

Тарас
Добко

АПОЛОГІЯ ЦІННОСТІ ЗА ТВОРОМ МАКСА ШЕЛЕРА «ФОРМАЛІЗМ В ЕТИЦІ І МАТЕРІАЛЬНА ЕТИКА ЦІННОСТЕЙ»

Вступ

Ціннісний вимір буття глибоко вкорінений в існуванні людини, наділяючи його сенсом і виправданням. Як не згадати у зв'язку з цим захоплення, з яким Кант [Kant, 1976] помічає, що, на відміну від речей, доступних для зрілого спекулятивного розуму, щодо етичних даностей люди мають «природне моральне чуття». За його допомоги вони здатні доволі успішно орієнтуватися в моральних справах. Навіть якщо висновок Канта зраджує його дещо надмірний оптимізм, закорінений у факті особливої моральної чутливості тогочасної людини, приналежної до європейської традиції, а проте згадана близькість між людським життям і світом цінностей, а особливо простором цінностей моральних, дає нам змогу з розумінням поставитися до окреслення людського життя як *морального* існування.

У цій статті ми звернемося до твору «Формалізм в етиці та матеріальна етика цінностей: нова спроба обґрунтування етичного персоналізму» (1913) німецького феноменолога Макса Шелера в пошуках аргументів для унаочнення ціннісного змісту практичної ситуації людини. У передмові до другого видання своєї книги Шелер наголошує на «спасенному» характері цінностей і тісному взаємозв'язку між долею світу і особами, наділеними цінностями. На його думку, «вирішальне значення і цінність *цілого* світу остаточно вимірюється ви-

ключно чистим буттям (а не ефективністю) і можливою досконалістю *доброї особи*, найбагатшою повнотою цього буття та його найбільш досконалим розвитком, його найчистішою красою і внутрішньою гармонією; буття, в якому, буває, зосереджуються і злітають увись усі сили всесвіту» [Scheler, 1973: р. XXIV].

Це переконання дисонує з численними теоріями походження цінності. Чимало з них, відкидаючи автономну об'єктивність цінностей, є різними модифікаціями теорій, з якими Шелер веде диспут на сторінках своїх етичних творів. У цій статті мова піде про номіналістичну теорію цінності та теорію моральної оцінки. Головну увагу буде приділено презентації та аналізу критики Шелера на адресу цих поглядів і тим самим його феноменологічній «апології» цінностей. Шелер відстоює переконання про самобутній характер морального досвіду, в якому людина відкриває об'єктивний світ цінностей, та її покликання як особи реалізувати ціннісну повноту буття у своєму житті. Ми також вдамося по допомогу до окремих спостережень німецького філософа Дитриха фон Гільдебранда, сучасника і колеги Шелера. В статті обмежимося філософським аналізом змісту цих теорій, не вдаючись у з'ясування психологічних передумов їх виникнення, що стає однією з центральних тем книги Шелера про ресентимент.

Номіналістична теорія цінності та її критика Максом Шелером

У творі «Ресентимент та інші моральні зміщення в сучасній моральності» Шелер одним реченням передає суть доктрин, яким він опонує: «Всі модерні теорії цінності відштовхуються від засновку, що цінності загалом, і моральні цінності зокрема, є лише суб'єктивними явищами людської свідомості без жодного незалежного значення та існування» [Scheler, 1994: р. 117].

Так званий «ціннісний номіналізм» є одним з найпоширеніших проявів цієї позиції. У модерний період його сповідував Томас Гобс, не залишався до нього байдужим Фридрих Ніцше, а в наш час він знаходить симпатію серед послідовників Мішеля Фуко, П'єра Бурдьє і Річарда Рорті. Цей підхід не залишає в понятті цінності нічого об'єктивного і зводить її походження до слів нашої мови і дій мовної практики. Номіналізм вбачає у цінності не більш ніж один з проявів людської винахідливості. За словами «шляхетний», «добрий», «чистий», «чесний», «щедрий», «безкорисливий» та іншими ціннісними характеристиками стоять, мовляв, не якісь об'єктивні якості речей, що наповнюють змістом предикати у ціннісних судженнях, а лише людські суб'єктивні бажання, інтереси і почуття. Вони й тільки вони отримують своє вираження через такі й подібні слова. Вже цього достатньо, щоб схарактеризувати головну тезу цієї доктрини — цілий світ наповнений цілковито нейтральними фактами. Шелер не зупиняється на цій скромній характеристиці і намагається послідовно розібратися в логіці мислення цієї теорії.

