

## ГАЙДЕГГЕРІВСЬКА КРИТИКА ПОНЯТТЯ СОВІСТІ

*Статтю присвячено аналізу Гайдеггерової критики інтерпретацій поняття совісті, створених західною філософською традицією.*

Концепція совісті М. Гайдеггера не перестає цікавити дослідників. Напевне, це пов'язано з усвідомленням, що її потенціал ще далеко не вичерпаний, хоча на цю тему за порівняно короткий проміжок часу написано вже немало. Концепція досить містка і має величезну кількість аспектів. Однією з малодосліджених на сьогодні тем є гайдеггерівська критика інтерпретацій совісті, створених західною філософською традицією. Цю тему вже зачіпав Поль Рікер принаймні у двох своїх працях: «Сам як Інший» та «Емануель Левінас - мислитель свідчення». Однак це радше лише згадка про те, що така тема існує, оскільки він звертається до неї не заради неї самої, а у зв'язку з розглядом дещо інших проблем. До того ж Рікер є постаттю у відомому сенсі більше заангажованою, ніж дослідник історії філософії. Адже Рікер є автором власної концепції совісті і це від початку визначає його підхід і бачення проблеми. Таким чином, завдання цього дослідження полягатиме у з'ясуванні, від чого Гайдеггер намагається дистанціюватися при створенні власної концепції і які мотиви спонукали його критикувати ту чи іншу теорію совісті.

Критичний аналіз традиційних інтерпретацій совісті здійснюється Гайдеггером уже після того, коли він представив позитивний зміст своєї концепції. Положення цього аналізу висвітлюють феномен дещо з іншої перспективи, але насамперед вони є додатком до того, що було сказано про совість у попередніх параграфах. Отже, Гайдеггера критика поняття совісті зрозуміла лише в єдності з його концепцією, і тому перш ніж говорити про цю критику, потрібно хоча б стисло відтворити зміст поняття совісті, представлений у праці «Буття і час».

Філософ звертається до проблеми совісті саме тоді, коли постає питання про наявність чи відсутність критерію розрізнення між автентичним і неавтентичним способами існування тут-буття. Такий критерій, на думку Гайдеггера, є.

Це совість, яка забезпечує для тут-буття бачення його існування в цілісності. Вона уможлиблює розуміння того, яким має бути власний спосіб існування тут-буття, тобто вона відповідає на запитання «як бути?». Гайдеггер пише: «Засвідчення (Bezeugung) власного вміння бути дає совість» [1]. Таким чином, совість подає привілейовану перспективу, з якої для тут-буття відкривається бачення його автентичної екзистенції.

Однак чому саме ця перспектива є привілейованою? Даний епізод «Буття і часу» аналізував Поль Рікер. Він відзначив: «Саме в цьому, безсумнівно, і полягає найдивовижніший момент аналізу: адже саме в інтегральній іманентності Dasein самому собі Гайдеггер вбачає певну міру вищості» [2]. Річ у тім, що поклик іде від тут-буття. Спрямований він знову ж таки до самого тут-буття. Тобто «дивовижний момент», який вразив Рікера, полягає в тому, що у структурі тут-буття є особливі елементи. Їхня особливість не є наслідком якогось зовнішнього втручання. З цієї точки зору не викликала б подиву, наприклад, інтерпретація совісті, яку дає Левінас. Для нього цей феномен осмислюється саме у зв'язку з виходом поза буття. «Трансценденція як така - це "совість". Совість здійснює метафізику, якщо метафізика полягає у трансцендуванні» [3]. Тобто в левінасівській концепції ексклюзивний статус совісті визначається можливістю переходити з онтологічної царини в етичну. Однак, згідно з інтерпретацією Гайдеггера, все відбувається в одній єдиній онтологічній площині, без можливості виходу поза неї. Позицію, в якій поєднано вищість з іманентністю тут-буття самому собі, сформульовано тезою: «...поклик, безсумнівно, йде не від когось іншого, хто є зі мною у світі. Поклик іде від мене і все ж поверх мене» [4]. Звичайно, Гайдеггер визнає, що совість виділяється серед решти структурних елементів тут-буття. Цей феномен характеризується «чужістю». Однак ця чужість є чужістю буття-в-світі, тобто

внутрішньо притаманною екзистенційній структурі тут-буття і пов'язана з неавтентичними способами його існування.

