

23. Штумпф С. П. Природа духовности: автореф. дис. ... д-ра философ. наук. Специальность 24.00.01 – теория и история культуры. Красноярск, 2016. 44 с.

24. Brzezinski Z. Between Two Ages. America's Role in the Technotronic Era. New York, 1971. 335 p. URL: [http://www.takeoverworld.info/Zbigniew\\_Brzezinski\\_\\_Between\\_Two\\_Ages.pdf](http://www.takeoverworld.info/Zbigniew_Brzezinski__Between_Two_Ages.pdf)

25. Rosemary Moore. The Light in Their Consciences: The Early Quakers in Britain 1646—1666. Pennsylvania State University Press, University Park, PA. 2000. ISBN 978-0-271-01988-8

Ольга Дольська (Харків)

## АКТУАЛЬНІСТЬ МЕТАФІЗИКИ У ПИТАННЯХ ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНУ СОВІСТІ

«Метафізика захоплює і ставить під запитання буття самої людини»  
(М. Гайдеггер)

**Актуальність.** Питання, яке, мабуть турбує не тільки автора статті, – це питання актуальності метафізики для сучасних досліджень і взагалі для сучасності. Ми чули про те, що метафізика вже «відійшла» у минуле, що її часи позаду, не актуальна тощо, тощо. Але аналіз останніх робіт, в яких лунають думки про її значення, як це не дивно, показує, що термін «зникла» ні яким чином не стосується нашого людського надбання у вигляді метафізики. Більш того, елементи метафізики я зустрічаю майже в усіх роботах про сучасність. І коли мова заходить про питання моралі, етики, метафізичне підґрунтя залишається все ж таки основним для відповідей і пошуків.

**Мета статті.** Мету я б сконцентрувала у простому питанні: Наскільки часто сучасні філософи звертаються до метафізики у питанні про совість? Саме відповідь на нього і дасть нам шляхи розуміння не тільки контексту, в якому розгортаються роздуми про сумління, але і окреслять траєкторії розвитку метафізики у сучасні тривожні часи.

**Основна частина.** Метафізика розгортається в трьох основних площинах. Перша – це філософія суб'єкта. Нагадаємо, що у традиції філософії суб'єкта одну з центральних позицій займають терміни *трансцендентне і іманентне*. Друга сфера – онтологія. Третя сфера – це

епістемологія. Тут головним критерієм пізнання виступає досвід, і ми хочемо привести у якості прикладу цитату І. Канта, який пише ясно і прозоро про такі складні речі, як розуміння трансцендентного і іманентного. «Основоположення, застосування яких залишається в межах можливого досвіду, ми називатимемо іманентними, а ті основоположення, які виходять за ці межі, ми називатимемо трансцендентними» [3, с. 338]. Кант для більшого розуміння використовує метафоричний образ острова. Область розуміння, за Кантом, є маленьким островом, що символізує іманентне, а «океан навкруги нього – це трансценденція» [3, с. 299-330].

В сучасній філософії іноді ці сфери починають пересуватися одна в іншу. На наш погляд, тема совісті якраз і демонструє такі зсуви, а спроба її аналізувати демонструє взаємодію цих сфер.

Дамо у вигляді прикладу аналіз совісті, де сфера буття суб'єкта перетинається з онтологією, що активізує не тільки онтологічний, але і екзистенційний вимір його буття і переходить навіть у феноменологічні дискурси. Е. Гуссерль, наприклад, розхитує дискурс *Cogito* і підводить метафізику до показників нового шляху філософії, де в центрі опиниться трохи пізніше онтологія не суб'єкта, а онтологія людського буття. Ми бачимо, що, за Е. Гуссерлем, повний смисл буття ховається у нерелексивних формах людського життя, які недоступні людському розуму. Отже методологія Е. Гуссерля поставила наголос на зовсім новому розумінні реальності: вона підкреслює, перш за все, нове відношення до чуттєвих можливостей, до тілесного. У вигляді порівняння нагадаємо метафізичний висновок Р. Декарта: «Я – той, хто має сумнів, – аж ніяк не є тим, що я називаю власним тілом. Більш того, я аніскільки не знаю, чи маю я якесь тіло...тому, що я можу в цьому сумніватися...Я існую, але одночасно не є тілом... Моїм я повинно вважатися щось нечуттєве, хоч я раніше був переконаний, що моє Я – це тіло» [2, с. 169].