Згідно з номіналістичною теорією, на ранній стадії «інтерпретація («ціннісне» судження) виростає невимушено з фактичних волевиявлень, інтересів і потреб» діяча, чи це індивідуальна людина, група людей чи інша дійова інституція [Scheler, 1973: p. 167–168]. Фактичність певних побажань і почуттів визначає фактичний зміст того, що називають «добрим» та «поганим». В артикуляції простого твердження «Ця людина добра» не йдеться про якийсь особливий моральний досвід, в якому інтенційовану якість «доброти» дано в її незалежній об'єктивності. Тут стається щось подібне до того, коли прикладаємо характеристику «здорова» до щойно спожитої їжі. В дійсності немає ніякої здорової їжі самої по собі, її просто так називають, бо вона сприяє здоров'ю того, хто виголошує судження. Відтак вважають, що ціннісне твердження просто виражає почуття, які виникають у нас у присутності людини, що її називаємо доброю. Іншими словами, справжнім змістом ціннісного судження є наше власне самопочуття. Номіналістів не зупиняє навіть усвідомлення, що інтенція ціннісного твердження не спрямована на це внутрішнє почуття. Більш «об'єктивним», за їхньою логікою, мало б бути твердження «Я почуваюся задоволеним, коли споглядаю цю людину». А ціннісне судження у такій інтерпретації стає всього лише безпосереднім експресивним наслідком переживання задоволення, схожим на «Ой!», яким супроводжується відчуття болю, чи «Ах!», в якому звучить захоплення мистецькою картиною. Стверджують, що таке ціннісне судження не тільки не є спробою передачі іншим об'єктивно здобутих знань, а й навіть не слугує комунікації пережитого задоволення чи болю.

При переході на більш зрілу еволюційну стадію розвитку етичного номіналізму «ненавмисні вислови бажань та почуттів, які є найпростішим значенням так званих ціннісних суджень, замінюють *навмисними оголошеннями* таких дій з наміром викликати таке саме бажання і почуття в інших» [Scheler, 1973: p. 169]. Теорія зазнає глибокої мутації. Ціннісні твердження перестають бути тільки нешкідливими вираженнями фактичних волевиявлень і, набуваючи форми оголошення, стають «засобом скеровувати наші власні та чужі вчинки у певному напрямку» [Scheler, 1973: p. 169]. Такі слова й твердження проголошують або готовність мовця діяти у певній ситуації, або його бажання, щоб інші відтворили той самий різновид поведінки у подібній ситуації, нехай коли вона трапиться. Цей момент *спонукування* відрізняє проголошення від простого вираження.

Іншими словами, коли хтось стверджує, що «Цей вчинок добрий», насправді він має на увазі «Зроби це!», «Вчини саме так!». Для досягнення своєї мети дія такого проголошення навіть не потребує медіації за допомоги акту об'єктивного розуміння адресатом побажання мовця. На відміну від акту комунікації, де таке розуміння є засадовим для ефективної комунікативної взаємодії, нічого подібного в інтенції акту проголошення не передбачено. Шелер висловлює це так: «[У проголошенні] я не демонструю наміру наблизити кого-небудь до розуміння чи усвідомлення якогось стану

речей, скажімо, що те чи те бажання або волевиявлення є у мене. Навпаки, я маю намір зрушити його воління, визначити його волевиявлення і спрямувати його у певному напрямку» [Scheler, 1973: p. 170].

Отже, згідно з номіналістичною теорією, доцільність та умовність панують над усіма моральними предикаціями і в кінцевому підсумку визначають, що «добре», а що «зле». Якщо чийсь учинок збігається з фактичним напрямком волевиявлення мовця, він отримує від нього похвалу як винагороду і дістає назву «добрий». Якщо вчинок не збігається з його волевиявленням, він зустрічається з його осудом і отримує ярлик «злий». Тож похвала і осуд функціують як первинні поняття етичної оцінки, а добро і зло стають похідними від них. Як стверджує Шелер, етичний номіналізм зводить ціннісні поняття до «символічних виразів фактичних зв'язків влади між вольовими актами» [Scheler, 1973: p. 171].

Як підсумок, можна сказати, що, згідно з логікою номіналізму, жодне окреме волевиявлення як таке не має об'єктивної моральної якості. Будь-яку оцінку вартість воно може отримати лише стосовно іншого специфічного акту чужої волі, який стає мірилом цього та інших волевиявлень. Якщо воно збігається зі змістом цієї волі (Божої волі, державної волі тощо), його можна вважати «добрим». Якщо їй суперечить, то «злим». Лише зміст установчої волі є «добрим» у непохідному значенні. Але марно запитувати про об'єктивне виправдання цього масштабу чи його вкоріненість у внутрішній автономній цінності. Ціннісні судження перетворюються на окремі вираження побажань та розпоряджень, що беруть початок в установчій волі. За цими судженнями приховано наказ скерувати волю його отримувачів у певному визначеному установчою волею напрямку.

