

ПОЛЕМІКА

УДК 141.3

А. О. Баумейстер

кандидат філософських наук, докторант

ОНТОЛОГІЯ ОСОБИ: БУТТЯ, БЛАГО І ПРАКТИЧНА НОРМАТИВНІСТЬ

У статті досліджуються головні переваги проекту реабілітації блага стосовно проекту практичного нормативізму.

Ключові слова: благо, практичний нормативізм, онтологія особи

Якщо спробувати звести різноманітні версії сучасного практично-філософського дискурсу до головних позицій, то можна виокремити два основних проекти: *практичний нормативізм* і *проект реабілітації блага*. Представники проекту реабілітації блага (назву тут передусім Макінтайра і Тейлора) запропонували розглядати проблематику раціонального обґрунтування універсальної значущості практичних правил і норм в контексті більш фундаментальних стосунків між благом і особовим буттям. Якщо шукати лаконічну формулу, щоб виразити суть цього проекту, можна казати про *онтологічний та аксіологічний примат блага* стосовно практичних правил і норм.

Уважно придивившись до головних засновків практичного нормативізму (у його різноманітних версіях), ми помічаємо одну загальну особливість. І Кант, і представники так званої трансцендентальної прагматики (головним чином, Карл-Ото Апеля і Юрген Габермас), і Джон Ролз, пропонуючи різні процедури обґрунтування фундаментальних практичних принципів (або фундаментальних норм), завжди припускають, найчастіше прихованим чином, певні концепції блага. Причому йдеться не просто про неявне припущення таких концепцій, а про їхнє пріоритетне значення для раціональних процедур обґрунтування.

У випадку із Кантом ми маємо справу із припущенням певної онтології раціональної істоти, із засадничою концепцією інтелегібельної самості. Ця самість має абсолютну цінність як ціль сама по собі. Рішучий критик інтелектуальної інтуїції, Кант у своїй моральній філософії несподівано каже про "факт розуму". Усвідомлюючи об'єктивність та універсальність морального закону, розум засвідчує себе (*sich ankündigt*) як первинну законодавчу інстанцію (KpV A 56) [11, S. 55]. Сама по собі процедура універсалізації практичної максими (суб'єктивного практичного правила) ще

не перетворює її на закон. Як іронічно зазначає Рафаель Фербер, можливість універсалізації правила на кшталт "людина має прокидатися рано-вранці" (наприклад, о 7. 00), ще не робить раннє вставання морально релевантним. За Фербером, для цього до самої процедури універсалізації треба додати ще один важливий аспект: безпосереднє або опосередковане врахування життєвих інтересів інших людей [8, S. 197]. Фербер навіть приходять до парадоксальної думки: "Категоричний імператив є таким чином гіпотетичним імперативом, що робить життєві інтереси всіх людей умовою моралі" [8, S. 198]. Згідно Ферберу, стратегії обґрунтування моралі утилітаристів (таких, як Міль) і Канта збігаються принаймні в аспекті мети (*in der Zielsetzung*). Я б не заходив так далеко. Коректніше сказати наступне: моральний закон, обов'язок, належне мають сенс і набувають універсально-значущого статусу тільки для такої істоти, котра може усвідомлювати й розуміти ці поняття, котра може свідомо підкоряти себе закону й відчувати себе зобов'язаною. Тобто, йдеться про певну онтологію самості і про особливу неемпіричну (не-натуралістичну) детермінацію. В чому я погоджуюся із Фербером, так це в тому, що спільним як для деонтологічної, так і для утилітаристської позицій, є припущення певної концепції блага або певного перед-розуміння блага ("*beide nämlich lassen sich von einem Vorverständnis des guten leiten*") [8, S. 199]. Тому наведена аргументація має не меншу силу стосовно головних припущень у теоретичних побудовах Апеля, Габермаса і Ролза.

Зрозуміло, що виконання або розвиток проекту реабілітації блага пов'язаний із чималими складнощами. У цій статті я хотів би вказати на низку проблем, пов'язаних із проектом реабілітації блага, а також запропонувати можливі шляхи і напрями для розв'язання цих проблем.