Sara Heinämaa, працюючи над довідником з історії феноменології (головний редактор Dan Zahavi, Оксфорд), ставить наголоси саме на тілесному як новому інструменту у філософії Е. Гуссерля: «Головним результатом Гуссерля є теза про те, що живе тіло має кілька пов'язаних, але різних почуттів у нашому досвіді, і що деякі з цих почуттів є вирішальними для конституції інтерсуб'єктивності та всього, що залежить від інтерсуб'єктивності. Живі тіла здаються нам не просто біологічними організмами, а ще і даються нам як практичні інструменти, засоби спілкування, емоційні вираження та самі наші засоби сприйняття навколишнього середовища та дії на нього» [5]. Отже, до інструментарію методології Е. Гуссерля починає входити чуттєве, емоційне та інтерсуб'єктивне.

Тема інтерсуб'єктивності підіймає тему феноменологічної етики. Остання загострена як проти жорсткого догматизму класичної етики (зокрема раціоналістичного апіоризму Канта), так і проти утилітаристського релятивізму. Вона виходить з того, що мораль та її цінності є об'єктивною структурою (світом цінностей), яка дана людині в безпосередніх актах її чуттєвого буття. На відміну від раціоналізму, який «бачив» у чуттєвому і в почуттях вираз суб'єктивності, феноменологія розглядає акт відчуття як спосіб пізнання цінностей. Дамо цитату Е. Гуссерля про роль чуттєвого у житті людини (для чуттєвого він вводить термін «неактуальності»): «...для всіх подібних переживань вірно те, що актуальні з-поміж них оточуються «ореолом» неактуальних; потік переживань не може складатися із суцільних актуальностей. Саме останні у найширшому своєму узагальненні, що ще належить продовжити з виходом за межі кола наших прикладів, і у своєму контрастному зіставленні з неактуальностями, і визначають чіткий зміст виразу "cogito", "я усвідомлюю щось", "я здійснюю акт свідомості". Щоб різко відмежувати це тверде поняття, ми залишимо його виключно для Картезієвих cogito і cogitationes, — за винятком тих випадків, коли будемо явно вказувати модифікацію, доповнюючи словом неактуальний і т. і.» [1, книга 1, розділ 1. параграф 35]. Якщо І. Кант оперував терміном «трансцендентальна апперцепція», то для Е. Гуссерля стає активним термін «життя-в-горизонті» (вони обоє схожі за ідеєю об'єктивації). У Е. Гуссерля егоїстичний суб'єкт переживання конституюється як світська істота і як тілесна особистість у світі, тобто Ego отримує відчуття об'єкта і реальності, яка переживається ним. «Під переживаннями в гранично широкому значенні слова ми розуміємо все і всяке, що тільки знаходиться в потоці переживання, отже, не одні інтенціональні переживання, актуальні та потенційні cogitationes, взяті у всій їхній конкретизації, але і взагалі будь-які реальні моменти, що знаходяться в цьому потоці та її конкретних частинах.... Це ж правильно і щодо інших даних переживання, наприклад, про чуттєві емоції» [1, книга 1, розділ 1, параграф 36].

Тепер про онтологію, наприклад, про онтологію М. Гайдеггера. В роботі «Буття і час» є роздуми навколо теми совісті (другий розділ). Він розглядає проблему совісті, її екзистенційні та онтологічні основи і пропонує різні виміри її розуміння. Наприклад, совість як поклик турботи, совість як здатність бути, аналізується опозиція «совість – провина». М. Гайдеггер пише: «Адже поклик якраз не буває, причому ніколи, ні запланований, ні підготовлений, ні навмисно виконаний нами самими. "Воно" кличе, проти очікування і тим більше проти волі. З іншого боку, поклик безперечно йде не від когось іншого, хто є зі мною у світі. Поклик іде від мене і все ж таки понад мене. Цю феноменальну

даність не поясниш» (параграф 57). Такі рухи думки М. Гайдеггера П. Рікбор оцінив наступним висловом: «Онтологія тут зупиняється і пильнує на порозі етики» [4, с. 416]. Я б додала, тут онтологія перетинається з екзистенцією і етикою.