Макс Шелер завершує подання суті номіналістичної теорії цінностей влучним спостереженням: «Звідси можна зробити висновок, що всі можливі зміни в моральних ціннісних твердженнях як в індивідуальному житті людей, так і в людській історії є лише символічними виразами перемоги однієї волі над іншою. Вони ніколи не означають *поступу в моральному пізнанні*, яке перемінює вчинки, а є лише практикою, яка дає одній людині змогу називати цілі волевиявлень інших людей добрими чи злими. Моральний геній стає «винахідником», а не першовідкривачем. Він не розпізнає і не вказує шлях. Він діє і тягне людей за собою. Моральний кодекс є не більше ніж компіляція цілей і напрямків його воління, зібраних до купи в пізніші часи» [Scheler, 1973: p. 171].

У своїй критиці головних постулатів номіналістичної теорії цінностей Макс Шелер виходить зі спостереження відмінності феноменологічних способів даності людських почуттів і ціннісного змісту реальності. Власні почуття людина досвідчує у своєрідний спосіб, що його Дитрих фон Гільдебранд називає «Vollzugsbewusstsein», тобто людина свідомо проживає їх ізсередини. Цей особливий спосіб даності є засадовим для ознайомлення людини зі своїм свідомим життям. Вона його проживає і свідомо у ньому перебуває. Тут немає й сліду об'єктно-суб'єктного зв'язку, що притаманний

її контакту із зовнішнім світом. Не йдеться про те, щоб заперечити можливість звернення до свого свідомого життя як об'єкта власних роздумів, як це стається в унікальному досвіді сумління. Тут нам належить звернути увагу на існування особливого виміру людської свідомості, так званої *латеральної* свідомості, завдяки якій почуття людини є даними їй безпосередньо.

На відміну від людських почуттів і цілого свідомого життя, цінності ніколи не дані в цьому модусі безпосереднього свідомого проживання зсередини. Їх людина досвідчує в *інтенційному* модусі своєї свідомості. Цінності завжди *проти-стоять* свідомому суб'єкту, що їх сприймає.

Якщо використати приклад Шелера з людиною, що несподівано наштовхується на картину й вигукує захоплене «Ах!», стає зрозуміло, що «це «Ах!» нічого не *означає* й нічого не *позначає*» [Scheler, 1973: p. 172] саме внаслідок свого характеру як безпосереднього виразу пережитого захоплення побаченим. Його навіть можна витлумачити як, так би мовити, безпосереднє продовження свідомого проживання особою цього захоплення, відтак йому бракує будь-якої інтенційної спрямованості як до акту захоплення, так і до краси картини. Й саме тому подібне «Ах!» навіть не належить до активів означування. На відміну від цього, у твердженні «Ця картина прекрасна» людина чітко спрямована до певного змісту, що перебуває поза її свідомим життям в інтенційованому об'єкті.

На підтримку розрізнення між емоційними й вольовими виразами, а також твердженнями, що їх супроводять, з одного боку, і ціннісними судженнями, з іншого боку, Шелер подає й інші аргументи, які викривають хибність етичного номіналізму. Є ситуації, коли цінність дана цілком і чітко, але ця даність не супроводжується жодним чуттєвим станом, який би «збігався» з якістю цієї цінності, на що можна було б очікувати, якби номіналістична теорія мала рацію. Наприклад, коли людина прохолодно визнає моральну цінність чи навіть моральну перевагу свого ворога, не відчуваючи при цьому жодного ентузіазму. Клайв Стейплз Льюїс наводить приклади, в яких цінність і наше почуття, що виникає в присутності цієї цінності, щодо свого якісного характеру перебувають навіть у полярній опозиції одне до одного. Скажімо, коли людина чується крихітною перед обличчям величі гігантського водоспаду [Льюїс, 1999]. Почуття можуть теж зазнавати безмежно багато модифікацій чи навіть радикальних змін навіть без найменшої відповідної зміни в якості цінності, перед обличчям якої розкривається афективне життя людини. Подумаймо про шасливо одружену особу, яку переповнює світло і радість, коли вона слухає марш Мендельсона, а потім перенесімо її в ситуацію, коли вона внаслідок розлучення чи іншої втрати подружнього щастя відповідає на цю ж саму мелодію з прохолодною байдужістю чи навіть розпачем. Усе це може статися без найменшої модифікації естетичної якості мелодії чи навіть рівня усвідомлення її однією і тією самою особою. Саме ця автономна стабільність цінності може пояснити таку глибоку і радикальну зміну в афективній сфері цієї особи. У світлі таких та

інших фактів проєкційна теорія цінності як одна з багатьох видозмін ціннісного номіналізму не витримує критики.