1. Я в цілому приймаю Тейлорову концепцію моральної онтології або онтології людини. Але, чи можна вживати поняття "людська природа" в онтологічному сенсі? Чи сьогодні взагалі можливо претендувати на те, аби визначити щось таке як "людська природа" і "людське буття"? Подібні

спроби видаються вкрай несучасними. Втім, хочемо ми цього чи ні, ми завжди, хоч іноді і неявним чином, оперуємо такими концептами. Коли ми кажемо про "права людини", про "людську гідність", про "культурні права особи", ми покладемо в основу якесь уявлення про "буття особи" чи про "буття людини". Ми виходимо з того, що певна дія X порушує право такої істоти як *людина*, а дія Y принижує її гідність як *особи*. Що ж таке є в людині, що не зводиться тільки до її біологічних характеристик?

Людина є *раціональною істотою, обдарованою мовою*. Раціональність людини має комунікативну природу: усвідомлення, визначення і виправдання практичних правил відбувається в контексті розмови, дискурсу, діалогу. Голмер Штайнфат, наприклад, пропонує розуміти особове буття (*Personsein*) як буття істоти, що (1) здатна до практичних міркувань і (2) здатна орієнтуватися на певні ідеали діяльності та життя, що їх вона сама для себе визначає [15, S. 445]. Процес обговорення і виправдання практичних правил (обґрунтування або заперечення їх слушності чи значущості) завжди відкритий і принциповим чином незавершуваний; він сам є частиною наших практик.

Утім, спроможність виправдовувати правила власних практик і спроможність орієнтуватися на певні ідеали, мають своє підґрунтя в онтології людини (в моральній онтології). Так, буття людини є буттям істоти, що здатна до раціонально-практичних міркувань і яка здатна прагнути цілей, що їх вона сама визначає. Але навіть, якщо якась особа погано аргументує і не може виправдати власні рішення чи цілі, *від цього вона не втрачає своєї гідності*. Хтось не може витончено аргументувати, але він (вона) може любити й виявляти милосердя, глибоко співчувати іншій людині чи радіти разом із нею. Цінність і глибина людської особи не вичерпуються раціональними процедурами універсалізації, обґрунтування чи виправдання. Моральне самовизначення людини не зводиться до схематики загального законодавства. Якщо ми разом із Кантом кажемо про людину як ціль саму по собі, як істоту, буття якої має абсолютну цінність, то ми маємо добре усвідомити обмеженість практичного нормативізму. До того ж, навіть за Кантом, моральний закон – це *ratio cognoscendi* свободи. Свобода і гідність особи онтологічно передують моральному закону. Ніколай Гартман у зв'язку із цим каже про свободу як про "велику метафізичну загадку особи" [3, с. 110]. Гідність особи навіть не є чимось таким, що безпосередньо могло б стати метою діяльності.

У сучасних дискусіях про можливі стратегії обґрунтування прав людини проблема, яку я тут обговорюю, постає у всій її гостроті і складності. Якщо аргументувати на користь концепції людської гідності, орієнтуючись лише на іманентні

стратегії обґрунтування, то стає очевидним серйозний брак легітимаційних ресурсів. Усвідомлення цієї обставини навіть змусило Ганса Йоаса тлумачити ці раціональні зусилля в термінах ресакралізації: "Розвиток [концепції] прав людини та ідеї універсальної гідності людини ми маємо розуміти як процес сакралізації [людської] особи (*Prozess der Sakralisierung der Person*)" [10, S. 204]. Я б не ставив питання подібним чином. Хоча провокаційна теза Йоаса свідчить про брак суто раціональних засобів у справі виправдання ключових концепцій західного світу: там, де бракує авторитету розуму, виникає потреба в авторитеті сакрального. Мені здається, що прояснення онтологічних підстав наших практик і розробка онтології людського буття (моральної онтології) дає нам можливість, з одного боку уникнути небезпек *натуралізму* (антропологічного або навіть природничо-наукового тлумачення принципів і норм наших практик), а з іншого боку, залишатися в межах *наукового дискурсу* і не вживати у філософії словника релігії або квазі-релігійних уявлень.