Совість закликає тут-буття до його автентичних можливостей. Це означає насамперед, що воно має стати винним. Гайдеїтер дає онтологічну інтерпретацію вини. У чому вона полягає? Як розуміти те, що поклик дає тут-буттю зрозуміти його вину?

Усталеною для Гайдеггера процедурою при підході до проблеми є звернення до слова, терміна, поняття у їх повсякденному вжитку. Це зумовлено визначальним для феноменології припущенням, що будь-який феномен зрозумілий лише на підставі цілісності, у яку він органічно вкорінений. Яким би він не був затемненим, спрощеним, перекрученим у своєму буденному обігу, а все ж він становить певне дещо, яке не можна просто відкидати: «...повсякденний досвід совісті також повинен якимось - доонтологічно - вловлювати феномен» [5].

Гайдеггер вводить проблематику популярних тлумачень вини в онтологічну площину, відзначаючи, що «винний» виступає предикатом до «я є». Тобто «є» - це не частина присудка. Воно вказує на те, що «я» існує, а «винний» позначає специфічний спосіб існування цього «я».

Далі Гайдеїтер перелічує можливі значення, які можна вилучити з повсякденного вжитку слова «вина». Він виокремлює принаймні три варіанти тлумачень.

Перший варіант - це вина як борг. Він застосовується, як правило, у царині майнових відносин. Це значення має, за Гайдеггером, найменшу причетність до висхідного екзистенційного смислу, оскільки воно вказує на вину як певний наслідок. Попередньо мав би відбутися фактичний випадок порушення первинної рівноваги відносин, коли в одній зі сторін виник борг перед іншою.

Другий варіант, на противагу першому, показує вину як причину. Винний тут означає винуватця. Специфіку цього варіанту можна вловити у таких виразах, як «бути винуватцем злочину», «бути винуватцем торжества», у німецькому вислові «die Schuld lag an die Verhältnisse» - «виною (тобто причиною) стали обставини». У цьому випадку можна говорити, що вина як причина означає і основу, на якій щось постає, від якої щось залежить. Таке вживання слова, як і в попередньому разі, передбачає наявність якихось фактичних обставин.

Останній варіант говорить про вину як про

основу браку, недоліку чи нестачі (der Mangel). Тут можна не мати боргів, але все-таки бути причиною порушення рівноваги стосунків у співбутті з іншими. Наприклад, зробити борги за когось. У цьому разі винуватець є основою браку балансу. І все це знову ж таки відбувається в оптичній площині.

Гайдеггер вказує на те, що всі ці тлумачення вкорінені у метафізичній редукованості буття до рівня наявності. Тому вина тлумачиться як нестача наявної рівноваги чи як брак балансу тощо.

Для того, щоб подолати вказане метафізичне упередження, а з іншого боку - виявити спільне у розмаїтості тлумачень вини, Гайдеггер вдається до процедури, яку він називає «формалізацією "винного"». Це означає, що «ідея вини повинна бути не тільки піднята над сферою прораховуючої заклопотаності, а й відокремлена також від прив'язки до уявлень про належне (das Sollen) і закону, порушуючи які хтось обтяжує себе виною» [6].

Внаслідок цієї процедури залишаються три принципові моменти. По-перше, Гайдеггер все-таки визнає, що «ідея "винний" позначена характером "ні"» [7]. «Ні» є визначальною детермінантою екзистенції і тому це дає підставу говорити про проблему на онтологічному рівні. По-друге, залишається вина в аспекті буття-основою. Поняття вини як «буття винуватцем чогось» передбачає «буття основою для чогось». Синтез цих моментів формально дає екзистенційну ідею «винний»: буття-основою деякої *ніщойності* (Nichtigkeit). Третій момент екзистенціалу вказує на вину як на повинність у сенсі належного. Поклик совісті дає зрозуміти тут-буттю, що «воно - ніщойна (nichtig) основа свого ніщойного проекту, яка стоїть у можливості свого буття, - має (soil), тобто *повинне*, із загубленості в людях повернути себе назад до самого себе» [8].

