



Навіщо етиці феноменологія?

ТАРАС ДОБКО

Український католицький університет
ORCID: 0000-0001-5222-6376

Po co etyce fenomenologia?

STRESZCZENIE

Artykuł stawia pytanie, dlaczego fenomenologia jako samoistny sposób myślenia i przeżywania rzeczywistości pozwala lepiej wyjaśnić, co może oznaczać dla człowieka być istotą moralną – prowadzić życie w przestrzeni, gdzie mają znaczenie wartości rozróżniania między tym, co słuszne i niesłuszne, wierne i niewierne, lepsze i gorsze, dobre i złe, godziwe i niegodziwe. Rozpatrzone zostały poszczególne przykłady zastosowania metody fenomenologicznej w sferze świadomości praktycznego życia człowieka. W szczególności przeanalizowano „anatomie” doświadczenia moralnego i samoistnych aktów poznawczych, w których dobro powstaje w swoim samodawaniu. Wskazano także na rolę doświadczenia moralnego dla zasadniczych kategorii etycznych, takich jak wolność i autodestynacja. W końcu wyjaśniono reformę porządku dziennego etycznej refleksji modernizmu pod wpływem fenomenologii. Fenomenologia unaocznia, że osoba ludzka jest istotą moralną. A moralność jest dla niego naturalną formą jego życia.

Słowa kluczowe: fenomenologia, moralność, anatomia doświadczenia moralnego, wolność, autodestynacja

1. Вступ

Перша третина минулого століття позначена потужним оновленням європейської інтелектуальної думки. Не останню роль відіграла у цьому філософія. Саме на цей час припадає зародження й самоствердження нових філософських течій і напрямків, серед яких вирізняються феноменологія, герменевтика, екзистенціалізм. Друге дихання здобувають традиційні школи неотомізму і неокантіанства. Великого

розмаху набуває позитивізм, підсилений розвитком експериментальної психології. Масштаби вражають. Проте питання не в масштабах. Бо ж кожному століттю є чим похвалитися, кожне зробило вагомий внесок у загальну скарбницю філософської думки. Двадцяте сторіччя запам'ятається, на нашу думку, саме виникненням феноменології – не як окремої вузької школи, об'єднаної довкола особи геніального засновника, а як певного способу мислення, самобутнього способу ставлення до світу і переживання дійсності. Революційність феноменології полягала не тільки у її внеску в реабілітацію філософії, скільки у поверненні гідності тому, що Гілберт Честертон називав здоровим глуздом людини. За великим рахунком, феноменологія повернула нам саму людину та її життєвий світ.

У цій статті ми спробуємо відповісти на питання, навіщо етиці феноменологія. Ціла низка піонерів феноменологічного руху – Макс Шелер, Дітріх фон Гільдебранд та інші – переступили межі все витоначенішої артикуляції феноменологічного методу та унаочнення сутнісних структур свідомості, характерних для різних способів і видів суто пізнавального відношення людини до світу. Вони з майстерністю застосували феноменологічну установку для виконання ейдетичного опису структурних елементів морального досвіду людини. Як виявилось, порядок денний філософської етичної рефлексії, а також способи раціональної аргументації у сфері етики можуть зазнати при цьому засадничих змін. Шелер, на противагу до панівної у тогочасній моральній філософії тенденції до все більшої формалізації етики, повертає у центр етичної рефлексії увагу до матеріальної етики цінностей, до обґрунтування моральної якості людської поведінки у даності морального досвіду, а не раціоналізованому тестуванні практичної максими вчинку на предмет можливості її формальної універсалізації. Що більше, окремі структурні проблеми етики постають у новому світлі під натхненням феноменологічного способу філософування. Виявляється, що «серце» таки має свої резони, що афективне життя не просто додає приправи до підпорядкованого розумові і вільній волі спілкування людини з добром, а є складовою частиною автентичного спілкування людської особи зі світом цінностей.

Наша стаття не присвячена викладові й опису найвизначніших відкриттів та інтуїції феноменології у сфері філософської етики. Така вправа була би втратою часу, якщо не перейнятися насамперед духом, який стоїть за буквою феноменологічної програми в етиці. Тим більше, що завдання може тільки ускладнитися поширеною думкою, що притаманний феноменологічній установці апріоризм і есенціалізм найменш пасує якраз етичній рефлексії, неминуче веде до моралізаторства і па-

терналізму, нав'язує універсалізм, неприйнятний для плюралістичних форм сучасної етичної культури, чи навіть може мати прикрі наслідки для політичного мислення і практики. Що цінного, мовляв, може нині додати феноменологія до емансипаційного запалу ліберального етичного оптимізму Ричарда Рорті чи упевненості Юргена Габермаса про етичну спроможність людей знаходити консенсус у практичних справах через суворе дотримання норм вільного раціонального дискурсу? Відтак, спробуємо ближче придивитися, як і чому феноменологія дозволяє краще прояснити, що може означати для людини бути істотою, для якої моральність є питомою формою її життя.

2. Феноменологія, як проект реабілітації людського досвіду

Слід усвідомити, що феноменологія завжди претендувала бути чимсь, що має питому ідентичність ще до будь-якого поділу на філософські „секти”. Як визнавали у своїх текстах «оригінальні» феноменологи¹, їх об'єднувала не якась чітко визначена теоретична доктрина, а особливий і своєрідний шлях чи спосіб філософування², який, за висловом засновника феноменології Едмунда Гусерля, має привести нас „Назад до самих речей!”³. Феноменологія виникає на початку минулого сторіччя у відповідь на виклики інтелектуальної ситуації, в якій опинилася тогочасна філософія. На думку „ранніх” феноменологів, філософування все більше відбувалося на значній відстані від самих речей⁴. Перед філософією навіть нависла загроза забуття свого покликання унаочнювати об'єктивну дійсність суцільних.

Лева частка модерної філософії була позначена духом зречення щодо можливості прорватися через стіни суб'єктивності до самих речей⁵. З одного боку, це давалося взнаки у кантівській ідеалістич-

¹ Adolf Reinach, „What Is Phenomenology”, *The Philosophical Forum* I, nr 2(1968): 234.

² „В отличие от метода научного, который, как мы видели, представляет собой определенное искусство или, скорее, искусство в применении и развитии определенных навыков и умений, используемых для расширения и углубления уже преданной картины мира, метод философский, феноменологический метод, заключается в первую очередь в новом способе жить. Если старый метод был лишь методом познания, то новый метод, достигаемый »полной переменой всей жизненной установки«, открывается в первую очередь как »совершенно новый способ жизни«”. Цит. за: Анна Ямпольская, *Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода* (Москва: РГГУ, 2013), 21.

³ „Итак, феноменологическая установка – это установка не только и не столько профессиональная, сколько установка экзистенциальная, это не профессия, а призвание”. Цит. за: Анна Ямпольская, *Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода*, 22.

⁴ Роман Ингарден, *Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля*, перевод А. Денежкина, В. Куренного (Москва: Дом интеллектуальной книги, 1999), 46.

⁵ „We have all believed that the spidery mind trapped things in its web, covered them with a white spit and slowly swallowed them, reducing them to its own substance. What is a table,

ній філософії свідомості з її відомим розрізненням між принципово непізнаваними „речами у собі” і феноменами, сконструйованими трансцендентальною свідомістю за апріорними формами мислення і сприйняття. З іншого боку, на філософське мислення підстерігала пастка емпіристських схем, чий радикальний об’єктивізм за зразком природознавчих наук протиставлявся спекулятивному підходу кантівської та гегелівської філософії як єдиний надійний засіб здобути достовірне знання. Декларуючи догматичну відданість досвіду, емпіризм замкнув людину в іманентності її відчуттів та чуттєвих вражень і в підсумку відокремив її від дійсності речей. Часто порятунок від цих крайнощів вбачався у втечі в історію філософії, або „понятійну філософію”, як називав її Гусерль, що, однак, не могло наблизити філософську рефлексію до істини речей.

Для унаочнення тогочасної філософської ситуації пригадаймо культовий кінофільм „Матриця”. Сюжет стрічки апелює до цілої низки філософських ідей і традицій. Серед найвідоміших – це платонівський міф про печеру, традиції соліпсизму і феноменалізму. Попри, здавалося б, явну суперечність і несумісність між апріористськими і емпіристськими епістемологіями ХІХ століття, спільним для них виявляється засадниче уявлення про неінтенційний характер свідомості. Імпульс для розрізнення між двома світами – інтраментальним, віртуальною несправжньою „реальністю” Матриці, і екстраментальним, «справжнім» світом – походить із специфічно модерної постановки проблеми пізнання – чи можна і як можна вибратися з «внутрішнього» світу людської свідомості до «зовнішнього» світу речей. Чи не вся модерна філософія опиняється у пастці феноменалізму, який веде до дискредитації повсякденного досвіду і життєвого світу людини, протиставляючи їм „справжній” світ апріорних форм мислення чи відфільтрованого через сито природознавчих методів „чистого досвіду”. У феноменалістському способі мислення поняття „феномену” набирає значення з’яви, видимості дійсності. Різниця між апріоризмом і емпіризмом полягає лише у відмінних способах пояснення конструювання світу „другорядних якостей”, який ми, як люди, бачимо, торкаємося, чуємо, смакуємо і нюхаємо. В підсумку, емпіризм іде ще далі й під-

a rock, a house? A certain assemblage of »contents of consciousness«, a class of such contents. O digestive philosophy! Yet nothing seemed more obvious: is not the table the actual content of my perception? Is not my perception the present state of my consciousness? Nutrition, assimilation! Assimilation, Lalande said, of things to ideas, of ideas by ideas, of minds by minds. (...) The simplest and plainest among us vainly looked for something solid, something not just mental, but would encounter everywhere only a soft and very genteel mist: themselves”.

Цит. За: Jean-Paul Sartre, „Intentionality: A Fundamental Idea of Husserl’s Phenomenology”, w *The Phenomenology Reader*, red. Dermot Moran, Timothy Mooney (London and New York: Routledge, 2002), 382.

дає радикальній деконструкції також світ, де людина любить, радіє, співчуває, віддає шану і робить безліч інших важливих речей. Цілий світ культури, моральної взаємодії і навіть логічного мислення⁶ стає крихким, необ'єктивним, „психологічним”, похідним щодо „справжньої” реальності елементарних фізичних частинок і хвиль, а також їхнього руху і взаємодії. Людський вимір дійсності стає проблематичним, перетворюється у всього лиш „віртуальну реальність” Матриці.

Феноменологія є спробою повернути ідею об'єктивності в орбіту людського пізнання. Вона запропонувала ретельні і майстерні описи структурних елементів «дорожньої карти» людини на її шляху до істини (на прикладі таких актів свідомості, як сприйняття, образна і знакова інтенційність, ейдетична інтуїція, тощо) і таким чином спробувала відновити довіру до життєвого світу людської істоти, його засадничого змісту і його структурних елементів, зокрема, морального досвіду.

Без перебільшення, ключем до розуміння феноменологічного методу і дослідницьких завдань феноменології є засаднича теза про інтенційність свідомості. Йдеться, зокрема, про те, що людина у своєму повсякденному існуванні скерована передусім на предметний світ. Предметна установка людини є природною і органічною. Потрібне неабияке зусилля, щоб перемістити її увагу зі сфери об'єктів на суб'єктну сферу, причому зробити це так, щоб не потурбувати перебіг суб'єктивних процесів і дозволити досліджувати їх у їхній змістовній чистоті. Свого часу феноменологія зароджувалася як спроба вивільнити людське мислення від його природної установки занурення в світ об'єктів, щоб переорієнтувати на відкриття і дослідження тієї сфери буття, яка уможливорює перебування людини у світі⁷. Йдеться

⁶ У „Пролегомени до чистої логіки” Гусерль піддає нищівній критиці так званий психологізм, причому у всіх його концептуальних проявах. Він зосереджується передусім на критиці психологізму в логіці, коли апіорні логічні закони, напр. непротиріччя чи силлогістики, починають зводити до емпіричних закономірностей перебігу людських психічних процесів. Іншими словами, коли обґрунтовують апіорний факт, що два контрадикторно протилежні твердження не можуть бути одночасно правдивими в одному і тому ж самому значенні, тим, що людська природна психічна конституція не дозволяє помислити такі два твердження як правдиві. А висновок „Сократ смертний” випливає зі силлогізму „Всі люди смертні, а Сократ є людиною” не в силу якоїсь апіорної логічної необхідності, а просто тому, що людська психіка влаштована таким чином, що при наявності двох психічних фактів людина не може не мислити третій, як їхній висновок. Між ними існує каузальний зв'язок, що може бути предметом вивчення індуктивної експериментальної психології, як зв'язки між хімічними сполуками є предметом вивчення хімії. Інші феноменологи – Роман Ингарден, Макс Шелер, Дітріх фон Гільдебранд – у своїх творах доклали чималих зусиль для спростування психологізму в епістемології, етиці та естетиці.

⁷ „Постоянное смещение исследовательского интереса от того, что познается, к тому, как оно познается, представляет собой первый элемент феноменологической, то есть

про сферу свідомості, а передусім актів, в яких людина вступає у свідомий і раціональний зв'язок зі світом. Сам Гусерль вбачав у феноменології апіорну науку передусім про той регіон свідомості, завдяки якому людина вибудовує своє пізнавальне відношення до дійсності. Інші феноменологи значно розширили цей первісний імпульс і перенесли дослідницький фокус на інші типи інтенційного відношення людини до світу. Тому немає нічого дивного у тому, що феноменологія звернула увагу на практичне життя людської особи і завдяки уважному описові цієї сфери зуміла зробити відкриття, які спричинили революційний вплив на всю моральну філософію. Феноменологія не ймовірно розширяє поле етичної рефлексії, дозволяє моральній філософії уникнути моралізаторських спекуляцій і занурює філософське мислення у багатющий життєвий світ морального досвіду людини.

„Феномен” феноменології – це вже більше не видимість дійсності, а її маніфестація. Способи цієї маніфестації є не суто суб'єктивними враженнями, психологічними витворами, чи складовою частиною „іманентного” потоку свідомості, а способами буття сущого і шляхами відкриття світу. Кожне суще стає доступне людській інтенційній свідомості як даність у певній множині феноменів, яка не є ані випадковою, ані довільною, а залежить від природи й ідентичності цього сущого. Так феноменологія намагається повернути феноменам їх епістемологічну вартість, з повним усвідомленням, що феномени, як різні презентації одного і того ж сущого, можуть відрізнитися один від одного щодо рівня автентичності і достовірності його маніфестації. Окремі феномени, особливо якщо їх взято відірвано від масиву іншого досвіду, можуть навіть увести людину в оману щодо ідентичності сущого, проявом якого вони є. Гусениця, яка прикидається дерев'яною паличкою, чи хамелеон, який, змінюючи колір, ховається від допитливого ока – усе це прояви сущого, які можуть завадити людині в його ідентифікації. З іншого боку, якщо б наше „знання” кольорів було почерпнуте зі сфери фізики чи фізіології, де кольори інтенціонуються лише як знаки фізичного руху певної матерії (світлових хвиль)

»неестественной«, установки мышления. (...) Феноменологическая рефлексия, расщепляющая Я феноменолога на конституирующее мир Я и не участвующего в процессе конституирования феноменологического наблюдателя, приостанавливает естественную установку, которая состоит в постоянном обнаружении и постижении вещей мира. В известном смысле роль рефлексии заключается в том, чтобы приостановить излишнюю увлеченность миром, свойственную естественной установке сознания. Эта увлеченность познанием (и изменением) мира не позволяет конституирующему мир субъекту обнаружить себя в качестве такового, и тем самым не позволяет ему обнаружить »чистое« сознание – то есть бытийный регион, который служит предметным полем для феноменологической философии”. Цит. за: Анна Ямпольская, Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода, 33-35.

чи хімічних процесів в очних нервах, людині ніколи не вдалося би по-справжньому зрозуміти, чим є колір⁸. Адже, між інтенційною свідомістю і сушим є кореляція, де певним способам пізнавального стосунку до дійсності відповідають визначені способи даності цієї дійсності. А тому процес пізнання речі можна уподібнити до процесу підбирання інтенційного ключа, як певного способу інтенціювання суцього, завдяки чому його ідентичність виявить себе найбільш яскраво і автентично. Коли дослідник досягає такого рівня спілкування з предметністю, що йому вдається так би мовити „налаштуватися на хвилю” суцього, питання про критерії достовірності стають зайвими і недоречними, а невтомна одержимість зовнішніми доказами автентичності – моветоном. Бо тут людина звіряє своє пізнання суцього з досвідом як спогляданням із першоджерела даності об’єкта свого дослідження⁹.

Отже, феноменологію не влаштовує перший-ліпший досвід того чи іншого суцього. Вона опирається на особливий пізнавальний зв’язок з предметом, завдяки якому дійсність виявляє свою питому ідентичність найбільш виразно і рельєфно. Засадничим засновком феноменології є переконання у наявності упривілейованої епістемологічної ситуації, настільки автентичного досвіду суцього, завдяки якому можуть скластися адекватні і достовірні уявлення про нього. Недарма Гусерль врешті-решт з гордістю і повним усвідомленням значення вислову проголошує себе в „Ідеях І” „справжнім позитивістом”¹⁰.

У досягненні такого пізнання дійсності Адольф Райнах вбачає дуже непросте завдання, де нам потрібно «вчитися справді бачити», тобто відкривати досі незнані чи непомічені нами пласти дійсності через пошук якомога повнішого досвіду їх. Будь-яке пізнання вимагає вправності у мистецтві бачити, яка дозволяє подолати прикру дистан-

⁸ „Иначе говоря, научный метод хорош только до тех пор, пока он действует внутри своих собственных границ, пока он не становится попыткой «овладеть реальностью посредством конструкции», пока его экспансия находится под контролем, пока в этот метод включена рефлексия о его ограниченности и конечности”. Цит. за: Анна Ямпольская, Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода, 19.

⁹ „Никакая мыслимая теория не может заставить нас усомниться в принципе всех принципов: любое дающее из самого первоисточника созерцание есть правовой источник познания, и все, что предлагается нам в «интуиции» из самого первоисточника (так сказать, в своей настоящей живой действительности), нужно принимать таким, каким оно себя дает, но и только в тех рамках, в каких оно себя дает”. Цит. за: Эдмунд Гусерль, Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии (Москва: Дом интеллектуальной книги, 1999), 60.

¹⁰ „Если слово «позитивизм» означает, что все науки с абсолютной свободой от каких бы то ни было предрассудков основываются на «позитивном», т.е. усматриваемым из самого первоисточника, то тогда подлинные позитивисты – это мы”. Цит. за: Эдмунд Гусерль, Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии, 55.

цію до речей, що з'являється внаслідок глибокозакоріненого практичного відношення до життя, коли людина більше цікавиться тим, як слід користуватися дійсністю, ніж у чому полягає її значення і смисл. На цьому шляху доводиться долати чимало штучних труднощів, внаслідок яких певна реальність просто не уміщається у її підході до світу. Серед цих перешкод Райнах згадує схильність до економії і простоти думки, що спонукає до згубного за наслідками редукціонізму в усіх ділянках життя; підміну незатуманеної інтуїції речей їх довільними дефініціями; звернення радше до методу, ніж безпосереднього бачення і досвіду як шляху пізнання істини. Шлях пізнання – це шлях поступового і важкого пробудження людини до все нових сфер дійсності, шлях відкриття світу¹¹.

Важливо зазначити, що попри ужиток різних видів ёлохі, при-зупинку дії „наївної” установки у сприйнятті дійсності, феноменологи не дискваліфікують повсякденний досвід світу як неспроможний надати пізнанню бажаної епістемологічної вартості. Він здебільшого править за вихідну точку для пошуку автентичного досвіду, для якого вже не може існувати зовнішніх критеріїв підтвердження його автентичності. Чому здебільшого? Бо вихідною точкою феноменологічної інтуїції може стати не лише досвід реального конкретного суцього, а й даність предметності у художньому творі чи сновидінні. Адже феноменології остаточно залежить на ейдетичному описі сутності суцього, встановленні і виокремленні його істотних, а не випадкових чи другорядних ознак.

Феноменологія керується переконанням, що у своєму досвіді людина зустрічає не лише окремі речі та їхні групи, а й сутності речей. Так твердження, що ніяка інша, а тільки особова істота є носієм моральних цінностей, може стосуватися не тільки спостереження власного морального життя чи моральних здобутків людей, яких вдалося зустріти на своїй життєвій дорозі. Воно може бути втіленням усвідомлення, що так необхідно мусить бути і істотно не може бути по-іншому. Людина не конструює сутності речей зі спостережень індивідуальних фактів на основі індуктивного висновку з них. Вона здатна унаочнювати сутності шляхом ейдетичної інтуїції, яка не є ані «голим мисленням», ані дедуктивним висновком, а пізнавальним актом споглядального характеру.

Таким чином, осягнення найбільш повного і безпосереднього живого досвіду істини про людину і світ є програмою феноменологічного підходу. Людина живе не тільки у світі, а й у собі. Істина впливає на людське життя і його перетворює лише за умови, що людина

¹¹ Adolf Reinach, „What Is Phenomenology”, 235

проживає цю істину через досвідчення її. Із своїм закликом до досвіду як «споглядання із першоджерела даності», як точки унікального дотику людського розуму і дійсності, феноменологію слід сприймати як спробу медіації між філософією буття і філософією свідомості – завдяки поцінуванню нею суб'єктивності людини та її перебування у світі.

3. Навіщо етиці феноменологія?

Ми поставили у цій статті питання, навіщо етиці феноменологія. Не входячи у деталі розрізнення між етикою і моральною філософією¹², досить сказати, що у нашому розумінні етика не зводиться до розширеної відповіді на друге засадниче питання філософії Канта „Що я повинен робити?“. Етика є філософською рефлексією і формулюванням всього того, що з наочністю постає у сфері морального пізнання. Що означає для людини вести добре життя, ставати і бути доброю? Нащо здалася мораль і навіщо бути моральним? Що є добром взагалі, а що моральним добром зокрема? Одним з головних наслідків феноменології є те, що вона бачить в етиці відкрите поле для філософської рефлексії, збіжне з усім багатством людського морального досвіду. У статті ми розглянемо окремі аспекти застосування феноменологічного методу у сфері осмислення практичного життя людини. Зокрема, нас буде цікавити поняття морального досвіду, його роль в унаочненні окремих засадничих етичних категорій, таких як свобода і самовизначення, а також реформа порядку денного етичної рефлексії модерності під впливом феноменології.

4. Феноменологія і поняття морального досвіду

Коли людина усвідомлює себе моральною істотою? Що спонукає її вживати для опису світу категорії доброго і поганого, гідного і негідного, чесного і безчесного, справедливого і несправедливого, смиренного і пихатого, шляхетного і недостойного, та інших ціннісних характеристик? Чи не підпорядкована практика оціночних суджень людини випадковості її індивідуальних смаків, залежних не лише від соціальних, культурних і економічних обставин її життя, а в кінцевому підсумку її суб'єктивного самопочуття *hic et nunc*, а й від її *libido dominandi*,

¹² Тарас Добко, „Ентелехія чи транстелехія: чим керується людина у своєму практичному житті?“, Науковий вісник Чернівецького національного університету: Збірник наукових праць, nr 646-647 (2013): 163.

бажання накинути власну сваволю і власні цілі іншим людям шляхом видавання їх за універсально значимі і повсюдно похвальні?

Кант прекрасно усвідомлював складність визначення і обґрунтування першоджерел моральності. Він, звісно, не міг змиритися з логікою гедонізму і евдемонізму, як засадничих принципів встановлення, що є добрим, а що злим у людському практичному житті. Він добре розумів, що покладання на щастя, як головний критерій моральної оцінки поведінки, може бути виправданням лише для гіпотетичного імперативу на зразок „Ти мусиш діяти так, а не інакше, якщо хочеш бути щасливим”. Цей підхід, однак, був безсилий для пояснення категоричних вимог, закладених у безумовній чинності численних моральних норм – моральної недопустимості сексуального насильства над дітьми чи завдання садистських тортур будь-яким живим істотам. Кант, однак, перебуває в полоні дуалізму феноменального і ноуменального світів, закоріненого в засадничому уявленні про іманентність людини як чуттєвої істоти світові причинно-наслідкових зв'язків, де панує невблаганна причинність. Весь людський досвід для нього має емпіристський характер, відбувається у світі феноменів і стосується не „речей самих у собі”, а того, як вони дані раціональній істоті з вразливістю на чуттєві подразники. Для Канта не існує такого поняття як „моральний досвід”. Водночас, він невтомно відстоює об'єктивний характер моральних означень супроти емпіристської редукції їх до набору вторинних якостей на зразок „холодний”, „червоний” і „солодкий”. Як наслідок, обґрунтування етичного філософ вбачає у раціоналізації унікальної свідомості обов'язку, у пошуку раціональних підстав конституювання категоричного імперативу, визначального для ідентифікації універсально значимих моральних норм. Ці підстави мають формальний характер і не черпають свою чинність зі специфіки предметного світу.

Наприкінці позаминулого століття штивна структура кантівського морального світу розсипається під натиском ніцшеанської генеалогії і переоцінки цінностей та фрейдівського розвінчування раціональності загалом і почуття внутрішнього зумовлення й морального примусу зокрема. Ніцше проголошує ціннісний номіналізм і вбачає у моральних оцінках не більше ніж спосіб вираження і нав'язування іншим власних свавільних преференцій. Фрейд демонструє, як можуть формуватися відчуття хворобливого „зобов'язання” під впливом інтерналізованих і зовсім нераціональних табу, а також травматичного досвіду. Моральна повинність Канта втрачає ґрунт під ногами і раптом виявляється не більше, ніж проявом нав'язливого супер-его.

У таких обставинах феноменологія повертає у центр етики, як філософської рефлексії про практичне життя людини, поняття „морального досвіду” як джерела нашої етичної номенклатури, етичних суджень і норм, ставлень, почуттів і дій. Увага феноменологічного методу до способів даності об’єктів дослідження дозволяє Максу Шелеру у своєму творі „Формалізм в етиці і матеріальна етика цінностей” провести засадниче розрізнення між благом і цінністю, а також завдяки цьому доповнити традиційну „етику благ і цілей” так званою „етикою цінностей”. Філософ унаочнює предметне „розташування” цінностей, недопустимість зведення їх до складової частини актів свідомого суб’єкта і таким чином піддає нищівній критиці етичний номіналізм ніцшеанського гатунку¹³.

Інший феноменолог, Дітріх фон Гільдебранд, здійснює феноменологічний аналіз способів даності блага людській свідомості під оглядом „цінності”, „об’єктивного добра для людини” і „суб’єктивно задовольняючого”¹⁴, що приводить його до переосмислення ролі мотивації для розуміння етичного стосунку людини до інших осіб і дійсності в цілому. У творі під назвою „Про сутність любові” Гільдебранд блискуче унаочнює трансформацію способів даності блага під впливом любові, коли одна особа немовби починає дивитися на світ очима іншої, коли благо починає цікавити і мотивувати її під тим оглядом, що воно є добром для любленого. У любові людина немовби виходить за межі своєї „суб’єктивності” й входить в „суб’єктивність” любленого¹⁵. Все, що стається з іншим, зворушує її найглибше єство з огляду на його статус добра чи зла для нього. Завдяки усвідомленню інтенційної кореляції між способами даності предметності і свідомими переживаннями, Гільдебранд спроможний феноменологічно унаочнити самотутній якісний характер переживання любові і обґрунтувати її унікальний статус серед всіх можливих ставлень людини до дійсності.

В нашому контексті слід наголосити, що феноменологія береться за прояснення структурних особливостей специфічно морального досвіду, самотутніх пізнавальних актів, в який добро постає у своїй самоданості. На думку феноменології, етика має ґрунтуватися на моральному пізнанні, закоріненому в унаочненні змісту морального досвіду людської особи.

¹³ Тарас Добко, „Апологія цінності за твором Макса Шелера »Формалізм в етиці і матеріальна етика цінностей«”, Філософська думка, пг 4 (2014): 72.

¹⁴ Дітріх фон Гільдебранд, Етика, переклад Юрія Підлісного (Львів: Видавництво УКУ, 2002), 38-64.

¹⁵ Dietrich von Hildebrand, *Das Wesen der Liebe* (Regensburg: Verlag Josef Habbel, 1971), 204.

Так феноменологія стає одним з головних адвокатів реабілітації афективного життя людської істоти та засадничої ролі „серця” у справах її практичного життя. Початок цьому процесу поклав знову ж таки Макс Шелер з переосмисленням тези Паскаля про „серце”, яке має свої резони, та твердженням, що цінності як цінності постають перед людиною як зміст її певних інтенційних „почуттів”, а не суто інтелектуальних дій. Іншими словами, на його думку, оригінальна даність ціннісного змісту відбувається в особливому типі емотивного переживання цінності, без посередництва репрезентації цінності в дискурсивному розумові. „Почуття оригінально інтенціонує свій власний вид об’єктів, а саме «цінності». (...) Назвемо почуття, якими особа сприймає цінності, класом інтенційних почуттєвих функцій. З об’єктною сферою ці функції пов’язані не обов’язково через посередництво так званих об’єктивуючих актів репрезентації, суджень тощо. (...) В інтенційному почуванні світ об’єктів постає сам по собі, але тільки щодо свого ціннісного виміру”¹⁶.

Сучасник Шелера, богослов і філософ Рудольф Отто, який серед неокантіанських мислителів того часу найбільше наблизився до феноменологічного способу філософування, дотримується схожої думки. Він робить спостереження, що людина, яка не радіє добру, уподібнюється до художнього експерта, який завдяки професійним навикам «розуміється» на естетичних цінностях художньої колекції, знає її «товарну вартість», однак у своїх почуттях залишається незворушним, а тому насправді не інтерналізує внутрішнє значення цінностей, не сприймає їх, як слід. Повноцінне розуміння цінності не тотожне простому спостереженню її. Справжньому розумінню притаманне усвідомлення, що ціннісний характер добра апелює не лише до інтелектуального осягнення цінності, скільки до почуттів людини. Почуття радості у добрі виникає не стільки як наслідок усвідомлення людиною його цінності, скільки як продовження і перетікання у сферу переживання її інтелектуального контакту з цінністю. Розуміння цінності виявляє себе в цьому переживанні людиною насолоди у її стосунку до добра. Порівняно з таким розумінням, незворушна людина визнає брак належного стосунку до цінності вже на рівні пізнавального відношення до неї.

Отто вбачає у насолоді щастя конститутивний момент, приналежний до самого акту пізнання цінності. Не лише усвідомлення, а розуміння цінності дається взнаки у цій насолоді. Нова якість цього розуміння не є продуктом логічного розмірковування, а супроводжує

¹⁶ Max Scheler, *Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values*, tłum. Manfred Frings, Roger Funk (Evanston: Northwestern University Press, 1973), 258-259.

досвід щастя. Не в тому значенні, що насолода впливає з розуміння чи слідує за ним як побічний наслідок. Розуміння добра розкривається у переживанні насолоди. Зв'язок між ними подібний до зв'язку між духом і тілесними діями, в яких дух виражає себе. Як дух пронизує ці дії, аналогічно розуміння пронизує насолоду. Як тіло є вираженням душі, аналогічно насолода є виявом розуміння, присутністю цінності у свідомому переживанні людської особи.

Подібний зв'язок між рівнем розуміння і переживання можна спостерегти від протилежного, в ситуації негідного вчинку, який не супроводжується почуттям провини. Якщо людина погоджується, що вчинила негідно, але не відчуває потреби у розкаянні, це свідчить про те, що їй бракує повноти розуміння анти-цінності свого вчинку. Напрошується висновок, що цінність досягає повноти своєї даності тільки у переживанні цієї цінності, що почуттєве переживання є властивим способом даності цінності, в якій ціннісний аспект дійсності проявляється найбільш рельєфно.

Навіть якщо підійти з певною дозою обережності до „ціннісного емотивізму” Шелера як спроби пояснення властивого способу феноменальної даності ціннісного змісту дійсності, ці міркування дозволяють бодай провести розрізнення між сприйняттям (*Werterfahrung*) і переживанням, поцінуванням (*Werterleben*) цінності. Повна даність добра супроводжується і одним, і другим¹⁷. Якість добра саме як „цінності” стає само-присутньою для свідомості (тобто не лише спостереженою *in abstracto*) саме в переживанні людської особи¹⁸. А досвід щастя якраз вказує на те, що благо є не лише сприйняте, а й пережите у ціннісному вимірі. Феноменологічна база ціннісного сприйняття, наповненого радістю, є цілковито інша, ніж у спостереженні цінності, яке радістю не супроводжується. Так неначе в першому випадку внутрішня доброта блага досвідчена безпосередньо, а в другому усвідомлення її є наслідком висновку.

5. Етика і моральний досвід

Як було видно, феноменологія є вираженням занепокоєння щодо пошуку виходу із порочного кола, визначеного жорсткою модерністською альтернативою філософії свідомості і філософії буття, або ін-

¹⁷ „Es liegt auch im Sinne objektiver Werte, daß sie »erfahren sein«, »mit Anteilnahme erlebt sein« wollen“. Цит. за: Rudolf Otto, *Aufsätze zur Ethik* (München: Beck, 1981), 210.