Понад те, ціннісне судження не має нічого спільного з вираженням почуття чи волевиявлення. Чого можуть стосуватися поняття «почуття» і «виразу»? На думку Гільдебранда [Гільдебранд, 2002], «почуття» може означати: змістовне інтенційне переживання, наприклад радість, смуток тощо; звичайний почуттєвий стан, наприклад депресію, неспокій тощо; відчуття тілесної приємності чи болю. Термін «вираз» також може мати кілька значень: автентичне відображення психічних феноменів на людському обличчі, в голосі чи поведінці людини; звичайне озвніщення людських емоцій, наприклад сльози як вираз людської радості чи смутку тощо.

Якщо поцікавитися у номіналістичної теорії, який різновид почуття знаходить вираження у ціннісному судженні і в якому розумінні йдеться про це вираження, найімовірніше можна буде довідатися, що такі почуття, як захоплення, обурення тощо, екстеріоризуються у динамічний спосіб. Це була б чесна відповідь. Бо якщо прийняти за змінну «х» у номіналістичному рівнянні тілесні відчуття, ми б одразу усвідомили всю абсурдність ототожнення цінностей з ними. Здається очевидним, що існує значно більше оцінок об'єктів, які в жодному разі не заторкують тілесну сферу людського буття, а стосуються радше психічних переживань. По-друге, щодо звичайних почуттєвих станів, спричинених, а не вмотивованих їхніми об'єктами, можна говорити про їхнє вираження лише в першому і нединамічному розумінні. У своїй свідомій еволюції вони не проходять крізь активний особовий свідомий центр людини і щодо них особа не виявляє себе як їхнє активне джерело. Тож насамперед етичний номіналізм залежить у своїх «викриттях» від психічних переживань і почуттів інтенційного характеру, що здебільшого знаходять своє вираження в їх динамічній екстеріоризації.

І саме цей особливий інтенційний характер таких актів, як надія, страх, зневага тощо, спростовує будь-яку спробу ототожнити цінності з цими переживаннями. Вже саме існування таких психічних актів передбачає існування незалежного об'єктивного простору аксіологічних фактів. Якщо припустити, що об'єкти любові, гніву чи радості є цілковито ціннісно порожніми, це просто унеможливило б саме існування таких психічних переживань, зробило б їх незрозумілими чи навіть ірраціональними. Про це власне пише Гільдебранд: «Інтенційна природа афективних відповідей, їхній змістовний характер відповіді істотно *передбачає* пізнання даності на об'єктивному боці, що стає причиною нашої радості чи захоплення. Якщо об'єкт представляє себе людській свідомості як нейтральний чи байдужий, така відповідь стає неможливою» [Гільдебранд, 2002: с. 125]. Таким чином, він ставить під сумнів теорію, яка вважає цінності лише знаками без жодного об'єктивного існування у світі.

Крім того, Шелер звертає увагу, що щодо багатьох визнаних нею цінностей в людині навіть не може виникнути якоесь волевиявлення, як, наприклад, щодо краси вкритого зорями неба. Понад те, цінності не тільки

можуть бути відокремлені від волевиявлення людини і не збігатися з його напрямком, а й ставати об'єктом її заперечення й знецінення. Це, зокрема, трапляється в ситуаціях переоцінки цінностей під впливом ресентименту [Brentano, 1969: р. 3]. Все це змушує засумніватися в обґрунтованості спроби звести цінності до внутрішніх станів людської свідомості.

Усвідомлення незаперечної наявності цінностей в об'єктивному світі змушує Макса Шелера замислитися, чи виникла би взагалі така теорія як етичний номіналізм, якби не існувало якогось «виправдання» для неї в її власних очах. Йдеться про наявність такого факту, щодо якого ця теорія могла б надати найпереконливіше пояснення. Шелер дошукується раціональних підстав для номіналістичної ціннісної теорії і знаходить їх у намаганні роз'яснити омани в моральному пізнанні.