Сам П. Рікбор у питанні роздумів про совість спирається на ідеї Пітера Стровсона – представника аналітичної філософії. З кінця 1950-х років наукові інтереси Стровсон були зосереджені на розробці аналітичної філософії метафізики. До нього усі представники аналітичної філософії були проти метаізики. Ще б пак. На їхню думку, всі метафізичні проблеми безглузді, уявні, а загальну мету своєї діяльності вони бачили в очищенні мови від плутанини, що привносить метафізика. Але Стровсон відновив метафізику у її споконвічних правах, запропонувавши програму створення нової – «deskриптивної» метафізики на основі аналізу повсякденної мови. Книга Стросона «Індивіди» (англ. *Individuals*, L. 1959) має підзаголовок «Нарис deskриптивної метафізики». Він вважає, що «існує потужне центральне ядро людського мислення, яке має історія». Саме це потужне ядро він і сподівається «розкрити». Науковцю, який займається метафізикою не треба приділяти якусь особливу увагу фізичній науці, про яку Стровсон майже не згадує. І це має пояснення: бо все, що могло б зацікавити його в мисленні вчених, легко виявляється у найбільш повсякденних думках «людини з вулиці».

Беручи до уваги ідеї П. Стровсона з метою поняття особи, себе як Іншого П. Рікбор теж розглядає тему совісті (мова йде про трансцендентне, про особливості тіла як єдиної просторово-часової схеми, про володіння тілом – як про діяльність, яка означає бути собою). Загадковість феномену совісті Рікбор бачить у вертикальності оклику [4, с. 407], не зважаючи на всім відому метафору «Голос совісті». Тобто сам оклик совісті вже рушить до вертикальної висі. Тобто він аналізує тему совісті в межах буття і відношення до Іншого як форми буття. Висновок, який він робить звучить так: «останнє слово про совість ще не сказане» [4, с. 417].

Тепер про епістемологію. І цей напрямок ми будемо описувати, спираючись на розвідки сучасної феноменології. Наприкінці ХХ і на початку ХХІ ст. в ній почали обговорювати тему моралі і зокрема етики та її складових на нових ґрунтах. В ній підкреслювали роль чуттєвого, роль почуттів, які задають бонуси філософії з метою виходу на більш широкий погляд на буття, створюючи об'ємний характер бачення останнього. В центрі уваги феноменології чуттєве (тілесність) і розум (інтелект), а також простір суб'єкта (характер життя, жести, практики сьогодення, традиція сприйняття Іншого, техніки із тілом). Це нагадує про драматичність відсутності трансцендентного фундаменту в роздумах

про чуттєве, а нами розцінюється така ситуація як шлях до відпрацювання теми моралі і етики.

Наприклад, ідеї М. Sheets-Johnstone (М. Шитц-Джонстон). Вона є послідовницею Е. Гусерля і М. Мерло-Понті, є ученицею останнього. Довгий час займалася тілесними практиками у формі танців. До речі ми маємо багато прикладів, коли відомі балерини, танцівники, гімнасти починали розвідки свого фаху, відштовхуючись від філософських роздумів про тіло і тілесне, про його роль у нашому сприйнятті світу, у формуванні світогляду, у наших можливостях пізнання себе і іншого тощо. М. Шитц-Джонстон належить до когорти цих науковців. Саме вона, вивчаючи тіло, звернула увагу на формування довіри, досвіду довіри, турботи і на розширене розуміння раціонального за рахунок практик із тілом. Тобто вона досліджує особливе значення певних тілесних технік. Можна сказати так: якщо Рікбор рухається в своїх роздумах про совість і турботу в контексті значення Слова для самості, для Іншого, то Шитц-Джонстон досліджує і розглядає совість в контексті виникнення Турботи і Довіри між іншими на ґрунті кінеститичного інтелекту.

