однозначно.

Наша ж позиція полягає в тому, що соціальні цінності в ролі первинної основи свого виникнення і розвитку мають конкретні соціальні спільноти, причому такого обсягу, який уможливило внутрішню комунікацію між усіма їхніми членами, а тому є у точному значенні слова комунікативними спільнотами [1, с. 10–12]. Комунікативні спільноти створюють власні життєвіти як результат тривалого спільного соціального досвіду, на протигагу досвіду інших соціальних спільнот. Драматичні події цього досвіду – як позитивні, так і негативні, – тобто події, які пов'язані з утвердженням або зі зміною підстав соціальної ідентичності цих спільнот, і є причиною виникнення соціальних цінностей.

У процесі взаємодії одних комунікативних спільнот з іншими неминує виникають ситуації незбігу цінностей, які можуть мати наслідком як тривалий і все більш гострий конфлікт цінностей, так і спроби уникнути такого конфлікту завдяки діалогу та пошукам підстав для порозуміння. Такі підстави виникають, якщо представники однієї спільноти здійснюють селекцію цінностей іншої і визнають значущими для себе хоча би певні цінності іншої спільноти (як Ромео Монтеккі визнає значущість Джульети Капулетті). Справжніми підставами для порозуміння якраз і виступають прецеденти погодження цінностей різних комунікативних спільнот або вироблення у процесі комунікації між окремими представниками цих спільнот нових цінностей, які виражають значущість самої комунікації щодо порозуміння. Тобто, будучи різними за своїм змістом, за своєю формою цінності, вироблені під час діалогу між представниками різних спільнот, будуть цінностями порозуміння (наприклад, взаємної толерантності). Такі цінності можуть



поширюватися на значну частину або ж навіть усіх представників тих комунікативних спільнот, від імені яких йшов діалог про порозуміння. Так, взаємна селекція цінностей представниками різних комунікативних спільнот може доповнюватися творенням нових, спільних для обох цих спільнот цінностей. Цей до певної міри індуктивний шлях лежить в основі процедури генералізації соціальних цінностей і завжди передбачає не теоретичне виявлення спільного змісту (як це можливо у разі пізнання соціально важливих понять), але практичне утвердження на засадах спільного соціального досвіду. Важливі вказівки для розрізнення норм, побудованих на фактах, та норм, побудованих на цінностях, знаходимо у спеціальній праці Ю. Габермаса [19], однак ми не приймаємо його межову настанову на перетворення норм-цінностей на норми-поняття, нехай навіть на рівні універсалістських норм.

Саме поняття етосу передає нередукованість життєсвіту комунікативних спільнот до понятійно-змістових підстав порозуміння. Цей етос може бути переданий лише сукупністю та ієрархією цінностей конкретних комунікативних спільнот і ніколи не може набутися універсального понятійного поширення, хоча етоси кількох таких спільнот і можуть стати підставою для утворення більш вузького за кількістю цінностей, але більшого за кількістю і обсягом смислів та символів генералізованого етосу їхнього порозуміння.

#### СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ:

1. Бойченко М.І. Системний підхід у соціальному пізнанні: ціннісні і функціональні аспекти : [Монографія] / М.І. Бойченко. – К. : ПРОМІНЬ, 2011. – 320 с.
2. Вебер М. Государство і суспільство. Нариси соціології розуміння / М. Вебер; [пер. з нім. М. Кушніра]. – К.: Всесвіт, 2012. – 1112 с.
3. Від Матфея Святе Євангеліє // Біблія / пер. українською Патріарха Філарета <http://vydavnytstvo.org.ua/bibliia/novyi-zavit/61-vid-matfeya-svyate-yevanheliye.html>
4. Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії / Юрген Габермас; [переклад з нім.: А. Дахній]. – Львів: Астролябія, 2005. – 416 с.
5. Гадамер Г.-Г. Истина і метод: в 2 т. / Г.-Г. Гадамер. – К. : Юніверс, 2000. – Т.1: Истина і метод. Герменевтика I: Основи філософської герменевтики [пер. з нім. О. Мокровольського ; ред. С. Жолоб]. – 2000. – 464 с.
6. Гегель Г.В.Ф. Основи філософії права, або Природне право і державознавство / Георг Вільгельм Фрідріх Гегель; [пер. з нім. Р. Осадчука та М. Кушніра]. – К.: Юніверс, 2000. – 336 с.
7. Гегель Г. В.Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель ; [перевод с немецкого]. – М. : Наука, 2000. – 495 с.
8. Кант И. Критика способности суждения / И.Кант; [пер. с нем.] // Кант И. Собр. соч. на нем. и рус. яз.: В 5 т. – Т. 4 / Подг. Н. Мотрошиловой и Т. Длугач (Москва), Б. Тушлингом и У. Фогелем (Марбург). М.: Наука, 2001. – С. 69–833.
9. Канчурина А.А. Патогенез синдрома заложника / А.А. Канчурина, М.С. Матусевича, О.В. Шатровой // Молодой ученый. – 2013. – № 11. – С. 765–767.
10. Касавин И. Т. Холизм / И.Т.Касавин // Энциклопедия эпистемологии и философии науки / Составление и общая редакция. И. Т. Касавин. – Москва: “Канон+” РООИ “Реабилитация”, 2009. – 1248 с.