Навряд чи в історії людських оцінок знайдеться аксіологічний факт, щодо якого індивідуальні особи чи цілі культури прийшли б до одностайного схвалення чи відкидання. Один і той самий стан справ викликає різні і навіть суперечливі погляди. Один і той самий вчинок міг би бути названий «смиреним» чи «боягузливим» залежно від смаку тих, хто робить ці судження. Іншими словами, цей аргумент вказує на поширену практику, коли етичні терміни вживають унаслідок їхньої схвальної чи осудливої функції, а не для вираження аксіологічно небайдужих фактів. Виглядає, що ці вагання у моральних оцінках упродовж історії людства зводять нанівець справжнє моральне пізнання. Все, що залишається у сухому залишку, — це не більш ніж моральна омана, безліч моральних загадок, ключ до яких можна знайти хіба що в різноманітних настановах інтересу та взаємодії між ними. Або як це описує Шелер: «причиною для одного й того самого ціннісного судження про якийсь стан речей є не той самий ціннісний об'єкт, відокремлений від будь-якого воління та інтересу й пізнаний всіма у той самий спосіб, а лише наявна однорідність серед самих інтересів» [Scheler, 1973: р. 176]. Філософ немовби передбачає появу викривального пафосу і критичного запалу структуралізму, деконструктивізму і неопрагматизму.

Шелерові, проте, вдається віднайти вади в аргументації етичного номіналізму навіть там, де той вважає себе найбільш переконливим і стійким. Всі перелічені вище факти, в яких опоненти філософа вбачають підтвердження для своїх теорій, не просто можуть бути *краще* витлумачені в категоріях теорії об'єктивності цінностей, а й *напрошуються* на це. Шелер запитує: «Навіщо людям загортати у мумії ціннісних суджень свої інтереси і прагнення замість того, щоб просто давати їм вихід? Навіщо їм приховувати свій інтерес у вчиненні кимсь певної дії за твердженнями, що діяти таким чином «добре» чи «погано», похвально чи осудно? Номіналізм не може цього пояснити. Він може тільки констатувати, що така поведінка є дивною» [Scheler, 1973: р. 176]. Описане ним фарисейство, під впливом якого людина називає «добром» лише те, що слугує її інтересам та бажанням, стає можливим тільки за умови, якщо моральні цінності належать до об'єктивного виміру буття, є

незалежними від будь-якого мислення і зацікавлення. Тільки з такої перспективи стає зрозумілим, чому дезертира, який залишає поле бою і наражає своїх побратимів на небезпеку загибелі від рук ворогів, ми називаємо лихою людиною, а не просто особою з іншими інтересами.

Шелер роз'яснює стратегію приховування інтересу за цінністю так: «Оскільки моральні цінності як автономні об'єкти за своєю суттю вимагають визнання від усіх, стає дуже вигідним і навіть «корисним» прикріплювати вислови моральної похвали до вчинків, які збігаються з інтересами мовця, а вислови морального несхвалення до тих, які з ними не збігаються. Яка користь від проголошення, що ти просто поділяєш ті самі інтереси з ними?!» [Scheler, 1973: p. 176]. Якби цінності дійсно залежали від приватного інтересу, таке фарисейство було б не тільки непрактичним, а й нездійсненним. Зрозуміло ж бо, що цей різновид фарисейської поведінки ґрунтується на усвідомленні закоріненої у природі моральних цінностей претензії на універсальне визнання в категоріях похвали і схвалення, яке не може бути похідним від жодного інтересу чи прагнення. Інтерес, так би мовити, паразитує на моральних цінностях, а це стає можливим лише за умови докорінної онтологічної відмінності між ними та усвідомлення, що «право первородства» належить до ціннісних об'єктів.

Поза сумнівом, важливо рішуче позбуватися ілюзій у моральних справах як щодо власних дій, так і дій інших, скажімо, через розвінчування облудності та прихованого інтересу за ціннісно-зарядженою риторикою. Це не повинно, проте, в жодному разі призводити до ототожнення настільки різних феноменів, як цінність та інтерес. Бо ж, як добре зауважує Шелер, в інтересі треба шукати пояснення не для морального досвіду, а тільки для морального обману.

Теорія моральної оцінки та її критика Максом Шелером

Іншою мішенню феноменологічної критики Шелера у його творі «Формалізм в етиці та матеріальна етика цінностей» стає так звана «теорія моральної оцінки», яка набула найбільш закінченого вигляду у практичній рефлексії філософів і психологів XIX сторіччя Йогана Гербарта [Herbart, 1913–1914] і Франца Brentано [Brentano, 1969].

Теорія моральної оцінки є прикладом поширеної у середині XIX сторіччя системи поглядів під загальною назвою «психологізм». З появою і розвитком феноменології психологізм почали піддавати дошкільній критиці, де за найвідоміший зразок править критика Едмундом Гусерлем логічного і епістемологічного різновидів психологізму в його «Пролегомені до чистої логіки». Герbart і Brentано у своїй етиці застосували «логіку» психологізму до проблематики практичного життя людини.

