

УДК 141.319.8:17.024.1

ЛІМОНЧЕНКО Віра – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Григоровича Скотного, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 24, вул. Івана Франка, м. Дрогобич, Україна, індекс 82100 (limonchenko57@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4770-7199>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.5>

Бібліографічний опис статті: Лімонченко, В. (2023). Розмова Гегеля, Гайдеггера і Рікера про совість. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія», № 46, 75–95, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.5>*

РОЗМОВА ГЕГЕЛЯ, ГАЙДЕГГЕРА І РІКЕРА ПРО СОВІСТЬ

Анотація. Мета роботи. Мета дослідження – осмислення феномену совісті як антропологічного чинника, що реалізується як зустріч трьох значних мислителів у просторі моїх роздумів про совість. Мета обумовлює увагу на запитанні: де відбувається реальна дія совісті? **Методологія.** Питання засад, з яких буде здійснюватись розгортання думки трьох мислителів проблематизоване тим, що логіку (логос) їх ідей буде озвучувати мій власний голос і тому може відбутися підміна. Хоча мислення виправдане як шлях руху до сутнісної всезагальності, говорити виправдано від себе, отже вважаю доречним шлях власних міркувань на тему совісті, але максимумом лишається гранична увага до думки інших, що у даній ситуації постає як розмова Гегеля, Гайдеггера і Рікера у просторі моєї думки – але не як вільна варіація на тему, а спроба зрозуміти. **Наукова новизна.** В цілому звично наділяти совість позитивними конотаціями, але тоді виникає небезпека абсолютизації самодостовірності і виправдання совістю або конформістського слідування за більшістю, або насильства і сваволі. Обґрунтовується, що феномен совісті засвідчує характерну для людини парадоксальність

самототожності і відмінності від себе і тому несе в собі граничну подвійність включення індивідуалізованої одиничності у всезагальність. Саме такими сутнісними рисами володіє людське мислення, яке також зберігає подвійність: будучи дією індивіда, за суттю цієї дії воно виводить індивіда за межі самого себе. Голос совісті звучить настановою проти самозадоволення самим собою і ставить людину перед запитуваннями і це не бездіяльність, але рішучий вибір мислення. **Висновки.** Совість штовхає людину у мислення – саме цей шлях вимальовується по прочитанню і Гегеля, і Гайдеггера, і Рікера, які лишаються непочутими. Отже, простором де відбувається дія совісті, може бути визнана філософія як філософствування – тобто не як інформативна обізнаність, а як вміння ставити під запитання самого себе у контексті бачення своєї парадоксальної самототожності через виявлення присутності у тобі радикально іншого. Стверджується, що реалізацією парадоксальної пасивності Я постає філософський дискурс з його увагою до мислення, сутнісними рисами якого є граничний неспокій і відсутність самозадоволеної впевненості при слідуванні страждальній увазі до Іншого.

Ключові слова: совість, самодостовірність, діалектика активності і пасивності, мислення, філософський дискурс.

LIMONCHENKO Vira – Doctor of Philosophical Sciences, Professor at the Department of Philosophy, Sociology and Political Science named after Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 24, Ivan Franko str., Drohobych, Ukraine, postal code 82100 (limonchenko57@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4770-7199>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.5>

To cite this article: Limonchenko, V. (2023). Rozмова Hegelia, Haideggera i Rikera pro sovist [Hegel's, Heidegger's, and Ricœur's about conscience]. *Liudynoznavchchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho derzhavnogo pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia "Filosofia"* – Human Studies. Series of "Philosophy": a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, № 46, 75–95, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.5>

HEGEL'S, HEIDEGGER'S, AND RICŒUR'S ABOUT CONSCIENCE

Abstract. *The goal of the paper.* The study aims to comprehend the phenomenon of conscience as an anthropological factor, which is realized as a meeting of three significant thinkers in the space of my reflection on conscience. The purpose focuses on the question: where does the actual action of conscience occur? **Methodology.** The question of the principles that will be given to the expansion of the three thinkers' opinions is that the logic (logo) of their ideas will speak with my voice and, therefore, may be replaced. Although thinking is justified as a path of movement to essential universality, it is justified to speak only from me, so I consider the path of my considerations on the subject of conscience to be relevant, but extreme attention to the opinion of others that in this situation appears as a conversation of Hegel, Heidegger, and Ricœur; not as a free variation on the topic, but an attempt to understand. **Scientific novelty.** Generally, it is customary to give conscience positive connotations, but then there is a danger of absolutization and justification of conscience, conformist follow-up, or violence and arbitrariness. It is substantiated that the phenomenon of conscience attests to a characteristic of a person's paradoxicality of self-identity and distinction from himself and therefore carries the marginal duality of inclusion of individualized individuality in universality. The essential features that human thinking has, which also retains duality: being the individual's action, at the essence of this action, brings the individual beyond himself. The voice of conscience sounds guidance against self-satisfaction and puts a person in the face of asking, and this is not inaction but a decisive choice of thinking. **Conclusions.** Conscience pushes a person into thinking – this path appears after reading Hegel, Heidegger, and Ricœur, who remained unheard. Therefore, the space where the action takes place can be recognized as philosophy – not as an informative awareness, but as an ability to ask yourself in the context of the vision of your paradoxical self-identity by identifying the presence in you radically. It is argued that the realization of paradoxical passivity is a philosophical discourse with its attention to thinking, the essential features of which are marginal anxiety and lack of self-satisfied confidence in following the suffering attention to another.

Key words: conscience, self-reliability, a dialectic of activity and passivity, thinking, philosophical discourse.