В роботі «The Roots of Morality» вона зробила спробу розібратися із раціональністю, за якою ми живемо, починаючи із часів Просвітництва. Пошуки глибоко занурюються в історію становлення гуманістичного відношення між людьми, що і стало основою для формування феномену людяності. Вона аналізує поняття *довіра*, *турбота*, *раціональність* і приходять до висновків, що раціональність турботи не має ніякого відношення до аналізу витрат і вигоди й аналогічним видам оцінок і розрахунків вигідного або іншим чином вигідного особистого побічного ефекту, яке можна очікувати в результаті турботи. «Як класична теоретична доктрина, раціоналізм вузько розуміється, як бачення і вірність раціональній людині, що читає раціональність Всесвіту. Розуміння вузьке, тому що розумна людина сама повинна бути доведена до світла і раціонально досліджена. Фактична сфера раціональності набагато ширше. Таким чином, раціональність включає в себе розуміння зв'язків, які поєднують людей як в загальне людство, так і в загальному розумінні істот, як в загальній еволюційній спадщині цілого світу. З цього усвідомлення з'являється можливість жити раціонально своєю власною істотою, тобто відчувати в триваючому способі життя свій особистий взаємозв'язок з усією Природою» [6, с. 300-301]. Совість вона розглядає в контексті раціонального (але не в традиції ідеології Просвітництва). Можна підкреслити, що її розуміння раціональність по суті є і творчим процесом, і процесом виживання, а не такою, що рухома тільки совістю (див. главу 2).

Як вона це пояснює. М. Шитц-Джонстон вказує, що розуміння

совісті, турботи у поєднанні із прив'язкою до раціональності, змінює смисли самої раціональності. Ми звикли до її розуміння з причини логіки. Але вона формується за рахунок природних характеристик, не в тому смислі, до якого ми звикли. Що будь-яка форма турботи не обмежує або не виправдовує моральне мислення і його раціональне обґрунтування. На її думку, це афект відносин, перш за все, між біологічними видами, де в центрі уваги опиняється природа і тілесне. «До речі, потрібно спочатку осмислити світ, себе та інших як форми, які одухотворені, як живі істоти всередині нього..., бо щоб жити раціонально, власне істота в цьому сенсі має осягати і осягати взаємозв'язок Природи у всіх її формах; це жити силами здатності проникнення в суть досвіду природного світу, включаючи і навіть починаючи з себе. Таким чином, розуміння природи і людської природи обов'язково лежить в основі турботи: її осмислення є її основою» [6, с. 301-302].

М. Шитц-Джонстон неодноразово підкреслює, що людина залучена в природу за рахунок свого тіла, так саме як і інші види створюють відносини, відштовхуючись від його властивостей. Спираючись на своїх попередників, вступаючи з ними у діалог, вона підкреслює таке: всі ми залучені не тільки в людство, але й у Природу. «По суті, почуття взаємозв'язку, яке є підставою для турботи, формулює широку і глибоку метафізику, що охоплює природу як в цілому, і не тільки в просторовому сенсі, а й у тимчасовому сенсі. Насправді, Природа – це не фотографічна гармонія моменту, а постійне мінливе сузір'я гармоній, які динамічне мелодійні, а не статично хордові...Турбота виходить з досвіду тільки таких постійно мінливих гармоній і резонує з їх створенням і руйнуванням, вони нескінченно виникають і зникають. Отже, в той час як люди можуть очікувати або хотіти «досконалості» від Природи в формі вічного життя, досконалість Природи лежить в іншому місці. Вона полягає в мінливих, але стійких гармоніях всіх з усіма, гармонії, які точно позначені в Індуїстському Бозі (Богиня Шива), яка і створює, і руйнує» [6, с. 316]. Ці роздуми покращують розуміння ефекту турботи завдяки втіленню і розумінню природного взаємозв'язку людини із навколишнім світом.

Дійсно, у процесі своєї еволюції людина постійно стала виробляти або конструювати щось уявне, чого не існує в реальності, але є бажаним з боку її авторів. І мова йде не тільки про фантазії і міфи: тут розгортається більш значима подія – «робити», «творити» світ, в якому виживання людини як виду є можливим, бо природні умови не завжди були такими, в яких співіснування і дії людей були можливими. Наслідки таких процесів ми бачимо сьогодні, бо ми самі і є тим результатом таких «умовних» світів. Але наслідком таких змін стало і те, що тілесна вправність відійшла на другий план, на жаль. А сучасні дослідження

феноменологічного характеру повертають нас до «старого-нового» розуміння тіла, завдяки яким перед нами розгортаються нові горизонти. Не випадково сучасна філософія намагається посилити категоріальний багаж сучасного конструктивізму концептуальним рішенням про необхідність використовувати тілесну раціональність в якості центральної позиції при вирішенні питань моралі.

