

ГЕНЕАЛОГІЯ МОРАЛІ ЯК ГАБІТУСУ РОЗУМУ

Питання етосу, етики, звичаєвості, моралі – це питання філософії моралі, яка за своєю суттю тісно пов'язана з практикою. Тому філософія моралі із самого початку постає як «практична філософія». Попри те, що у філософсько-термінологічному аспекті поняття практики походить від грецького розуміння справи, діяльності (*praxis*), поняття практичного не слід плутати з технічно-практичним, як воно здебільшого вживається сьогодні, коли мають на увазі «практичну людину», тобто людину, яка знає, як ліпше опанувати речами, досягати цілей і влаштовувати своє життя. У такому розумінні поняття «практичне» дає відповідь на запитання, що я *маю* або *мушу* робити та які засоби слід застосувати, аби досягти певної мети. І конкретні науки (природничі та соціальні) так чи так пов'язані з цією сферою.

Проблематика практичної філософії, як вона постає у Канта в таких працях, як «Критика практичного розуму», «Метафізика звичаїв», «Основи метафізики звичаєвості», визначається славнозвісним запитанням: «Що я *повинен* робити?» Зокрема, у «Метафізиці звичаїв» Кант, окреслюючи предмет практичної філософії, писав, що «ця остання не може бути ані чим іншим, як моральною філософією» (Kant 1977, 322). Це, за Кантом, сфера *морально-практичного*, що пов'язана зі свободою і має справу з категоричними імперативами. Вона відрізняється від сфери *технічно-практичного*, зумовленої природою (Kant 1977, 322), що регулюється гіпотетичними імперативами. Отже, практична філософія насамперед пов'язана з *praxis* як свободним самовизначенням людини (автономії) на противагу внутрішнім і зовнішнім емпіричним спонуканням (гетерономії), до чого належить «*poiesis*».

Таким чином, тільки відповідь на запитання «що я повинен робити» легітимує кінцеві цілі (цінності), а не визначає лише засоби їх досягнення. Теодор Адорно зауважує, що це «власне сутнісне питання філософії моралі і (додає він – А.Є.) вирішальне питання філософії загалом» (Адорно 2000, 7). Адже Кант спирається на примат практичного розуму над теоретичним. Проте теоретичний розум має увійти у структуру практичного. Відтак філософія моралі вирішує практичне питання про моральне життя, яке Т.Адорно тлумачить як питання про правильне життя (Адорно 2000, 7). Отже, відповідь на запитання «що я повинен робити» відрізняється від відповідей на запитання, що я *хочу* або що я *мушу* робити.

Символічні форми моральної сфери, як показав Н.Луман, позначаються такими семантичними кодами, як «добро/зло», «добре/погане», що вирізняє її

з інших сфер, які позначаються іншими символічними формами, зокрема господарства (його коди «прибутки/збитки»), політики («влада / відсутність влади»), науки («істина/хиба») тощо. Отже, моральна сфера відмінна від усіх інших сфер і за своєю модальністю, і за своїми символічними кодами, що обумовлює її суперечливий характер, який проявляється зокрема в дихотоміях «матеріальна етика цінностей versus формальна етика норм», «моральні інтуїції versus раціональне обґрунтування» абощо. Аби впоратись із цими суперечностями, слід показати генезу цих понять у їхньому історичному розвитку, визначаючи їхнє місце і в онтогенезі, і у філогенезі.

Співвідношення матеріального етосу цінностей та формальної етики норм, суперечність між якими особливо далася взнаки в ХХ сторіччі, слід розглядати передусім як взаємодію буттєвих і раціональних вимірів моральної свідомості та морального буття. Відтак предметом дослідження в цій статті поставатиме співвідношення субстанційної етики, тобто здебільшого позарефлексивної сукупності максим і приписів, що існують у реальному житті (дескриптивний рівень), і етики як філософської дисципліни, що рефлексує стосовно об'єктивності, правильності та загальнозначущості моральних належностей (прескриптивний рівень).

