Ірина СТЕПАНЕНКО

ВІДПОВІДАЛЬНЕ СТАВЛЕННЯ ОСОБИСТОСТІ ДО ЖИТТЯ: СТРУКТУРНО-ФУНКЦІОНАЛЬНИЙ ВИМІР (Стаття І)

У статті досліджується структурно-функціональний вимір відповідального ставлення особистості до життя як складової її життєвої компетентності. Розкриття змісту та інстанцій даного ставлення здійснюється на підставі визнання засадничого значення імперативу охорони буття і збереження людської гідності, як своєї власної, так і гідності Іншого (Кожного).

Актуальність теми зумовлена тим, що в сучасних умовах спектр різноманітних можливостей життєдіяльності та життєздійснення, що постають перед людиною і творяться нею, постійно розширюється. За таких умов справжньої мультиверсійності стилів життя, моделей поведінки, способів життєдіяльності проблема самовизначення людини щодо їхнього вибору надзвичайно загострюється. Для здійснення такого вибору сучасна людина має володіти високим ступенем життєвої компетентності, невід'ємною складовою якої є відповідальне ставлення до життя — як свого власного, так і життя у цілому. Відповідальне ставлення особистості до життя — запорука не тільки її особистісної продуктивності, а й виникнення таких діалогічних соціальних форм, в яких предметом обговорення та організації стали б можливості подальшого існування і розвитку людства, життя у цілому.

Специфіка сучасного осмислення феномену відповідальності полягає в тому, що вона розглядається вже не стільки як характеристика, котра має суттєве значення для виконання певного виду діяльності, а швидше як необхідна характеристика людської життєдіяльності в цілому, як найважливіший життєвий принцип сучасної людини, без наявності якого неможливе самозбереження людства (Г. Йонас), неможлива універсальна макроетика як етика відповідальності (К. — О. Апель), неможлива людська комунікація (Ю. Габермас, Е. Левінас, М. Рідель, П. Рікер) тощо. Аналітичні розвідки в сучасному проблемному полі відповідальності показують, що саме комунікативна парадигма, мабуть, найбільш плідна для осмислення феномену відповідальності, оскільки дозволяє виявити і синтетично сполучити його найважливіші

виміри — особистісний (екзистенційний), соціально-політичний (інституційний), глобальний (перспективний).

У межах комунікативної філософії виникає онтологічний за своєю природою «подвійний регулятивний принцип відповідальності», який, полягає в тому, що люди в сучасних умовах повинні діяти так, щоб забезпечити виживання людського роду. Онтологічно зорієнтований принцип відповідальності, на думку Апеля, має виступати й формою застосування остаточного обґрунтування моральних норм у життєвій практиці та може правити за засновок метаетики — тобто етики відповідальності, яка головною своєю проблемою вважає ситуацію людини в її загальному вигляді, взяту як колективна, глобальна, екзистенційна ситуація. Тільки на цьому шляху, на думку Апеля, можна шукати відповідь на запитання про те, чи можлива така етична норма, яка б була обов'язковою для кожного індивіда та слугувала б злагоді й порозумінню людей у вирішенні ними практичних проблем [8, 27]. У такому онтологічному ракурсі принцип відповідальності набуває вже не стільки метафізичного, скільки операційного значення. У свою чергу, для ефективного здійснення операційного аналізу принципу відповідальності його варто, на нашу думку, розглянути у проблемному полі мистецтва жити, як складову життєвої компетентності особистості, і піддати структуруванню, що і становить **мету** даної роботи.

У проблемному полі мистецтва жити принцип відповідальності може бути розглянутий як відповідальне ставлення особистості до свого життя. Важливою теоретико-методологічною підставою для структурно-функціонального аналізу даного ставлення може стати відповідь на питання, які, за Апелем, можна сформулювати так: «За що?», «Перед ким?», «Щодо кого?» Я несу відповідальність [1, 55]. Оскільки йдеться про відповідальне ставлення до *життя*, то розміркування над цими питаннями доцільно розпочати з розкриття самоцільності та самоцінності життя як такого.