¹⁸ „Religiöse Erkenntnis und Werterkenntnis stehen sich nah, insofern sie beide sich aus einem Fühlen entwickeln. Auch sofern der Schwerpunkt und Wert, das eigentliche »Leben«, im Erleben liegt und nicht im Erkennen“. Цит. за: Adolf Reinach, *Notizen aus losen Zetteln, w. Sämtliche Werke*, t. 1-2 (München-Hamden-Wien: Philosophia Verlag, 1989), 595.

шими словами, ідеалістичним і реалістичним тлумаченням людської екзистенції.

У статті „Суб’єктність і «те, що не піддається редукції» в людині” Кароль Войтила наголошує на гострій потребі медіації між двома засадничими підходами до розуміння людини – суб’єктивістським (або ідеалістичним) і об’єктивістським (або реалістичним). Впадання у крайність суб’єктивізму відриває людину від онтологічної основи. Впадання у крайність об’єктивізму веде до нехтування інтеріорністю людини як особи. Цікаво, що, за Войтилою, за медіатора між двома підходами має правити поняття „переживання”, під яким він має на увазі свідомий живий контакт людини зі собою і світом. Розглянемо на прикладах, у чому може полягати така медіація.

В класичній традиції усвідомлення здатності самовизначення людини зазвичай відбувалося дедуктивним чином як наслідок аналізу раціональної природи людської істоти, яка уможливорює для неї зв’язок з правдою речей і представляє її волі об’єкт як такий, що є добрим і вартим уваги. Як наслідок, здатність до вільного самовизначення могла залишатися тільки абстрактним поняттям для того, хто ніколи її не досвідчував на основі свого чи чужого морального досвіду. Мають скластися особливі умови, за яких ця здатність постає як феноменологічна даність людського досвіду і пізнання. Це стається при зустрічі з об’єктивними цінностями, коли людина здатна «на власній шкірі» пережити свою владу вільного самовизначення й пов’язане з ним покликання до самовладання. Іншими словами, стаючи змістом морального досвіду, об’єктивна істина про самовизначення набуває статусу суб’єктивної і живої дійсності, а отже перестає бути лише спекуляцією.

Ще краще це видно на прикладі аналізу антиномії між свободою і моральним законом. Кант блискуче зауважив, що по-справжньому особове здійснення свободи, тобто моральна автономія людини, ґрунтується на діях, що впливають з її пошани і послуху перед моральним законом. Це складно, однак, пояснити і збагнути людині, для якої моральність і моральний закон є тільки абстракціями. На її думку, той, хто діє з послуху перед моральним законом і зв’язує себе його вимогами, з необхідністю позбавляє себе свободи. Така особа неминуче сприйматиме моральний закон і його нормативну силу як загрозу для автономії людського суб’єкта. Згідно з цією думкою, людина може відстояти свою автономію тільки в опозиції до морального закону.

Однак, якщо звернутися до морального досвіду, можна переконалися у протилежному. Переживання суверенного морального закликую об’єктивних цінностей і закоріненого в них морального закону про-

буджує людину до усвідомлення її власної свободи, веде до якомога повнішої актуалізації її¹⁹. В автентичному досвіді цінностей відбувається інтеріоризація морального закону, завдяки чому він постає як внутрішній, а не зовнішній і гетерономний принцип актуалізації людської свободи.

Для ілюстрації феноменологічного духу і потенціалу у справах опису етичної ситуації людини скористаємося іншим наочним прикладом. В третій частині екранізації «Володаря перстнів» режисер Пітер Джексон виявляє гостре феноменологічне чуття при відображенні вирішального епізоду всього епічного роману Джона Рональда Толкієна – знищення перстня влади у лаві вулкану, де він був виготовлений. Кільценосець, Фродо Баггінз, пройшовши майже всі важкі випробування на шляху до знищення перстня, захитався на останньому кроці, піддавшись волі перстня і забажавши залишити його для себе. Тягар необмеженої влади, прихованої у перстні, підточує сили гоббіта під час його виснажливої мандрівки. Здається, ось-ось і перстень підпорядкує собі волю і розум бідного Фродо. І, врешті, гоббіт таки не витримує цього випробування владою. У вирішальний момент, стоячи на кручі, під якою клекоче палаюча лава, він називає перстень своїм. Тепер він і перстень одно, нероздільно єдині. З часом внаслідок драматичних подій Фродо зависає на одній руці над проваллям, де бушує вулканічна лава і куди впав його перстень, його „прелесть”. Перстень лежить на лаві і не тоне. Він не «хоче» відходити без свого „господаря”. Глядач усвідомлює, що відмовся Фродо від перстня і той зникне назавжди у вогні. Здавалося б, тепер все залежить від гоббіта, він вільний вибрати або перстень і загинути разом з ним, або відмовитися від нього і жити.

І саме тут виникає ключове для цієї ситуації етичне питання. Чи вільний Фродо у його виборі? Здається, обидві можливості залишаються перед ним відкритими. Тому, об’єктивно кажучи, він вільний. Але проблема у тому, що Фродо вибір уже зробив. Його воля схилилася перед владою перстня і, суб’єктивно кажучи, він вже не вільний, бо, як це відчуває глядач, альтернатива життя без перстня перестала бути живою даністю його морального досвіду. А, найгірше, джерела моральної сили, здається, вже більше недоступні для нього. Завдяки режисерській знахідці глядач усвідомлює, що свобода не здійснюється у вакуумі, перед лицем двох рівноцінних об’єктивних можливостей. Вона завжди розгортається суб’єктивно перед викликом певних пропозицій. У ситуації з Фродо виклику рабству

¹⁹ John F. Crosby, *The Selfhood of the Human Person* (Washington: The Catholic University of America Press, 1996), 76.

перстня протистоїть простягнута рука допомоги його найближчого друга, Сема Гемджі. Тепер Фродо стає справді вільний вибирати, оскільки досвідчує не лише силу тяжіння зла, а й запрошення добра. Феноменологічна інтуїція режисера дозволяє правдиво передати драму людської свободи. Не як безсторонній стерильний вибір замкненого у собі, самотнього і самодостатнього автономного індивіда між об'єктивними протилежними опціями, а як самовизначення скінченного людського суб'єкта, вплетеного у вир життєвих ситуацій і стосунків. Відданість моральному досвіду, а не, хай яким струнким, логічно несуперечливим, теоретичним конструкціям править за ключ етичної феноменологічної рефлексії над складним вибором людської свободи.

6. Феноменологія і етичний порядок денний модерності

Знову повернемося до початкового запитання, навіщо сучасній етиці і моральній філософії здалася феноменологія. В подальшому тло для відповіді на це питання частково допоможуть створити Макс Шелер, який у творі „Ordo amoris” пропонує феноменологічний аналіз морального порядку любові, а також Чарльз Тейлор, який у творі „Джерела себе” аналізує специфічну етичну вразливість модерної людини.