Постановка проблеми. Задана назвою тема може бути розгорнута нарративно – як виявлення понятійно-сутнісних моментів розуміння феномену совісті названими трьома значними мислителями. Але вже послідовність викладу проблематична. Навіть у простій розповіді ми постаємо сороконіжками – з якої ноги почати рух? Існує порядок хронологічний – за часом життя, і у назві присутній саме він. За часовим порядком слід починати з Гегеля, розгорнувши спочатку зміст параграфу з «Феноменології духа», а потім розділу з «Основ філософії права». Дуже спокусливо відразу увійти у гегелівський дискурс і спробувати розкрити не завжди видимі засади розгорнутої думки і зрозуміти чому у «Феноменології духу» параграф «Совість. Прекрасна душа, зло і прощення зла» постає перехідною ланкою до такого формоутворення духу як релігія, а у останньому виданому за життя творі Гегеля совість як умонастрій бути спрямованим до всезагального добра знаходить свій реальний прояв у сім'ї, громадянському суспільстві і державі – формоутвореннях, які відповідно звичних для сучасності іменувань, належать до сфери соціального буття і є предметом політично орієнтованої думки. Отже, де відбувається реальна дія совісті?

Можливо у вимірі релігійному, де найбільш радикально засвідчений вихід за приватні рамки людського існування через відкриття у собі не тільки воління власної самості, але волі вищої, об'єднуючої всіх загальним благом – що і явлено будовою слова совість? У просторі нашого рідного мовлення це слово зафіксовано з XI ст. зі значеннями «розуміння», «знання», «згода», «вказівка», «чистота», будучи калькою з грецької. Потрапивши до нас з християнських текстів, воно успадкувало специфічний релігійний зміст опізнання божественної волі у самій людині. Введення поняття совісті у широке вживання обумовило саме християнство з його увагою до внутрішньої людини, здатної керуватись не тільки писаними законами держави і суспільними нормами моралі, але вимірювати себе у відповідності з Божественним волінням, зверненим саме до цієї людини, що так виразно засвідчено у ситуації Авраама і яка стала засадою міркувань К'єркегора (К'єркегор, 1993). К'єркегор звертає увагу, що ситуація Авраама за межами етичного і якщо розглядати її у контексті етики, то Авраам злочинець – отже він потрапляє за

межі моралі, норми якої однакові для усіх і чує голос, звернений *саме до нього* і це не дозволяє робити його дію загальним правилом, отже він керується іншим ніж мораль регулятивом. К'єркегор не говорить про совість – у центрі його уваги феномен віри, гранично індивідуалізований, розширюючий межі приватного, але «механізм» дії регулюючого вчинок принципу містить структуру совісті – це деяка вістка, що об'єднує його і Бога, їх спільне відання. Правда, у феномені совісті присутнє коливання судження, віра Авраама за межами коливань і суджень.

Отже феномен совісті несе в собі граничну подвійність, яку Гегель зробив осердям діалектики: одиничне існування, будучи емпіричним фактом чуттєвої наочності, у своєму дійсному ствердженні опізнає себе як вимір всезагального, що і засвідчує совість, вводючи у індивідуальне існування голос, що звучить у людині, але йде від Іншого. Емпірична наочність замкненого у собі одиничного розривається виходом до Бога, зустріч з яким надає розпорошеному і частковому життю індивіда цілісність через входження у простір всеохопної тотальності, яку і надає релігійна свідомість. Втрата релігією такої тоталізуючої суспільство дії, що засвідчує секуляризація, вводить інші тоталізуючі інститути і інші структури включення індивідуалізованої одиничності у всезагальність. Саме такими сутнісними рисами володіє людське мислення, яке також зберігає подвійність: будучи дією індивіда, за суттю цієї дії воно виводить індивіда за межі самого себе – голос Бога обертається рефлексією, граничним неспокоєм. Але наявна стійка традиція пов'язувати феномен совісті з сферою чуттєво-емоційною і дієвою, що у Гегеля засвідчено формоутвореннями об'єктивного духа.

Правомірним бачиться питання: якщо совість працює не тільки як сигнал порушення божественної заповіді і виявлення гріховності індивідуальної поведінки, але є імпульсом до суспільної дії – тоді доречно розглядати совість у контексті політики, або як зараз звично говорити – у дискурсі практичної філософії? Отже, де відбувається реальна дія совісті? Рікер, мислитель найбільш близький за часом його життя до нас, розгортаючи конституювання активно діючої людини, спирається на параграфи з «Філософії права», при чому Гегель у нього включений у розгляд феномену совісті М. Гайдеггером. То можливо слід почати

з Рікера, у якого можна винайти деяку реалізацію розмови, якої наочно не могло відбутися? Можливо Рікер як раз і здійснив співбесіду – яка і є предметом даного дослідження – отже достатньо розгорнути його думку? Певною мірою це можна визнати і тоді предметом уваги постане осмислення совісті як конститутивного чинника становлення людської самості – адже у Рікера розгляд совісті підпорядкований антропологічним питанням.

Але тут для мене виникає питання засад, з яких буде здійснюватись розгортання думки Рікера, – адже мій власний голос буде озвучувати логіку (логос) думки Рікера і тому відбудеться підміна: за рух думки Рікера буде видане моє розуміння цього питання. У всій історії людського мислення проглядається болюча амбівалентність – прагнучи йти за логікою самої суті справи (істини, буття, самої дійсності), людина робить це зусиллям власного міркування і говоріння, і внаслідок цього її переслідує ризик зісковзування у власну гадку замість всезагальної істини. Ми знаємо цю підступну небезпеку з часів Парменіда – нам не надані чіткі засади співпадіння нашої думки з рухом дійсності. Простір тотожності мислення і буття завжди проблематичний настільки, що зваженою бачиться недовіра буттю і онтології як дискурсу домінанти тотальності – при тому, що наше мислення можливе тільки якщо у ньому присутнє буття і його всезагальні параметри. І хоча мислення виправдане як шлях руху до сутнісної всезагальності, говорити виправданіше від себе, пам'ятаючи, що будь-які форми говорити від іншого ризикують стати фіктивними, бути підмінами іншого собою. Я вибираю шлях власних міркувань на тему совісті, але максимумом лишається гранична увага до думки інших, що у даній ситуації постає як розмова Гегеля, Гайдеггера і Рікера у просторі моєї думки – але не як вільна варіація на тему, а спроба зрозуміти.