Самоцільність життя має декілька вимірів. Їх можна умовно позначити як космічну, суспільно-історичну та індивідуально-особову цілісність життя. Космічна цілісність життя означає, що життя — це космічний феномен, усі форми життя невідривно сполучені між собою й кожна з них має власну структурну цінність у межах єдиного життєвого процесу природи. Людське життя виступає однією з форм (як вважається, вищою з відомих нам) розвитку природи. Згідно з сучасними уявленнями про життя на планеті Земля, воно розгортається у межах єдиної системи геобіоценозу, а в останні декілька століть, коли розум людини перетворився на нову планетарну силу, — у межах ноогеобіоценозу.

Суспільно-історична цілісність життя означає, що життя людства — це єдиний, поступовий природно-історичний процес, у межах якого кожне нове покоління «стоїть на плечах попереднього» і «прокладає шлях» наступним. Цілісність життя людства визначається наявністю певних родових ознак виду Homo sapiens, соціокультурною цілісністю суспільства, взаємним впливом різних культур та спадкоємністю цивілізацій. Що стосується останніх характеристик, то вони мають конкретно-історичний характер і змінюються в діапазоні від майже непомітних зв'язків на ранніх етапах історії людства (що й стало підставою теорії «локальних культур») до становлення в сучасних умовах людства як єдиного суб'єкта історичного розвитку.

Індивідуально-особова цілісність життя означає як наявність та єдність у межах життя індивіда певних індивідуальних (природних) та особових (соціокультурних) передумов і рис, так і єдність усіх етапів життєвого шляху людини, усіх форм її життєдіяльності, наявність у межах життя людини особливості, яку можна описати так: «вчинок народжує звичку, звичка народжує характер, характер народжує долю».

Виділені риси самоцільності життя визначають й якості його самоцінності. Існує думка, що самоцінність життя, зокрема людського, можна обґрунтувати лише теологічними, релігійними засобами. Поважаючи «божественне» обґрунтування самоцінності життя, ми, одначе, не вважаємо його єдино можливим. Так само як твердять, що оскільки життя — це дар Бога, то воно має безумовну цінність для людини, так само ми можемо вивести цю цінність із того, що це дар Природи. Життя це космічний феномен — космічна даність та заданість людині — тому й має для неї самоцінність. Самоцінні й усі форми життя природи, оскільки виступають необхідними елементами єдиного життєвого процесу, а життя людини розгортається у межах ноогеобіосфери. Звідси випливають й певні форми відповідального ставлення людини до життя:

– «космічна» відповідальність, тобто відповідальність за збереження життя на планеті Земля;

– «екологічна» відповідальність, як відповідальність за збереження різних форм життя;

– «загальнолюдська» відповідальність, як відповідальність за збереження життя людського роду.

Соціально-історична цілісність життя вказує на самоцінність соціально-історичних, національно-культурних та цивілізаційних форм життєустрою та життєдіяльності, самоцінність родинних зв'язків, у межах яких відбувається первинне входження у соціокультурне середовище й реалізується первинний зв'язок поколінь. Звідси постають й певні форми відповідальності, такі як:

– відповідальне ставлення до історії, яке передбачає не тільки збереження історичних пам'яток чи історичних форм досвіду, але й таке ставлення до історії, яке не дозволяє «перекроювати» її на потребу дня, свавільно перефарбовувати «білі плями» на «чорні» чи навпаки;

– відповідальне ставлення до національної культури, її надбань, що передбачає вивчення, збереження, примноження національної культури та відповідальне ставлення до інших культур, яке складається як із засвоєння надбань інших національних культур, так і з критичного їх сприйняття, при якому враховуються особливості «материнської» культури, сумісність форм культурного досвіду різних націй, а також усвідомлення себе як носія певної культурної традиції та як її представника у процесі спілкування з іншими культурами;

– відповідальне ставлення до цивілізаційних надбань, їх засвоєння, збереження та примноження; врахування того, що «блага» цивілізації не завжди бувають сприятливими для розвитку культури та збереження життя (як різних його біологічних форм, так і людського роду), запобігання цьому по мірі можливості;

– відповідальне ставлення до своєї родини, тобто відчуття єдності зі своєю родиною, знання історії свого роду та усвідомлення себе як її продов-

жувача; повага та піклування про своїх близьких — батьків, дітей, членів подружжя та інших.