Далі Гайдеггер звертається до поняття турботи з тією метою, щоб конкретизувати його з огляду на вже з'ясований зміст вини. «Самість, котра як така повинна покласти основу самої себе, не здатна ніколи нею оволодіти, і все-таки, екзистуючи, має взяти на себе буття-основою. Бути своєю кинutoю основою є здатністю бути, про яку йдеться для турботи» [9]. Гайдеггер наголошує на принциповій різниці між екзистенціалом буття-основою та поняттям основи буття. Тут-буття завжди може співвідноситися з першим і бути ним, але ніколи не є співмірним останньому. «Бути основою, значить [...] ніколи не володіти самим своїм буттям» [10]. Напряга між

повинністю бути основою, з одного боку, та неволодінням власним буттям - з іншого, і становить суть турботи. У цьому полягає її постійна динаміка і неспокій. Поклик совісті є покликом турботи. Він іде з *не-по-собі*, тобто з основ тут-буття, і закликає його до буття-винним, тобто до своєї основи. Буття-винним становить первинну здатність тут-буття.

Цілісно представивши позитивний зміст своєї концепції, Гайдеггер звертається до традиційних тлумачень совісті. Мета цього ходу полягає, з одного боку, в тому, щоб здійснити критику існуючих інтерпретацій досліджуваного феномену. З іншого боку, мислитель має намір з перспективи цих інтерпретацій кинути погляд на свої позиції. У такий спосіб він прагне перевірити їх на міцність і ще раз підтвердити їхню фундаментальність щодо альтернативних тлумачень феномену. «Якщо екзистенційний аналіз висвітлив феномен совісті в його онтологічній укоріненості, то саме на його основі мають стати зрозумілими популярні тлумачення, не в останню чергу в тому, в чому вони втрачають феномен і чому вони його приховують» [11].

Перш за все Гайдеггер перераховує можливі значення терміна «совість», здійснюючи ту саму феноменологічну процедуру, яку було застосовано для аналізу поняття вини. Однак наскільки це перераховування всебічне і повне, є питанням, що заслуговує на особливу увагу. Гендрік Г. Штокер у праці «Совість», опублікованій у 1925 році, продемонстрував просту, але дуже суттєву річ. Він переконливо показав, що принцип повноти і всебічності обліку аспектів того чи іншого явища, нейтральність цього обліку приноситься в жертву, коли дослідження орієнтується на певну систему. «Коли ми відкриваємо праці Канта, Гегеля, Шопенгауера, Ніцше, щоб побачити, що ці мислителі розуміли під совістю, перед нами постають дві речі: а) ми маємо справу з системою; в) у цій системі совість займає окреме місце, узгоджене з цілою системою. Не совість знаходиться на першому плані, а система і факт совісті стає уярмленим тиранією системи чи світоглядної схеми» [12]. Штокер зробив такий висновок після того, як здійснив феноменологічний облік значень поняття совісті у німецькій мові. Дослідник нарахував щонайменше 214 випадків його вживання у сталих виразах та словосполученнях. Окрім того, він подав у своїй праці 21 німецьке прислів'я про совість, а також згадав кілька французьких і латинських прислів'їв на цю тему. Штокер показав таким

чином багатство феномену. Але зробив він це для того, щоб відразу ж продемонструвати, як це багатство втрачається, коли феномен допасовують до великої спекулятивної будівлі. Коли одне єдине положення стає наріжним каменем системи, як, наприклад, коли совість визначають як моральну свідомість чи як закон істинної індивідуальності, інші значення вважаються похідними від цього положення, якась їх частина визнається хибними, а про решту і взагалі забувають.

Великою мірою ці зауваження, безперечно, стосуються і Гайдеггера. Зокрема, вони піднімають питання про те, наскільки незаангажованою є процедура феноменологічного обліку значень, які має поняття совісті, адже воно досліджується з огляду на масштабну концепцію. Це саме стосується й опису значень терміна «вина», про який ішлося вище.

Гайдеггер виділяє чотири тези, які, на його думку, в узагальненому вигляді виражають сутність традиційних уявлень про совість. Водночас ці тези містять у собі закиди на адресу онтологічної інтерпретації совісті, на які Гайдеггер має відповіді з метою перевірки своєї власної концепції. По-перше, суттєвими поняттями для розуміння даного феномену є поняття «чистої» і, відповідно, «нечистої» совісті, а екзистенційна аналітика нічого про них не говорить. По-друге, у совісті завжди йдеться або про вже здійснене, або ж про намір здійснити вчинок. По-третє, «голос» совісті - це не та інстанція, яка засвідчує певний спосіб буття. І по-четверте, совість - це насамперед критична функція.