Поєднання слів „моральний”, „порядок” і „любов” звучить для модерного і, тим більше, постмодерного вуха щонайменше підозріло. Словосполучення „моральний порядок” виглядає недопустимим запозиченням з античності чи середньовіччя, відгонить нестерпним патерналістським моралізаторством про сталий і незмінний загальний світовий порядок суцільних, якому людина, мовляв, має підпорядкувати свою індивідуальну волю і відмовитися від автентичного способу реалізації власного життя. Іншими словами, моральність входить у людський досвід як те, що обмежує, зобов'язує, в'яже вільний і творчий дух людини, а порядок сприймається як те, що сковує та уніфікує його. Вже не кажучи про те, що побачити за хаосом непослідовних і конфліктних людських прагнень, потреб, оцінок, волевиявлень – як у приватному, так і суспільному житті – космос і впорядкованість видається для модерної емансипованої людини подвигом еквілібристики.

Не краща ситуація зі спробою поєднання моральності з любов'ю. Любов, як здається, може виступати як подолання моральності, як найвищий прояв свободи й виходу поза межі фарисейської законослухняності в дусі августинівського „люби і роби, що хочеш”. Або, під любов'ю можна розуміти фігуру мови для окреслення суб'єктив-

ної душевної прив'язаності, в якій немає ні порядку, ні закономірності, а лише пристрасна ірраціональна захопленість предметом, нескінченно віддалена від розумності та універсальної чинності моральної свідомості.

Тож варто себе запитати, чому у свідомості модерної людини так важко поєднуються слова „мораль”, „порядок” і „любов”. Що відбулося з її розумінням самої себе і свого практичного життя, з її моральною свідомістю і моральними інтуїціями? Що може бути втрачене поряд, а, може, й внаслідок значних здобутків модерності у політичному житті, матеріальному благополуччі, індивідуальному самовираженні? Як розбудити чутливість сучасної людини до морального виміру її ества та існування?

Ось тут у пригоді може стати феноменологія. Коли феномен «морального» стає феноменологічною даністю людського досвіду? Поняття „морального” в сучасній філософії вкрай вузьке. Вважають, що «моральне питання» постає перед людиною, коли вона переймається питанням, як правильно поведетися, як мусить діяти в тій чи тій ситуації. Моральність, мовляв, скеровує людські дії, але не дає уявлення, яка форма життя є правильною. У такому разі досвідним корелятом „морального” стає переживання обов'язку. А теорія моральності починає займатися з'ясуванням і визначенням змісту та критеріїв виникнення обов'язку, а не тим, в чому може полягати добре життя. Іншими словами, моральність, мовляв, переймається тим, що людина мусить робити. Її не цікавить, що є добре робити, навіть якщо немає прямого обов'язку, а також вона не переймається, чим добре бути і що любити. В цій концепції немає місця для поняття добра в значенні «доброго життя», а також добра як об'єкта людської любові і відданості.

Наскільки таке уявлення про моральність і добро збіднює людське практичне життя стає очевидним, коли знову звернемося до міркувань Макса Шелера. На думку філософа, етика не може ґрунтуватися на ідеї обов'язку чи внутрішнього примусу. У вже згаданому творі „Формалізм в етиці і матеріальна етика цінностей” він пропонує феноменологічний опис досвіду обов'язку, вказує на проблематичність зведення багатства морального досвіду до усвідомлення внутрішнього примусу. Обов'язок входить у волевиявлення і дає людині змогу діяти, коли моральні міркування, що ґрунтуються на феноменологічному розумінні цінностей, починають слабшати. На думку Шелера, обов'язок має негативний і сковуючий характер. Він похідний щодо цінності, а теорія моральності, яка покладається на досвід обов'язку як психічного почуття особливої якості чи усвідомлення обов'язку внаслідок визначеної формальної процедури ра-

ціонального мислення, виявляє 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 нього. Але й в більш приземленому практичному житті спроба зробити з відчуття обов’язку міру моральної поведінки спотворює позитивний і ненав’язливий, самовідданий і не-примусовий характер спілкування людини зі світом добра. Шелер відстоює переконання про самотутній характер морального досвіду, в якому людина відкриває об’єктивний світ цінностей і своє покликання як особи реалізувати ціннісну повноту буття у своєму власному житті. Він наголошує на „спасенному” характері цінностей і тісному взаємозв’язку між долею світу і особами, наділеними цінностями²⁰.

Зацикленість сучасної етичної думки на теоріях дії під впливом обов’язку веде, на думку Тейлора, до процедурного оформлення етики. Поняттю „процедурного” у цьому сенсі протистоїть поняття „змістовного”. Це протиставлення можна унаочнити на прикладі застосування цих підходів до уявлення про розум і розумність. Критерієм раціональності певного мислення чи судження в рамках змістовного підходу є його відповідність дійсності, а отже його істинність. В рамках процедурного підходу раціональність мислення залежить не від його кінцевого результату, а від того, як людина мислить, від способу чи методу її мислення. Так, за Декартом, раціональність стає наслідком ясного і чіткого мислення. В практичній філософії процедурний підхід стає даниною модерній ідеї нічим не обмеженої свободи індивіда. Атомізований та емансипований від свого оточення індивід тяжіє до обґрунтування правильності практичної поведінки не через апеляцію до якогось змістовного добра чи змістовної форми життя, яку вважає релятивною до певної культури, традиції чи історії, а до певного універсального стилю і процедури раціонального мислення. Тільки так, здається, можна врятувати універсальність моральних вимог і не дискредитувати негативної свободи індивіда. Кант апелює до придатності максими до універсалізації і формалізації її у вигляді категоричного імперативу. Іншим прикладом є раціональне виправдання практичної поведінки утилітаристами у формі калькуляції максимальної користі, чи навіть дискурсивна етика Габермаса, ідея,

²⁰ На думку Шелера, „... the final meaning and value of the *whole* universe is ultimately to be measured exclusively against the pure being (and not the effectiveness) and the possible perfect being-*good*, the richest fullness and the most perfect development, and the purest beauty and inner harmony of *persons*, in whom at times all forces of the world concentrate themselves and soar upward”. Цит. за: Max Scheler, *Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values*, 24.

що якась норма може вважатися чинною тільки за умови її прийняття консенсусом внаслідок невимушеної і вільної комунікації. Це дуже різниться від класичного підходу змістовного визначення ряду незвідних один до одного благ, феноменологічного наголосу на важливості моральної інтуїції в кожній моральній ситуації, а також розуміння ваги чесноти фронесіс, як базованій на живому досвіді спроможності робити моральні розрізнення, уникати й мінімізувати конфлікти між стремлінням до різних благ та уміти поєднувати їх у пропорції, необхідній для вдалого і правильного життя²¹. Таким чином, феноменологія відстоює можливість і важливість побудови, беручи на озброєння вислів Шелера, матеріальної етики цінностей.

