

**МАТЕРІАЛИ
МІЖНАРОДНОГО КРУГЛОГО СТОЛУ
«КАЗИМИР ТВАРДОВСЬКИЙ
І СУЧАСНА ЕТИКА»**



11 лютого 2022 року

Львів

Національний університет «Львівська політехніка»
Кафедра філософії
Львівське філософське товариство імені Казимира
Твардовського

**МАТЕРІАЛИ
МІЖНАРОДНОГО КРУГЛОГО СТОЛУ
«КАЗИМИР ТВАРДОВСЬКИЙ
І СУЧАСНА ЕТИКА»**

11 лютого 2022 року



Казимир Твардовський

(20.10.1866, Відень – 11.02.1938 Львів)

Матеріали Міжнародного круглого столу «Казимир Твардовський і сучасна етика» 11 лютого 2022 року, Львів / За заг. ред. Ігора Карівця. – Львів: [б. в.]. – 66 с.

Матеріали Міжнародного круглого столу «Казимир Твардовський і сучасна етика» висвітлюють сучасну етично-моральну проблематику в контексті етичних концепцій засновника Львівсько-Варшавської школи Казимира Твардовського та представників цієї школи: від концепту соціальної справедливості до етичних вимірів праксеології та незалежної етики. Окрім цього, висвітлено деякі етичні аспекти характерології Степана Балея та лібертаріанського розуміння свободи волі та відповідальності за вчинки.

Для всіх, хто цікавиться історією етичних ідей, Львівсько-Варшавською школою та філософською спадщиною Казимира Твардовського.

Відповідальний за випуск І. В. Карівець

© Автори матеріалів, 2022

ЗМІСТ

Yurii Mielkov. The Duality of Ethics and the Value Dimensions of the Contemporary Open Science.....	5
Yaroslav Petik. Is mathematical estimation of morality and values essentially sociology?.....	11
Віктор Петрушенко. Декілька спостережень щодо етичної концепції Казимира Твардовського.....	17
Ігор Карівець. Ізидора Домбська про незалежну етику.....	23
Світлана Повторєва, Леонід Мазур. Особливості «незалежної етики» Тадеуша Котарбінського.....	28
Марія Рогожа. Етика та її предмет у праксеологічних вимірах.....	34
Ольга Гончаренко. Характер як предмет емпіричних досліджень: Степан Балеї та виклики ситуативізму.....	41
Дмитро Сепетий. Свобода волі, відповідальність та можливість вчинити інакше: лібертаріанська відповідь на аргумент Гаррі Франкфурта.....	49
Ірина Маслікова. Концептуалізації суспільної моралі крізь призму емпіричної та метафізичної етики.....	55
Володимир Личковах. Етос самоідентифікації мистецтві.....	60

Yurii Mielkov

Institute of Higher Education of the National
Academy of Pedagogical Sciences of Ukraine, Kyiv

**THE DUALITY OF ETHICS AND THE VALUE
DIMENSIONS OF THE CONTEMPORARY OPEN
SCIENCE**

The philosophical and ethical ideas expressed by Kazimierz Twardowski at the very beginning of the 20th c., particularly on the creation of a scientific ethics, present themselves today quite a sound ground for the consideration of the ethical and value aspects of contemporary scientific practices. Particularly, I would like to refer to his ideas of the clear distinction between the two 'types' of ethics – social and individual ethics, or heteronomic and autonomous ethics. Twardowski even argued that those two notions relate to the two different Greek spellings – ἥθος and ἔθος – and could be described in Polish as those of *obyczaj* and those of *zwyczaj*: “Zwyczaj i obyczaj różnią się tym, że można mówić o zwyczaju jednostki, ale trudniej o obyczaju jednostki... „Obyczaj” oznacza bowiem w przeciwieństwie do zwyczaju raczej coś zbiorowego, gromadnego, a zarazem tradycją uświęconego,

co panuje w pewnej warstwie, w pewnym kraju, w pewnym narodzie. W obyczaju leży coś usankcjonowanego. Obyczaj to jakieś nieosobowe ramy, narzucone jednostce. Zwyczaj – rzecz indywidualna, rzecz gustu” (Twardowski 1974, pp. 199-200).

In fact, the distinction in question is well evident in the ethical thought of the 20th c. For example, in 1963, Abraham Edel wrote about the two different types of morality: the first one is aimed at answering the question “What will our conscience say?”, while the second one is more concerned with inquiring into “What will help to preserve our community?” (Edel 1963). In my opinion, that distinction could be considered as the opposition between *morality* and *ethos* – and the contradiction between *the universal* and *the particular* in ethics (Mielkov 2021). In this regard, our conscience, speaking in terms of the universal categorical imperative (“do not steal”), could collide with the empirical recognition of the allegedly existing customs in a particular society (“everyone steals”, “everyone takes/gives bribes”, etc.) – and the latter can well take here precedence over the former.

As a result, a society facing such a dilemma experiences some kind of demoralization – with a particular ethos usurping the place of the universal morality. The noted contradiction means not just the opposition of deontological (imperative) and factual (custom-based, “obyczaj”) hypostases of ethical personal and social norms. As a universal phenomenon, morality is autonomous and has its goal in itself – while the ethos is just a way to achieve some other, external goal (whether it is a calm life or a stable society or virtually anything else). Ethos is thus a form of moral particularism – and the inability to separate ethos from morality, and particular customs from universal norms, could be considered as the inability to separate *primary values* from *secondary values*, goals from means, ideology from ideals.

In other words, I would argue that the heteronomic and the autonomous ethics are not exactly entities of the same order: the autonomous ethics is the fundamental background that has ontological (and axiological) precedence over the heteronomic ethics, just as secondary values could only be evaluated against the background of

primary values, the latter presenting themselves the base for the former – and even enabling them to be visualized and allowing them to exist at all. It is precisely the presence of purpose and value in a human’s personal moral consciousness that enables the value dimension of a community in which the person lives: the universal is the precondition for the particular, and not vice versa.

In fact, that moral dichotomy is true for any community as well, and not just for a society as a whole. In particular, in academic community the categorical morality of the search for the truth could be found being replaced by a particular ethos of “preserving the community” itself, thus turning scientific activity into a kind of profanation (we can see the evidence in the extremely high rate of the violations of the norms of academic integrity). Based on objectivity and strict universalism, science defies any partisanship (“Objectivity precludes particularism,” as explained by Robert Merton (1973, p.270). For instance, any attempts to build a kind of “national science,” such as in Hitler’s Germany in the 1930s or in Stalin’s USSR in the late 1940s, have resulted in complete failure. That’s why scientific

activity, being universal in its nature, is possible only when being carried out within an *open* community. Luckily, after many decades of the prevalence of closed (and if not national, then corporate and commercialized) science, we now have the emergent current of Open Science being the global trend to follow. In my opinion, openness here as the main feature of scientific practices could be considered as the value base for human activity – the base that is structured as a hierarchy of values, with the clear distinction between primary values of mertonian universalism, communism and disinterestedness in the search for the truth – and secondary partisan values of preserving and strengthening the community itself. Thus we can say that the dichotomy of heteronomic and autonomous ethics singled out by Twardowski more than a hundred years ago could be sublated in a dialectical way.

References

Edel, Abraham. 1963. *Method in Ethical Theory*. Routledge & Kegan Paul: London.

Merton, Robert. 1973. The Normative Structure of Science. In: Merton, R. *The Sociology of Science. Theoretical and*

Empirical Investigations. University of Chicago Press: Chicago; London, pp. 267–278.

Mielkov, Yurii. 2021. From Nation State to Human Person: The Evolution of Sovereignty. *The Ideology and Politics Journal* 1(17), 8–21. DOI: <https://doi.org/10.36169/2227-6068.2021.01.00001>.

Twardowski, Kazimierz. 1974. Wykłady z Etyki. Główne kierunki etyki naukowe. *Etyka* 13 (grudzień), 197–226. DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.277>.