Одне з головних припущень теорії оцінки полягає у твердженні, що моральні цінності не є прикметами самих психічних актів волевиявлення, а

певним чином додаються до них ззовні шляхом виконання додаткового акту оцінювання. Жодне дослідження, що займається психічними подіями в людській свідомості, байдуже чи йдеться про питання їх походження чи визначення сутнісних законів їх еволюції, не спроможне розкрити перед нами світ моральних ціннісних феноменів. Їх просто не знайти в цих психічних переживаннях. А тому в ціннісних судженнях йдеться не про їх сумісність з оригінальними ціннісними фактами, локалізованими і виявленими у людському волевиявленні чи вчинках. Моральні цінності постають у самих актах оцінювання за допомоги певного різновиду «судженневої» поведінки, тож, мовляв, можна встановити спеціальні закони і типи оцінювання, відповідно до яких кожна окрема оцінка матиме право вважатися «правильною» чи «неправильною». Таким чином, поняття морального «добра» і «зла» стають наслідком рефлексії над актами моральної оцінки, подібно до того, як логічна істина чи хиба вперше з'являються «на горизонті» через здійснення актів судження і формування в них логічних тверджень. Першочерговим завданням етики стає визначення законів оцінювання, а отже й побудова логіки етичних явищ.

Підсумувати цей попередній опис теорії моральної оцінки можна прикладом від Шелера: «певне почуття стає визначеним почуттям вини щойно тоді, коли в здійсненні акту оцінювання я починаю вважати себе винним; без такого ствердження саме почуття є об'єктом, вільним від будь-якої цінності» [Scheler, 1973: p.181]. Хоч ця теорія й відрізняється від ціннісного номіналізму за багатьма ознаками, з ним вона поділяє заперечення автономності моральних ціннісних явищ і зводить їх походження до «судженневої» активності суб'єкта.

Найбільшим недоліком цієї доктрини є, на думку Шелера, її неспроможність визначити серцевину постульованих законів оцінювання, їх «масштаб чи норму, яку можна прикласти до психічних процесів, щоб уможливити моральні розрізнення» [Scheler, 1973: p. 190]. Теорії морального оцінювання, як вони запропоновані Гербартом і Brentano, не хочуть впадати у крайність суб'єктивістської свавільності у тлумаченні цінностей і виводити їх, за прикладом ціннісного номіналізму, зі свавільних актів наказування чи креативних теорій ніцшеанського типу. Вони намагаються уникнути екстремальної форми суб'єктивізму через пошук «універсального» масштабу здійснення моральних оцінок.

Теоретики «морального оцінювання» схильні розмішувати міру чи норму, яка має надати єдності їхнім законам оцінювання, в психічних процесах певного типу, наприклад, в особливих досвідних фактах «повинності», почуття обов'язку чи наказу. Щось можна оцінювати як «добре» чи «погане» у його зв'язку з таким внутрішнім «зумовленням». Саме тут і виявляється найяскравіше психологізм цієї теорії.

Психологізм аргументує подібним чином при викладі теорії істини і пізнання, коли намагається ідентифікувати особливий ментальний характер чи

почуття «внутрішньої очевидності», яке мало б гарантувати істинність тверджень, яких воно стосується. Тут очевидність стає почуттям, яке внаслідок певних психологічних причинних закономірностей долучається до одних тверджень і відлучається від інших. Логічні закони відтак зводять до набору «тверджень, що кидають світло на психологічні умови, від яких залежить поява чи відсутність цього «почуття внутрішньої очевидності» [Husserl, 1970: p. 187]. У такому разі найбільш засадові логічні принципи, такі як закони суперечності, виключеного третього чи тотожності, вважають закоріненими у тому, що кожна нормальна людська істота за нормальних обставин відчуває самоочевидність цих тверджень, подібно до того, як вона відчуває біль при опіку. Вони перетворюються на емпіричні узагальнення, а логіка стає способом констатації фактичної поведінки людського мислення.

Шелер не перестає дивувати, чому теорія морального оцінювання обирає з цілого потоку свідомого життя на почесну роль головного критерію ціннісного розрізнення саме переживання «зумовлення». Чому їх вважають менш «ціннісно-вільними», ніж інші факти психічного життя? Що їх вирізняє від решти і чому їх не слід вважати такими ж необхідними наслідками психічної причинової детермінації, а отже позбавленими цінності, як і всі інші психічні процеси? Також не зрозуміло, на якій підставі людина має сприймати усвідомлення фактичного психічного примусу як *моральну повинність* і підпорядковуватися їй. «Твердження “Так повинно бути” стає наслідком довільного постулювання з фактичного досвіду повинності. Вже від самого народження людина перебуває у полі тяжіння сил, які нав’язують їй норми. Яку з них треба визнати? У відповіді не було б жодних труднощів, якби вона сказала, що визнає ту норму, дотримання якої, відповідно до її розуміння, дає змогу реалізувати цінності, які, відповідно до її розуміння, є найвищими. Але ж, як стверджують, це норма має визначати цінність, а не навпаки» [Scheler, 1973: p. 191].