Мета. Так сформульований предмет розгляду визначає мету – осмислення феномену совісті як антропологічного чинника, що реалізується як зустріч трьох значних мислителів у просторі моїх роздумів про совість.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Знайомство з наочною на сьогодні дослідницькою літературою виявило дивну картину – широко представлені різноманітні розвідки щодо совісті, але у наявних дискурсах не задіяні наробки Гегеля,

Гайдеггера і Рікера, при тому, що історико-філософський ракурс проблеми присутній, традиційно для західної думки він зосереджений на Канті (Kahn, 2021; Wood, 2008), і якщо Гайдеггер ще згадується у характерному для ліберального Заходу контексті націонал-соціалізму (Ojakangas, 2013), то звернення до думки Гегеля відсутнє. Найбільшу увагу приваблюють питання совісті, введені у контекст релігійний і медичний при розгляді цих питань у юридичному дискурсі (Giubilini, 2017; NeJaime and Siegel, 2018; Gostin, 2019; McLeod, 2020; Symons, 2022). Висловлюється думка, що у наші дні «совістю» заволоділи консерватори: посиланнями на совість обґрунтовується і відмова надавати послуги парам, що вступають у одностатевий шлюб і це стосується не тільки церковних служб, що ще можна зрозуміти, але й чиновників, пекарів, власників готельно-ресторанного бізнесу, і відмова від військової служби, і відмова надавати медичні послуги, які бачаться невідповідними совісті лікарів. Наводиться велика кількість подібних фактів і детально розбирається відповідність дій наявним юридичним нормам. При цьому природа совісті не потрапляє у поле уваги.

Традиційним для нашого часу є розуміння природи совісті у контексті нейрофілософії, коли совість розглядається як певна «конструкція мозку» (Churchland, 2019), тобто людина народжується зі схильністю бути соціально чутливою і життя серед людей дооформлює її нейробіологію, але і за приймання такої точки зору визнається дія оточуючого середовища і значущість совісті як регулятора людських стосунків (Churchland, 2019; Christakis, 2019). К. Симонс вважає, що совісті, ідея якої має значну популярність у ліберально-демократичних суспільствах, у сучасній морально-філософській літературі приділена мізерна увага: «Вчені або надають явно поверховий звіт про совість, або навіть не обговорюють совість взагалі» (Symons, 2022). Автор ставить завдання розглянути роль совісті в моральному житті, обґрунтовуючи право на відмову від військової служби з мотивів совісті, що стає визнанням моральної значущості совісті (Symons, 2022). Одним з важливих пунктів такого обґрунтування є неприймання інтуїтивістського розуміння совісті, що досить розповсюджене при посиланні на Шафтсбері, Юма і Руссо. Звертається увага на проблематичність посилань на совість: внутрішній голос совісті

того, хто має расистську інтуїцію і щиро вірить, що одні раси є вищими за інші, не можна визнати безпомільним (Symons, 2022). Так само можлива спотворена моральна логіка і у інших відношеннях – у питаннях статі, релігії, нації, класу тощо. Хоча іронічне зображення совісті як слідування за «тихим голосом, що лунає в глибині вашого серця, і використовується як моральний орієнтир» (Symons, 2022) не завжди точно відповідає згадуванам авторам і часом здається недоречним.

Так позиція М. Оякангаса (Ojakangas, 2010; Ojakangas, 2013) набагато складніша і зовсім не суперечить підходу до совісті як такої, що передбачає моральні роздуми і діалоги, запропоновані К. Симонсом, що виразно продемонстровано при розгляді поглядів на совість Ханни Арендт, які реконструюються і на основі її книги «Банальність зла», і найбільшою мірою на ідеях останньої її праці «Життя розуму». Саме через Арендт у дискурс совісті входять роздуми Гайдеггера, що виразно засвідчено зверненням до мислення, яке можливо і здатне саме по собі породити добро, але «тільки мислення може протистояти злу» (Arendt, 1978, р. 67). Ця теза цілком узгоджується з ідеями мислителів, розгляд яких запропоновано осмислити у моїй розвідці. На завершення огляду літератури слід зазначити, що звернення до спадщини Арендт практикується багатьма сучасними мислителями, я вважаю необхідним згадати молодого дослідника, ідеї якого вважаю плідними і суголосними моїм роздумам. Верена Маус (Mauss, 2022) розрізняє у Арендт дві концепції совісті (р. 7-17) і розгортає розуміння совісті як побічного продукту мислення. Проте дуже дивно, що і Гегель, і Гайдеггер, не говорячи вже про Рікера, не згадуються – це є типовим для англо-американської думки ігнорувати здобутки континентальної філософії і тільки завдяки вимушеному входженню у цей англо-американський простір Ханни Арендт здійснюється вихід у новий вимір розуміння такої сутнісної риси людського буття як мислення.

Виклад основного матеріалу. Перше, на що нашоухується спроба розгортати дану проблематику українською мовою – це переклад гегелівського *das Gewissen* то як «сумління» (Гегель, 2004), то як «совість» (Гегель, 2000), так само наявна подвійність у українських перекладах Ніцше – і проблема ця не усувається, навіть якщо спиратися на німецькі тексти. Зважаючи на те, що

у більшості європейських мов у цьому імені зберігається первинний зміст грецького слова *συνείδησις*, у якому самою будовою зазначений смисл спільного об'єднуючого знання і яке латиною було перекладено як *conscientia*, то і українською доречно зберегти цей смисл, використовуючи у якості перекладу *das Gewissen* не сумління, а совість. Хоча у німецькій мові також був подвійний переклад: латинське слово *conscientia* Лютер переклав як *das Gewissen*, а Вольф як *das Bewusstsein* і цей варіант перекладу у подальшому закріпився зі значенням «свідомість», що досить наближено до слова сумління. З метою збереження мовної єдності аналогом *das Gewissen* Гегеля і Ніцше українською мовою я буду подавати слово «совість», навіть коли перекладач віддає перевагу слову «сумління», в дужках вказуючи варіант перекладача. У перекладі праці Рікера «Сам як інший» задіяний переклад «совість».

Проблематика совісті розглядається у контексті домінантної для Рікера теми людини, поставленої у етичному плані, але сама етика отримує вимір онтологічний і на це вказує назва останньої частини книги «Сам як інший» (Рікер, 2002) – «У напрямку якої онтології?», яка і завершується розглядом феномену совісті. Значу і важливий, як я покажу далі, момент – назва завершувального розділу має запитувальну форму. І після цього не слід ніяких підсумкових висновків.