2. Проект реабілітації блага безпосередньо пов'язаний із *реабілітацією телеології* у практичній філософії. Наші практики (як індивідуальні, так і соціальні) скеровуються певними цілями. Гартман стверджує, що телеологія волі або "фінальна детермінація", – це "єдина реальна телеологія, про яку ми достовірно знаємо" [4, с. 673]. Але чи так це насправді? Ми можемо ставити собі цілі тому, що ми вже досвідчуємо у своєму бутті певні модуси цілеспрямування. Наприклад, ми відчуваємо спрагу або потяг до малювання тощо. Чуттєві потяги самі по собі є достатньою підставою для наших учинків [14, S. 216]. Для кожного із нас є фактом звичайного буденного досвіду часто повторювана ситуація, яку я можу назвати "конфліктом потягів і цілей". Питання про статус телеології безпосередньо пов'язане із питанням про те, чи хочемо ми розуміти щось таке як "самість". У 70-х роках минулого століття на користь онтологічного статусу телеології намагався аргументувати Ганс Йонас [5, с. 84–140]. Його прагнення "укорінити благо у бутті" і подолати "позірну безодню" між сущим і належним, слід розглядати як потужну перевагу практично-філософським проектам етики дискурсу. "Ми прагнемо – зрештою, задля етики – поширити онтологічне місце мети загалом від очевидного на вершині суб'єкта до соковенного в надрах буття" [5, с. 112]. Суб'єктивність ніби виражає, артикулює мовчазне Внутрішнє нижчих онтологічних прошарків. Самозасвідчення мети у бутті Йонас навіть називає "онтологічною аксіомою". "У здатності мати мету взагалі ми можемо бачити благо-саме-по-собі, в якому ми інтуїтивно впевнені, що воно має безмежну перевагу над позбавленим мети буттям" [5, с. 125]. У цілеспрямо-

ваності як такої, буття стверджує само себе. Утім здається, що в контексті власної концепції телеології і попри її онтологічний статус, Йонас схиляється витлумачувати людину лише як частину природного світу [5, с. 116]. У такому разі "воління-за-власні-межі" природних процесів подібне до вчення про іманентну трансцендентність Ернста Тугендгата. Як на мене, така стратегія дуже близька до *натуралізації телеології*.

Чи не коректніше у такому разі витлумачувати людські потяги і цілі *функціонально та іманентно*: в термінах суто природних потреб? Тоді те або інше благо (як те, до чого прагне якась особа або група осіб) ми мусимо тлумачити як благо (блага) "для чогось". Назвімо цей клас благ *R-благами* (літера *R* тут позначає латинське слово *relatio*). Потяг до малювання можна пояснити як бажання слави і визнання. Прагнення стати науковцем чи юристом можна тлумачити як приховані або явні бажання влади. В термінах "бажання влади" можна тлумачити феномени релігійного життя (не кажу вже про економіку чи політику). Пояснювальні ресурси іманентного тлумачення благ досить багаті (наприклад, окрім "волі до влади", це ще сексуальність, збереження роду, егоїстична або, навпаки, альтруїстична природа людини, біологічні особливості людини, такі як специфічна тілесність, комунікативність тощо). Які б витончені феномени людського буття ми не брали, завжди є можливість витлумачувати їх у перспективі *каузального редукаціонізму*.