Самоцінність індивідуально-особового життя визначається тим, що воно є певний дар (Бога чи Природи). Й людина з моменту народження, незалежно від свого бажання, приймає цей дар. Але, водночас, це такий «дарунок», яким людина розпоряджується вже самостійно, тобто вона вільна у своєму ставленні до життя. Життя — це дар, який скидається не на «прокрустове ложе», а на «головоломку», яку людина змушена вирішувати протягом усього свого існування самостійно. Отже життя її — не певна заданість, а процес індивідуальної життєтворчості. Тому життя кожної людини унікальне й неповторне, що теж надає йому самоцінності. Самоцінність життя особистості можна визначити, за І. Кантом, так: людина (як і її життя) не може бути засобом для досягнення будь-якої мети, навіть найкращої, а лише метою.

Звідси випливають наступні форми відповідального ставлення особистості до власного життя, які складають його структуру:

– відповідальність за відшукання свого покликання та призначення, власної неповторності та унікальності; це так звана *трансцендентна* відповідальність — відповідальність за необхідність та можливість бути вільним, тобто бути самим собою;

– відповідальність за організацію власного життя, процес його проживання; це так звана *екзистенційна* відповідальність за побудування свого життєвого шляху та відношення до нього як цілого — спосіб реалізації трансцендентної свободи-можливості;

– відповідальність за організацію комунікативних стосунків у процесі «спів-буття» з іншими; це так звана *комунікативна* відповідальність, яка визначається завданнями, «що випливають зі спільного буття людини як «особи» (у повному значенні цього слова) з іншими людьми — в сім'ї та на підприємстві, в союзах та професійних спілках, у школі та університеті, в місті та державі, в партії та церкві» [5, 82];

– відповідальність за власні рішення, вчинки та дії — це так звана *ситуаційна* відповідальність, яка визначає конкретні відносини особистості до складових частин її життєвого світу — природного, суспільного, культурного, соціального середовища, власного мікрокосму — у конкретних життєвих ситуаціях.

Типи та форми відповідального ставлення особистості до життя, які ми виділили вище, утворюють горизонтально-просторову структуру цього відношення. Але воно має ще й вертикально-часовий зріз. Мається на увазі те, що відповідальність може бути попередньою та наступною.

Заслуговує на увагу характеристика попередньої відповідальності, яку дав І. О. Ільїн: «Попередня відповідальність — це живе почуття передстояння та закликаності, й у той же час — жива воля до досконалості. Ще не здійснивши, вона (людина) вже знає про свою відповідальність. І це почуття відповідальності — одразу дисциплінує її, зосереджує її та надихає» [3, 305]. Щоб зрозуміти фундаментальну значущість цієї форми відповідальності, достатньо уявити собі людину, яка береться за якусь справу і не має попередньої відповідальності: «Хто побажає лікуватися у безвідповідального лікаря? Хто

доручить своїх дітей безвідповідальному вихователю? Хто побажає приймати молитви та таїнства у безвідповідального священика? Який полководець виграє битву, якщо командує безвідповідальними офіцерами, які ведуть у бій безвідповідальних солдат?» [3, 306].

Попередня відповідальність передбачає:

– спрямованість життєтворчості до досконалості, до «найкращого» рішення, до того, щоб вона була животворчою як для самої особистості, так і для її оточення — інших людей та її життєвого світу;

– визначення своїх можливостей, своєї ролі та обов'язку у збереженні та збагаченні життя;

– передбачення результатів та наслідків свого втручання у ті, чи інші життєві процеси та активний вплив на ці процеси з метою збереження та розвитку позитивних тенденцій та запобігання можливих негативних наслідків;

– готовність прийняти на себе санкції (правові, моральні, соціально-психологічні) за спричинення шкоди тим чи іншим формам життя, а також готовність перенести докори совісті за те, що міг зробити, та не зробив, за те, що міг зробити інакше, але не зробив, вміння використовувати попередні подібні сумління при прийнятті наступних рішень.