Проблематика людської суб'єктивності поміщена у контекст самоідентичності «я», що розглядається крізь відношення з іншими, висуваючи у простір уваги питання відповідальності, совісті, довіри, поваги, вміння дотримуватись зобов'язань, при чому план етики не співпадає з моральністю, яка прагнення до досконалості людського життя з іншими унормовує і діє примусово (с. 204) – мораль включена в етику, створюючи умову для здійснення етичного наміру, але не гарантує людині, яка діє, цього здійснення. У Рікера герменевтика «Я» рівновіддалена і від апології самодостовірного обґрунтовуючого самого себе *cogito*, і від повалення його, здійсненого Ніцше – отже увага зосереджена на діалектиці самостійності «Я» і численних залежностей і опосередкованих обумовленостей: парадоксального до алогічної апорійності поєднання Я, що активно діє, і Я, що перетерплює досвід пасивності.

Досвід пасивності як виявлення діалектики самості та іншості розглядається у трьох аспектах: інакшість мого тіла; інакшість іншого; інакшість совісті. Усі вони ведуть до виявлення парадоксальної пасивності Я, яка найвиразніше засвідчена феноменом совісті, що характеризується взаємним визнанням двох антагоністів, які визнають межі своїх позицій, відмовляючись від упередженості. Рікер говорить про специфічну модальність пасивності совісті, яка присутня у метафорі голосу (с. 407) – відразу внутрішнього і вищого по відношенню до людини, що і містить підступні пастки: совість перемішує «бути істинним» і «бути хибним» (с. 406).

В цілому звично наділяти совість позитивними конотаціями і бачити у ній вираження абсолютного права суб'єктивної самосвідомості знати в собі і з себе самого, що є право і обов'язок, і визнавати добром тільки те, що вона таким знає (Гегель, 2000, с. 126), але зосередженість на такому вимірі совісті викликає неприймання модусу пасивності, характерне для сучасної критично орієнтованої думки: совість як гомункул, який нашіптує етичні настанови (Symons, 2022) за формальної довіри самому собі підпорядковує індивіда цьому голосу, отже нівелює його власну активність, розчиняючи у групі і знімаючи власну відповідальність за дії, ідейна засада яких приходить ззовні. Виникає парадоксальна ситуація, коли виразно особистісний феномен корегується безособовими структурами і стає предметом маніпуляції, що так хворобливо зачепило Ніцше. Посиланнями на слідування совісті часто обґрунтовується насильство і жорстокість, що супроводжують війни. Д. Стеннард (1992) наводить слова Л. Френка Баума, відомого нам як автора книги «Чарівник з країни Оз»: «Білі по праву завойовників і носіїв цивілізації стали господарями Американського континенту, і безпека прикордонних поселень повинна бути забезпечена шляхом повного знищення небагатьох індіанців, що залишаються. І чому б і ні? Часи їхніх слав пройшли, їхній дух надламаний, від їхньої мужності не залишилося і сліду; хай краще вони помруть, аніж живуть тим жалюгідним життям, яке ми спостерігаємо нині» (Stannard, 1992, р. 126). Баум висловлювався з приводу подій у Вундед-Ні (1890), коли у долині Південної Дакоти американські солдати подавили релігійний рух

індіанців. «Різанину в Вундед-Ні називають останньою великою битвою між США та індіанцями. Справжня версія подій того дня була відшліфована та дезінфікована для споживання більшістю американців. Двадцять три солдати 7-го кавалерійського полку були нагороджені найвищою нагородою країни, медаллю Пошани, за вбивство майже 300 невинних і неозброєних чоловіків, жінок і дітей» (Giago, 2007). Але у 2021 році оцінка цих подій змінилася: «Через століття законодавці та активісти закликають президента Джо Байдена відкликати медалі, вручені солдатам, які брали участь у вбивствах. Wounded Knee, яка колись рекламувалася як перемога над непримиренним ворогом, сьогодні згадують як відверту різанину» (Giago, 2007).

Зрозуміло, напрошується логічний крок ув'язування моралі з контекстом часу і соціальних обставин, що характерне для соціологізованих концепцій, коли розрізнення Рікером етики і моралі не визнається і позиція сильної більшості наділяється маркером моралі – і це не обов'язково реальна сила активності, Ніцше показав як діє реактивна сила – у вигляді ущемленої і скривдженої позиції ресентементу. Тоді ситуативна мінливість етичних понять бачиться доречною і виправданою, але це взагалі усуває етику, підміняючи її конформізмом, який обґрунтовується покорою діючому закону або волінню більшості. У сучасному світі джерелом закону визнана воля більшості, що приводить до нехтування волею меншості – і це питання гостро обговорюється на різних рівнях. Релятивізація етичних понять – моральним є те, що служить справі здійсненої нами революції (за Леніним) – показник більшовистської моралі, при чому слід очистити більшовизм від історичних рис і характеристик, застосувавши до цього феномену смислового аналітику, що виявляє сутнісні параметри, чим на мій погляд є покладання на силу (насильство) маси при оперті на легко маніпульовану свідомість, якою є індивідуальна свідомість орієнтації на ефективність всупереч рефлексивному продумуванню конкретної цілісності.