Однак етика не лише описує наявні моральні належності, а як раціоналізований шар культури на певному щаблі розвитку суспільства зумовлює контрфактичну сутність моральних належностей. Як слушно наголошує Ґ.Ґ.Вріґт, «норми приписують, а не описують» (Wright 1994, 45.). Проте за своїм змістом вони певною мірою «щось і описують», та не суто емпіричний (феноменальний) світ, а світ ноуменальний (ідеальний). Тобто етика має насамперед прескриптивний характер, а це часто-густо суперечить наявним моральним належностям, що власне й становить суттєву складність для філософії моралі. Якби етика як філософія моралі була би тільки дескриптивною або тільки прескриптивною, це не становило би значної проблеми.

Таким чином, це співвідношення доволі складне, воно змінюється разом із розвитком суспільства, утворюючи певні історичні форми, конкретний прояв яких інколи постає у перетворений, чи, навіть, спотворений спосіб. А тому дослідження цих категорій потребує не тільки конкретного аналізу такої взаємодії на певному щаблі розвитку, а й генетичного методу дослідження історичної та логічної зміни цих форм. Одним із перших проєктів розгляду формувань культури як явлень духу була «Феноменологія духу» Ґ.В.Ф.Гегеля, в якій виокремлюються певні щаблі (гештальти) таких явлень духу (свідомість, самосвідомість, абсолютне знання), і така рубрикація застосовується Гегелем і стосовно дослідження сфери, яку він називає моральністю. Гегель розглядає розвиток історії як розгортання потенціалу раціональності, пов'язаної з рефлексивністю новоєвропейської суб'єктивності.

Але Гегель як представник німецького трансцендентального ідеалізму прагне поєднати філософію суб'єкта та філософію субстанції, надаючи раціональності та рефлексивності саме інституційних буттєвих визначень розгортання об'єктивного духу, куди належить і моральність, чи звичаєвість. Отже, Гегель намагається «зняти» філософію моралі суб'єкта, проте це «зняття» здійснюється ще у тій самій парадигмі філософії суб'єкта, тобто духу, який і набуває буттєвих форм. Проте недолік Гегелевої концепції моральності полягає у тому, що, по-перше, він розглядає цей процес як незаперечний поступ, по-друге, вищу форму такого поєднання ототожнює з державою, яка постає і субстанційною моральністю, і втіленням універсального розуму, і, по-третє, Гегель залишає поза увагою конкретні суперечності між субстанційною моральністю та мораллю, зумовлені соціально-економічними інтересами.

Ці недоліки намагалися подолати протагоністи концептів соціальної редукції моралі – К. Маркс і Ф. Ніцше. Маркс підпорядковує мораль «об'єктивній ході історії», пов'язуючи її з класовими інтересами. Цей концепт у подальшому розвинули В. Ленін, зокрема твердженням «в марксизме нет ни грана етики», та Л. Троцький, який також підпорядковує мораль класовими інтересам, зауважуючи, що «норми загальнообов'язкової моралі насправді заповнюються класовим, тобто антагоністичним змістом» (Троцький 1992, 219).

Однак попри «наукову онтологію», пов'язану з дослідженням «класової фактичності» буржуазного суспільства та тенденцій її розвитку, марксизм потребує певної контрфактичної легітимативної інстанції, якою є майбутнє, майбутнє комунізму: «Моральність це те, що служить руйнації старого експлуататорського суспільства та об'єднанню всіх трудящих довкола пролетаріата, що будує нове суспільство комуністів» (Ленін 1974, 284).

Як правильно наголошує В. Гьосле, «цей аргумент безперечно хибний. По-перше, тому, що жодний з найпрозорливіших мислителів не в змозі передбачити, що принесе з собою майбутнє. І, по-друге, навіть коли б ми знали, що саме настане в історичному поступі, нам не уникнути проблеми натуралістичної хиби. Адже й майбутнє належить до сфери фактичного, що не може правити за основу положень, в яких висловлюється належність (Soll-Sätzen)» (Гьосле 2003, 28).