Ідея «нечистої совісті» (*böse, schlechte Gewissen*) передбачає, що в совісному переживанні насамперед постає відчуття певної вини. Це переживання виникає після здійсненого вчинку. Воно повертає до події, що сталася. Однак такому повертанню бракує заклику до найбільш своїх можливостей. Власне тут повторюються аргументи аналізу ідеї «вини».

«Чисту» (*gute*) совість Гайдеггер називає «слугою фарисейства», адже «вона покликана примусити людину сказати про себе: "я добрий"; хто здатен таке сказати і хто менш хотів би це собі підтвердити, аніж саме добрий?» [13].

Виходячи з таких міркувань про «чисту» і «нечисту» совість, Гайдеггер вступає в дискусію з Максом Шелером, який послуговувався цими поняттями. Шелер стверджує, що ідея чистої совісті є похідною від концепту нечистої совісті. У праці «Формалізм в етиці та матеріальна етика цінностей» він пише: «Коли ми кажемо, що

"говорить совість", то маємо на увазі, що вона боронить себе від тієї поведінки, з якою зіткнулася, і ніколи вислів "совість говорить" не означає чогось доброго» [14]. Совість, по суті, функціонує негативно, оскільки вона вказує на те, що не повинно бути. Вона є привацією «нечистої» совісті. Привація означає відсутність докорів совісті, однак незрозуміло, як ця відсутність має переживатися. Гайдеггер припускає, що це мусить бути якийсь різновид впевненості особи у власній невинуватості, оскільки приписаний їй вчинок не був нею здійснений. Однак він відразу ж зазначає, що така впевненість робить тут-буття несприйнятливим і неготовим до того, щоб почути поклик совісті, який закликає до буття-винним. Подібна впевненість, на думку Гайдеггера, має означати радше «забуття совісті». Тому він доходить висновку: «Оскільки мова про "чисту" совість заходить тільки на основі совісного досвіду *повсякденного* (курсив мій.-В. К.) тут-буття, останнє лише видає цим, що навіть говорячи про "нечисту" совість, воно, по суті, не досягає феномену» [15].

Ця аргументація щодо ідеї «чистої» і «нечистої» совісті має дати відповідь і на другу сформульовану Гайдеггером позицію можливого опонента. Уявлення про совість, яка проспективно застерігає чи ретроспективно дорікає, обмежені сферою повсякденної заклопотаності. Ідея застереження подібна до феномену заклику до найбільших своїх можливостей характером відсилення вперед. Але їй бракує розмаху. Вона зосереджується лише навколо певного запланованого вчинку.

Гайдеггер визнає рацію третьої позиції у тому сенсі, що раніше ніколи не йшлося про совість як про засвідчення певного способу буття. Однак він відразу ж зазначає, що можливість запропонованого ним бачення совісті не могла бути здійсненою через брак належного підходу до проблеми, через відсутність «адекватного онтологічного горизонту для аналізу феномену» [16]. Це призводило до приховування феномену, оскільки традиційні теорії або бачать послідовність переживань чи «психічних процесів», спосіб буття яких не визначений, або ж розглядають совість як інстанцію, що застерігає, чи як суддю, з якими тут-буття має справу.

У цьому місці Гайдеггер полемізує з Кантом, який зображує совість як судовище. «Поняття обов'язку містить у собі об'єктивне спонукування (Nótigung) через закон [...] і належить практичному розсуду, який дає правило. Однак внут-

рішне приписування (Zurechnung) собі дії як випадку, що підлягає закону, належить здатності судження, котра як суб'єктивний принцип приписування собі вчинку незалежно від того, мав він місце як дія, чи ні, виносить остаточне судження (rechtskniffig urteilt), після чого робиться висновок розуму (вирок) [...]; все здійснюється перед судом як перед моральною особою, котра надає закону дійсної сили і котра називається судовищем.- Свідомість внутрішнього судовища в людині («перед яким її думки звинувачують одна одну або пробачають») - це совість» [17].