Отже абсолютна внутрішня впевненість у власній самодостовірності, що характеризує совість, сумнівна. І чітке розгортання цієї сумнівності надане вже Гегелем – у «Основах філософії права» (2000) можна бачити обґрунтування тези, що совість як чинник дієво-об'єктивний при входженні у вимір політичного

життя усувається і це можна б вважати свідченням аморального цинізму, внаслідок чого відкидати Гегеля як апологета наочного порядку встановленого державою, і дивно, що ліберальна думка, зосереджена на юридичних гарантіях прав людини, ігнорує його ідеї. Я б зазначила, що важливий не сам висновок, а рух думки – на що і звертає увагу Рікер і чим ігнорують сучасні ліберали. Рух думки видимий за умови виходу за межі висловленої тези і поміщення її у цілісну структуру висловленого – у Гегеля інститути, що утворюють державний лад, постають виявленням і здійсненням основоположної розумності (Абсолютної ідеї) і тільки у такому варіанті вони надають міцний базис державі і довіра до них можлива тоді, коли вони постають стовпами публічної свободи. Міцність цілого забезпечується взаємним проникненням закону розуму і осібної свободи – без цього держава провисає у повітрі (Гегель, 2000, с. 222). Отже подібна «апологія» державних інститутів обертається їх критикою – достатньо від «Основ філософії права» перейти до «Філософії історії», а краще до цілісного корпусу книг Гегеля. Продумування гегелівських встановлень щодо держави викликає дивно суперечливі думки – від сентиментальної мрійливості до критичного скепсису щодо них, але вдуматись у них доречно:

Часто казали, що мета держави – це щастя громадян; це, безперечно, правильно: якщо громадянам недобре, якщо їхня суб'єктивна потреба не вдоволена, якщо вони не вважають, що опосередкуванням задоволення їхньої потреби стає держава як така, то така держава тримається на глиняних ногах (Гегель, 2000, с. 223).

Зрозуміло, що змістовне наповнення «щастя громадян», яким обґрунтовується міцність держави, викликає запитання і вимогу конкретизації, але тим не менше цією тезою Гегель здійснює повернення до суб'єктивності одиничного індивіда, і отже до совісті, на що і звертає увагу Рікер (2002): коли етичне життя перекручено до основ, чи не в совісті протестуючих, яких перестали лякати брехня і страх, знаходить притулок цілісність найетичнішого життя? (с. 410). Рікер відтворює аргумент Гегеля, який висловлює судження, що у часи, коли дійсність є порожнім, бездуховним і позбавленим засад існуванням, індивіду може бути дозволено тікати від дійсності і відступати в область

внутрішнього душевного життя – що і робить Сократ, який виступив у період розкладання афінської демократії і відійшов у себе, щоб шукати там право і добро, і далі Гегель (2000) констатує, що і в його часи повага до існуючого тією чи іншою мірою втрачається і людина хоче бачити значуще як свою волю, як визнане нею самою (с. 127).

Отже здійснюється повернення до совісті і тих питань, що ставляться Гегелем (2000): будучи абсолютною внутрішньою впевненістю у власній самодостовірності, чи відповідає совість певного індивіда самій ідеї совісті, чи є те, що він вважає добром чи видає за добро, справді добром (с. 126). Совість опізнає себе у вимірі сумніву і в цьому сенсі переклад *Gewissen* як сумління отримує виправданість. Гегель чітко показує межі совісті і засади, на яких ці межі зрозумілі:

Сумління не визнає для себе за абсолютний жодного змісту, бо є абсолютною негативністю всього визначеного. Воно визначає *на основі себе*, проте коло Я, на яке припадає визначеність як така, – це так звана чуттєвість; щоб мати зміст з безпосередньої самовірогідності, сумління не знаходить нічого під рукою, крім чуттєвості. (Гегель, 2000, с. 439)

Але ж для Гегеля чуттєвість позбавлена виміру істинності і всезагальності як точка емпіричної приватної частковості, іншим якої і постає мислення – зосередження на безпосередній самовірогідності обумовлює перебування совісті на межі падіння у зло (Гегель, 2000, с. 128) і опізнання совісті як нечистої: коли ти дієш по совісті як власній самодостовірності, твоє діяння як входження ідейного переконання у дійсність неминуче постає злочином. І тут розпочинається непереносиме хитання між чистою і нечистою совістю, що усувається у Гегеля виходом за межі совісті і включенням інших регулятивів – не суб'єктивного, а всезагально об'єктивного характеру, у Ніцше хитання оголює непривабливі крайності: визнання права на нечисту совість стає виправданням злочину, совість чиста приводить до самозадоволеного фарисейства. Рікер приймає рух думки Гегеля у напрямку усунення порочного кола «чистої» та «нечистої» совісті, але робить це дещо по-іншому.

Говорячи про вихід за межі порочного кола чистої совісті як фарисейства і нечистої совісті як визнання права на

переступання правила (отже на зло-чин), Рікер тим не менш не приймає домінанту юридичних законів, які не відкидаються і не заперечуються, але не вони є чинниками первинного становлення людини. Він знаходить відрив совісті від хибної альтернативи «чистої» і «нечистої» у Гайдеггера – отже доречно послідувати за ним і звернутися безпосередньо до Гайдеггера.

Рікер згадує метафору голосу, про яку так часто говорять – як раніше згадувалося, вона бачиться інтуїтивістським слідуванням самому собі, але індивідуалістськи орієнтоване розуміння самості обертає голос совісті або на конформізм, або на бунтівне протиставлення себе самого іншим. Він говорить про «онтологічний аналіз совісті», вказуючи на *інакшість* совісті у способі буття Я і найбільш радикальне вираження цього вважає наявним у Гайдеггера, який вмонтовує совість у пошуки людиною самої себе, і людина починає цей шлях, фіксуючи своє розчинення у масовидній більшості. Рікер задається питанням як здійснюється відрив від цієї безликої масовидності і визнає совість тим, що вказує на наявність у самості інакшого – буття, отже Selbst обертається на Dasein і зсередини звучить інше ніж чиста тотожність індивідуальної наявності. Можна сказати, що феномен совісті засвідчує характерну для людини парадоксальність самототожності і відмінності від себе – напружене бажання бути самим собою реалізується як трансцендування, виявлення чого і здійснює Гайдеггер у своїй фундаментальній онтології: фундаментальною засадою людського буття показана онтологічна інородність людини на тлі світу наочного буття, яке оточує людину (Хайдеггер, 1995, с. 269). Цю іншородність і засвідчує совість: совість дає «щось» зрозуміти, вона розмикає, засвідчуючи діалектику тотожності і нетотожності собі. Це розмикання здійснюється як поклик бути самим собою у найбільш *своїй* здатності бути – оскільки первинне опізнання себе відбувається у ситуації падіння (у Гайдеггера), відчуження (у гуманістичному марксизмі), гріховності (у християнській свідомості). Цей поворот думки настільки важливий, що потребує пояснення ще раз. Бути самим собою зовсім не проблематизовано на рівні наочно суцього – але саме це підпадає під запитування для філософськи інтонованої думки. Гайдеггер задається абсурдним з точки зору повсякденної свідомості питанням щодо *кто*

