Віра Лімонченко (Дрогобич)

СОВІСТЬ ЯК ПРЕДМЕТ ПІДОЗРИ

Слово «підозра» як іменування установки роздумів відразу відсилає до Ф. Ніцше, який називає свою установку школою підозри, навіть школою зневаги, але також школою мужності і навіть зухвалості. Він вважає, що до нього ніхто не дивився на світ з такою глибокою підозрою – не лише як випадковий адвокат диявола, а й – висловлюючись богословськи – як ворог і допитувач Бога [9, p. 1-2]. При тому, що установка на викриття і зривання масок доведена Ніцше до віртуозного мистецтва і може вважатися його «форменим знаком», що здійснено ним у контексті переоцінки цінностей, у цьому він слідує першородній традиції філософів – розкривати оманливу поверхню світу, намагаючись дійти до дійсних засад, яку започаткували вже грецькі натурфілософи, яка достатньо чітко висловлена вже у Парменіда, будучи доведена до визначального онтологічного принципу Платоном. Отже слід нагадати слова Гайдеггера, який побачив бунт Ніцше проти платонізму простим перевертанням – за Ніцше не речі, а поняття виявились не такими, якими вони здаються. І у своєму часові Ніцше також не є унікальним виключенням – П. Рікер цілком виправдано говорить про «школу підозри», об'єднавши Маркса, Ніцше і Фройда, які встановлюють нові відношення між явним і прихованим, застосувавши цей спосіб мислення до суб'єктивності; він підкреслює, що вони йдуть різними шляхами, але здійснюють спробу привести у відповідність свої «свідомі» методи розшифровки з «несвідомою» роботою шифрування, яку вони приписували волі до влади, соціальному буттю та несвідомому психічному [11, p. 149].

Задіювання Фрідріхом Ніцше підозри як методу мислення розпочато розвінчуванням Сократа, якого Ніцше іменує містагогом науки, вважаючи його уособленням теоретичного (наукового) мислення, характеристиками такого мислення він називає глибокодумні мрії та ілюзії, незламну віру у причинність, яка може увійти у засади буття і не тільки пізнати його, а й виправити [10]. Слідування «механізму понять, суджень і умовиводів» [10] підозрюється у втечі від справжньої дійсності і омані: наука, яку часом вважають симптомом життя, ототожнюється зі страхом і оманливою втечею від песимізму, і навіть витонченою самообороною проти істини, що у дискурсі моралі є боягузтвом і брехливістю – і у цьому підозрюється Сократ.

Як бачимо, засади підозри як способу мислення обумовлені етично і

найбільш розгорнуто метод підозри застосований до етико-моральної сфери, узгодженість якої з науково-теоретичним мисленням засвідчено грецьким словом *συνείδησις*, що самою будовою несе смисл спільного об'єднуючого знання і яке пізніше латиною було перекладено як *conscientia* – ця форма увійшла у більшість європейських мов. У німецькій мові відбулося розведення смислів при різному перекладі: латинське слово *conscientia* Лютер переклав як *das Gewissen*, а Вольф як *das Bewusstsein* і цей варіант перекладу у подальшому закріпився зі значенням «свідомість». Українською мовою виникає ускладнення для розгляду феномену совісті, оскільки наявні два варіанта перекладу *das Gewissen* – совість і сумління, причому обґрунтування для вибору слова немає і *Gewissen* у працях Ніцше і Геґеля перекладається і як совість, і як сумління. Сумління у своїх етимологічних витоках містить важливий смисл сумніву (*сумлеваться*), але тоді втрачається діалогічний контекст спільного відання. Використання двох різних слів у одному тексті вносить деяку плутанину, і тому я віддаю перевагу слову совість – зважаючи на те, що у німецькому *Gewissen* коренева основа містить саме відання, що присутнє у більшості європейських мов. При цитуванні українських перекладів *Gewissen* як *сумління* дещо ризиковано буду заміняти на *совість*, вказуючи у дужках варіант перекладача.