Yaroslav Petik
Independent Researcher, Kyiv

IS MATHEMATICAL ESTIMATION OF MORALITY AND VALUES ESSENTIALLY SOCIOLOGY?

Ethics was always problematic for analytic philosophy. At the early stage of development ethics was not at the scope of this area of thought. Initial developments in analytic philosophy criticized metaphysics as a senseless discourse which does not solve real problems but creates them through misuse of the language [Hacker 1996].

Ethics is a separate discipline from metaphysics but is, in fact, dependent on ontology and metaphysical conceptions throughout most of its time of existence. Big figures in the history of philosophy mostly developed their ethical conceptions from the ideas about the surrounding world (ontology). Ethics as an independent area of research started to develop in the modern age. Do these facts automatically make ethics unacceptable for analytic type of philosophy?

Ludwig Wittgenstein is one of the founders of the analytic school of philosophy and a known critic of

metaphysics - made very little remarks concerning ethics. It is a known fact he read some of the greatest thinkers who contributed to that field like Leo Tolstoy but he never commented on their ideas academically. More to that he did not establish a strict connection of analysis of language and assessing ethical discourse.

However, contemporary analytic philosophy studies areas that were not in the scope of the classic doctrine, including ethics and even metaphysics. Ethics is stated to have history and contextual connection to metaphysics but is mostly (as was mentioned before) an independent discipline [Williams 1985].

The analytic “style” is still applied to ethics. The argumentation is logically structured and often using formal methods and techniques. The main focus is on language-related problems. Formal or natural language and the statements of these languages are the nodes of the system of the discourse. Analytic philosophy still studies particular linguistic expressions rather than abstract ideas.

Is ethics really dependent on the grounding of metaphysical ideas about the world? Is it the same for

contemporary ethics? Does analytic philosophy presuppose formal methods for studying ethical ideas? All these questions acquire additional context if we add that similar mathematical ideas were applied to ethical discourse many years before Wittgenstein or even Frege.

That is sociology - the science that uses both mathematical and theoretical constructions. What is classical sociology if not applying quantitative methods to the domain of morality and values (which is the domain of philosophical ethics)?

Max Weber and Emile Durkheim analyzed open for public statistical information to prove their theoretical ideas about the social world that were largely ethical [Shils et al. 1949]. The connection of religious beliefs and preferred economical model or quantity of suicides and morality of the society are philosophical hypothesizes. The life of society in general, the politics and different private aspects of social life are part of human morality (in a wide sense of the term).

Morality is guiding us in constructing our relations with surrounding people and moral philosophy theories

explain our morality and its foundations. Morality is organized by some core principles - values. Not all these theories support the idea that morality is founded on values but, in general, value theory is one of the most influential theories.

Neokantian philosophy stated that values guide not only our moral life but also our epistemological abilities, our perception of the surrounding world [Natorp 2006]. It is hard to imagine how values can be assessed quantitatively but if there are successful attempts then those attempts are sociology. So, is it possible to “capture” values in a mathematical model?

Sociology changes with time as every other science - it is acquiring new empirical data and reviews its theoretical foundations. Today’s models of society are quite different from those of times of Weber and Durkheim. There is also the factor of constant changes in the social environment. So, apparently only separate aspects of the “world of values” and only with a certain degree of precision can be assessed mathematically.

However, even the earliest theories were good enough to start the whole new discipline. The effectiveness of applying mathematical methods, though limited, is proven to bring practical results for economic planning and political control.

In this way, the idea of using mathematics for the domain of morality is not novel. Then, what is new for analytic philosophical ethics? It may be said that mathematical methods are different. Analytic philosophy still analyzes language so its main methods are mathematical linguistics and propositional logic and not the statistics. Nevertheless, we may imagine contemporary sociology analyzing language as well as more quantitative methods for the analytic philosophy.

Twardowski, for example, though being in the tradition of the analytic philosophy, theorized on ethical problems typical for history of philosophy and contemporary continental philosophy like the existence of soul [Twardowski 2016]. He applied the “style” of analytic philosophy but borrowed the problem from a different area.

Then maybe it is the theoretical basis behind the quantitative methods? It returns us to the question of the dependence of ethics on the metaphysical groundings. We come to the central question of this presentation - "Is mathematical estimation of morality and values essentially sociology?" If all the disciplines are interdependent then the very question of the borders of the disciplines is not correct.

References

Hacker, P. M. S. (1996) *Wittgenstein's Place in Twentieth-century Analytic Philosophy*, Oxford: Blackwell.

Natorp, P. (2006). *Selected works*. M.: "Territoriya buduschego" publisher.

Shils, E.A. and H. A. Finch. (1949) *The Methodology of the Social Sciences*. New York: Free Press.

Twardowski, K. (2016). *Selected works*. — Lviv. 791 P.

Williams, B. (1985) *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Віктор Петрушенко
Директор ГО “Інститут філософії, логіки і соціології”,
Львів

ДЕКІЛЬКА СПОСТЕРЕЖЕНЬ ЩОДО ЕТИЧНОЇ КОНЦЕПЦІЇ КАЗИМИРА ТВАРДОВСЬКОГО

Звернення до етичної проблематики Львівсько-Варшавської філософської школи зайвий раз засвідчує широту її тематичних зацікавлень, проте так само свідчить про її орієнтування на науку як найбільш виправданий вид пізнання та інтелектуальної діяльності людства. Звернення до тих праць Казимира Твардовського, в яких він торкається питань етики, дозволяє побачити як деякі особливості етичних поглядів польського філософа, так і певні симптоми духовної атмосфери часів його активної філософської діяльності. Можна відзначити цікавий факт звернення К. Твардовського до проблеми природи людської душі та питання про можливість її безсмертя. У цих питаннях філософ закликає залишатись на позиціях науки, її новітніх даних та досягнень. Проаналізувавши низку філософських підходів до означених проблем, філософ, по-перше, висловлює переконання в тому, що на основі відомих законів матеріального світу неможливо

пояснити явища духовного життя та мислення, а, по-друге, він вважає, що науковим даним не суперечить визнання безсмертя душі, виходячи із того, що явища внутрішнього світу людини володіють якістю неподільної єдності, що виводить їх за межі матеріально-фізичних явищ і процесів. Цікаво, що питання існування і безсмертя душі К. Твардовський, на відміну, наприклад, від І. Канта, ніяк не пов'язує з етикою. Але це не означає, що у цих працях немає етики, навпаки, в процесі розгортання своїх міркувань філософ весь час закликає дотримуватись наукової доброчесності та ретельності, тобто ці його роботи просякнуті духом наукової етики. І цей дух, незаперечно, присутній практично в усіх працях філософа. Слід відзначити, що наукова етика зовсім не розглядається К. Твардовським в якості варіанту часткового застосування норм, правил та принципів людської етики взагалі, навпаки, для нього питання етики як такої можуть вирішуватись виключно на основі дотримання вимог наукового дослідження. Про це свідчить доволі своєрідна і показова робота К. Твардовського "Етика і теорія еволюції". Звернення до даної теми є не тільки невинуватим, а необхідним, оскільки в кінці XIX століття, як відомо, відмова від

класичної історії і культури проявилася особливо помітно. Прихильники етичного релятивізму на підтвердження своєї позиції використовували теорію еволюції, що отримала більш-менш завершений вигляд у працях Ч. Дарвіна. Вважаючи цю теорію доведеною, вони стверджували, що не існує і не може існувати єдиних норм і принципів етики, оскільки в суспільному житті, як в усіляких інших процесах життя, відбуваються неперервні зміни, а тому і норми поведінки повинні змінюватись. К. Твардовський доволі своєрідно інтерпретував таку позицію. Спочатку він нагадав, що погляди на такий стан етики слід поширити і на іншу споріднену сферу – сферу естетики, подібну до етики. Тут також всіляко пропагують естетичний релятивізм. К. Твардовський, напевне, базуючись на платонівській концепції єдності добра, краси та істини, вважає, що в контекст таких міркувань слід включити і пізнання, науку. Але ж тут ситуація інакша: хоча науковці можуть мати різні погляди на певні явища, ніхто не сумнівається в тому, що існує єдина і абсолютна істина в науковому пізнанні, але її поки що просто не знайшли. Філософ висловлює тверде переконання в тому, що істини пізнання є абсолютними і незмінними, навіть для розумних істот на інших планетах, якщо такі