11. Кельзен Г. Чисте правознавство: 3 дод.: Проблема справедливості / Г. Кельзен; [пер. з нім. О. Мокровольського] / Г. Кельзен. – К. : Юніверс, 2004. – 496 с.
12. Лифшиц М.А. О Гегеле / М.А. Лифшиц. – М.: ООО “Издательство Грундриссе”, 2012. – 304 с.
13. Луман Н. Социальные системы [Текст]. Очерк общей теории / Н. Луман ; [пер. с нем. И. Д. Газиева ; под ред. Н. А. Головина]. – СПб. : Наука, 2007. – 648 с.
14. Макінтайр Е. Після чесноти. Дослідження з теорії моралі / Е. Макінтайр ; [пер. з англ.]. – К. : Дух і літера, 2002. – 438 с.
15. Морозов Е.В. Холизм. Духовное возрождение 2012 / Е.В. Морозов. – Саарбрюккен, 2010. – 312 с.
16. Рубинштейн М.М. О смысле жизни / М.М. Рубинштейн. – Л.: Изд. авт. (М. М. Рубинштейн), 1927 [1926]. Ч. 1 : Историко-критические очерки. – 1927 [1926]. – 198 с.
17. Рубинштейн М.М. Ценностная система Гегеля и обесцененная личность / М.М. Рубинштейн // Философия: в поисках онтологии. – Самара, 2003. – С. 165–174.
18. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права / Ж.-Ж. Руссо; [пер. с франц.] // Руссо Ж.-Ж. Трактаты / Изд. подгот. В.С. Алексеев-Попов, Ю.М. Лотман, Н.А. Полторацкий, А.Д. Хаютин; Отв. ред. А.З. Манфред. – М.: Наука, 1969. – С. 151–256.
19. Habermas J. Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats / Jürgen Habermas. – Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1992. – 666 s.

**ETHOS OF THE COMMUNICATIVE ASSOCIATIONS  
AS A BASIS FOR GENERALIZATION OF SOCIAL VALUES:  
CONCEPTUAL REFLECTION LIMITS  
(CRITICISM OF GEORG HEGEL’S CONCEPT OF VALUES)**

**Mykhailo Boychenko**

*64/13, Volodymyrska Street, City of Kyiv, Ukraine, 01601,  
boychenko\_m@univ.net.ua*

The article analyzes the difference between the values and concepts – both for their content and for its depending of social media of the concepts and values. It is alleged that values based on social experience and can not be alienated from the life world of communicative associations as their social base. Therefore, the values can not be universal, as opposed to concepts that appeal to the laws of thought common to all people.

Theoretical approach to values within a pair of categories “universal/particular” seems problematic, though marks important points to real values conflict coordination of various social communities. Conflict raises with the question when we are trying to generalize values: what values are more reliable – the values of the original communities or values of the communication between these communities – through their representatives. In agreeing values of primary communities the experience of interaction between these communities begins quietly – but increasingly – substitute for personal experience of each of these communities. Values of interaction between communities thus forming a new community different from those that this interaction had to

agree – this community is secondary to the first one, but may eventually acquire its own existence and its own reasons for the formation of values.

This values at their counterfactual rethinking, especially raises legitimation, lose much of its original rational content and symbol meaning, conceived by their creators, and a significant part of the initial motivational force. Perhaps their partial replacement with new, formalized (schematic, algorithmic etc.) meanings and new values – weaker in motivation, but more understandable and acceptable to the wider public, especially of prepared for legitimacy. You could even say that a significant part of motivational force of these generalized values derive already from the mechanisms of legitimacy. However, if the connection to the primary communities values weakens, it does not mean that it is unnecessary or even harmful – on the contrary, once this relationship weakened over, legitimation degenerates into a formal legalization, generalized values fail to fulfill legitimation function and lost grounds for universalization and for construction of the effective norms.

The cause of the subordination of understanding the values to understanding the concepts in modern philosophy is largely the philosophy of Georg Hegel. For him, values are completely subordinate to conceptual thinking, dissolve it as a part of a whole. At the same time, Hegel indicates the inalienability of certain values of people – including people never even wishing it – can not lose their dignity as a creatures who can think.

Values in the end can not be reduced to the value of things, though they are their source – the value of the person do not identical to the value of things, first ones are higher, spiritual, non-market. It seems appropriate therefore to take next, the terms “value of things” and “value of the person” as non-identical. In the narrow sense of spiritual values “value of the person” oppose to the value of material things, in the broad sense of the value as it they cover everything that is valuable, including the worth of something.

The concept of the ethos conveys of non-reducability of the life world of the communicative associations to conceptual and semantic grounds for understanding. This ethos can be transmitted only by totality and hierarchy of values specific communicative associations and can never gain universal conceptual spread, but the ethos of several of these communities could provide a basis for the formation of a generalized ethos of their mutual understanding – narrower in number of values, but greater in number and volume of meanings and symbols.

**Keywords:** ethos, social values, concepts, community communication, generalization, universalization.

Стаття надійшла до редколегії 24.10.2016

Прийнята до друку 31.10.2016