Хоча метод підозри у Ніцше за Гайдеґґером постає як перевертання Платона, це можна побачити і при зіставленні його позиції щодо совісті з розглядом цього феномену у Геґеля, отже доречно почати з Геґеля. Перше, що помічається, це визнання феномену совісті суттєвою ланкою становлення *пізнавального призначення людини* – і у першій значній роботі («Феноменологія духу» 1807 р.), і у останній прижиттєвій і підготовленій самим Геґелем («Основи філософії права») совість займає необхідну ланку розгортання субстанційної засади від форм частково-неповних до абсолютної виявленності змісту. Отже совість переростає себе, виходячи у вимір Абсолютного – цей момент гранично амбівалентний: це засвідчує можливість не зупинятися на частковості суб'єктивної достовірності і отримувати здатність цілісного (тотального) абсолютного відання, але водночас містить небезпеку усування совісті як застарілого морального принципу. Правда, критика моральної свідомості у Гегеля не спрямована проти самої моралі, а має смисл усування формально-соціальної обумовленості моралі з її домінантою обов' язку (*Die Moralität*) і вихід у вимір змістовно-особистісний, позначений досягнутою дійсністю (*Die Sittlichkeit*), і це викликає складності для перекладу. У англійському перекладі *Die Moralität* подається як *Morality*, *Die Sittlichkeit* як *Ethical Life*, у перекладі російською *Die Moralität* відповідає *моральности*, *Die Sittlichkeit* – *нравственности*. У перекладі «Основ філософії права» аналогічні поняття перекладені як *мораль* й *моральні устої*, але можливе використання слова *моральнісність*, яке звучить дещо громіздко, але має

форму іменника – отже може бути не простим словосполученням, а поняттям. Ці мовні нюанси можуть здаватися зайвими, але розрізнення Die Moralität та Die Sittlichkeit важливе для усвідомлення логіки гегелівських роздумів щодо совісті у зв'язку з феноменом підозри.

За Геґелем совість за своїм поняттям – це умонастрій воліти те, що в собі і для себе є добро, але це робить її формальною стороною діяльності волі, оскільки в такому аспекті вона не має властивого їй змісту [2, с. 432; 1, с. 125-126]. Отже на формальній точці зору моралі, совість позбавлена об'єктивного змісту; вона є для себе нескінченною формальною самодостовірністю, яка саме тому є водночас і достовірністю цього суб'єкта. Висловлюючи абсолютне право 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, совість вважає те, що вона знає і волить *істинним* правом і обов'язком, але «в несхитній впевненості совісті (у перекладача – сумління) критичний розгляд обов'язків не відбувається взагалі. Немає в совісті (у перекладача – сумлінні) й тієї хисткої невпевненості свідомості, яка то утверджує так звану чисту моральність зовні від себе в якійсь іншій священній сутності, а себе вважає за несвященну, то знов утверджує цю моральну чистоту в собі» [2, с. 435]. Але це тільки абстрактне (частково-приватне уявлення) добро, тобто воно позбавлене всезагально-об'єктивного змісту [1, с. 126-127]. У вимірі моральних устоїв (Die Sittlichkeit) совість отримує характер об'єктивної дійсності як дієва сила.

І тут совість як *нескінченна достовірність самого себе* потрапляє у ситуацію, коли виникає можливість (яку я би назвала небезпекою) звести в принцип всезагального власну волю, що стає свавіллям, і це ставить власну особливість вище загального. Реалізуючи таку власну волю за допомогою дії совість опиняється перед можливістю бути злою [1, с. 128]. Характеристика зла береться Геґелем онтологічно – одиничне поміщує себе на вістря загального, попросту кажучи – підміняє собою загальне, діє як ошуканство і звідси можливі етичні характеристики доброї і злої волі. Висловлювання про совість як таку, що волить добра і зла без бачення онтологічної засади, переводить судження у вимір так званої «моралі готентота»: добро – це коли я вкрав жінку і корову, зло – коли у мене вкрали жінку і корову. Така засада судження дивним чином зберігається і на рівні цивілізованого устрою життя і те, що викривається як жахливе зло у дії суперника (ненависть, насильство, брехня, зрада, донос), спокійно приймається як вимушена і справедлива форма відстоювання добра – як воно стверджується у цій частковій формі добра для мене і моєї групи.