Наступна відповідальність міститься у тому, що людина визнає власне діяння саме таким, за «попередньо обміркованим наміром», підтримує його підґрунтя, мотиви та наслідки, тобто бере відповідальність на себе. Це означає визнання того, що я сам даю відповідь за наслідки своєї діяльності, й провина, й заслуга мого діяння належить саме мені. Тому я готовий нести «розплату» за законом про відповідальність, та сприймаю оцінку (самооцінку) власної діяльності, її наслідків саме як таку «розплату».

В сучасних умовах наступна відповідальність, як це було показано Г. Йонасом [4], передусім означає забезпечення вимоги існування людства і в майбутньому. Сформульований таким чином принцип відповідальності одержує подальший розвиток в етиці дискурсу К.-О. Апеля, в якого він набуває дещо нового, комунікативного виміру. Дуже важлива, на нашу думку, ідея Апеля про те, що «вже з самого початку в підґрунті головної вимоги етики дискурсу — дискурсивно організованої солідарної відповідальності людей за їхні колективні дії, — лежить постулат необхідного зв'язку між імперативом *охорони буття та гідності людини* і соціально-емансипативним імперативом *прогресу у здійсненні гуманності*» [1, 59]. Повністю в дусі кантової «Критики утопічного розуму» Апель стверджує: «кожна спільнота аргументуючих неминуче, хоча б у вигляді контрфактичного передбачення ідеальної комунікативної спільноти, апелює до того, в чому полягає *непозбутній момент утопії прогресу*Ùú до *конститутивного буття в майбутньому людини як розумної істоти*е âÛÙ 59–60]. І далі, з метою зняття звинувачення зі свого проекту обґрунтування етики відповідальності як етики збереження реальної та водночас ідеальної комунікативної спільноти в утопічності і тому небезпечності, Апель пояснює: «Регулятивна ідея, визнавана об'єднавчим началом, не містить у собі — як утопічна держава Платона — наповненої конкретним змістом конструкції гар-

монійної єдності щастя, доброчесності та справедливості у застосуванні до суспільної організації людей; вона також не обіцяє, як філософія історії, спекулятивного месіанізму, появи якоїсь нової людини, котра, за визначенням, має подолати відчуження і, разом із ним, двозначність відкритості людського буття для добра і зла. Та все ж визначення регулятивної ідеї *ідеальної комунікативної спільноти* зобов'язує нас до прогресивної реалізації соціальних і політичних умов, які, насамперед, роблять можливою дискурсивну організацію колективної відповідальності за колективні дії в національних та інтернаціональних межах» [1, 60].

Абстрагуючись від оцінки засобів обґрунтування зазначеної ідеї Апеля, сам його принцип дискурсивно організованої солідарної відповідальності людей за їхні колективні дії ми вважаємо фундаментальним імперативом самозбереження і подальшого існування людства. Причому, на нашу думку, мова може йти не тільки про майбутнє людини як розумної, але і як духовної істоти. Така можливість проглядає вже в апелівській критиці розуміння раціональності як ціннісно-нейтрального логічного висновку чи математичного апарату певного інструментального застосування. Крім того, Апель вважає, що впровадження системи моральної відповідальності за наслідки колективної діяльності людини як завдання сучасної етики є неможливе й у межах взаємодоповнювальних засад комплементарної системи, де ціннісно-нейтральна раціональність доповнюється ірраціональним вибором останніх аксіоматик цінностей. Натомість, Апель виходить із розрізнення консенсуально-комунікативної та стратегічної раціональності. Він вважає, що «обидві форми раціональності є формами *взаємодії* та — якщо хто хотів би так вживати це слово — *комунікації* між людьми як суб'єктами дій та вчинків. Але лише *консенсуально-комунікативній* раціональності передують правила чи норми, що мають апріорний характер на відміну від враховуваних інтересів окремої людини; *стратегічна* ж раціональність *ґрунтується виключно на застосуванні інструментально-технічної раціональності* у взаєминах між людьми. І тому вона не може бути (принаймні самостійно) достатнім підґрунтям для етики» [2, 65].