існують. К. Твардовський так само переконаний, що в етиці та естетиці ситуація є такою ж самою, тобто розбіжність у принципах, трактуваннях та нормах є явищем тимчасовим, обумовленим тим, що людський інтелект ще не зміг досягти остаточних істин і що це є справа поступу, тобто справа майбутнього. Звідси випливає тверда віра К. Твардовського в абсолютну етику, яку він, прирівнюючи етику до науки, базує на переконанні всіх людей в існуванні єдиних, вічних та незаперечних правил і норм логіки. Стає цілком зрозумілим, що К.Твардовський ставить в залежність від успіхів науки. Це є, безумовно, яскравий варіант позиції сцієнтизму, яку в ті часи, наприкінці ХІХ ст., був сенс протиставляти віянням авангардизму та масової культури. Проте у зазначених тезах можна вбачати як слабкість даної позиції, так і її доволі чітке доведення. Почнемо з того, що попри платонівське зведення в єдине ціле істини, добра й краси існують відчутні відмінності між наукою та сферами етики й естетики: останні стосуються того світу, який І. Кант називав світом належного, а наука править свою справу у сферу суцього: якщо у світі належного панують вибір і свобода, то у світі суцього необхідність. Ми можемо обирати між пристойними і непристойними вчинками, але не

можемо обирати, наприклад, форму небесних тіл, закономірності їх руху. Далі варто згадати, що й логіка від часів К. Твардовського виглядає вже інакше, оскільки існує кілька різновидів логіки, норми яких в цілому зовсім не дають нам абсолютної етики. А стан сучасної науки ставить під сумнів і тезу про абсолютність і вічність результатів наукового пізнання: відомо, що тут панують принципи складності, нелінійності, компліментарності, методологічного плюралізму та ін. Сьогодні непереконливою є теза про те, що існує одна-єдина істина, для всіх часів і космічних розумних істот: оскільки в світі панує динаміка змін, оскільки можуть бути виправданими різні методології пізнання тих же самих об'єктів, оскільки навіть ті результати пізнання, що вважаються в різних науках сталими вимагають постійних уточнень, додаткових спостережень, то звідки ми можемо отримати переконання в існуванні єдиної і тільки однієї істини? – Радше навпаки: ми на основі даних сучасної науки можемо виправдано вважати, що якщо об'єкти науки змінюються в часі, залежать від засобів, інструментів та методик пізнання, то навряд чи існує єдина істина, але справа науки дійсно полягає в тому, щоб весь час уточнювати свої результати та вдосконалювати засоби пізнання. Що стосується етики

та естетики, то в наш час вони належать до соціально-гуманітарних наук і мають свою методологію, доволі відмінну від методології природничих і технічних наук. Тож міркування про них на основі їх ототожнення з наукою загалом виглядає некоректним. Але підхід К.Твардовського, завдяки чіткості виразу та обґрунтування, безумовно належить до повчальних та корисних здобутків філософії.

ИЗИДОРА ДОМБСЬКА ПРО НЕЗАЛЕЖНУ ЕТИКУ

Изидора Домбська (1904-1983) – одна із найперших та найталановитіших учениць Казимира Твардовського, представниця Львівсько-Варшавської школи, яка тісно з ним співпрацювала. Тому вона була свідком того, як Твардовський відроджував філософію та як він формував філософську школу у Львові.

Изидора Домбська мала різноманітні філософські зацікавлення: від епістемології до логіки та етики.

Ось на її етичних поглядах я би хотів зупинитися і не просто на етичних поглядах, а на поглядах, які розкривають її розуміння так званої незалежної етики¹, над побудовою якої між іншим працювали Казимир Твардовський (1866-1938) і Тадеуш Котарбінський (1886-1981).

¹ Треба сказати, що аналітичний характер Львівсько-Варшавської школи вплинув на тип етики у Польщі взагалі. Це раціонально обґрунтована етика.

Чому етичний проєкт Львівсько-Варшавській школі називається «незалежна етика»? Впершу чергу тому, щоб підкреслити незалежність етики від релігії, тобто від релігійних почуттів, віри у релігійні догми. Цікаво, що Ізидора Домбська обґрунтовує необхідність незалежної етики через аналіз небезпек поєднання *етичної системи з певним віровченням чи певним віросповіданням*. Ці небезпеки чатують як на тих, хто вірить, так і на тих, хто втратив віру. Ось вони:

- 1) людина може сформувати думку, що етичні норми, поняття тощо мають суто релігійне походження і залежать від релігії: немає релігії – немає етики. Крім цього, людина, яка втрачає релігійну віру і вважає, що поза релігією етика не існує, відкидає інші джерела етики та етичної поведінки;
- 2) релігійна людина пов'язує етичні норми та поняття з релігійними догмами і не може думати про них з інших позицій, окрім релігійно-догматичної – це означає брак рефлексії над морально-етичними засадами життя в цілому, а

також бездумне прийняття таких догм без врахування їх доречності чи обґрунтованості;

- 3) ворожість (нетолерантність) до етичних поглядів інших, які не поділяють етику тої чи іншої релігії.

Отож, з (1)-(3) випливає те, що залежна від релігії етика може вести до негативних життєвих наслідків, до соціальної ворожнечі та протистояння, догматизму і втрати довіри до етики у випадку розчарування в релігії. Як висновок, Ізидора Домбська пише: «Не та чи інша релігійна віра, а розум і добре серце або брак одного або обидвох цих чинників визначають етичну або неетичну життєву позицію людини» [Dąmbska 1937: 713].

Ізидора Домбська була переконана, що до етичних норм та засад життя людина має дійти шляхом розуму та аналізу. Незалежна етика – це етика наукова, тобто така, яка ґрунтується на аргументації та доведеннях, на дослідженні емпіричного матеріалу, пов'язаного з етикою, наприклад дослідження мотивів вчинків людей, їхньої поведінки. Тому наукова етика також повинна

співпрацювати з психологією поведінки, аксіологією тощо.

Ізидора Домбська розвивала ідеї незалежної етики свого вчителя Казимира Твардовського, який відстоював позицію науковості філософії, відтак етики також. Вона висловлювала думки суголосні Котарбінському. Одним словом, прихильність Домбської до незалежної етики визначається її приналежністю до Львівсько-Варшавської школи.

Декілька думок про стан етики як філософської дисципліни та її викладання в Україні. Як здається, ці всі три небезпеки, про які говорила Домбська, актуальні для України.

В Україні викладається лише християнська етика у загальноосвітніх школах. Філософсько-аналітичних праць з етичної проблематики дуже і дуже мало. Якщо і викладаються курси з етики, то це переважно курси історії етики, а не курси з проблем етики, які потребують аналізу та раціонального вирішення.

В Україні поширена християнська етика, але її вплив на загал мізерний, а жодна інша етика відсутня. До

незалежності України була ще «ідеологічна етика» – «етика будівника комунізму», але вона відійшла у минуле. Нова етика, незалежна етика, не постала в незалежній Україні. Звідси – етичний вакуум, але, як відомо, «природа не любить порожнечі» (Аристотель). Тому ця порожнеча заповнюється чимось іншим – протилежним до етики – етичним нігілізмом, аморальністю, що і спостерігаємо в Україні від «низів» і до «верхів».

Література

Dąbbska, I. (1937). W sprawie niezależności etyki od religii, „Przegląd Klasyczny” 1937, *Lwów*, r. 3, z. 9/10.