Нарешті ми ставимо питання про актуальність метафізики у дослідженні феномену Совість в процесах повсякдення сучасного суспільства. У ХХ ст. етика починає відчувати на собі такі ж самі процеси, що і само суспільство. Найчастіше ми чуємо про зміни етики, трансформацію моралі. Є різні висновки і підходи до цього питання. Наприклад, якщо спиратися на процедурний підхід, який пов'язаний із публічним характером етики, то етику часто називають суспільною, а мораль – публічною. Про такі її розуміння можна знайти у книзі американського професора Артура Аппельбаума «Етика для супротивників».

Можна також нагадати про процеси секуляризації сучасності. вони також вносять свої «ідеї» в це питання. З одного боку йде процес секуляризації («Бог помер»), з іншого, – вона все більше соціалізується і схиляється у бік моралі індивідуалізму. Недарма З. Бауман написав про можливість досягнення благополуччя за рахунок індивідуальних характеристик, що спричинило рух до моралі утилітаризму. І хоча корені останнього ми знаходимо у ХІХ ст. (І. Бентам, Дж. С. Мілль, Г. Сиджвік), утилітаризм завдячує і ХХ століттю, бо мав свої потужні кроки у ньому. Є ще одна позиція в аналізі моральної розхитаності, яка нагадує позицію утилітаризму, але вже іншого характеру. Це утилітаризм ХХІ століття, який має суто прагматичний характер і в якому поєднуються непеоднане – користь та мораль. Така нова норма моралі має суто інструментальний характер. Вона найчастіше стала проявляти себе в умовах глобалізованих процесів (перш за все, за умов втрати національних особливостей). Цей епізод життя іноді стає просто парадоксальним (наприклад, в країнах Європи стають необхідними «європейські цінності»).

Свої особливості у розуміння моралі (і це стало свого роду точкою неповернення) «внесло» суспільство споживання: цей бік обговорення зводиться до того, що в суспільстві починають активізуватися різні за характером соціальні системи, тому і моральні якості, цінності обґрунтовуються логікою прийняття рішень, логікою поведінки у соціальних системах. Це приводить до того, що в суспільстві йдуть процеси диференціювання не тільки в групах людей, але і в самій моралі. До цієї позиції додається ще і таке явище, як плюралізм поведінки, що тягне за собою наявність таких форм моралі, як стандарти поведінки у певних умовах, у комунікаційних відносинах комунікаційного простору,

смі-простору, так званої «корпоративної» етики, професійної етики тощо. Результатом такого процесу став вислів: «Ми живемо у світі множинності моральних нормативів». За таких «трансформацій» мораль спускається з належного рівня суцього і відходить від так званої вертикальної висі, яку вимагає метафізика з ідеєю трансцендентного. Тут так і бажано б згадати, що свого часу досить часто писалося про вертикально-горизонтальну схему розвитку культури, чим підкреслювалася глибина трансцендентного і роль метафізики.

Наприкінці ХХ ст. також постмодернізм додав «свої п'ять копійок» до цього питання, показавши, що іронічне ставлення філософії до світу без жорсткого смислового заклику та орієнтиру на культуру трансцендентного фіксується як ущербне. Такий поворот (або його початок) вже відбувався у філософській антропології на рубежі ХІХ і ХХ ст., коли мова йшла про надмірність бажань «низького рівня» життя, дистанціювання від власного тіла, небажання замислюватися про онтологічні і екзистенційні виміри людини тощо.

На наш погляд, всі ці події можна зв'язати в один міцний вузол, бо ми маємо збіг таких фактів, як криза епохи Модерна (Ю. Габермас), криза етики, криза метафізичної картини світу (П. Слотердаjk), криза суб'єкта свідомості (М. Фуко). А це вже є свідченням того, що моральне ставлення до світу, здатність до його трансцендування «почало» шлях до його нівелювання. Під трансцендуванням мається на увазі здатність перевершувати межі своєї емпіричної природи, більш глибоко оцінювати будь-який бік повсякденності, відчувати смак зосередженості на вертикальній висі покрокового духовного зростання тощо.

Ось чому питання такого роду «трансформації» етики та моралі виводить нас до питання метафізики: бо саме остання і забезпечує моральному суб'єкту ту топологію його існування, в якій можливе здійснення ним власної моральної рішучості. Тобто культура наприкінці ХХ і на початку ХХІ ст. загубила головне завдання людини – вибудувувати шлях до трансцендентного. Природа людини завжди формується під тиском, як іманентного, так і трансцендентного. Цей процес супроводжується нормативною базою моралі і моральної свідомості (а мова йде про морального суб'єкта як емпірично суще), які опиняються зовсім в іншому середовищі, де присутні значення інших цінностей. На наш погляд, метафізика з свого особистого багажу, з своїх ресурсів дає можливість людині вибрати потрібні інструменти, на ґрунті яких пройдуть процеси вдосконалення чи перевершення власної природи.

Виникає питання: а чи звертаються взагалі сьогодні філософи до метафізики, або до її категоріального апарату як інструментарію у поясненні і аналізі проблем сучасності? Якщо брати сферу буття

суб'єкта, то прикладів чимало: Гуссерль, Гайдеггер, Сартр, Левінас, Ніцше, Фуко, Дерріда. Особливо вражають роботи Ж. Дельоза («Іманенція: життя») і Дж. Агамбена («Абсолютна іманенція: життя»). Друга сфера метафізики – онтологія. І тут в центрі уваги філософів опиняються такі питання, як деконструкція метафізики, чи оновлення метафізики, розробка понятійного апарату, чи робота із концептами тощо (Кант, Гегель, Гуссерль, Гайдеггер). Хтось критикує метафізику, хтось встає на шлях її оновлення, хтось виступає за її лібералізацію і плюралізацію, але тема метафізики є центральною. Третя сфера – це епістемологія. Тут головним критерієм пізнання виступає досвід, про що з активністю пише сучасна когнітивістика, феноменологія.

**Висновки.** Отже, ми стверджуємо, що метафізика залишається не просто актуальною, але має потужну методологічну силу і незламність у пошуках особливостей совісті і в роздумах про її нові виміри.

## Література

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию. [https://royallib.com/read/gusserl\\_edmund/idei\\_k\\_chistoy\\_fenomenologii\\_i\\_fenomenologicheskoy\\_filosofii\\_kniga\\_1.html#0](https://royallib.com/read/gusserl_edmund/idei_k_chistoy_fenomenologii_i_fenomenologicheskoy_filosofii_kniga_1.html#0) (25.08.2022).
2. Декарт Р. Разыскание истины посредством естественного света // Сочинения в 2 тт. Т.1. М.: Мысль, 1989. С.154-178.
3. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в 6 тт. Т.3. М.: Мысль, 1964. 799 с.
4. Пікер П. Сам як інший. Київ: Дух і літера, 2002. 458 с.
5. Heinämaa S. Embodiment and bodily becoming. The Oxford Handbook of the History of Phenomenology, ed. Dan Zahavi, Oxford: Oxford University Press, 2017 // [https://www.academia.edu/32138386/Embodiment\\_and\\_bodily\\_becoming?email\\_work\\_card=title](https://www.academia.edu/32138386/Embodiment_and_bodily_becoming?email_work_card=title) (28.08.2022)
6. Sheets-Johnstone M. The Roots of Morality. University Park, PA: State University of Pennsylvania Press, 2008. [https://dl.uswr.ac.ir/bitstream/Hannan/130902/1/Maxine\\_Sheets-Johnstone-The\\_Roots\\_of\\_Morality-Pennsylvania\\_State\\_University\\_Press%282008%29.pdf](https://dl.uswr.ac.ir/bitstream/Hannan/130902/1/Maxine_Sheets-Johnstone-The_Roots_of_Morality-Pennsylvania_State_University_Press%282008%29.pdf)