Навіть вже у такому ракурсі стає зрозумілим, що етика дискурсу не може ґрунтуватися на ціннісно-нейтральній раціональності, тобто раціональності, яка позбавлена духовних засад. Якщо ж у даному контексті пригадати міркування П. Рікера про взаємодоповнювальність у дискурсі процесу аргументації і «добре зважених переконань» [6, 345], то необхідність виявлення духовного виміру принципу відповідальності стане ще більш очевидною.

Розкриваючи роль «добре зважених переконань», П. Рікер підкреслює, що цей «неспростовний партнер» вирішує висхідні позиції, «наслідком яких є значення, інтерпретації, оцінки, релятивні щодо багатьох благ, які виступають орієнтирами реального праксису (praxis), починаючи з практик і їхніх іманентних благ, проходячи через плани життя, історії життя, і до понять, які людські істоти виробляють окремо чи спільно про те, чим мало б бути довершене життя. Адже про що ми врешті-решт дискутуємо,.. якщо не про найкращий спосіб для кожного учасника великих дебатів досягти через інституціалізованих посередників довершеного життя спільно з іншими і для інших у справедливих

інституціях? Взаємозв'язок, який ми не припиняємо посилювати між деонтологією і теологією, знаходить свій найвищій вираз — і найхисткіший — у рефлектованій рівновазі, між етикою аргументації і добре зваженими переконаннями» [6, 345]. Виходячи з наведених міркувань, можна зробити висновок, що значення духовних засад принципу відповідальності міститься в тому, що його дискурсивне забезпечення має іманентно утримувати складну діалектику аргументації та переконань, де аргументація забезпечує вимоги універсалізації, інтерперсоналізації та інституціалізації й репрезентує логіко-рефлективний момент духовності, а переконання, репрезентуючи ціннісно-смисловий та персональний компонент духовності, надають дебатам змістовності і сенсу, а як «добре зважені переконання» спрямовують духовний розвиток особистості у напрямку пошуку такого «довершеного життя спільно з іншими і для інших у справедливих інституціях», яке б відповідало імперативу охорони не тільки людського буття, а й людської гідності, засадниченої такими іманентними їй цінностями-приписами, як самоповага та взаємність, турбота і толерантність, свобода і справедливість тощо.

Слід також враховувати, що комунікативні конфлікти, через які неможливе досягнення «розуміння [можливості] регульованої згоди, що на неї, як на демократичну умову покладання цілей та цінностей, мусить орієнтуватися суспільна практика» [2, 64], є не тільки такими, котрі виникають внаслідок порушень чи недостатньої ефективності процесу аргументації. Сам процес аргументації при всій своїй формальній «правильності» може виявитися неспроможним для досягнення консенсусу, якщо наявне зіткнення різних ціннісно-смислових континуумів. Цю проблему Апель характеризує як напружені стосунки між універсалізмом консенсусу та стратегічною орієнтацією на систему обстоювання своїх прав і вважає, що вона притаманна передусім проблематиці політичної етики. Неодмінну двозначність усіх публічних закликів до політичної відповідальності Апель ілюструє зверненням до «рекомендацій [Хайєка] в [його] Нобелівській промові з економіки, де зазначалося, що з метою відновлення рівноваги людської біосфери та з огляду на перенаселення Землі жителі третього світу, які не можуть самі собі дати ради, змушені вмирати з голоду. (Це і є, певною мірою, відповіддю стратегічного розуму на нераціональні намагання Папи й католиків третього світу виступати проти практики контролю над народжуваністю.)» [2, 67].