Ніцше розглядає генеалогію моралі через призму соціальних відносин, поєднуючи її з настроями певних соціальних станів і верств. Наприклад, поняття «добре», «погане», які, мовою Н. Лумана, є функціональними кодами моралі як соціальної системи, пов'язані з певними прошарками суспільства. Зокрема, поняття «погане» (нім. schlecht) виводиться з поняття «простий» (schlicht), яке спершу означало пересічну людину, простолюдина, на противагу людині знатній (Ніцше 2002).

На відміну від цього «добро» (нім. Gut) корелюється з «божественним» (Göttlichen), що вказувало на людину божественного походження, людину

дворянського стану (Ніцше 2002). Проте сфера фактичності, яку описують ці поняття, «знімається» концептом «надлюдини», що бере на себе контрфактичну функцію «кваситрансцендентального суб'єкта». Отже, попри всі відмінності концепцій цих мислителів і Маркс, і Ніцше, надаючи моралі функціонального виміру і позбавляючи її будь-якої самостійної сутності, завдають вирішального, нищівного удару моральній сфері.

Проте Гегелів концепт надихнув багатьох дослідників на подальший розвиток діалектико-генетичного методу дослідження моралі, що поставив у прагненні створити щось на кшталт «феноменології моральнісної свідомості». Саме за такою назвою була видана праця Едуарда Гартмана «Феноменологія звичаєвої свідомості», в якій розробляється концепт шаблів розвитку моральної свідомості від примітивно-індивідуалістично-евдемонічного морального принципу через суб'єктивну (авторитарну, естетичну, чуттєву й раціональну) мораль до об'єктивної моралі піклування про спільне благо. Гартман стверджує, що будь-який моральний принцип, виникаючи в історії, завжди зазнає змін або шукає для себе певного доповнення. Він втрачає свою актуальність і поступається місцем дедалі вищому моральному принципу, який логічно впливає з нього (Hartmann 2009).

У такий спосіб Гартман прагне пояснити, що всі етичні погляди, які існували колись в історії, мають своє виправдання. Вони всі посідають певне місце в єдиному еволюційному процесі. Підносячись до всіх цих шаблів, мораль, окрім того, набуває риси еволюційного принципу розвитку культури. Важливим у цій концепції є те, що попередній моральний принцип стає надморальним, оскільки людина досягає, що у етики є ще вищий ідеал, ніж тільки благополуччя суспільства та окремих індивідів, а саме – боротьба за збереження та розвиток культури. Її ж недоліком є, на мій погляд, по-перше, те, що етика підпорядкована натурфілософії, тобто втрачає, так само як у Маркса і Ніцше, своє самостійне значення, а, по-друге, обмежується парадигмою свідомості, яка, щоправда, так само, як і у Гегеля, набуває буттєвих форм. Адже морально-етична сфера – це не тільки сфера моральної свідомості, а й (передусім) сфера людських стосунків, взаємин та інтеракцій, які структуруються певними символічними формами та кодами.

За приклад у цьому аспекті може правити «Філософія символічних форм» Ернста Касіра, який розбудовує свою концепцію під впливом «Феноменології духу» Гегеля (досить закономірний перехід неокантіанця у стан неогегельянців!), про що він сам раз у раз зазначає в кожному із трьох томів цієї грандіозної праці, виокремлюючи такі символічні форми, як міф, мова та наука. Важливого значення має також його праця «An essay on man», написана як вступ та резюме до «Філософії символічних форм», в якій він додає до розділів про міф, мову та науку розділи про релігію та історію, а у другому томі зауважує можливість символічних форм етики (Sitte), права, економіки.

У філософії моралі ХХ сторіччя варто також згадати дослідження Лоуренса Кольберґа, пов'язані з аналізом розвитку моральної свідомості у поєднанні філогенезу та онтогенезу. Згідно з Кольберґом моральна свідомість, відповідно до принципу універсалізації взаємності, проходить шість стадій розвитку – дві доконвенційні, дві конвенційні, дві постконвенційні, остання з яких відповідає раціональному обґрунтуванню та легітимації моральних норм (Habermas J., 1983, S. 183-198). Продовжуючи застосування цієї методології, Ю. Габермас, К.-О. Апель, В. Гьосле та інші представники філософії комунікації сперечаються про сьому стадію розвитку моральної свідомості, яка передбачає своє інституційне, точніше, метайнституційне, оформлення в дискурсі.