Навіть апеляція до особливого *внутрішнього* характеру «зумовлення», на противагу до досвіду приневолення як чогось *зовнішнього*, не може врятувати цю теорію. Наказ, який виходить ізсередини, на противагу до інших різновидів наказів, які приходять ззовні, не є внаслідок цього більш авторитетним чи гідним наслідування. Не завжди дія під впливом досвіду обов’язку більше прикрашатиме людину, ніж її підпорядкування зовнішньому наказу легітимного авторитету. Факт внутрішності не позбавляє людину небезпеки діяти під впливом самого факту зумовлення без жодного усвідомлення його значення. Сліпота наказу не зникає від того, що він є внутрішнім.

На думку Шелера, етика не може ґрунтуватися на ідеї обов’язку чи внутрішнього примусу. «Обов’язок означає наказ, який людина досвідчує конкретно у внутрішній спосіб, на відміну від наказу, приписаного до виконання кимось іншим» [Scheler, 1973: p. 191]. У відповідь на спробу теорії морального оцінювання звести обов’язок у статус критерію морального оцінювання Шелер пропонує феноменологічний опис досвіду обов’язку, який унаочнює

проблематичність зведення багатства морального досвіду до усвідомлення внутрішнього «зумовлення».

Досвід обов'язку ґрунтується на усвідомленні зіткнення вимог об'єктивної цінності з напрямком волевиявлення людської особи або її прагнення чи потягу, на зразок голоду, спраги та інших потягів, що виникають в обхід її особового центру. «Коли ми з очевидністю усвідомлюємо, що якийсь вчинок чи волевиявлення є добрими, тут ще не говоримо про якийсь обов'язок. Коли це усвідомлення є повністю адекватним та ідеально досконалим, воно визначає волевиявлення недвозначно, без жодного впливу з боку примусу чи зумовлення, які могли б вклинитися у простір між розумінням і волевиявленням» [Scheler, 1973: р. 192]. Тут Шелер робить твердження, що перегукується із скоратівським принципом зарядженого досконалим розумінням односпрямованого воління.

Щойно моральні міркування, ґрунтовані на очевидному розумінні, починають слабшати, обов'язок з його зумовленням увиходить у волевиявлення і дає людині змогу діяти, якщо й не задля морального обов'язку, то принаймні згідно з ним. Навіть за таких обставин можна уникнути гетерономної дії за умови, що людина усвідомлює позитивну важливість морального закону, хоч його зміст і залишається поза межами її розуміння. А втім, «у примусовому характері обов'язку завжди є елемент сліпоти» [Scheler, 1973: р. 192]. Іншими словами, навіть усвідомлення *морального* характеру обов'язку не звільняє людину від потреби морального *розуміння*, а отже передбачає *первинність* цінності перед психічним переживанням обов'язку.

Обов'язок має негативний і сковуючий характер. Він даний людині як «зміст, стосовно якого інший зміст стає “неможливим”. Наші обов'язки насамперед підпорядковані логіці того, чого не повинно бути. Обов'язок більше схожий на невидиме твердження на тлі розлогої критики наших збуджень та імпульсів, ніж на щось, що людина досвідчує як позитивно добре» [Scheler, 1973: р.193]. У досвіді обов'язку людина усвідомлює, що у неї залишається психологічна можливість діяти по-іншому, тобто *супроти* інструкцій обов'язку, дотримуватися будь-якого з двох усвідомлюваних нею проектів своєї волі. Бувають, проте, випадки, коли воля людини настільки сформована добром і його глибоким розумінням, що немає навіть психологічної можливості для протилежної дії. Кант називає таку волю «святою».

Іншими словами, на думку Шелера, обов'язок є похідним щодо цінності — не тільки онтологічно, а й феноменологічно. Теорія моральної оцінки з її покладанням на досвід обов'язку як психічного почуття особливої якості, що може претендувати на норму для морального оцінювання решти подій свідомого життя людини, виявляє свою неспроможність у світлі найвищих проявів морального життя людини, до яких належить феномен «святої волі». Адже волевиявлення особи зі святою волею є «поза добром і злом» обов'язку, відбуваються ні згідно з обов'язком, ні задля обов'язку. Але й у більш приземленому практичному житті людини спроба зробити з обов'язку міру

моральної поведінки спотворює позитивний і ненав'язливий, самовідданий і непримусовий характер спілкування людини зі світом цінностей і добра.