Повторева Світлана
Національний університет «Львівська політехніка»

Мазур Леонід
Незалежний дослідник, Львів

ОСОБЛИВОСТІ «НЕЗАЛЕЖНОЇ ЕТИКИ» ТАДЕУША КОТАРБІНСЬКОГО

Видатний філософ Львівсько-Варшавської філософської школи, автор філософського напряму – праксеології – вивчав філософію у Львові, де, як він засвідчував, «в період австрійської монархії процвітав польський університет» [3, с.94]. Свого керівника К.Твардовського, вихователя багатьох молодих інтелектуалів, філософ характеризував так: «... Майстер систематичної роботи, непохитний у вимогах точності слова до себе й інших» [3, с.94].

Наукові інтереси Т.Котарбінського на початку його діяльності концентрувалися на етиці. Протягом життя він змінював своє розуміння етики і моралі. Вихований в релігійній сім'ї він ґрунтував свої юнацькі моральні уявлення на євангелічній етиці милосердя. Однак доволі

скоро відмовився від прийнятої традиції пов'язувати норми моралі з релігією і почав шукати обґрунтування етики у філософії (стоїцизмі, епікуреїзмі, позитивізмі тощо). Для дисертації він обрав тему утилітаризму в етиці Спенсера і Мілля.

Надалі Т.Котарбінський змінює свої етичні погляди, оскільки припускає, що вона має бути незалежною ані від релігії, ані від філософії, ані політики і не слугувати утилітарним цілям. Якщо і може бути якийсь зв'язок між етикою і філософією, то лише як критика розуміння її походження з будь-яких світоглядних систем. Хоча етикою Т.Котарбінський цікавився протягом всього життя, він не вважав її теоретичною наукою, предметом професійного викладання. Він перебував на позиціях емпіризму, був тієї думки, що моральні критерії не можуть задовольняти «умовам інтерсуб'єктивної обґрунтованості» [1, с.193-194].

Реалістичний і життєво-практичний погляд на етику полягає, за Т.Котарбінським, «в урахуванні обмежувальних можливостей постулатів» та «ієрархії цінностей поглядів, згідно з якими розумна людина повинна здійснювати вибір шляхів власного розвитку» [3, с.95]. Він вважав морально

неправильним підривати устрій суспільних відносин, якщо це загрожує погіршенням ситуації, тобто фактично не приймав позиції доцільності революційної моралі чи політичної доцільності, оскільки в таких випадках відбувається загальне падіння моралі. Не слід прагнути здобуття максимальної радості, щастя ані для окремих людей, ані для свого оточення. Головним імпульсом моралі має бути турбота про усунення біди і запобігання бідам. Критерієм моральної оцінки вчинку людини, за Т.Котарбінським, має бути те, наскільки велике зло вона перемагає або наскільки небезпечне зло відвертає. Тобто така етика повинна відповісти на питання, як жити, щоб заслужити право «називатись порядною людиною» [с.196]. Конкретизуючи основи такого життя, філософ міркує над тим, що в поведінці і вчинках людини викликає повагу, а що – зневагу. Він формулює моральні опозиції: «мужність – боягузтво, жертовність – егоїзм, справедливість – несправедливість, володіння собою – безвілля» [1, с.196]. Перші члени опозиції належать людям, яких поважають, властиві героям, другі – це риси осіб, які не користуються авторитетом, зазвичай викликають зневагу. Міркуючи далі,

Т.Котарбінський визначає причину, чому відбувається так, а не інакше. Повага до мужніх, жертовних, справедливих, самовладних, шляхетних людей ґрунтується на тому, що вони завжди захищатимуть слабших. «Зразком тут, – відзначає філософ, є позиція опікуна, на якого можна розраховувати у важких обставинах. Така позиція передбачає такі якості стійкого відношення: відвагу, добре серце, правоту, витривалість у роботі, внутрішню дисципліну» [3, с.95]. Отже моральний ідеал Т.Котарбінського – це *людина-опікун*, який не тільки має окреслені риси характеру, але й здійснює певні вчинки, якщо необхідно прийти на допомогу.

Філософ заперечує критику його етичної позиції як з боку традиціоналістів, які обвинувачували його у відкиданні універсальної етики, моральному релятивізмі, так і з боку революціонерів, які вбачали в його етиці універсалізм. Т.Котарбінський відповідає на цю критику тим, що в його етичних позиціях є і визнання певних загальних для всіх епох і народів етичних засад, і врахування історичних змін і ситуацій. Він наголошує, що загальними моральними критеріями є «ідентичність голосу

совісті в усіх спільнотах, ... оцінки вчинків у відповідності зі шкалою «поважне – ганебне», які «були вироблені і збережені всюди на основі ситуацій, що повторювались і потребували захисту слабих сильними» [3, с.96]. Усюди поважають таких героїв, опікунів. В цій етиці враховуються і зміни, оскільки в різні епохи робився різний наголос на тих чеснотах, які вважалися моральними засадами шляхетної і поважної людини. Сам Т.Котарбінський був прикладом такої людини-опікуна в житті; декларовані ним моральні принципи не розходилися з його вчинками. Він опікувався студентами; в оцінках їх наукових робіт і наукових праць колег акцентував увагу на позитивних якостях досліджень. Захищав не лише підопічних йому, слабких, але й опонентів, і тих, хто нападав на нього, чинив підло і підступно. Він допомагав постраждалим, біженцям в роки Другої світової війни. Жодне прохання до нього не лишалося без відповіді, допомоги, поради [2, с.30]. Через свої вчинки, співчуття, добродійність філософ мав великий авторитет в суспільстві. Він вважав своїм обов'язком боротися зі злом, хоча не ставив завданням (і це було для нього принципово) сприяти помноженню щастя.

Висновок. Етичну позицію Т.Котарбінського можна окреслити як гуманізм і демократизм. Він наголошував на незалежності етики від релігії, філософії, політики тощо. Основний принцип його етики - людина повинна прагнути зменшення зла у житті всіх, на долю кого вона може впливати. Шановна (моральна) особистість вчиняє згідно голосу совісті, і це чинне для всіх епох і народів. В етиці Т.Котарбінського можна побачити риси перехідності від класичних уявлень про етику до сучасного її розуміння у постмодернізмі. Класичність просліджується в наголошенні на певних загальних моральних цінностях (ідеал опікуна існував завжди). Некласичні тенденції виявляються у відмові етиці у статусі теоретичності, в емпіричному підході до приписів моралі.

Література

1. Домбровський Б.Т. Львівсько-Варшавська філософська школа (1895-1939). Львів, 2004. 269 с.
2. Домбровський Б. Философская система Т.Котарбинского / Логос. 1999. № 7(17). С.10-30.
3. Котарбинский Т. Картина собственных раздумий; [пер. с польск. Б.Домбровского]. Логос. 1999. № 7(17). С.94-98.

Марія Рогожа
Київський національний університет
імені Тараса Шевченка

ЕТИКА ТА ЇЇ ПРЕДМЕТ У ПРАКСЕОЛОГІЧНИХ ВИМІРАХ

Дві з половиною тисячі років існування науки етики засвідчили неминущість її проблемного поля, окресленого у завданнях та місії Аристотелем. Етика виникла як вчення про чесноти, якості, необхідні людині для життя в державі (тобто у просторі громадянського життя). У контексті цього питання потрібно розглянути декілька тез.

По-перше, суб'єктом етики є громадянин, якого Аристотель і називає людиною, протиставляючи цього суб'єкта ремісникам: «А чи можливо, щоб у тесляра і шевця було певне призначення і заняття (*praxis* – М.Р.), а у людини не було б жодного і щоб вона за природою була ледарем?» [3, с. 63–64]. Далі Аристотель говорить, що призначенням і заняттям (*praxis*) людини є діяльність відповідно до чесноти у державних справах, тобто у публічному просторі, в який особа виходила з

тіні життя домогосподарства [2]. Тут відривається широке поле для міркувань, чому Аристотель в своїй етиці не згадує Гіпократа та його клятву, яку вважають першим кодексом етичної поведінки лікаря, і відповідно відмовляє останній в розгляді в контексті етичної теорії.

При цьому, наявність публічного простору, на чому наполягала Г. Арндт, не усуває того факту, що, по-друге, етика Аристотеля не артикулює проблему взаємовідносин людини-дієвця з іншими. Взагалі, інші як такі не експлікуються, однак вони передбачаються, оскільки дієвець-громадянин у своїй діяльності потребує інших, щоб практикувати чесноти в орієнтації на вище благо [1].

По-третє, етика як наука спрямована не на пізнання, а на вчинки [3, с.56]. Цей момент стає родовою ознакою етики, попри той факт, що після Стагірита філософи опікувалися не стільки запровадженням етики у практику, скільки проясненням предмету науки.

Е. Макінтайр вважає, що узасаднення предмету етики як незалежного раціонального обґрунтування

моралі поза теологією, юриспруденцією й естетикою відбулося у XVIII ст. [6, с. 62]. Отже, кристалізація предмету відбувалася понад дві тисячі років.

Феномен моралі – продукт цивілізації на пізніх етапах її розвитку. Йдеться у першу чергу про філософське осмислення предмету, але водночас й практичні експлікації смислів. Ця тенденція увиразнюється у царині прикладної етики.

Прикладну етику називають новим етапом розвитку етики, оскільки в ній «теорія моралі прямо зчіплюється з моральною практикою суспільства» [4, с. 389]. Вона з'являється як відповідь на запит на ціннісно навантажене вирішення проблем у публічному просторі, в якому на сучасному етапі соціокультурного процесу переважне місце займають професійні і організаційні структури. Прикладна етика розвивається у формі розробок етичної експертизи, консультування [8].

Специфіка прикладної етики взагалі та її професійних і організаційних (корпоративних) експлікацій, зокрема, полягає у нерозривному зв'язку

теорії і практики. Вона не має самоцінної теорії, навпаки – черпає теоретичні розробки з філософської етики, а також активно – з економіки, соціології, психології та інших наук задля впровадження у практику ефективних інструментів ціннісно-нормативної регуляції в межах певного сегменту публічного простору (професій і організацій). Тому і йдеться про *прикладання* теорії до вирішення практичних проблем.

Відповідно до цього, потерпає змін і предмет. Оскільки форми/ інструменти прикладної етики передбачають наукове цілеспрямоване перетворення проблемної сфери, то не залишається в останній місця, не охопленого інструментами етичної регуляції. Виразним прикладом може тут бути біоетика, яка регулює галузь біомедицини у всіх ціннісно навантажених проблемних питаннях. Тому базове визначення прикладної етики як «галузі знання і практики» [4, с. 388] набуває змістовного наповнення, сутнісну специфіку якого можна побачити у порівнянні з традиційною етикою. Традиційно етика, постулюючи

свою практичну спрямованість, свої точки росту мала у пізнавальній / теоретичній площині. На рівні прикладної етики ми бачимо, що вона сама входить у галузь практики через задіяння своїх *поза-етичних* інструментів [7, с. 116].

Принагідно можна вказати, що у світлі цього теоретично занадто обтяжливим є розрізнення *загальнолюдської моралі* і *професійної моралі* [див., напр. 5]. Але доречними є терміни *професійна етика*, *корпоративна етика* з повсякденного слововжитку щодо власне систем ціннісно-нормативного забезпечення професійної чи організаційної діяльності. Тут наука змикається з практикою, коригованою етичними (науковими) інструментами. Йдеться про те, що коли ви ведемо мову про етику бізнесу, етику юриста, біоетику, різного роду корпоративні етики, ми маємо на увазі перед усім не відповідні наукові дисципліни, а системи цінностей та інструменти їх забезпечення в межах публічного простору.

Такі розмисли суголосою методологічним проблемам етики, розроблюваним свого часу

представниками Львівсько-Варшавської школи, й зокрема Т. Котарбінським, який в середині ХХ ст. міркував про праксеологію [9].

Література

1. Апресян Р. Г. Проблема Другого в философии Аристотеля. Этическая мысль, вып. 14, 2014, с. 65–85.
2. Арендт Г. Становище людини / пер. М. Зубрицької. Львів, Літопис, 254 с.
3. Аристотель. Никомахова этика / пер. Н. Брагинской // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.4. Москва, Мысль, 1983, с. 53–293.
4. Гусейнов А. А. Прикладная этика // Этика: Энциклопедический словарь / под ред. Р. Г. Апресяна и А. А. Гусейнова. Москва, Гардарики, 2001, с. 388–389.
5. Капто А. С. Профессиональная этика. Москва – Ростов-на-Дону, Изд-во СКАГС, 2006, 799 с.
6. Макінтайр Е. Після чесноти: Дослідження з теорії моралі/ пер. за заг. ред. В. А. Малахова. Київ, Дух і літера, 2001, 436 с.
7. Рогожа М. М. Прикладная этика на постсоветском пространстве: подходы и парадигмы // Соціальна етика: теоретичні і прикладні проблеми: Матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. (Київ, 28 травня 2009 р.). Київ, ВПЦ «Київський університет», 2010, с. 114–123.
8. Рогожа М. М. Прикладні і професійні етики: термінологічна довільність в контексті дискусій про їх природу // Дні науки філософського факультету – 2017: Матеріали доповідей та виступів (Київ, 25–26

квітня 2017 р.). Київ, ВПЦ «Київський університет», 2017, с. 88–90.

9. Kotarbinski T. *Praxiology. An introduction to the sciences of efficient action*/ tr. by O. Wojtasiewicz. New York, Pergamon Press, 1965, 219 p.

Ольга Гончаренко
Національна академія Державної
прикордонної служби
України імені Богдана Хмельницького, Хмельницький

**ХАРАКТЕР ЯК ПРЕДМЕТ ЕМПІРИЧНИХ
ДОСЛІДЖЕНЬ:
СТЕПАН БАЛЕЙ ТА ВИКЛИКИ СИТУАТИВІЗМУ**

Степан Балеї вважав малоімовірним дослідження характеру як якоїсь єдиної диспозиції. Твердження «сильний характер» чи «слабкий характер» або «добрий характер» чи «поганий характер» вчений розцінював як поверхові та такі, що не відповідають дійсності. Він відмовлявся говорити про характер як певну єдність та намагався зосередитись на дослідженні його окремих виявів. Вчений вважав можливим лише дослідження вчинків людини у певній визначеній ситуації: як вона вчинить – совісно чи ні, правдиво чи ні. Такі дослідження вчений вважав потрібними для науки, тому що вони допомагають оцінити певний факт поведінки людини у конкретній ситуації (Baley 1933). На думку Балея, емпіричні факти дослідження характеру можуть показати педагогам, яка їх праця у справі

виховання характеру є марною, тому що не відповідає природі етичного пізнання, а яка – потребує перегляду через особливості його розвитку.

Емпіричні дослідження моральної поведінки спровокували запекле протистояння у сучасній етиці. Це протистояння отримало назву «дебатів між людиною і ситуацією», оскільки у них вчені протиставили в оцінці моральної поведінки людини особливості її характеру особливостям ситуації, в якій вона діяла. У цих дебатах прихильники емпіричного підходу до характеру поставили під сумнів традиційні уявлення про характер та етику. На їх погляд, концепція характеру, яка міститься у етиці чеснот, не є емпірично адекватною (Doris&Stich 2005, 118). Джон Доріс піддав сумніву різні означення у мові доброго та поганого характеру, оскільки у них характер є більше ніж обставина, характер є доля (Doris 2002, 2).