присутності (Dasein) і зазначає, що цей *хто* частіше не я сам, але людина-самість (Хайдеггер, 1995, с. 267), як модифікація людей (оточуючого середовища), що у Гайдеггера позначені як дещо безособове-безлике, масовидне (das Man). Конститування себе найбільшою мірою відбувається як повернення до себе з цієї загубленості у людях (das Man), до чого і кличе совість як поклик. Отже – поклик кличе до самого себе, але йде не від світу, у якому людина почуває себе не як вдома (Хайдеггер, 1995, с. 277). Найпроблематичнішим стає запитання хто ж здійснює опізнання голосу – бо поклик має бути почутим, хто ж здійснює цю почутість?

Варіант цього запитування розгорнутий Віктором Малаховим, який розглядаючи свободу людського самовираження, виявляє навіть не проблему, а таємницю: за свободою дії проступає свобода волі, але не як сваволя творити усе, що завгодно, а як відношення до власної волі, отже *вибору самого себе*. Він фіксує апорію, яка виникає при цьому:

Якщо предметом мого вибору є моя власна суб'єктивність, моя воля, моє Я, то, виходить, до того, як вибір відбувся, всього цього як «мене» ще немає. У такому разі хто ж вибирає? Інший? Але чого варта моя свобода, якщо мене вибрали, наче карту з колоди чи ляльку з ящика, чиїсь чужі руки? Я сам? Тоді все повертається на круги своя: або моя самість, по суті, вже закладена в мені як суб'єкті вибору і, отже, я від неї таки не вільний – або цього вибираючого суб'єкта обирає, у свою чергу, хтось інший. І як справи з підставами, на яких людина себе вибирає? Якщо такі є, отже, цей вибір у принципі обумовлений, змушений, тобто. власне вільним вибором не є, і той, хто його робить, виявляється лише ланкою в мережі загальної взаємозалежності (Малахов, 2017).

Цю апорійність Рікер (2002) називає діалектикою самостійності і залежності, або визнанням парадоксальної суміщеності активності і страждальної пасивності, і говорить про *étrang(èr)eté* совісті (с. 415) – в українському перекладі цей вимір совісті переданий як *сторонність*, в російському як *чужье-странность*, французьке слово відсилає пам'ять до роману Камю «Сторонній» (*L'Étranger*) герой якої Мерсо викликав дуже різні судження щодо себе... Рікер зазначає зближення сторонності

голоса й «відкинутою» (чи вичерпаною?) умовою покинутості, Dasein є «вкнутість» саме в існування (с. 415) – у російському перекладі більш акцентований такий відтінок «відкинутості» як падіння і покинутість, які характерні для концепції Гайдеггера, адже людина-самість знаходиться серед різноманітностей світу і є сторонньою самій собі – совість як той, що кличе, сприймається *чужим* голосом, це і є той досвід пасивності, який цікавить Рікера. Він зазначає, що афектованість іншим голосом відрізняється від діалогу душі з самою собою, про який говорить Платон, і підкреслює асиметрію між інстанцією, що окликає, і *самим*, як покликаним, називаючи цю асиметрію вертикальною (с. 407). Вертикальність оклику обумовлює, за словами Рікера, загадковість совісті, автентичність якої «може бути з великим зусиллям по-справжньому осягнута» (с. 407). У Гайдеггера також йде мова про таємничу ускладненість поклику совісті – вона кличе завжди до такої здатності бути самим собою, яка є найбільш моєю, при тому що поклик йде від сущого, яким є завжди я сам (Хайдеггер, 1995, с. 278): будучи загубленим серед публічності людей (das Man) і їх говоріння (Das Gerede) я як Dasein («я» тут не зовсім доречно, але необхідно якось позначити цю інстанцію у людині) прослуховує, слухаючись людино-самості, свою самість – при чому, найбільшою мірою *свою*. Почути, за Гайдеггером, можливо у тиші і мовчанні – це і є совість. Рікер приймає тезу Гайдеггера: «У совісті Dasein окликає себе самого» і фіксує вказану Гайдеггером міру вищості: «Оклик, безперечно, походить не від когось іншого, хто є у світі зі мною. Оклик походить від мене і, однак, він перевищує мене» (Рікер, 2002, с. 415). Рікер констатує: «Онтологія тут зупиняється і пильнує на порозі етики» (Рікер, 2002, с. 416) і висловлює зауваження, що на жаль, Гайдеггер не показав шлях від онтології до етики, хоча його критика «вульгарних експлікацій совісті», здається, саме це і обіцяла. Отже, він робить висновок, що останнє слово про совість ще не сказано (Рікер, 2002, с. 417).

Сам же він розглядає совість через ув'язування феноменів настанови і свідчення, коли окликнутість совістю означає «визнати себе як такого, хто має наказ добре жити для і разом з іншими у справедливих інституціях і поважати себе самого як носія цього побажання» (Рікер, 2002, с. 419–420). Останні

сторінки розділу наповнені знаками запитання, що цілком узгоджене з запитувальною формою назви і у цьому можна бачити деякий висновок дискурсу совісті: філософський дискурс зупиняється на апорії Іншого і чатує на тому щоб «іншість не зникла ставши тотожною самій собі» (Рікер, 2002, с. 423). Рікер на цьому зупиняється, залишаючи нас у напруженому продумуванні цієї тези. Для мене у ній звучить настанова проти самозадоволення самим собою і визнання себе інстанцією, що володіє тим знанням, яке диктує чітку дію – совість ставить людину перед запитаннями і це не бездіяльність, але рішучий вибір мислення.