Чарльз Тейлор звертає увагу на ще один поважний недолік сучасної етичної рефлексії, похідний від її процедурного підходу, а саме повний брак уваги до поняття морального джерела. Головна ідея полягає у тому, що усвідомлення певного ідеалу як найвишого, конститутивного для практичного життя людини добра й участь у ньому через потвердження його в любові може стати моральним джерелом, яке надихає людину і дає їй силу чинити добро і ставати доброю. Моральна теорія, яка надає інструкції, як діяти морально, чи як набувати певні моральні якості, але не спонукає любити те, що добре, насправді є безсилою в орієнтуванні людини у її практичному житті. Моральна теорія має бути феноменологічною за духом, не просто давати дефініцію добру, а розкривати і виявляти його, унаочнювати його внутрішню притягальну силу, пробуджувати любов і пошану до нього, відданість цьому добру. Без цього елементу мотиваційного „натхнення” не може обійтися у своїй етичній теорії навіть Кант, попри розміщення ним мотиваційних чинників у сфері чуттєвості, коли зі справжнім захопленням говорить про пошану до морального закону і незрівняної гідності людини як розумної істоти, мешканця інтелігібельного світу.

На нашу думку, феноменологія відкриває перед етичною рефлексією нові можливості для розуміння і поцінування того, що людське життя розгортається у просторі, де мають значення ціннісні розрізнення між правильним і неправильним, вірним і невірним, кращим і гіршим, добрим і злим, достойним і недостойним. Вона має у своєму арсеналі переконливі аргументи, чому ці предметні якості завдячують свою чинність не бажанням, потребам, примхам, схильностям чи

²¹ Як стверджує услід за Арістотелем Віктор Малахов, в етичній сфері здебільшого йдеться про „a situation in which we look after the agreement not with the truth, which cannot be otherwise, but where we attempt to find the optimal solution under the poly-variant conditions when »everything could be different«. Цит. за: Viktor Malakhov, „Practicing Humaneness and Civic Virtues: On Ethical Orientation in Today’s World”, w *Ethics in the Global World: Reflections on Civic Virtues* (Lviv: Ukrainian Catholic University, 2013), 47.

волевиявленням людини, а є незалежними від них і навіть самі стають стандартами, у світлі яких людина оцінює свої реакції, почуття і дії. Іншими словами, феноменологія спроможна унаочнити, що ціннісний вимір суцього глибоко вкорінений в єство і буття людини, наділяючи його сенсом і виправданням, що в підсумку дає всі підстави з розумінням прийняти окреслення людського життя як питомо морального існування.

Література:

- Войтила Кароль. „Суб’єктність і те, що не піддається редукції в людині?”. В Досвід людської особи: нариси з філософської антропології, редакція Дам’яна Федорики, 18-27. Львів: Свічадо, 2000.
- Гільдебранд Дітріх фон. Етика. Переклад Юрія Підлісного. Львів: Видавництво УКУ, 2002.
- Гуссерль Едмунд. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Москва: Дом интеллектуальной книги, 1999.
- Ингарден Роман. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. Перевод А. Денежкина и В. Куренного. Москва: Дом интеллектуальной книги, 1999.
- Добко Тарас. „Ентелехія чи транстелехія: чим керується людина у своєму практичному житті?”. Науковий вісник Чернівецького національного університету: Збірник наукових праць, пп 646-647 (2013): 163-168.
- Добко Тарас. „Апологія цінності за твором Макса Шелера »Формалізм в етиці і матеріальна етика цінностей«”. Філософська думка, пп 4 (2014): 67-79.
- Федорика Дам’ян. „Онтологічний та екзистенційний виміри людської гідності?”. В Досвід людської особи: нариси з філософської антропології, редакція Дам’яна Федорики, 120-148. Львів: Свічадо, 2000.
- Франкл Виктор. Человек в поисках смысла. Москва: Прогресс, 1990.
- Шелер Макс. „Ordo amoris”. В Избранные произведения, редакция Денежкина А.В., 341-377. Москва: Гнозис, 1994.
- Шпигельберг Герберт. Феноменологическое движение: историческое введение. Москва: Логос, 2002.
- Ямпольская Анна. Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. Москва: РГГУ, 2013.

- Crosby John F. *The Selfhood of the Human Person*. Washington: The Catholic University of America Press, 1996.
- Hildebrand Dietrich von. *Das Wesen der Liebe*. Regensburg: Verlag Josef Habel, 1971.
- Husserl Edmund. *Logical Investigations*. T. 1. London: Routledge & Kegan Paul, 1970.
- Kant Immanuel. *Critique of Practical Reason*. New York & London: Garland Publishing, Inc., 1976.
- Malakhov Viktor. „Practicing Humaneness and Civic Virtues: On Ethical Orientation in Today’s World”. W *Ethics in the Global World: Reflections on Civic Virtues*, 46-55. Lviv: Ukrainian Catholic University, 2013.
- Otto Rudolf. *Aufsätze zur Ethik*. München: Beck, 1981.
- Reinach Adolf. „Notizen aus losen Zetteln“. W *Sämtliche Werke*. T. 1-2. München-Hamden-Wien: Philosophia Verlag, 1989.
- Reinach Adolf. „What Is Phenomenology”. *The Philosophical Forum* 1, nr 2 (1968): 234-256.
- Sartre Jean-Paul. „Intentionality: A Fundamental Idea of Husserl’s Phenomenology”. W *The Phenomenology Reader*, redakcja Dermot Moran, Timothy Mooney, 382-385. London and New York: Routledge, 2002.
- Scheler Max. *Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values*. Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- Sokolowski Robert. *Introduction to Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Sokolowski Robert. *Husserlian Meditations*. Evanston: Northwestern University Press, 1974.
- Taylor Charles. *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

Ethics Need Phenomenology?

SUMMARY

The article poses a question why phenomenology as an independent way of thinking and experiencing reality allows to better explain what it means for a human being to be moral – to lead a life in space where it is important to make a distinction between what is right and what is wrong, faithful or unfaithful, better or worse, good or bad, decent or wicked. Individual examples of the application of the phenomenological method in the sphere of consciousness of practical human life were considered. In particular, the “anatomy” of moral experience and spontaneous cognitive acts, in which good arises in self-administration, were analysed. The role of moral experience in essential ethical categories such as freedom and self-destination was also

pointed out. Finally, the reform of the agenda of the ethical reflection of modernism under the influence of phenomenology was explained. Phenomenology shows that the human person is a moral being. And morality is for humans a natural form of their life.

Keywords: phenomenology, morality, anatomy of moral experience, freedom, self-destination