Думаю, що тут міститься дійсно серйозна проблема – у своїй нерозв'язності вона обертається антиномією: і формальна, і істинна совість підпорядкована судженню, яке посилається на совість саму по собі – але бажаючи робити засадою власної дії правило розумного і значимого

загального, що завжди є проблематичним і для рефлексивної свідомості сумнівним, совість на боці індивіда обертається муками, неспокоєм, совість діє як «жало в плоть». З цієї хворобливої роздвоєності (дія по совісті посилається на *індивідну самоочевидність*, але бажаною є *очевидність розумна, отже всезагальна*) можливі два шляхи. Воля достовірної для самої себе одиничності прирівнюється до суб'єктивного знання як гадки у науці (*мне*ния – того, що належить тільки мені) – абстрактне самовизначення і чиста впевненість лише в достовірності себе самої усуває визначеність права, обов'язку і наочного буття в собі, ступаючи на шлях протистояння і ніщо зовнішнє їй (юридичний закон, визнання оточення, моральні норми) не приймається [1, с. 127-128]. Геґель посилається на Сократа і стоїків як таких, що шукають всередині себе і визначають з себе, що є правом і добром – і це виправдано тоді, коли реальність є порожнім, бездуховним і позбавленим устоїв існуванням. Інший шлях – це виправлення свого воління у відповідності до вищеназваного зовнішнього, визнаючи його дійсним ствердженням необхідного, і за Геґелем це усуває посилання на совість як абсолютну самодостовірність, вводячи інші регулятиви об'єктивно-зовнішнього характеру, пов'язані з функціонуванням сім'ї, громадянського суспільства і держави. У цьому вимірі посилання на совість не має ніякої сили і опізнається як хибне і безсиле. Формальна совість і совість істинна отримують виміри чистої і нечистої совісті, що потребує деякого роз'яснення: безсумнівне слідування власній, отже приватній, достовірності (формальна совість) опізнається як спокій чистої совісті, але вихід за межі приватної достовірності у вимір абсолютної всезагальності (істинна совість) завжди сумнівний, сповнений болючого неспокою на боці індивіда опізнається як нечиста совість.

Ніцше перевертає змісти, підкреслюючи безсумнівне слідування самому собі, і починає з акцентування самодостовірної імперативності совісті – отже дискурс совісті розгортається як обґрунтування Надлюдини. При чому, у нього можна побачити дві протилежні тенденції варіацій на тему совісті, напрями яких можна позначити як такі, що узгоджені або з індивідуалістичним утилітаризмом – користю для сильної людини, або з релігійним екзистенціалізмом, виразно представленим Достоєвським. І наявні ці два варіанти у ньому самому. Чітко проглядаються дві акцентуації – викриття совісті як жала (неприймання нечистої совісті) і абсолютизація совісті як імперативу слідувати самому собі. Він сповідує своєрідний антропологічний індивідуалізм, у якому відкидається слідування користі і зручностям, які дарує соціальна адаптація і висуває на перший план творення самого себе: знаючи себе як єдиного і унікального у світі, кожен приховує це знання як нечисту совість (сумління) «через страх перед сусідом, який вимагає дотримуватися звичаїв і сам ховається за ними» [7, с. 5]. Як бачимо, відрізається той

вимір у людині, який засвідчує присутність у ній самій інших людей. Ніцше визнає «пістряве різноманіття» в людині, але воно представлене унікальним єдиним цілим і тому слід відкинути той комфорт і захист, які дарує спільнота і слідувати «за своїм *сумлінням*, яке закликає: ‘будь собою! Все, що ти зараз робиш, думаєш і хочеш, все це – не ти’» [7, с. 6].

У цьому фрагменті *Gewissen* перекладено як *сумління*, але переклад *совість* більш відповідає імперативності, наявній у Ніцше: адже сумління за своїм внутрішнім коренем акцентує смисл сумніву, для Ніцше як раз важливо відкинути сумнів і слідувати тому, що постає самодостовірним і не тікати від самого себе – що ми робимо, коли «поспіхом віддаємо серце державі, здобуванню грошей, дружній компанії чи науці» [7, с. 45]. Має бути відкинутий саме сумнів як хворобливе і страждальне відчуття і показово, що відрізання сумніву і сильний характер, що відчувається як чиста совість, виникають через дію *декількох* і завжди однакових мотивів [9, p. 213] – чиста совість відповідає *приватно-частковому знанню*, питання істини навіть не ставиться. Отже, чиста совість у Ніцше відповідає тому, що Гегель назвав можливістю бути злою. Зберігаючи чистісіньку совість, можна стати самим страшним тираном і мучителем [9, p. 276], бо слідування за тим, що наказує твоя совість, перетворює інших на стадо, у якому зникає людина як така. Совість, що мучить і приносить страждання, пов’язується зі стадним інстинктом і це має бути усунуте: «Сміти з гордістю за себе поручитися, тобто сміти сказати ‘так’ і самому собі» [4, с. 226]. У цій лінії роздумів совість уподібнюється інстинкту, який діє не викликаючи заперечення, будучи безпомильним: «Горде відчуття виняткового призначення про привілею відповідальності, усвідомлення цієї рідкісної свободи, цієї влади над собою і долею запали в її найглибші глибини і перетворилися на інстинкт, на панівний інстинкт, – і як же вона назве його, цей панівний інстинкт, якщо їй раптом знадобиться для нього якесь слово? Тут нема жодних сумнівів: суверенна людина називає його своєю *совістю* (у перекладача – своїм сумлінням)...» [4, с. 225-226]. І тут виникає небезпека гордовитої бестії, для якої зникають будь-які обмеження своїх дій у відповідності до совісті – і це може реалізуватись і як індивідуальне самотнє самоствердження, і як месіанське покликання бути спасителем свого народу. Хоча обидва варіанти важко розрізнити – у дійсності вони зливаються. Отже дія за голосом совісті перетворюється на насильство.

Можливий інший рух логіки. Уподібнення чистої совісті інстинкту дарує енергію дії, але водночас можлива небезпека усунення індивідуальної дії і підпорядкування стаду, що аж ніяк не може бути прийнятим Ніцше. І тоді чиста совість як риса душевного миру називається «жирним щастям», бажати якого – значить бути моральною коровою: «У багатьох випадках, безумовно, ‘душевний мир’ це просто непорозуміння – щось інше, що ми просто не вміємо назвати чесніше. Без

вивертів і упереджень наведу кілька випадків: ‘Душевний мир’ може бути, наприклад, м’яким поширенням багатої тваринної сутності в область морального (або релігійного)» [7, с. 113]. Поширення тваринної сутності дарує приємне загальне почуття і тоді виникає прирівнювання: «так звана ‘чиста’ *совість* (у перекладача – так зване чисте сумління), фізіологічний стан, інколи як дві краплі води схожий на хороше травлення» [7, с. 123]. «Чиста совість» підпадає під підозру – вона спричинена або соціальною адаптацією, або релігійною вірою. І обидва варіанта не задовольняють Ніцше.

Індивідуалістичний утилітаризм Ніцше є обертанням соціологізму XIX століття, коли мораль бачиться пристосуванням до співвідношення соціальних сил і чинником влади над більшістю. Саме у цьому дискурсі мораль співпадає з силою ствердження і виникає ленінська формула: моральним є те, що служить справі пролетарської революції. «Пролетарська революція» є перемінною, яка може замінюватись на будь-які інші форми ствердження групового (партійного) інтересу. І тут виникає потреба розрізнювати мораль як породження певного соціального середовища і моральнісність як вихід за межі корпоративності у вимір універсального, або як прийнято говорити – загальнолюдського. Вихід у цей вимір універсальності часто опізнається як порушення діючих правил співжиття більшості і совість стає таким саморегулятивом, при якому індивід виходить за межі моралі і потрапляє по той бік добра і зла. Це може бути виходом у релігійний вимір (Авраам у К’єркегора, феномен юродства), або бути бунтом проти соціальних установ (революції, девіантна поведінка). Отже дія за совістю стає дією з відчуттям нечистої совісті – совістю самотнього порушника правил життя більшості: «Перебуванням в отарі почали тішитися давніше, ніж окремим ‘я’, – і доки чиста *совість* (у перекладача – чисте сумління) зветься отарою, тільки нечиста совість (у перекладача – нечисте сумління) проголошує ‘я’» [6, с. 59-60].

Заратустра у Ніцше – це третій, інший варіант, якого можна назвати релігійною людиною у ситуації, коли Бог помер, і який не приймає ані шляху пристосування до суспільства (у Ніцше – отари, стада, торговища, холодної потвори держави), ані активного бунту, у якому він опізнає дію заздрощів і злобної помсти, що набуло імені ресентименту і тоді виникає спрощена людина ненависті і помсти – і тому слід берегтися морально збуджених людей: їм притаманне жало боягузливої, прихованої навіть і від них самих злоби [8, с. 412]. За поверхнею піднесених високих слів Ніцше розкриває ту непомірну брехливість, яку називають «чистою совістю» [8, с. 412]. Але Заратустра – це трагічна людина, що бачить: шлях по линві як зростання до самого себе обертається падінням. Отже це людина, що приймає песимізм та страждання.