Якщо інтерпретувати приклад Апеля щодо нашого твердження про принцип відповідальності як вимогу збереження життя людини як духовної істоти, то можна зазначити, що з точки зору збереження людини як розумної істоти — Хайєк (у тлумаченні Апеля) правий. Але його рекомендація все ж не гарантує збереження іншого, ніж його власний, ціннісно-смислового континууму, не забезпечує поваги до людської гідності Третього, а, отже, і Кожного, тому, врешті-решт, порушує принцип «прогресу гуманності», навіть принцип кантівського імперативу про неприпустимість застосування людини як засобу для досягнення будь-якої, навіть найвищої, мети (у даному випадку мети самозбереження людства). Таким чином, ми вважаємо за необхідне саму «ідеальну спільноту аргументуючих» розглядати у перспективі Я–Інший–Третій, де, внаслідок принципу замінності ролей, Третім може бути Кожний,

а принцип незамінності осіб вимагає поваги і турботи про Кожного як особистість із власною ціннісно-смисловою формою буття у світі, тобто із визначеним типом духовності.

І, нарешті, ще одне питання, з'ясування якого дуже важливе для визначення шляхів та засобів формування відповідального ставлення особистості до життя — питання про те, перед ким/чим ми несемо відповідальність.

Традиційно до інстанцій, перед якими людина «дає» відповідь, відносять суспільство, що зафіксовано у його морально-правовій системі; родину, себе, свою совість. У межах релігійного світогляду додається ще одна, верховна інстанція — Бог. Існує ще ряд інстанцій, уявлення про які зустрічаються у різних роздумах над цією проблемою й поступово утверджуються у теорії відповідальності в сучасних умовах. Але перш ніж їх виділити, з'ясуємо підстави казати саме про такі інстанції.

На нашу думку, інстанції, перед якими людина «дає відповідь», визначаються предметом відповідального ставлення, інакше кажучи — ми відповідаємо перед тим, до чого (кого) ми ставимося відповідально. Виходячи з цього, можна виділити наступні інстанції нашої «відповіді».

По-перше, це природа. Природа як Всесвіт (контури цієї інстанції лише починають проступати у свідомості сучасної людини) і природа як природне середовище, у якому проходить людське життя. Незалежно від того, чи сприймає людина природу як інстанцію, перед якою вона відповідає, чи ні, на практиці людина несе відповідь перед природою за свою життєдіяльність. Більш за те, людство опинилося на межі глобальної екологічної катастрофи й бачить, що залишилося дуже мало шансів та часу, щоб уникнути смертної кари за своє безвідповідальне ставлення до природного середовища, життя природи. Не тільки людина як родова істота, але й особистість сприймає природу як інстанцію, перед якою вона відповідає, у тому разі, коли відчуває свою причетність до неї, любить її як щось рідне та близьке, необхідне для свого життя.

По-друге, це людство. Тут мається на увазі не тільки той факт, що наслідки діяльності кожної особистості можуть мати в сучасних умовах глобальні масштаби, але й те, що, як казав Жан-Поль Сартр, — «Коли ми вибираємо себе, то ми вибираємо усіх людей» [7, 324]. Іншими словами — якщо я вважаю для себе можливим діяти так, а не інакше, якщо я певні риси характеру вважаю можливими та цінними для себе, тобто обираю певний особовий образ себе та своєї життєдіяльності, то цим я припускаю, що й всі інші можуть бути такими, як я, чи діяти так, як я. Отже, вибираючи власний образ, спосіб власного життя, я й вибираю усіх людей. Звідси й випливає, що я несу відповідальність за процес своєї життєтворчості не тільки перед собою, але й перед усім людством.

По-третє, це суспільство. Розглядаючи суспільство як інстанцію, перед якою людина несе відповідальність, не слід ототожнювати суспільство як громадянське суспільство, з державою. У певних сферах особистого життя людина несе відповідальність й перед державою. Але ознакою розвинутого демократичного суспільства є досить визначена регламентація контролю з боку держави за життям людини, особливо людини як особистості. Ототожнювання суспільства та держави як інстанції, перед якою людина дає відповідь, — це

прямий шлях до тоталітаризму. З іншого боку, й усунення держави з обрію відповідального ставлення особистості до життя — прямий шлях до занепаду, розпаду держави, отже, й занепаду суспільного життя, життя її громадян. Громадянська відповідальність — одна з важливих форм відповідального ставлення особистості до життя, оскільки останнє розгортається у конкретному суспільстві, однією з основних форм забезпечення існування якого в сучасних умовах є держава. Але особистість несе відповідальність перед суспільством переважно у сфері громадянського, публічного життя — соціально-економічного, суспільно-політичного, духовно-практичного, духовно-теоретичного тощо. У сфері власного індивідуального, особистого, приватного життя людина переважно несе відповідальність перед своєю родиною, безпосереднім оточенням, самою собою.