Однак переваги проекту реабілітації блага дозволяють обрати іншу пояснювальну стратегію, і поряд із відносними благами (або *R-благами*), припускати самоцінні або абсолютні блага (позначимо їх як *A-блага*). Вже Кант, ведучи мову про людину як мету саму по собі і про моральний закон, стверджує існування абсолютної цінності чи абсолютного блага поряд із відносними благами. Класична традиція від Аристотеля до Аквіната вчила про перевагу *A-благ* над *R-благами*. Шлеман слушно зазначає, що онтологічний статус телеології якраз і передбачає питання про *неіманентні цілі* людської практики і питання про *не-релятивні блага* [13, S. 242]. Тут важливо ввести у гру чотири аспекти, які вказують на переваги проекту реабілітації блага стосовно проекту практичного нормативізму. Йдеться про аспекти, які дозволяють нам краще розуміти особистісне буття: (1) шкала досконалостей, (2) динамічне розуміння людського буття як поступовий перехід від фактичного до належного, (3) концепція внутрішніх благ і (4) припущення глибинного виміру людського буття.

Досвід, який відкривається нам у перспективі аспекту (1), засвідчує відсутність граничної межі у процесі вдосконалення людини. Розвиток наук і мистецтв, розвиток наших інтелектуальних і чут-

тевих спроможностей, численні факти із різних сфер людської діяльності, – все це свідчить про необмежений горизонт людського поступу. Розвиток наук впливає також і на розвиток нашої сили уявляти, посуває нашу уяву далеко за межі її наявних можливостей [9, S. 335–336]. Звичайно, людина може і деградувати, конкретні культури та суспільства можуть занепадати, але факти занепаду й деградації тільки побічно підтверджують творчий потенціал людини як вільної істоти (те, що ми завжди самі обираємо шляхи нашого розвитку). Аспект (2) експлікує цю динаміку людського самотворення й самовдосконалення у перспективі онтологічного переходу від фактичності наших задатків і можливостей – до реалізації в нас того, до чого ми покликані і до чого ми призначені. Людина ніколи не повинна задовольнятися своїм фактичним існуванням, адже вона завжди може зробити ще один крок вперед, за межі "фактичного" і "наявного". Покликання до невпинного розвитку і самовдосконалення я називаю *морально-онтологічним обов'язком людини*. Буття людини ніколи не є простим емпіричним фактом. Цілісність особового буття, історія особи, спільноти чи традиції, завжди перевищують фактичність того, що відбувається ось тепер і саме в цей момент.

Аспект (3) дозволяє нам усвідомити самоцінність багатьох феноменів людської діяльності. Писання поеми, слухання симфонії, дружба, любов, милосердя, справедливість, благочестя, – все це орієнтоване більшою мірою або винятково на *A-блага*. Такі феномени переважним чином є біологічно надлишковими. Нарешті, аспект (4) указує нам на повноту і глибину як нашого буття, так і буття світу самого по собі. І глибина нашого *Я*, і глибина світу трансцендують всі можливі рівні "для чого" і всі сфери *R-благ*. Якнайкраще це розуміли містики. Так, Майстер Екхарт оспівує чисту, вільну від усіх створінь зреченість (*Abgeschiedenheit, abrenuntio*) [6, с. 210]. Ангелус Силезіус ілюструє думку про самоцінність кожного створіння за допомогою яскравого образу: "*Die Ros' ist ohn Warum, sie blühet weil sie blühet / Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht ob man sie sihet*" ("Троянда існує без жодного "чому", вона квітне, тому що квітне / Вона вільна від усіх турбот і навіть не звертає уваги на те, чи дивиться хтось на неї, [чи ні]") [1, с. 122]. Можна сказати, що кожна річ у своїй глибині перебуває ніби "для себе" і перевищує всі свої модули "для чого" і "чому".

Утім, який стосунок все сказане має до прояснення зв'язку між концепцією блага і реабілітацією телеології у практичній філософії? Пряме і безпосереднє. Наші практики пов'язані не тільки із різними прагматичними цілями або тим, що можна назвати людськими планами та проектами. Зв'язок особистісної ідентичності із орієнтацією на благо виявляє інший рівень цілей, які мож-

на назвати, вживаючи термінологію Йоганеса Меснера, "екзистенційними цілями" людського буття [12, S. 39–40; див. також 2, с. 187–188]. Орієнтуючись на певні цінності, обираючи певне благо, людина обирає саму себе, наважується *бути* у певний спосіб. Цю ідею дуже вдало виразив Кароль Войтила у невеличкій, але дуже змістовній статті (написаній у 1976 році) "Трансценденція особи у діянні та автотелеологія людини" (*Transcendencja osoby w czynnie a autoteleologia czlowieka*). Головну тезу його статті я б сформулював так: акт волі, вибір певних благ або цінностей та інспіроване вольовим рішенням й аксіологічним вибором людське діяння, принциповим чином пов'язані із онтологічним самовизначенням людини. Термін "самовизначення" покликааний підкреслити наступне: визначувані і дієвим є саме особове Я. "Аналіз самовизначення вказує на те, що *voluntarium* як внутрішня динамічна структура особи і як визначальний принцип учинку, довершується вповні (*znajduje swuj wiańsciwy "kres"*) не у тих цінностях, до яких інтенційно скеровуються людські прагнення, а – в *самому суб'єктивному Я*, котре, прагнучи певних цінностей та вибираючи їх в окреслений спосіб, водночас визначає себе і певним чином прагне і вибирає саме себе (*stanowi zarazem o sobie i siebie samego w pewien sposyb chce i wybiera*)" [18, S. 484]. Така автотелеологія не ізолює особу, а, навпаки, утворює живий зв'язок конкретної особи з іншими особами і з усією дійсністю. Людина, як суб'єкт дії, у своєму чиненні долає власні межі. Автотелеологія є водночас само-трансценденцією особи. "Людина в такий спосіб є для себе метою, в якій її учинки (а також, пов'язані із цими учинками прагнення, вибори й міркування) набувають у самій людині свого остаточного довершення" [18, S. 486]. Коли людина досягає цієї мети, вона певною мірою здійснює сама себе. А в такому самоздійсненні, у постійному самоперевершенні особи (Войтила каже, що у своїх актах людина не тільки *"przekracza" siebie*, але, орієнтуючись на істинне благо, і *"przerasta siebie"*), "міститься момент абсолюту": здійснення себе у діянні відбувається на підставі абсолютного блага" [18, S. 487]. Як мені здається, запропонована Каролем Войтилою концепція автотелеології людини дає краще тлумачення Кантового розуміння людської особи як буття самого по собі. Войтила пов'язує самовизначення людини із буттєвою подією самоздійснення особи в орієнтації на блага і цінності. У цьому самовизначенні і самоздійсненні якраз і реалізує себе те, що Меснер називає екзистенційною метою людини: вести наповнене й осмислене життя, *eu-zkl*.

3. Тепер є можливість прояснити зв'язок людського буття із проєктивною здатністю людської особи. Класичне метафізичне вчення про

трансценденталії стверджує, що буття і благо є конвертованими поняттями. Те, що ми називаємо благами ("добрими") вчинками, благом конкретної особи чи благом конкретної спільноти, є певними аспектами дійсності (онтологічними подіями, станами, властивостями або стосунками). Головним недоліком іманентних теорій блага (пропонування "етики без метафізики") є те, що ці теорії намагаються тлумачити людські практики з позиції антропологічного редукціонізму. З такої точки погляду, цілі, блага і цінності людини є *продуктами її власних проєкцій*. Всупереч цій позиції, проєкт реабілітації блага поєднує питання про блага і цінності із питаннями про людське буття і про буття як таке. Агатологія (від грецького *agathon*) і аксіологія внутрішнім чином пов'язані із онтологією. "Власне людина є такою істотою, яка запитує про справжність свого буття, але на це питання не можна відповісти, не відповідаючи водночас на запитання про буття як таке" [7, S. 76]. Захищаючи тезу про внутрішній зв'язок онтології і практичної філософії, я виразним чином відмежовуюся від позиції Патнема і різноманітних версій неопрагматизму.