Концепція совісті як «судової палати», на думку Гайдеггера, мала своїм підґрунтям ідею морального закону (das Sittengesetz). Однак звичаї (die Sitten) потребують у якості фундаменту онтологію тут-буття.

І, нарешті, четвертий сумнів, який говорить, що екзистенційна інтерпретація залишає поза увагою критичну роботу совісті. Гайдеггер пояснює, що цей сумнів послуговується уявленнями, згідно з якими совість виконує лише критичну функцію і нічого не говорить позитивно. Власне тут продовжується дискусія з матеріальною етикою цінностей. Отже, з того, що совість нічого не говорить позитивно, виводять її «негативний» характер. Однак що мають на увазі, коли говорять про недостатню позитивність функціонування совісті? По суті, Гайдеггер повторює критичне питання про спосіб переживання відсутності докорів у «чистій» совісті. Пояснюючи витоки розуміння совісті як явища, що має «негативний» характер, Гайдеггер пише: «Брак "позитивного" в поклику помічають через очікування конкретно застосовних відомостей про надійні можливості "діяння", які піддаються маніпуляції та розрахунку» [18]. Таке очікування укорінене у повсякденній заклопотаності. Тому опозиція «позитивного» і «негативного» в цьому контексті є невідповідною для опису совісті, поклик якої викликає тут-буття до його автентичного вміння бути. «В екзистенційному сенсі правильно зрозумілий поклик, навпаки, передає "найпозитивніше", тобто найбільш свою можливість, яку тут-буття здатне собі дати» [19].

Уся критика популярних тлумачень совісті, що здійснена з метою перевірки власних позицій, дозволяє Гайдеггерові зробити два головних висновки. По-перше, традиційні тлумачення совісті правильно вказують на деякі аспекти совісті. Тому вони мають спільні риси з онтологічною концепцією. По-друге, всі положення традиційних тлумачень можна зрозуміти, виходячи

з онтологічної інтерпретації, а не навпаки. Отже, остання є онтологічно первинною, а це і потрібно було Гайдеггерові перевірити.

Таким чином, підсумовуючи, можна сказати, що головний закид Гайдеггера на адресу традиційних концепцій совісті зводиться до того, що вони не помічають фундаментальності феномену. Внаслідок цього значення совісті недооцінюються і редукуються до певних партикулярних

аспектів чи функцій. Однак при цьому залишається питання про гайдеггерівську процедуру феноменологічного обліку можливих значень поняття совісті. Наскільки ця процедура повна і вичерпна? Чи справді чотири позиції, у яких Гайдеггер описав популярні уявлення про совість, охоплюють феномен у належному обсязі? Втім, це окрема тема, яка потребує спеціального дослідження.

1. *Heidegger M.* Sein und Zeit.- Halle: Max Niemeyer, 1931,- S. 234.
1. *Пікер П.* Сам як Інший.- К.: Дух і Літера, 2000.- С. 415.
1. *Levinas E.* Totalitii et Infini.- The Hague: Martinus Nijhoff, 1961.- P. 239.
1. *Heidegger M.* Sein und Zeit.- S. 275.
5. *Ibid.*, S. 289.
6. *Ibid.*, S. 283.
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*, S. 287.
9. *Ibid.*, S. 284.
10. *Ibid.*
11. *Ibid.*, S. 290.
12. *Stoker H. G.* Das Gwissen.- Bonn: Friedrich Cohen, 1925.- S. 22.
13. *Heidegger M.* Sein und Zeit,- S. 291.
14. *Scheler M.* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik II Gesamte Werke, Band 2, Bern: Francke Verlag,- S. 335.
15. *Heidegger M.* Sein und Zeit,- S. 292.
16. *Ibid.*, S. 293.
17. *Kant I.* Metaphysik der Sitten II Sämtliche Wcrcke, Band 3, Leipzig: Felix Meiner Verlag,- S. 289.
18. *Heidegger M.* Sein und Zeit,- S. 294.
19. *Ibid.*

*Vitaly Koloyartsev*

## HEIDEGGER'S CRITIQUE OF THE NOTION OF CONSCIENCE

*The article is dedicated to the analysis of Heidegger's critique of interpretations of the notion of conscience originated by the Western philosophic tradition.*