По-четверте, це родина. Родина як інстанція, якій дається відповідь, перша й найбільш впливова у житті особистості. Це знаходить прояв у тому, що процес родинного виховання спирається на авторитет батьків, які оцінюють поведінку дитини як гідну чи негідну. Крім того, у межах нашої культурної традиції батьки несуть відповідальність за своє піклування про дітей так само, як потім діти несуть відповідальність за своє піклування про батьків. Така взаємна відповідальність підтримується не тільки силою морально-правових норм, але й силою внутрішніх родинних зв'язків, без якої будь-які зовнішні настанови не можуть бути ефективними. Водночас не можна й перебільшувати значення родинної інстанції, родинних зв'язків. Інакше особистість може на все життя залишитися інфантильною, повністю залежною від волі батьків, чи обрати такий життєвий шлях, який зовсім не відповідає її хисту та нахилам, чи страждати від того, що не виправдала сподівань своєї родини, тощо.

По-п'яте, особистість також несе відповідальність перед своїм оточенням, людьми, з якими вона пов'язана у процесі власної життєдіяльності, тому що вона діє не як «робінзон», а як «співдіяч», а її життя розгортається як «співбуття» з іншими.

По-шосте, сама людина виступає своєю власною інстанцією відповідальності. Лише усвідомлення особистістю себе як вихідної та кінцевої інстанції, якій надається відповідь, перетворює усі попередні інстанції на інстанції відповідальності, а не такі, на які перекладається відповідальність. Адже буває й так, що людина виправдовує свою неспроможність діяти чи свої негідні дії законами природи, законами суспільного життя, державною доцільністю чи хибністю родинних настанов. Але ці виправдовування нічого не варті перед очима власного суду. Тому що дійсним суб'єктом своєї життєтворчості виступає сама особистість, й врешті-решт, саме вона відповідає за те, здійснилось її життя, чи ні, як саме воно здійснилось, дає цю відповідь сама собі, навіть якщо це відбувається перед обличчям смерті.

Тільки наявність цієї вихідної та кінцевої інстанції забезпечує людині свободу вибору, свободу приймати рішення, свободу діяти. Тільки її наявність дозволяє людині піднятися над обставинами власного життя й вчиняти так, як вона вважає за необхідне, навіть якщо це суперечить суспільним, державним чи родинним настановам. Навіть у найбільш несприятливих умовах у людини

залишається можливість *не діяти*, наприклад, не виконати злочинний наказ, якщо вона вважає його саме таким. Наявність цієї останньої можливості та існування власної інстанції відповідальності дозволило, наприклад, поставити нацистських злочинців перед судом за їх злочини перед людством.

Глибинною підставою формування та функціонування власної інстанції відповідальності є совість. Дуже влучно визначив совість В. Франкл як «доморальне» осягнення цінності, яке передує будь-якій експліцитній моралі [9, 97]. Совість відкриває людині те, що *повинно* існувати. Це засіб узгодження «довічного» всезагального морального закону з конкретною ситуацією конкретної людини. Тому «життя по совісті — це завжди абсолютно індивідуально-особове життя відповідно до абсолютно конкретної ситуації, до усього того, що може визначити наше унікальне та неповторне буття» [9, 98]. Совість завжди враховує конкретність мого особового буття й робить його індивідуальним.

Совість завжди всередині нас. Тому ми й не можемо втекти від себе, тому ми й можемо діяти гідно у найважчих обставинах й тоді, коли нас ніхто не бачить, і ми впевнені, що про це ніхто не довідається. Тому й Страшний Суд наступає не у потойбічному житті, а він завжди «тут» і «зараз», зі мною й примушує мене до відповідального ставлення до життя.