4. Ще одне дискусійне питання, за яким стикається проєкт реабілітації блага, – це проблема практичного релятивізму. Моя власна позиція стосовно блага і фундаментальних практичних норм є виразно універсалістичною. Утім практичний універсалізм, що його дотримуюсь я, включає також сферу блага і цінностей. А тому моя версія універсалізму відрізняється від версій Апеля, Габермаса або Ролза. Я буду називати свою позицію *інклюзивним практичним універсалізмом*, а позицію названих авторів – *ексклюзивним* (виключальним) *практичним універсалізмом*. Апелєве поняття універсальної мовної гри, Габермасове поняття ідеальної комунікації чи Ролзове поняття первісної позиції *категорично виключають* сильні оцінки або "сильні етичні слова". Для мене ж сенс виразу "бути морально добрим" не зводиться до вимоги "слідувати правилам, які можна універсалізувати на підставі раціональних процедур" (чи то в ідеальній комунікації, чи то в первісній позиції). Я намагаюся повернути терміну "морально добрий" онтологічний сенс, який включає реалізацію позитивних людських задатків, традицію чеснот і канонізованих взірців "доброто життя". Я, так само, як і Патнем, заперечує деонтологічне розрізнення універсалістичної моралі справедливості і партикулярних (контекстуальних, релятивних) етик життєвих стратегій.

Тут і виникає головна проблема, адже введення у гру поняття моральної традиції і певних поведінкових стандартів і взірців, здається, суперечить вимогам раціонально-практичного дискурсу. На це я міг би відповісти так. Повністю самодостатня і "закрита" від інших традиція (чи

культура) взагалі-то становить досить виняткове явище. Те, що ми знаходимо в різних традиціях різні уявлення про блага і цінності, ще не свідчить на користь тези, що сенс і значущість благ і цінностей повністю залежать від контекстів певної традиції. Практичний універсалізм Апеля, Габермаса або Ролза захищає можливість раціонального обґрунтування універсальної значущості фундаментальних норм або принципів. Утім, представники такого типу універсалізму переконані, що неможливо захистити від релятивістичних аргументів концепції благ і цінностей. Хоча, як слушно зазначає Бернард Вільямс, немає жодних підстав припускати, що базові етичні розрізнення із логічною необхідністю пов'язані із певними спільнотами [17, р. 158]. Той факт, що представники однієї культури можуть реагувати на ціннісні твердження представників іншої культури (вживаючи при цьому властиві їхній власній культурі концептуальні схеми), свідчить про те, що "етичне мислення конкретної культури завжди спроможне долати власні межі" [17, р. 159]. *Проблема універсалізації благ та цінностей певної традиції ще не тягне за собою релятивістичні припущення.*

З одного боку, якщо представники практичного релятивізму будуть послідовними, вони мусять визнати, що не всі етичні позиції із рівним правом можуть бути визнані або толеровані. З іншого боку, розвинені форми практичного релятивізму можливі тільки в рамках такої традиції, в якій визнаються певні абсолютні цінності (толерантність, свобода, гідність особи, повага до інших людей і до їхніх думок тощо). А припущення таких цінностей, як я намагався показати, ґрунтується на певних онтологічних припущеннях (на певних версіях моральної онтології чи онтології особи). Отже, навіть практичний релятивізм, навіть у його радикальних формах (заперечення раціонального вибору між різними благами та цінностями), імпліцитно припускає не-релятивні стандарти оцінки етичних переконань (навіть, якщо він не може їх раціонально обґрунтувати).

5. Нарешті, остання проблема, на яку я хотів би тут звернути увагу, стосується теми плюралізму благ. Іноді я вживав термін "благо" в однині, а іноді – в множині. Чи не криється тут певна непослідовність? Коли я вживаю термін "благо" в однині, я завжди маю на увазі його онтологічний сенс, зв'язок блага з онтологією людини. Навіть ті філософи, які не визнають онтологічний статус блага, вказують на його інтегративну і регулятивну функції [16, S. 253; S. 292]. Благо виступає практичним орієнтиром усіх намірів, учинків і життєвих стратегій особи.