Критика традиційної концепції характеру пов'язана також з таким поняттям у соціальній психології як «фундаментальна помилка атрибуції», яке означає недооцінку ситуативних причин і переоцінку

особистих причин в інтерпретації моральної поведінки людини. Гілберт Харман стверджував, що ми постійно робимо фундаментальну помилку атрибуції, тому що ми пояснюємо дію, повністю звернувшись до особливостей характеру людини, не звертаючи уваги на релевантність тонких аспектів ситуації, яка сприймається цією людиною (Harman 2009, 238).

Підхід до моральної поведінки як такої, що існує лише у певних соціальних контекстах, відомий у етиці як «ситуативізм». Те, що ситуативізм намагається пояснити моральну поведінку людини з огляду на ситуаційні фактори, а не на припущення рис характеру, то він вочевидь схиляється до морального релятивізму. Водночас ситуативізм породжує скептицизм щодо існування рис характеру. На думку Хармана, результати соціальної психології не демонструють відсутність рис характеру, а піддають сумніву їх очевидність (Harman 2000). А якщо немає такого поняття, як характер, то зникає потреба у його формуванні. Тому вчений пропонував приділяти менше уваги моральному вихованню та формуванню характеру, а більше уваги –

спробам влаштувати соціальні інститути так, щоб люди не потрапляли в ситуації, в яких будуть діяти погано. Він також запропонував змінити думки про хороші та погані риси характеру на розмови про хороші і погані вчинки (Harman 2009, 241).

Ситуаціоністи переконані, що етика у результаті зустрічі з психологією моралі стане більш науковою. Замість простих повідомлень про характер вона зможе порівняти їх із систематичними спостереженнями поведінки та міжособистісного сприйняття. У такий спосіб етика позбавиться інтуїтивних тверджень (Doris 2002, 9).

Подібно до ситуаціоністів Балеї вважав, що емпіричні дослідження у психології моралі є важливими для науки. Проте точне і вичерпне емпіричне дослідження характеру як якоїсь єдиної диспозиції він вважав малоімовірним. Тому як і Доріс традиційні оцінки характеру, як поганого чи доброго, сильного чи слабкого, Балеї відкидав. Натомість ймовірним йому видавались емпіричні дослідження окремих проявів характеру. Тому він пропонував досліджувати вчинки

людини у певній ситуації. У цьому аспекті він міркував як Харман. Але якщо для Хармана зміна міркувань про характер на міркування про вчинки є наслідком його скептицизму щодо існування характеру загалом, то для Балея ці міркування є, очевидно, приводом для ясного оперування поняттями в науці та поміркованого оцінювання моральної поведінки людини. Тут Балея ймовірно слідував за Аристотелем. Адже саме Аристотель наголошував на залежності характеру від вчинків. Давати будь-яке визначення вчинкам давньогрецький філософ вважав кращим в загальних рисах і не точно. А якщо таким є визначення загального, то ще більш неточним є, за Аристотелем, визначення окремого (Aristotle, 1934, 1104a).

Відмінно від ситуаціоністів Балея вважав, що ситуаційність проявів характеру не має означати відсутність потреби у його формуванні. Завдяки своїм емпіричним дослідженням у психології моралі вчений демонстрував необхідність розбудови теорії морального виховання на підставах наукових знань про етичне пізнання та закономірності його розвитку. Адже попри

те, що метою морального виховання є добрий характер, психологи та педагоги не мають точних знань про особливості його формування. І причиною цього вчений вважав якраз відсутність систематичних емпіричних досліджень у психології моралі. Завдяки цим дослідженням, на його думку, можна простежити за розвитком морального характеру. Важливим у цьому процесі Балеї вважав відсутність зовнішнього примусу. У цьому аспекті вчений ймовірно слідував до Кантом. Кант називав характер суттєвою ознакою доброї волі. Добру волю він вважав частиною внутрішньої цінності особистості. Добру волю філософ розглядав доброю лише завдяки волінню. Він надавав волі найвищої цінності самій по собі без огляду на її здатність досягнення яких-небудь цілей. Волю Кант називав практичним розумом через її здатність обирати тільки те, що розум незалежно від схильності визнає добрим. Якщо ж розум сам по собі не може визначити волю, то таку волю він називав примусом (Kant 2012). Очевидно, своїми емпіричними дослідженнями Балеї прагнув ствердити в теорії морального виховання думку, що

зусилля вихователя мають бути спрямовані лише до автономної думки вихованця.

На мою думку, розрізнення Балеєм волі та зовнішнього примусу у вихованні нагадує також про небезпеки втілення колективної педагогіки Антона Макаренка. Адже вона, на думку Володимира Салія, неминуче призводить до порушення рівноваги у співвідношенні індивідуального та колективного начала і, зрештою, виправдання будь-якого примусу та насильства з боку держави як такого колективу, що виконує найвищу піклувально-педагогічну функцію (Салій 2021, 136). Можливо, вище розглянуті погляди Балея стали б у пригоді тим сучасним педагогам, які у парадоксальний спосіб намагаються захистити сьогодні гасло Макаренка «Через колектив, у колективі, для колективу!» (Chutorański 2017). Бо зовнішній примус у моральному вихованні може бути наслідком не лише дій вихователя, але й колективу.

Література

Aristotle, 1934. *Nicomachean Ethic*. trans. H. Rackham. Cambridge: MA, Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd.

Baley S., 1933. Charakter normalny. *Rocznik Psychiatryczny* **XX**, 75–86.

Chutorański, M., 2017. Kolektyw edukacyjny 2.0. Między inspiracjami lekturą prac Makarenki a Latourem. *Problemy wczesnej edukacji* **4** (39), 22–30.

Harman, G., 2000. The nonexistence of character traits. *Proceedings of the Aristotelian Society* **100**, 223–226.

Harman, G., 2009. Skepticism about Character Traits. *The Journal of Ethics* **13** (2-3), 235–242.

Doris, John M., 2002. *Lack of Character. Personality and Moral Behavior*. Cambridge: Cambridge University Press.

Doris, John M., Stich St. P., 2005. As a Matter of Fact: Empirical Perspectives on Ethics. In: Frank Jackson and Michael Smith (Eds.), *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

Salii, V., 2021. The Problem of Collective Moral Responsibility: Qualitative Case Study of Anton Makarenko`s Collectivist Pedagogy. *Philosophy of Education* **27** (1), 124–140 [українською мовою].

Kant, I., 2012. *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press.

Дмитро Сепетий
Запорізький державний медичний університет

**СВОБОДА ВОЛІ, ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ТА
МОЖЛИВІСТЬ ВЧИНИТИ ІНАКШЕ:
ЛІБЕРТАРІАНСЬКА ВІДПОВІДЬ НА АРГУМЕНТ
ГАРРІ ФРАНКФУРТА**

У 1969 р., у статті “Альтернативні можливості та моральна відповідальність”, Гаррі Франкфурт запропонував знаменитий аргумент проти звичного погляду на свободу волі та моральну відповідальність, згідно якого вчинок є вільним та таким, за який людина несе відповідальність, лише якщо ця людина, у тій ситуації, в якій вона його вчинила, могла вчинити інакше. Аргумент має форму уявного експерименту: уявімо деякого Джона, який обмірковує, чи не вбити йому Джека; у нього є певні досить сильні мотиви для вбивства, але є й досить сильні мотиви утриматися від вбивства. Здається, що це у його волі – вбивати чи не вбивати. Зрештою, Джон вирішує вбити Джека і здійснює своє рішення. Здається очевидним, що *Джон діяв вільно і є відповідальним за вбивство*; у його рішенні й

дії виявилася його свобода волі. Але у цього випадку були ускладнюючі обставини, в силу яких виходить, що *Джон не міг не вбити Джека*. А саме: є злий вчений Фред, який має можливість дізнаватися про усі стани мозку Джона, дізнаватися за цими станами, які рішення прийме Джон, та довільно маніпулювати станами мозку Джона, і Фред хоче, щоб Джон вбив Джека. Якби в процесі прийняття рішення, мозок Джона набув стану, що відповідає рішенню не вбивати Джека, або залишався б надто довго у стані невизначеності, то Фред втрутився б, і привів би мозок Джона у стан, що відповідає рішенню вбити Джека. Але по факту в цьому не виникло потреби: Джон прийняв рішення вбити Джека і без втручання Фреда. Отже, маємо ситуацію:

(1) Джон не міг не вбити Джека.

(2) Ця дія Джона (вбивство) була вільною.

З цього, за Франкфуртом, випливає *висновок*, що, всупереч звичному погляду, *можливість вчинити інакше не є необхідною умовою свободи волі та моральної відповідальності*.

Цей звичний погляд, нібито спростований Франкфуртом, відповідає одному з головних напрямків сучасної філософії свободи волі, який називають лібертаріанством. Зрозуміло, що аргумент Франкфурта не залишився без відповідей з боку лібертаріанців. Аналіз цих відповідей (див., зокрема: (Widerker 1995, Kane 1996, Ginet 1996; van Inwagen 1983; 1999) дозволяє, на мою думку, вибрати досить простий і ясний спосіб спростування антилібертаріанського висновку Франкфурта. Цей спосіб включає два головні компоненти: 1) індетермінізм в процесі прийняття рішення та 2) розрізнення ментальної дії прийняття рішення та фізичної дії виконання прийнятого рішення і віднесення свободи волі та відповідальності до першої з цих дій.

Щоб у цьому переконатися, проаналізуємо уважно, що ж відбувається і які контрфактуальні можливості виникають в уявному експерименті Франкфурта.

Джон обмірковує, чи не вбити йому Джека. Він ще не прийняв рішення. Рішення, яке він прийме, може

виявитися одним, а може виявитися іншим. Фред спостерігає за мозком Джона і знає про цю невизначеність. Поки Джон не прийняв рішення, Фред не може дізнатися, яким це рішення буде.

Уявімо тепер, *контрфактуально*, що Джон вирішив не вбивати Джека, Фред про це дізнався за станами мозку Джона і втрутився, змінивши стани мозку Джона так, щоб Джон вбив Джека. В такому разі, ми напевно, цілком у відповідності зі звичайним (лібертаріанським) поглядом, можемо сказати про Джона дві речі. По-перше, його фізична дія, *вбивство Джека, не була вільною*, і тому Джон не є відповідальним за це вбивство (оскільки ця дія була нав'язана ззовні, втручанням Фреда; рішення вбити тут приймав не Джон, а Фред; при виконанні цього рішення Джон діяв не як вільний діяч, а як маріонетка Фреда; відповідальним за вбивство є Фред, а не Джон). По-друге, Джон *вільно прийняв рішення не вбивати Джека*; у цьому виявилася його свобода волі. Як ми знаємо, по факту Джон *вирішив вбити Джека*, і тому Фред не втручався. І, як ми з'ясували у попередньому параграфі, Джон *міг вирішити не вбивати Джека*. Фред

не міг цьому запобігти, дізнавшись за станами мозку Джона про його рішення, – тому що рішення ще не було прийняте і, відповідно, не було тих станів мозку, за якими Фред міг би про нього дізнатися. Ці стани мозку, як і рішення Джона, не були детерміновані попередніми станами. Отже, цілком у відповідності зі звичайним (лібертаріанським) поглядом, рішення Джона вбити Джека було вільним. Щодо власне вбивства як виконання попередньо прийнятого рішення, то його статус як вільної дії є похідним від свободи прийняття рішення. (І, звісно, в проміжку часу між прийняттям рішення та його виконанням Джон міг вільно переглянути своє рішення – вільно перевирішити не вбивати.) І оскільки вбивство Джека було наслідком рішення про вбивство, яке Джон вільно прийняв, то Джон є відповідальним за вбивство.

Література

Frankfurt, H. (1969). "Alternate possibilities and moral responsibility." *Journal of Philosophy* 66(23): 829-839.

Kane, R. (1996). *The Significance of Free Will*. New York: Oxford University Press.

Ginet, C. (1996). "In Defense of the Principle of Alternative Possibilities: Why I Don't Find Frankfurt's

Argument Convincing." *Philosophical Perspectives* 10: 403-417.

van Inwagen, P. (1983). *An Essay on Free Will*, Oxford: Oxford University Press.

van Inwagen, P. (1999). "Moral Responsibility, Determinism, and the Ability to Do Otherwise." *The Journal of Ethics* 3(4): 341-350.

Widerker, D. (1995). "Libertarianism and Frankfurt's Attack on the Principle of Alternative Possibilities." *Philosophical Review* 104(2): 247-261.

Ірина Маслікова

Київський національний університет імені Тараса
Шевченка

КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ СУСПІЛЬНОЇ МОРАЛІ КРІЗЬ ПРИЗМУ ЕМПІРИЧНОЇ ТА МЕТАФІЗИЧНОЇ ЕТИКИ

Здійсненні протягом двох останніх століть систематизації етичного знання, зокрема ті, що були обґрунтовані засновником Львівсько-Варшавської філософської школи Казимиром Твардовським, дозволяють виявити різні способи теоретичних пояснень та обґрунтувань моралі крізь призму протиставлення «емпіричної» та «метафізичної» етики. Емпірична етика (етика чесноти; консеквенціалізм, зокрема евдемонізм, гедонізм, утилітаризм; соціологізаторські концепції; еволюціоністська етика та біологізаторський підхід) обґрунтовує мораль як систему цінностей, що задає напрям і характер вдосконалення індивідів в просторі доброго та гідного життя на шляхах індивіда до щастя, задоволення, благополуччя. У такий спосіб зрозуміла мораль дозволяє задовольнити потреби та прагнення індивідів.

Метафізична етика (деонтологічна етика, інтуїтивізм, релігійна етика) визначає мораль як систему моральних належностей і заборон, які формують вчинок в напрямі самовдосконалення та сприяння благу іншого, а моральний ідеал доброго та гідного життя пов'язує із цінністю людської особистості, чистотою моральних мотивів та повагою до інших.

Аналіз сучасних етичних досліджень, які можна класифікувати за нормативними підходами етики чесноти (Р. Адамс, М. Слоут, Ф. Петтіт, Ф. Фут, Р. Хьорстхаус та ін.), етичного консеквенціалізму (М. Барон, Р. Брандт, Р. Крісп, П. Райлтон, Л. Самнер, П. Сінгер, Т. Скенлон, Ф. Фельдман, Дж. Харсаньї, С. Шефлер та ін.), деонтологічної етики (С. Дарвол, Дж. Ліхтенберг, Дж. Томпсон, В. Квінн, К. Корсгаард та ін.), на противагу такому теоретичному образу перфекціоністські-орієнтованої моралі дає підстав окреслити образ суспільної моралі.

Теоретичний образ суспільної моралі в межах емпіричної етики можна вибудовувати, по-перше, через соціально-орієнтовану етику чесноти, зокрема через

етичний евдемонізм та сентименталізм, який пояснює моральну мотивацію індивідів щодо спільного блага, та етику комунітаризму, яка визначає концепцію доброго та гідного життя як спільного блага для всіх членів спільноти, з'ясовує сутність «внутрішніх» благ соціальних практик та окреслює переліки необхідних громадянських чеснот для реалізації спільного блага як мети спільного життя. По-друге, суспільна мораль знаходить свій вираз у консеквенціалістській етиці («моністичний» та «плюралістичний», «прямий» та «непрямий» консеквенціалізм / утилітаризм), яка визначає спільне благо як сумарне благо всіх індивідів, яке є відображенням їхніх потреб та бажань на шляхах до благополуччя. «Метафізична» етика осмислює суспільну мораль крізь концепти «негативної деонтології», «етики прав», «деонтологічного лібералізму», «доктрину подвійного ефекту», «доктрину здійснення та допущення шкоди», визначаючи межі морально неприпустимого в практичних діях, орієнтованих на спільне благо, а також обґрунтовуючи

цінність моральних прав та приписуючи моральні обов'язки турботи про благо інших та спільне благо.