Навіть якщо погодитися з теорією моральної оцінки і припустити існування особливого кодексу законів морального оцінювання, який завдяки переживанню психічного примусу забезпечить діяльне життя людини оцінкою його «правильності» чи «неправильності», у такому разі, на думку Шелера, така «правильність», подібно до логічної істини в теоретичних судженнях, мала б бути такою ж самою у всіх правильних оцінках. Але тоді буде неможливо пояснити існування багатого розмаїття різних моральних якостей, що їх окреслюємо словами «справедливий», «шляхетний», «чистий», концептуальне розрізнення між якими в оцінних судженнях мало б відповідати якісно різним відтінкам «відчуття очевидності» [Scheler, 1973: p. 181].

Шелер закидає теорії морального оцінювання, що в практичному житті вона є прямим шляхом до фарисейського «самовдоволення». Якщо будувати «моральне життя» за цією теорією, його кінцевою метою стає спроможність вибудовування вигідної інтелектуальної картини самого себе, пробудження пошани до самого себе. Але «на відміну від “самовдоволеної” особи, справді смиренна людина почувається незатишно у світлі уявлення про себе як “доброї”»; вона є “доброю” саме у цій незатишності... І справді, найкращим є той, хто не відає, що він найкращий, той, хто, разом з Павлом, “не наслідуються судити про себе”» [Scheler, 1973: p. 183].

Вихід для теоретиків моральної оцінки з накликаного на себе нещастя Макс Шелер бачить не у ще більшій софістикації їхньої теорії, а у більшій увазі і повазі до феноменологічного досвіду морального існування людської особи. «Наприклад, якщо я відчуваю справжнє каяття про щось зроблене вчора, якщо мене тільки тривожать несприятливі наслідки скоєного із притаманною для них неприємністю, якщо я тільки звертаюся до своїх минулих вчинків, щоб віддатися схильності до самобичування, якщо я борсаюся з таємною насолодою у солодкості своїх гріхів, відмінності між цими досвідами не є тільки відмінностями в оцінюванні. Це не є відмінністю в причиновому тлумаченні одного і того ж самого стану почуття. Тут ми зустрічаємося не з різними судженнями, а з різними базовими *фактами*. Нюанси цінностей присутні в самих пережиттях. Було б хибно стверджувати, що спочатку ці пережиття дані як ціннісно-вільні об'єкти, яким пізніше приписується цінність на основі нового акту або до яких додається цінність через пережиття другого порядку» [Scheler, 1973: p. 195].

Підсумовуючи апологію цінності у виконанні Макса Шелера в його творі «Формалізм в етиці і матеріальна етика цінностей», варто віддати належне його філософській інтуїції, яка залишається актуальною до сьогодні, рівно сто років після першого видання книги. Праця Шелера залишається не тільки цінним ресурсом для предметної критики будь-якої форми редукціонізму та суб'єктивізму в етиці, а й зразком блискучого феноменологічного аналізу світу цінностей, їх автономного і самобутнього характеру,

унікального засадового етичного досвіду людської істоти та її морального покликання як особи у цьому світі.

ДЖЕРЕЛА

- Гільдебранд Д. фон.* Етика / Пер. з англ. Ю.Підлісного. — Львів: Вид-во УКУ, 2002. — 445 с.
- Льюис К.С.* Человек отменяется // Собрание сочинений: В 8-ми т. / Фонд им. отца Александра Меня. Т.3. / Пер. с англ. Н.Трауберг. — М.; СПб.: Библия для всех, 1999. — 416 с.
- Brentano F.* The origin of our knowledge of right and wrong / Trans. by R.M.Chisholm and E.H.Schneewind. — New York: Humanities Press, 1969. — 171 p.
- Herbart J.F.* Ethik (Praktische Philosophie) // Philosophische Hauptschriften. Bd.2. — Leipzig: J.Klinkhardt, 1913–1914. — 175 p.
- Husserl E.* Logical Investigations / Trans. by J.N.Findley. — Vol.1. — London: Routledge & Kegan Paul, 1970.
- Kant I.* Critique of Practical Reason / Trans. by L.W.Beck. — New York; London: Garland Publishing, Inc., 1976. — 208 p.
- Scheler M.* Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values / Trans. by M.Frings and R.Funk. — Evanston: Northwestern University Press, 1973. — 620 p.
- Scheler M.* Ressentiment / Trans. by M.Frings. — Milwaukee: Marquette University Press, 1994. — 168 p.

Тарас Добко — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Українського католицького університету (УКУ).