Отже, ми бачимо, що відповідальне ставлення до життя (і в цілому, і в усіх його проявах) — це багатомірний та багатогранний феномен, фундаментом якого є вимога продовження буття людини і як розумної, і як духовної істоти. У структурі відповідального ставлення особистості до життя можна виділити горизонтально-просторовий (трансцендентну, екзистенційну, комунікативну, ситуаційну відповідальність) та вертикально-часовий (попередня та наступна відповідальність) зрізи. Зміст та інстанції відповідального ставлення особистості до життя визначаються завданнями, що випливають зі спільного буття людини як особи з іншими людьми і, врешті-решт, засадничені імперативом охорони буття і збереження людської гідності, як своєї власної, так і гідності Іншого (Кожного).

Література:

ÔÚ *Апель К.-О.* Обґрунтування етики відповідальності // Ситниченко Л. А. Першоджерела комунікативної філософії. — К.: Либідь, 1996. — С. 46–60.

ÓÚ *Апель К.-О.* Проблема етичної раціональності // Ситниченко Л. А. Першоджерела комунікативної філософії. — К.: Либідь, 1996. — С. 60–67.

ÀÚ *Ильин И. А.* Путь к очевидности // Ильин И. А. Путь к очевидности. — М.: Республика, 1993. — С. 290–403.

ÏÚ *Йонас Г.* Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. Пер. з нім. — К.: Лібра, 2001. — 400 с.

ÃÚ *Рідель М.* Свобода і відповідальність // Ситниченко Л. А. Першоджерела комунікативної філософії. — К.: Либідь, 1996. — С. 68–83.

ÍÚ *Рікер П.* Сам як інший /Пер. із фр. — К.: Дух і Літера, 2000. — 458 с.

¿Ú *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А. А. Яковлева: Перевод. — М.: Политиздат, 1989. — С. 319–325.

ËÚ *Ситниченко Л. А.* Першоджерела комунікативної філософії. — К.: Либідь, 1996. — 176 с.

ÁÚ *Франкл В.* Человек в поисках смысла: Сборник: Пер. с англ. и нем. /Общ. ред. Л. Я. Тозмана и Д. А. Леонтьева; вст. ст. Д. А. Леонтьева. — М.: Прогресс, 1990. — 367 с.

Ирина Степаненко. **Ответственное отношение индивида к жизни: структурно-функциональное измерение (Статья I)**

В статье исследуется структурно-функциональное измерение ответственного отношения личности к жизни как составляющая ее жизненной компетентности. Раскрытие содержания и инстанций данного отношения осуществляется на основании признания определяющего значения императива охраны бытия и сохранения человеческого достоинства, как своего собственного, так и достоинства Другого (Каждого).

◊ÆΣ≤ø Õ¨ª∞ø≤ª≤µ±Ú§ ª≠∞±≤≠∑ø¥ …¨¨∑´ºª ±∫ ø–ªÆ±≤ø¥∑ß¨± Œ∑ª÷ ¨ÆΩ´Æ¥ ø≤º √´≤Ω∑±≤ø¥..≠∞ªΩ¨ Ø-øÆÊ•

The structural and functional aspect of the responsible attitude of a personality to life, as a constituent part of his/her competence, is analyzed in the arti-Ω≠ªÚ◊≤¨ªÆ∞Æ¨ø¨∑±≤ ±∫ ¨∏ª Ω±≤¨ª≤¨ øº ∑≠¨ø≤Ωª≠ ±∫ ≠ Ω∏ø¨¨∑´ºª ∑≠ Ω±≤º´ Ω¨ªº due to the acknowledgement of the significance of imperative of being’s protec-¨∑±≤ øº ∞Æ≠ªÆ¨ø¨∑±≤ ±∫ ≥ ø≤ê≠º ∑≤∑ßÙæ±¨∏±©≤ øº ±¨∏ªÆ≠¯√™Æ±≤ª˜Ú