Совість штовхає людину у мислення – саме цей шлях вималюється по прочитанню і Гегеля, і Гайдеггера, саме сприймання яких у західному інтелектуальному просторі гранично проблематизоване і вони лишаються непочутими. Але їх голос звучить у спадщині Ханни Арендт, яка не те, щоб почута і зрозуміла, але все ж таки до неї є інтенція прислухатися. Розгортання повноти її поглядів – тема окрема і значна, але доречно звернутися до її тези, що викликала збентеження і сум'яття у багатьох: розмірковуючи над злочинном нацистського чиновника Ейхмана, вона бачить його головною провиною нездатність мислити і повернення до цієї тези Арендт здійснює у своїй останній книзі «Життя розуму» (1978), перекладу якої українською мовою немає і це також викликає запитання – чи дійсно нас не цікавлять роздуми, якщо вони позбавлені політизованості, що лежить на самій поверхні?

Арендт напругу ув'язує феномен совісті з мисленням і задається питанням чи може здатність мислення як такого – тобто звичка досліджувати усе, зосереджуватись на предметі незалежно від висновків, які з цього слідує – бути умовою, яка б утримувала людей від зла (Arendt, 1978, р. 5). Вона акцентує увагу на тому, що до цього веде саме слово совість, яке має значення такого знання, що об'єднує – знати зі мною і через мене (р. 5). Вона зізнається, що питання етики зацікавили її після суду на Ейхманом, і говорить далі, що ця ж подія спонукала її замислитись над питанням «Що таке мислення?». Знайомі зі спадщиною Гайдеггера відразу впізнають наскрізну для нього тему, і дивно, що у розгляді питань совісті у Арендт на це не звертається уваги (Ojakangas, 2010). Але вже і рання книга «Становище

людини» (1958) розпочинається гайдеггерівським діагнозом: рисою нашого часу названа *thoughtlessness* – бездумність, недбала нерозсудливість, самозадоволене повторення тривіальних і порожніх «істин» (Арендт, 1999, с. 19). По-гайдеггерівськи звучить і завдання: нам нічого іншого не залишилося, хіба що осмислити те, що ми робимо. І далі слідує дуже показове зауваження:

«Що ми робимо?» – це, звичайно, центральна тема моєї книжки. Вона торкається лише найелементарніших артикуляцій людської ситуації, зокрема тих форм діяльності, що, як традиційно, так і з погляду сучасності, належать до сфери людського буття. Саме з цих та інших міркувань, найвища і, можливо, найчистіша діяльність, на яку здатні люди, діяльність мислення залишилася поза моїм аналізом (Арендт, 1999, с. 19).

Мислення назване «найвищою і найчистішою діяльністю» – і справа не у оціночних епітетах, а у тому, що мислення і є діяльність, при чому вона названа найчистішою – і якщо взяти слово «чистий» не у хвалебних, а у кантівських конотаціях, то мислення і є розкриттям діяльності людини не у ситуативних, часткових, обмежених умовами і часом формах, а у її сутнісній понятійній необхідності.

М. Оякангас (2010), розглядаючи етичні питання совісті у контексті трактування Ханною Арендт Сократа, також розпочинає з характеристик сучасності як бездумної (Ojakangas, 2010, р. 82) – доречно зазначити, що як тільки йде мова про визнання хибної нерозумності дійсності, згадується Сократ, у якого питання етики внутрішньо ув'язані з питаннями мислення – і далі слідує припущення, що Ейхман, а не Сократ, є етичною парадигмою сучасності (Ojakangas, 2010, р. 83) і пояснюється це тим, що у нормальних умовах совість лишається маргінальною справою, оскільки вона «не підтверджує, а радше руйнує правила» (Ojakangas, 2010, р. 83), мислення і совість названі анархічними і деструктивними принципами, це не ті принципи, які могли б створити порядок, що і фіксується: «той, хто актуалізує діалог із самим собою наражається на небезпеку, що його совість не залишиться неушкодженою, але замість цього він стає вразливим і розгубленим» (Ojakangas, 2010, р. 71). Гармонійна переконливість у своїй правоті характерна для тих, хто навіть не ставить

питання що ж не так – вони мають чисту совість, як «бездумний» Ейхман (Ojakangas, 2010, р. 73). І далі слідує висновок, що мислення стає найбільш адекватною політичною дією.

Висновки. Поставлене на початку запитання щодо того простору де реалізується дія совісті, отримує варіант відповіді, що цим простором є філософія як філософствування – тобто не стільки обізнаність у багатоманітності концепцій і поглядів, скільки реальна філософія як вміння ставити під запитання самого себе у контексті бачення своєї парадоксальної самототожності через виявлення присутності у тобі радикально іншого – від людини, яку кваліфікуєш ворогом, до Бога, голос якого гранично апофатичний. Філософський дискурс постає реалізацією парадоксальної пасивності Я: алогічна апорійність поєднання Я, що активно діє, і Я, що перетерплює досвід пасивності реалізується як мислення – граничний неспокій і відсутність самозадоволеної впевненості при слідуванні страждальній увазі до Іншого.

ЛІТЕРАТУРА

1. Арндт Г. Становище людини. Львів: Літопис, 1999. 255 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Основи філософії права, або Природне право і державознавство. Київ: Юніверс, 2000. 336 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Феноменологія духа. К: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. 548 с.
4. Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. 383 с.
5. Малахов В.А. Ненаписанная книга. Вопросы философии. 2017. № 12. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1830
6. Рікер П. Сам як інший. Київ: Дух і Літера, 2002. 458 с.
7. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
8. Arendt Hannah. The Life of the Mind. New York: Harvest Book, 1978, Vol. I. 521 p.
9. Christakis Nicholas A. The neurobiology of conscience. Nature. 2019. № 569. Pp. 627–628. DOI: <https://doi.org/10.1038/d41586-019-01658-w>
10. Churchland P.W.W. Norton Conscience: The Origins of Moral Intuition. W. W. Norton & Company, 2019. 240 p.
11. Giago T. 300 reasons not to forget lessons of Wounded Knee. URL: <https://web.archive.org/web/20070210090124/http://www.manataka.org/page1721.html>
12. Giubilini A. Objection to Conscience: An Argument Against Conscience Exemptions in Healthcare. Bioethics. 2017. Volume 31. Issue 5. Pp. 400–408.