Коли ж уживають термін "благо" у множині (коли йдеться про "блага"), то тим самим йдеться про різноманітність благ, які обирає людина для того, аби вести добре життя. Можна розрізнити

блага матеріальні (технології, гроші, власність, житло, продукти харчування, одяг тощо) і нематеріальні (життя, свобода, освіта, покликання тощо). Перші піддаються калькуляції, а другі – не піддаються. Існує також відмінність між ненормативними і нормативними благами (моральні та етичні чесноти, права і обов'язки тощо). Нарешті, можна розрізняти блага індивідів, соціальних груп і спільнот. Так, можна казати, про благо сім'ї, благо держави або благо народу.

Яким чином ці різноманітні блага можуть бути інтегровані в єдність доброго життя? Яким чином плюралізм благ узгодити із єдиним благом (незалежно від того, чи витлумачуємо ми його онтологічно, чи ми розуміємо благо лише в його регулятивному аспекті)? Ці запитання є важливими, але відповіді на них не становлять завдання мого дослідження. Цим займаються такі філософські дисципліни, як політична філософія, філософія права, філософія економіки, етика, соціальна філософія і ті дисципліни, що належать до так званої *прикладної практичної філософії*. Проблемі інтеграції благ до єдності доброго життя присвятив значну частину свого дослідження Вільгельм Фосенкуль [див. 16, S. 296–429]. Але зрозуміло, що попри наявність різноманітних теоретичних й емпіричних студій, кожна людина робить свій екзистенційний вибір і намагається, спираючись на свій досвід, інтегрувати певну множину благ до свого власного проекту доброго життя. Цей вибір має комунікативну і соціальну природу. Ми завжди орієнтуємося на певні стандарти й "успішні" життєві стратегії. Наш вибір ми здійснюємо не в ізоляції від інших індивідів, а в комунікативній взаємодії із ними. Це, з одного боку, "розвантажує" нашу практичну здатність судити (тобто ставить наш вибір у контекст "придатних" та "успішних" практичних орієнтацій, стандартів та взірців), але, з іншого боку, це створює також і певні небезпеки. Людина сьогодні, більшою мірою ніж колись, ризикує втратити саму себе, свою власну індивідуальність, зрадити своєму покликанию та призначенню.

Яка може бути роль філософії у визначенні конкретних контурів "доброго життя"? На це запитання намагається відповісти Голмер Штайнфат. На його думку, одним із завдань філософії є (1) "концептуально-контрольована артикуляція підстав нашого саморозуміння як осіб" [15, S. 389]. Йдеться про дослідження конститутивних характеристик нашого особового буття (своєрідна паралель із Тейлоровою моральною онтологією). Іншим завданням філософії, як вважає Штайнфат, мають бути (2) "концептуально-аналітичні та феноменологічні студії основних феноменів людського життя" [15, S. 390]. Йдеться про дослідження таких феноменів, як дружба, визнання, конкретні чесноти, окремі по-

чуття, ігри, контемпліяція, інтереси до мистецтва і до прекрасного у природі тощо. Нарешті, третім завданням філософського дослідження умов і складників доброго життя, може бути (3) дорадча функція філософії, коли філософія постає в іпостасі індивідуальної етики, що намагається пропонувати поради для типових життєвих ситуацій [15, S. 390].

Якщо приймати ці міркування Штайнфата (а я їх в цілому приймаю), то тематика мого дослідження найбільше відповідає першому пункту Штайнфатової класифікації. Тоді на питання про інтеграцію благ до єдності доброго життя (в орієнтації на благо) можна відповісти таким чином: ми повинні у такий спосіб вибирати й координувати різноманітні блага, щоб вони забезпечували нам відповідні умови для самовизначення й самоздійснення нашого особового буття (як буття раціональної й добродешної істоти). І наші нормативні блага (моральні й етичні правила, правові й політичні системи), і сукупність різноманітних матеріальних і нематеріальних благ, – всі вони мають спиратися на цей онтологічний фундамент.