Суперечки стосовно сьомої стадії моральної свідомості стосуються проблеми застосування принципу *універсалізації взаємності* щодо тих відносин, які не є симетричними, скажімо, відносин раціональної моралі розвинених культур та етосів культур, що розвиваються, моральне відношення людини та суспільства з довкіллям (екологічний етос), коли природа не є рівноправним суб'єктом моралі та права тощо. Важливим тут є концепт «спільноsvіту» Клауса Міхаеля Маєр-Абіха (Маєр-Абіх 2004), який вибудовує восьмищелеву концепцію відповідальності, спираючись на концепцію восьми форм етики, висунену американським філософом Вільямом Франкеною, що доволі своєрідно «матеріалізує» Кантів принцип універсалізації, наголошуючи на тому, що людина відповідальна за:

- 1) саму себе (егоцентризм);
- 2) своїх близьких (непотизм – мораль роду);
- 3) дальніх у своїй країні (націоналізм);
- 4) людство в цілому (антропоцентризм сучасності – спільнота людей, близьких та далеких);
- 5) попередні й прийдешні покоління;
- 6) вищі тварини (мамалізм);
- 7) живі істоти (біоцентризм); і, нарешті,
- 8) світ у цілому (фізіоцентризм) (Маєр-Абіх 2004, 71-96).

Майєр-Абіх прагне не тільки подолати антропоцентризм в етиці (зокрема й колективний), а й, не обмежуючи предметне поле відповідальності живими істотами (на кшталт «благоговіння перед життям» Альберта Швайцера, побудувати фізіоцентристську концепцію відповідальності, предметом якої постає вже увесь світ – і живий, і не живий. Відповідальність тут постає не тільки як відповідальність за інших людей, не тільки як відповідальність за тварин, а й відповідальністю за речі, увесь позалюдський світ.

Відтак відповідальність тут набуває далекосяжнішого радіусу, вона не обмежується збереженням тих основ життя, руйнація яких в умовах нашої економічної та технологічної експансії загрожує існуванню людей, тобто екології. Тоді етика хоча б і виходила за межі тільки міжлюдських стосунків,

проте не виходила б за межі антропоцентризму, адже це була б екологічна етика. Аби вийти за межі і екологічної етики відповідальність має бути засадничена універсалістичними принципами, що передбачають уважне й поважне ставлення до самоцінності природного спільноствіту в усіх його проявах і в усій його повноті.

Такі підходи й правлять за основу методології подальшої розвідки цієї проблематики. Відтак, використовуючи концепт взаємності, слід розгорнути його в систему генетичного розвитку моралі, показуючи, як вона здійснює поступ від найбезпосередніших до дедалі більш універсальних своїх форм. Тут використовуватиметься феноменологічний метод у Гегелевому розумінні цього слова, тобто діалектика явлень форм морального.

Отже, спочатку слід розглядати етос, як він концептуалізується в найпростіших символічних кодах. Аналіз генези таких понять, як «добре/погане», «добро/зло», слід почати з найабстрактнішого рівня, на якому людина, спирючись на свій безпосередній чуттєвий досвід, отримує найперші уявлення про ці поняття. На цьому рівні моральної свідомості поняття «добро» та «зло», «добре» й «погане» постають у своїй емпіричній даності завдяки простому спогляданню зовнішніх предметів у такий спосіб, що начебто вони належать самим речам.