13. Gostin Lawrence O. The «Conscience» Rule: How Will It Affect Patients' Access to Health Services? *Journal of the American Medical Association*. 2019. Vol. 321, No. 22. URL: <https://scholarship.law.georgetown.edu/facpub/2173/>

14. Kahn Samuel. *Kant's Theory of Conscience*. Cambridge University Press, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781108694278>

15. Mauss Verena. *Hannah Arendt's Conception of Conscience: Not Everyone Has a Conscience, Whereas Everyone Could Have One*. Thesis MA Philosophical Perspectives on Politics and the Economy Leiden University. 2022. 53 p. URL: <https://hdl.handle.net/1887/3447504>

16. McLeod Carolyn. *Conscience in reproductive health care: Prioritising patient interests*. New York: Oxford University Press, 2020. 224 p.

17. NeJaime Douglas and Siegel Reva B. *Conscience Wars in Transnational Perspective: Religious Liberty, Third-Party Harm, and Pluralism*. *The Conscience Wars: Rethinking the Balance between Religion, Identity, and Equality* (Susanna Mancini & Michel Rosenfeld eds., Cambridge Univ. Press, 2018. URL: <https://www.eui.eu/Documents/MWP/ProgramActivities/20152016/master-classes/Siegel-Conscience-Wars-in-Transnational-Perspective-1-10-16-SSRN.pdf>

18. Ojakangas Mika. *Arendt, Socrates, and the Ethics of Conscience*. *Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences*. Vol. 8. University of Helsinki, 2010. Pp. 67–85.

19. Ojakangas Mika. 2013. *The voice of conscience: A political genealogy of western ethical experience*. London: Bloomsbury, 2013. 253 p.

20. Stannard D.E. *American Holocaust: The Conquest of the New World*. N.Y.: Oxford University Press, 1992. 408 p.

21. Symons X. *Why Conscience Matters: A Theory of Conscience and Its Relevance to Conscientious Objection in Medicine*. *Res Publica*. 2022. URL: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11158-022-09555-2#citeas> DOI: <https://doi.org/10.1007/s11158-022-09555-2>

22. Wood A.W. *Kantian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 342 p.

REFERENCES

1. Arendt, H. (1999). *Stanovyshche liudyny* [The Human Condition]. Lviv: Litopys. [in Ukrainian].

2. Hegel, G.V.F. (2000). *Osnovy filosofii prava, abo Pryrodne pravo i derzhavoznavstvo* [The Philosophy of Right, or Natural Law and Political Science in Outline]. Kyiv: Yunivers. [in Ukrainian].

3. Hegel, G.V.F. *Fenomenolohiia dukha* [The Phenomenology of Spirit]. K: Vyd-vo Solomii Pavlychko «Osnovy», 2004. [in Ukrainian].

4. K'еркегор, S. (1993). *Strah i trepet* [Fear and Trembling]. M.: Respublika, 1993. [in Russian].

5. Malahov, V.A. (2017). *Nenapisannaya kniga* [Unwritten book]. *Voprosy filosofii – Questions of Philosophy*, 12. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1830 [in Russian].
6. Riker, P. (2002). *Sam yak inshyi* [Oneself as Another]. Kyiv: Dukh i Litera. [in Ukrainian].
7. Hajdegger, M. (1995). *Bytie i vremya* [Being and Time]. M.: Ad Marginem, 1997. [in Russian].
8. Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind*. New York: Harvest Book. Vol. I. 521 p.
9. Christakis, Nicholas A. (2019). The neurobiology of conscience. *Nature*, 569, 627–628. DOI: <https://doi.org/10.1038/d41586-019-01658-w>
10. Churchland, P.W.W. (2019). *Norton Conscience: The Origins of Moral Intuition*.
11. Giago, T. (2007). 300 reasons not to forget lessons of Wounded Knee. URL: <https://web.archive.org/web/20070210090124/http://www.manataka.org/page1721.html>
12. Giubilini, A. (2017). Objection to Conscience: An Argument Against Conscience Exemptions in Healthcare. *Bioethics*, 31/5, 400–408.
13. Gostin, L.O. (2019). The “Conscience” Rule: How Will It Affect Patients’ Access to Health Services? *Journal of the American Medical Association*, 321 (22). URL: <https://scholarship.law.georgetown.edu/facpub/2173/>
14. Kahn, Samuel. (2021). *Kant's Theory of Conscience*. Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781108694278>
15. Mauss, Verena. (2022). *Hannah Arendt's Conception of Conscience: Not Everyone Has a Conscience, Whereas Everyone Could Have One*. Thesis MA Philosophical Perspectives on Politics and the Economy Leiden University. URL: <https://hdl.handle.net/1887/3447504>
16. McLeod, Carolyn. (2020). *Conscience in reproductive health care: Prioritising patient interests*. New York: Oxford University Press.
17. NeJaime, Douglas and Siegel, Reva B. (2018). *Conscience Wars in Transnational Perspective: Religious Liberty, Third-Party Harm, and Pluralism*. *The Conscience Wars: Rethinking the Balance between Religion, Identity, and Equality*. (Susanna Mancini & Michel Rosenfeld eds., Cambridge Univ. Press. URL: <https://www.eui.eu/Documents/MWP/ProgramActivities/20152016/master-classes/Siegel-Conscience-Wars-in-Transnational-Perspective-1-10-16-SSRN.pdf>
18. Ojakangas, Mika. (2010). Arendt, Socrates, and the Ethics of Conscience. *Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences*. University of Helsinki. Vol. 8, 67-85.
19. Ojakangas, Mika. (2013). *The voice of conscience: A political genealogy of western ethical experience*. London: Bloomsbury.
20. Stannard, D.E. (1992). *American Holocaust: The Conquest of the New World*. N.Y.: Oxford University Press.

21. Symons X. (2022). Why Conscience Matters: A Theory of Conscience and Its Relevance to Conscientious Objection in Medicine. *Res Publica*. URL: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11158-022-09555-2#citeas>. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11158-022-09555-2>
22. Wood, A.W. (2008). *Kantian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.