Вибираючи ті або інші блага та цінності, ставлячи перед собою різноманітні цілі, беручи участь у різноманітних практиках і залучаючись до різноманітних сфер діяльності, ми не повинні забувати, що головна мета і головний вибір кожної особи – це вона сама як "добра людина". Жити добрим життям і прагнути до істинного блага – це і є головною справою нашого існування. Зрозуміло, що це непросте завдання і досить важка справа. Але, як каже давнє прислів'я, *chalepa ta kala* ("все прекрасне є важким").

ЛІТЕРАТУРА

1. *Ангелус Силезиус*. Херувимський странник / Ангелус Силезиус ; [пер. с нем. Н. О. Гучинской]. – СПб. : Наука, 1999. – 509 с.
2. *Баумейстер А.* Філософія права / Андрій Баумейстер. – К. : ВПЦ Київський університет, 2010. – 311 с.
3. *Гартман Н.* К основоположению онтологии / Николай Гартман ; [пер. с нем. Ю. В. Медведева под ред. Д. В. Складнева]. – СПб. : Наука, 2003. – 640 с.
4. *Гартман Н.* Этика / Николай Гартман ; [пер. с нем. А. Б. Глаголева под редакцией Ю. С. Медведева и Д. В. Складнева]. – СПб. : Владимир Даль, 2002. – 708 с.
5. *Йонас Г.* Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / Ганс Йонас ; [пер. з нім. Анатолія Єрмоленка і Володимира Єрмоленка]. – К. : Лібра, 2001. – 400 с.
6. *Майстер Экхарт*. Об отрешенности / Майстер Экхарт ; [составление, перевод со средневерхненемецкого и латинского языков, предисловие и примечания М. Ю. Реутина]. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2001. – 432 с.
7. *Buttiglione R.* Doktorat honoris causa KUL / Rocco Buttiglione. – Lublin : Instytut Jana Pawia, 1994. – 96 S.
8. *Ferber R.* Philosophische Grundbegriffe 1. Eine Einführung / Rafael Ferber. – Munchen : Beck, 2008. – 238 S.
9. *Heller M.* Filozofia i wszechświat / Michał Heller. – Kraków : Universitas, 2006. – 544 S.
10. *Joas H.* Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte / Hans Joas. – Berlin : Suhrkamp, 2011. – 303 S.
11. *Kant I.* Kritik der praktischen Vernunft / Immanuel Kant. – Stuttgart, Reclam 2005. – 272 S.
12. *Messner J.* Das Naturrecht / Johannes Messner. – Innsbruck ; Wien ; Munchen : Tyrolia, 1958. – 1137 S.
13. *Spaemann R.* Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens / Robert Spaemann, Reinhardt Luw. – Stuttgart : Klett-Cotta, 2005. – 308 S.
14. *Spaemann R.* Über Gott und die Welt / Robert Spaemann. – Stuttgart : Klett-Cotta, 2012. – 350 S.
15. *Steinfath H.* Orientierung am Guten. Praktisches Überlegen und Konstitution von Personen / Holmer Steinfath. – Frankfurt a/M : Suhrkamp, 2001. – 488 S.
16. *Vossenkuhl W.* Die Möglichkeit des Guten. Ethik im 21. Jahrhundert / Wilhelm Vossenkuhl. – Munchen : Beck, 2006. – 472 S.
17. *Williams B.* Ethics and the Limits of Philosophy / Bernard Williams. – London : Fontana Press, 1985. – 230 p.
18. *Wojtyła K.* Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne / Karol Wojtyła. – Lublin : Towarzystwo Naukowe KUL, 2000. – 543 S.

Баумейстер А. О. Онтология личности: бытие, благо и практическая нормативность. В статье исследуются главные преимущества проекта реабилитации блага по сравнению с проектом практического нормативизма.

Ключевые слова: благо, практический нормативизм, онтология личности.

Baumeister A. O. Ontology of person: being, good and practical normativism. The aim of this article is to investigate main preferences of the project of rehabilitation of good concerning of the project of practical normativism.