Архаїчні уявлення про добро та зло доволі емпіричні. Наприклад, такі слова, як «добрий», «хороший», «благий». можуть походити від слова «вода» як першоелемент Всесвіту, як спасительна сила, або життєва енергія Всесвіту. Цікавий тут перехід значення «вода» – хороший, спасительний, скажімо, ірландське *dobrun* «вода» і російське *добрый*, осетинське *don* «вода» і лат. *bonum* «хороший», так – мокрий, сирий, і грецьке *μακαρος* – «благий», готське *giutan* «лити» і німецьке *gut* «хороший». Часто-густо ці поняття мають фалічні конотації, а подекуди вони прирівнювалися до сакральних, так, грецьке *ευσ* – «хороший» – походить від індоєвропейського *seu* – «народити», російське слово «хороший» становить композит, що складається із коренів, які відповідають осетинському *kurun* – «народжувати» + ісландському *rögg* (статева потенція) і т. ін. Поняття «поганий», «злий» у свідомості архаїчної людини нерідко ототожнюється з поняттям зав'язування вузла, адже вузол здавна вважався магічним символом. Зокрема, рос. слово *плохой* співвідноситься з індоєвропейським *relk* – зв'язувати, закручувати, вигинатися. Також німецьке слово *Übel* – «зло», *übel* – «поганий» – співвідносяться з індоєвропейським *uebh* – «зв'язувати» і т. ін (Маковський 1996, 379-382).

Цей досвід отримує конкретний прояв у «етиці ближнього», що засадничується звичаями та традиціями життєствіту, габітусу та іншими життєвими формами, які, своєю чергою, потребують, як показав Е.Дюркгейм, легітимації в сакральній сфері. Цей етос пов'язаний з моральними інтуїціями, засадниченими такими екзистенціалами, як любов, серце, душа, утворюючи

матеріальне апріорі етики цінностей і досягається за допомогою феноменологічного досвіду в Гусерлевому та Шелеровому розумінні.

Життєсвіт, згадаймо Едмунда Гусерля, це безпосередня сфера первинних засад знання, яка утворює дійсні форми досвідного споглядання, «серед яких ми живемо згідно з нашим тілесним способом існування» (Husserl 1976, 115). Цей глибинний шар *нетематизованого й дорефлексивного знання* має модус безпосередньої вірогідності, яка бере початок у чуттєвому пізнанні, центром якого є людське тіло.

Гусерлеве поняття життєсвіту Шелер корелює з безпосереднім, практичним, або «життєвим» світоглядом, що відбивається в максимах, сентенціях і прислів'ях. Цей світогляд як «матеріальне апріорі» утворює підвалину змістових ціннісних уподобань та їхню ієрархію, що задається людині особливим видом феноменологічного досвіду і постає у вигляді безпосереднього морального почуття, моральної інтуїції, поклику серця, душі тощо. До будь-якої рефлексії та будь-якого обґрунтування моралі в її когнітивістському, раціоналізованому, формальному вигляді життєсвіт задає горизонт належностей стосовно того, що пристойно, а що ні, що говорити, а від чого утримуватися, що виставляти, а що приховувати, утворюючи основу субстанційної моральності (Scheler 1954, 321).

Важливим тут є також поняття «габітусу», яке спершу набуває свого застосування і поширення в Стародавній Греції і Стародавньому Римі насамперед в риториці. Зокрема, Квінтіліан прагнув своїм ідеалом «габітусу довершеного буття людини» обґрунтувати ораторський дух «формування габітусу знанням».

Філософській та соціологічній реконструкції, інтерпретації та застосування цього поняття ми завдячуємо насамперед Норберту Еліасу та П'єру Бурдьє. У Еліаса поняття «соціального габітусу» означає певні звички та звичаї в думках, відчуттях та діях, спільних для певної групи, утворюючи також певну соціальну структуру особистості (Еліас 2003, 48). Бурдьє в «Соціології символічних форм» визначає «габітус як систему інтеріоризованих взірців», які дозволяють утворювати всі типові думки, сприйняття і дії певної культури, і тільки такі» (Bourdieu 1974, 127).

Варто також зауважити, що і Еліас, і Бурдьє розглядають габітус не як певний проект, свідому конструкцію чи результат цілераціональної дії. Габітус формується у топосі інтерсуб'єктивності, у топосі комунікативної дії. Тому наголосимо ще раз на первинному змісті цього поняття у Квінтіліана, який пов'язував його з ораторським мистецтвом, тобто з мовленням.