В такий спосіб можна побачити, що суспільна мораль має певні варіанти у визначенні морального ідеалу та головних цінностей. З одного боку, як моральний ідеал для індивідів як членів різних груп, а також для колективних суб'єктів постає ідея спільного блага, яка уможливорює досягнення спільної мети для всіх і заради якої варто узгоджувати вузькі партикулярні інтереси та уподобання. З іншого боку, моральний ідеал суспільної моралі пов'язаний із таким суспільним устроєм, в якому реалізується уся повнота моральних прав і свобод індивідів, та завдяки інституційній структурі суспільства унеможливаються будь-які зловживання щодо індивідів. Специфіка суспільної моралі проявляється в наступних характеристиках: її призначення полягає у забезпеченні потреб в кооперації дій та обмеженні індивідуального свавілля; її репрезентація здійснюється через формалізований набір певних норм, для виконання яких використовується авторитет спільнот, а також тиск

інституційних структур та контроль з їхнього боку; слугує ціннісним фундаментом для законодавства та формування уявлень індивідів про добре та гідне життя.

Зазначені концепти дозволяють визначити наступні особливості суспільної моралі: її соціально-дисциплінарне функціональне призначення, яке постало продуктом культури Модерну; подвійність суб'єкта моралі – індивід як член спільноти та колективний суб'єкт (організація, інститут); часткова інституціалізація, яка виявляється в способах надання етичних оцінок, нормативному закріпленні форм поведінки, особливих інституційних ролях, обов'язках діяти в ім'я спільного блага; горизонтальна моральна регуляція, що застосовує гетерономні механізми; часткова партикуляризація норм, принципів та обов'язків; ключові цінності, які зводяться до спільного блага та моральних прав.

Володимир Личковах
Національна академія керівних кадрів
культури і мистецтв, Київ

ЕТОС САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ В МИСТЕЦТВІ

Говорячи про зв'язок моралі й художності, Іван Павло II у «Листі до митців» стверджував, що митець, «коли творить якийсь архітвір, не лише викликає до життя своє творіння, а й через нього, в той чи інший спосіб виявляє власну особистість» [Іван Павло II, 1999: 11]. В етосі мистецтва виявляється особистісна самореалізація людини, пошук нею власного Я серед інших, творче розкриття індивідуальної totoжності з культурою нації, суспільства, історичної доби. Ідентифікація являє собою соціально-психологічну процедуру, в якій відбуваються процеси перенесення, вживання, ототожнення Я з людством, расою, нацією, етносом, родом, референтною групою, мікрогрупою, сім'єю, Іншим, самим собою (самоідентифікація). Протікаючи у сфері свідомості й підсвідомості, ці процеси активізують мислення, почуття, уяву, співвідносячи «самість» людини з «не-Я» аж до метаноїї

(трансформації свідомості) у трансцендентальних і метафоричних формах самосвідомості та самопочуття. Природа людської ідентифікації та самоідентифікації має цілісний, особистісний характер, хоча може розгортатися на різних рівнях:

– мисленнєвий, когнітивний, ментальний (також на засадах трансцендентального обґрунтування);

– духовно-чуттєвий, естетичний (в т.ч. у мистецтві – через художню творчість і сприйняття), а також етичний – на рівні „етоса душі” як морального стрижня самоствердження.

Важливого значення ідентифікація та самоідентифікація набувають у творчих процесах, де відбувається реалізація та розширення власного Я, „етоса душі” в евристичних проектах, механізмах і продуктах творення (енергея і ергон), нових артефактах культури.

Серед різноманітних форм творчості як естетичних способів утвердження ідентичності особливе

місце належить мистецтву – сфері художньо-образної самодіяльності і самоідентифікації людини. Художня творчість і сприйняття – це, з одного боку, канал зв'язку із соціальними цінностями та ідеалами, а з іншого, – каналізація власних, особистісних почувань, смаків, потреб, здібностей. В естетичному переживанні вбачаємо емоційно сконцентровану, духовно збагачену, естетичну форму людського світовідношення, яке утворює себе через «життя миттєвістю» в апперцепції, вчуванні, катарсисі, грі чуттів, розуму, фантазії.

Засадничим моментом художньої творчості та сприйняття є акт самоідентифікації, який розгортається в процесі емоційно-образного, духовно-чуттєвого переживання, як відтворення соціального, етичного та естетичного досвіду особи через вживання або перенесення в образ. Вся історія світової естетики наголошує евристичну, (само)пізнавальну, комунікативну функцію „Я” („Я-схоплення”) в акті апперцепції під час конституювання естетичного почуття, художньо-творчого процесу.

Мистецька ідентифікація безпосередньо пов'язана з естетичними формами перенесення, ототожнення, вживання, вчування тощо. Навіть „одивнення” („о-странение” у В.Шкловського) ґрунтується на механізмах контр-ідентифікації, де на перший план виходить дистанціювання, опозиціювання, очуження образу від суб'єкта творчості чи сприйняття. „Я-схоплення” в естетичній апперцепції трансформується у „Я-відторгнення”, замість перевтілення відбувається самовідчуження, що є зворотною стороною само ідентифікації, а етос самоствердження переходить у перетворені, навіть девіантні форми.

Отже, ідентифікація та самоідентифікація в мистецтві може набувати різних емпатійних виявлень у співпереживанні чи ототожненні:

- 1) з Творцем як вищим теургічним началом, що приходить до митця у подібі Музи, про що згадує багато письменників і поетів, композиторів і художників. (Порівнює Митця з Творцем і папа Римський Іоан Павло II у „Листі до

митців”);

2) з предметом зображення (образом), яким можуть бути будь-які феномени людського світовідношення (світ у цілому, природа, люди, тварини, рослини, речі – через механізми метафоризації);

3) з автором чи персонажем (через художньо-комунікативний процес у трикутнику „автор-текст-сприймач”);

4) з ліричним героєм (ідеалом), коли його світоглядні й морально-психологічні цінності співпадають з настановами митця або перцепієнта;

5) автора чи сприймача із самим собою (самоідентифікація), коли в образі утверджується власне Я з особистісною системою екзистенційних та культурно-естетичних координат, етосом моральних позицій;

6) у тимчасовій ідентифікації з будь-ким або будь-чим („Мадам Боварі” Флобера, „Черевики” Ван-Гога, прийом *suspense* Хічкока і т.п.);

7) у відчуженні чи самовідчуженні на основі „одивнення” чи „очуднення” як контр-ідентифікації, перетвореної форми

амоідентифікації через трансцендування естетичного досвіду від емпатії до „апатії“, дистанціювання, принципову координацію сприймача та образу. Замість перевтілення тут здійснюється «в-себе-втілення», коли в перцептивному процесі чітко координується «Я» і «не-Я» (супрематичні форми К. Малевича чи геометрична утопія П. Мондріана).

На відміну від ментальної ідентифікації, яка спрямована на ототожнення себе з Іншим (в т.ч. через розрізнення), мистецька ідентифікація є, перш за все, самоідентифікацією (через «вживання» або «очуження» як транспозицію власного «Я»). Когітальна ідентичність утверджує у свідомості індивідуальну «самість» (cogito), мистецька ідентифікація через естетичне переживання і співпереживання „розчинює” Я серед Інших, дозволяє знову і знов пережити життям людей різних часів і народів, будь-яких соціальних груп і гендерів.

Література

Іван Павло II (1999). *Лист до митців*. Львів: Свічадо.

Наукове видання

МАТЕРІАЛИ

Міжнародного круглого столу
«КАЗИМИР ТВАРДОВСЬКИЙ І СУЧАСНА ЕТИКА»

11 лютого 2022 року

Львів

Відповідальний за випуск І. В. Карівець