На завершення можна згадати Достоєвського, сприймання спадщини

якого амбівалентне – його думка рухається у координатах християнської свідомості, але бачити у ньому релігійного проповідника було б помилковим. Розповсюджена установка бачити у його творчості виразне слідування голосу совісті – але це не робить його моралістом. Голос совісті не належить врівноваженим героям здорового глузду – це голос болі і страждання. Інокентій Анненський називає совість художницею, що малює у чорно-білих фарбах: усе, що вона показує не тільки належить дійсності, але є страшенно буденним, совість не тішить казками, вона похмура. Він вирізняє у Достоєвського два типи совісті: совість Розкольникова, совість активну: яка діє бурхливо, шукає виходу, кидає виклики, але помалу упокорюється і починає заліковувати свої рани. Інша – це совість пасивна, свидригайлівська: ця росте мовчки, непомітно, пухне, як злоякісний наріст, безсило обложена привидами (у Свидригайлова і самі привиди-то були не тільки звичайні, але схилялись в комічну сторону), і людина гине нарешті від задушення в колі, яке фатально оточує його все вужче і вужче. Такими були у Достоєвського Ставрогін, Смердяков, Крафт. Вихід з цієї пастки совісті можливий через благоговіння, про яке говорить Віктор Малахов, посилаючись на Володимира Соловйова [3]. Він нагадує, що голос совісті ми чуємо зсередини своєї істоти, зсередини своєї екзистенції, це щось більш внутрішнє для мене, ніж сам мій внутрішній світ, ніж сама людина, але «совість без Бога – є жах. Без відчуття вищої правди, вищої покликаності людини і совість здатна помилятися» [3, с. 122-124]. Благоговінням він називає внутрішню дисципліну, шанобливу стриманість перед чимось, що вище за нас, і благоговіння будується на тому, що в нас є щось вище, ніж ми самі з усім нашим життям, інтересами, пристрастями та потребами – є, як то кажуть, щось святе за душею. Не прив'язуючись до буквального змісту слова «благоговіння» або до того, що Соловйов називав страхом Божим, він вважає, що цей феномен пов'язаний з якимось внутрішнім світлом. Отже можна сказати, як тільки на місці світла ми поміщуємо ненависть, що навіть на рівні словесному позначається як «потемніння в очах», ми потрапляємо у пастку. Життя розставляє безліч таких пасток – розпізнати їх і є завданням інтелектуальної совісті, тобто мислення.

Література

1. Геґель Ґ.В.Ф. Основи філософії права, або Природне право і державознавство. Київ: Юніверс, 2000. 336 с.
2. Геґель Ґ.В.Ф. Феноменологія. К: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. 548 с.
3. Малахов В. Етика: Курс лекцій. Навч. посібник. 5-те вид. К.: Либідь, 2004. – 384 с.

4. Ніцше Ф. Генеалогія моралі // Ніцше Фрідріх. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі. Львів: Літопис, 2002. С. 185-319.
5. Ніцше Ф. Сутінки ідолів // Ніцше Фрідріх. Шопенгауер як вихователь. Сутінки ідолів. Харків: Фоліо, 2020. С. 87-187.
6. Ніцше Ф. Так казав Заратустра // Ніцше Фрідріх. Так казав Заратустра. Жадання влади. Київ: Основи; Дніпро, 1993. С. 7-328.
7. Ніцше Ф. Шопенгауер як вихователь // Ніцше Ф. Шопенгауер як вихователь. Сутінки ідолів. Харків: Фоліо, 2020. С. 3-86.
8. Nietzsche Fredrich. Böse Weisheit. Aphorismen und Sprüche. Schriften und Entwürfe 1881 - 1885. Naumann-Ausgabe. Bd. 12. S. 355-422.
9. Nietzshe Fredrich. Human, All Too Human: A Book for Free Spirits. The works OF Friedrich Nietzsche. First Complete and Authorised English Translation, in 18 Volumes. Edited by dr Oscar Levy. Vol. VI. New York: THe Macmillan company, 1915. 411 p.
10. Nietzshe Fredrich. The Birth of Tragedy. URL: https://archive.org/stream/BirthOfTragedy/bitrad_djvu.txt
11. Ricoeur Paul. The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics. Northwestern University Press, 1974. 512 p.