Лотар Борншоєр у своїй «Топіці» знову повертає габітус на своє місце, тобто на місце «риторики, звідки воно походить». Топіка тут тлумачиться як «габітус аргументації», або «габітус диспуту». Топос є стандартом інтерналізованого суспільством габітусу свідомості, мови і/або поведінки,

структурний елемент мовно-соціальної комунікації, детермінанта панівної в суспільстві самоочевидності і системи навчання, що відтворюється традиціями і конвенціями (Bornscheuer 1976, 98). Бурдье в «Соціології символічних форм» разом з Борншоєровою «Топікою» також проходить шлях від історії мистецтва через соціологію символічних форм до «габітусу диспуту».

Треба зауважити недостатність безпосередніх моральних інтуїцій, пов'язаних із партикулярними життєвими формами: життєсвітами та габітусами певної соціокультурної спільноти, а відтак і обмеженість феноменологічного методу. Однак таке розуміння життєсвіту, габітусу та інших життєвих форм, пов'язаних з мовною комунікацією, дає можливість перейти до дискурсу як до метаінституції обґрунтування етичних норм на основі комунікативної раціоналізації життєсвіту, що дістає свого втілення в «габітусі розуму» (Ю.Габермас).

Отже, діалектика розвитку етосу, складником якого є мораль, пов'язана з обґрунтуванням моральних належностей. Це формальна, універсалістична «етика дальнього», що спирається на «габітус розуму», пов'язаний не лише з інституціалізацією субстанційної моральності народного духу, а й із ствердженням інституцій деліберативної демократії на основі комунікативної раціоналізації життєсвіту та інституціалізації дискурсу як суспільної метаінституції.

Література

- Адорно Т.В., 2000. Проблемы философии морали / Пер.с немецкого М.Л.Хорькова. – Москва: Республика.
- Гьосле В., 2003. Практична філософія в сучасному світі. Пер. з нім., примітки та післямова Анатолія Єрмоленка. – Київ: Лібра.
- Еліас Н., 2003. Процес цивілізації. Соціогенетичні і психогенетичні дослідження (Переклад з німецької Олекси Логвиненка). – К.:Видавничий дім «Альтернативи».
- Ленін В.І., 1974. Завдання спілок молоді. // Ленін В.І. Повне зібрання творів. Т.41. – Київ: Політвидав України.
- Маєр-Абіх К.М., 2004. Повстання на захист природи. Від доквілля до спільносвіту. Переклад з нім., післямова, примітки А.Єрмоленка. – Київ: Лібра.
- Маковський М.М., 1996. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов. – Москва: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС.
- Ніцше Ф., 2002. Генеалогія моралі / Ніцше Ф. 2002. По той бік добра і зла .Прелюдія до філософії майбутнього. Генеалогія моралі / Пер.з німецької А.Онишко. – Львів: Літопис.

- Троцкий Л. Д., 1992. Их мораль и наша (Памяти Льва Седова) // Этическая мысль. Научно-публицистические чтения, 1991.– Москва: Республика.
- Bordieu P., 1974. Zur Soziologie der symbolischen Formen. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bornscheuer L., 1976. Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas J., 1983. Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hartmann E., von., 2009. Phänomenologie des Sittlichen Bewusstseins. – Göttingen: Verlag Vandenhoeck&Ruprecht.
- Husserl E., 1976. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie / Husserl. Gesammelte (Husserliana, Band XII. Hrsg. Walter Biemel, Nachdruck der 2.verarb. Auflage).
- Kant I., 1977. Metaphysik der Sitten // Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden. B.8. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Scheler M., 1954. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus // Gesammelte Werke, Bd. 2. – Bd. 2. – 4 Aufl. – Bern: Francke Verlag.
- Wright G. H., 1994. Von. Sein und Sollen // Wright G. H. Normen, Werte und Handlungen. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp.