

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

УДК 111.84+17.01

А. О. Баумейстер, канд філос. наук, доц.,
докторант, КНУТШ, Київ

ПРОЕКТ МОРАЛЬНОЇ ОНТОЛОГІЇ ЧАРЛЬЗА ТЕЙЛОРА В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОГО ПРАКТИЧНО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ

У статті досліджуються головні ідеї моральної онтології Чарльза Тейлора в контексті сучасних практично-філософських дискусій.

Ключові слова: моральна онтологія, сильні оцінки, якісні розрізнення, самість.

Якщо Макінтайр, починаючи з праці "Після чесноти", намагається відновити словник благ і суттєвих цілей людського буття, то Тейлор прагне дослідити історію модерної ідентичності, виявити різноманітні джерела, що сприяли створенню модерного образу самості і визначають сучасні тлумачення наших практик. Важливими етапами такої історії він вважає (1) утвердження словника невідчуваних суб'єктивних прав й суб'єктивної автономії, а також (2) формування образу "звичайного життя" (*ordinary life*), яке з раннього Модерну утверджується на тлі критики попередніх життєвих практик і життєвих проєктів. Утвердження звичайного життя "стало однією з найвпливовіших ідей модерної цивілізації". "Разом із чільним місцем, яке надається автономії, це почуття [вагомості щоденного у людському житті] визначає особливий різновид такої поваги, характерний для цивілізації новочасного Заходу" [2, с. 27]. Втім мораль не зводиться лише до словника обов'язків і поваги до інших. Важливо взяти до уваги також низку питань, які значно розширюють коло практичної філософії. Ці питання "вводять у гру сильну оцінку" (*bring strong evaluation into play*). "Так, існують питання про те, як я збираюся прожити моє життя (*how I am going to live my life*). Вони порушують ще інші питання. Наприклад, яким життям варто жити? Яке життя може здійснити те, що обіцяють мої особливі здібності? Які вимоги покладають на особистість її обдаровання? В чому полягає багате й змістовне життя (*meaningful life*), на противагу життю, сповненому клопотів про другорядні речі або дрібниці?" [2, с. 28]. Тобто, йдеться про сукупність ідей та образів, що визначають поняття повноцінного, наповненого життя (*a full life*). Одразу важливо звернути увагу на те, що Тейлор пропонує каталог питань, які в останні два з половиною століття зазвичай не розглядаються як такі, що належать до компетенції практичної філософії.

Той факт, що обговорення цих питань довго залишалося поза інтересами практично-філософського дискурсу, вже приховує у собі певну історію, низку конкретних зрушень в історії саморозуміння модерної ідентичності. Ці зрушення й концептуальні зміни відбуваються навіть не за часів Лока і Канта, і навіть не за часів Реформації. Тобто, джерела но-

вочасного образу практичної філософії слід шукати не в ранньому Модерну, а ще раніше – в XIV столітті (головним чином – у філософії Вільяма Окама). Тут інтелектуальну історію, описувану Тейлором, необхідно доповнити дослідженням Серве Теодора Пінкерса. Звуженість модерної теорії моралі, про яку каже Тейлор, зумовлена інтелектуальними зрушеннями, які Пінкерс називає *номіналістичною революцією*. В чому полягає ця революція? Під її впливом мова благ, чеснот і людського щастя поступається місцем словникові обов'язків [1, с. 231]. На перший план моральної теорії висувається *поняття обов'язку і поняття належного*. "Розглядаючи Окама ми стаємо свідками найпершого ядерного вибуху модерної епохи" [1, с. 223]. Поведінка людини починає тлумачитися як послідовність атомарних подій, тобто відокремлюється від життєвого й культурного нарративу, в рамках якого поведінка тільки й могла сприйматися. Поняття суттєвих людських цілей втрачає своє значення. Окамова концепція свободи відкидає вчення про людські схильності. Нарешті, на задній план відсувається теорія чеснот: чесноти "втрачають власну моральну цінність і стають простими звичками, психологічними механізмами" [1, 226]. "Закон і обов'язок посідають центральне місце в Окамовій моралі, стають її вузловим пунктом і осердям... Факт обов'язку, а не дотримання якогось реального припису, визначає тепер відмінність між моральними добротою і злослівістю" [1, с. 228]. Дослідження Пінкерса дозволяє точніше вказати джерела модерної самості і модерної практичної філософії, ніж це роблять Макінтайр і Тейлор. Втім у Тейлора, безперечно, ми знаходимо більш ґрунтовний концептуальний аналіз моральної онтології. Отже, повернімося до Тейлорових міркувань. Каталог нових питань, які він нам пропонує, з одного боку, розширюють рамки практичної філософії, а, з іншого боку, дозволяють розширити ігрове поле сильних оцінок.

Всі ці питання мають сенс лише у певній "системі координат" (*framework*): "Те, що я називаю системою координат, об'єднує важливу низку якісних розрізень (*set of qualitative distinctions*). Думати, почувати, висловлювати судження в межах такої системи координат – означає діяти з відчуттям, що певний вчинок, спосіб життя або спосіб почування є непорівнянно вищий за інші, доступніші для нас способи. Я вживаю тут слово "вищий" у його загальному значенні. Відчуття того, в чому полягає відмінність, може отримувати різні форми. Одна форма життя може вважатися повнішою, інший спосіб почувати й діяти чистішим, ще інший спосіб жити й почувати глибшим" [2, с. 34–35]. Тобто йдеться про системи координат, що уможливають *ієрархічну структуру* наших практик. Така структура передбачає по-перше, певні способи життя, мислення і почуття, які є незрівнянно вищими (*are incomparably*) стосовно "звичайних" способів жити, мислити й відчувати, а, по-друге, пов'язана з тим, що Тейлор називає "сильною оцінкою", з тим фактом, що певні цілі та блага "існують незалежно від наших бажань, прихильностей або від нашого вибору, що вони являють собою критерії, виходячи з яких можна оцінювати ці бажання і цей вибір" [2, с. 35]. Прикладами найбільш впли-

вових систем координат, в рамках яких можливі якісні розрізнення, етика честі і слави античного полісу, етика раціональної досконалості й контролю (наприклад, платонізм, стоїцизм, християнство чи інші форми теїзму), етика трансформації волі (у різноманітних теїстичних та секулярних версіях), нарешті, розрізнення, пов'язане із образністю й експресивністю. Всім цим системам координат (із їхніми сильними оцінками і якісними розрізненнями) загрожує поширений сьогодні підхід, який можна умовно назвати "натуралістичним". "Ми бачимо такий підхід не лише в тих, хто полюбляє редуктивні пояснення, а й (інакше) у класичному утилітаризмі. Мета цієї філософії полягає саме в тому, щоб відкинути всі якісні розрізнення й поставити всі людські цілі на спільну основу, зробивши їх, таким чином, придатними для кількісного обчислення на одній шкалі згідно зі спільною "вживаністю" (*currency*). Я стверджую, що ця ідея глибоко помилкова" [2, с. 38–39]. Джерела натуралістичного підходу Тейлор убачає в поступовому утвердженні звичайного життя, у теології Реформації (як ми бачили, ці джерела слід шукати ще у середньовічному номіналізмі).

Генеалогічний підхід Тейлора полягає в тому, аби виразити, артикулювати ті ідеї та образи, що визначають певні форми життя. Системи координат забезпечують, явно чи приховано, контекст наших моральних суджень та інтуїцій. "Висловити систему координат (*to articulate a framework*) – означає з'ясувати, що наділяє смислом наші моральні реакції" [2, с. 43]. Так поступово окреслюються не тільки завдання і характер Тейлорового дослідження, але й основні риси його моральної онтології: певний фоновий образ (*background picture*) і система координат (*framework*) (не зовсім зрозуміло, чи Тейлорові йдеться про *те саме* поняття, чи про *два* взаємопов'язані поняття) надають сенс нашим ідеям та інтуїціям, визначають наші моральні реакції (*moral responses*), конституюють способи (форми) нашого життя. Наші моральні судження і оцінки, наше уявлення про сенс і мету життя, так само як і наше саморозуміння, все це вписано в більш універсальний контекст, що має певну *онтологічну структуру* (Тейлор поряд із терміном "моральна онтологія" іноді вживається термін "онтологія людини"). Ці онтологічні контексти, ці *frameworks* (які Тейлор називає також "горизонтами"), визначають як всі наші вчинки, так і наше особистісне буття у цілому: "життя в таких чітко окреслених горизонтах (*strongly qualified horizons*) є конститутивним для людської діяльності (*is constitutive of human agency*)", так що "вихід за ці межі був би еквівалентний виходу за межі того, що можна вважати цілісною або неушкодженою людською особистістю (*human personhood*)" [9, р. 27; 2, с. 44]. Важливість згаданого онтологічного контексту стає більш очевидною в світлі питання про ідентичність ('*who am I?*'). Знати, хто я є, означає прояснити власне місцеперебування ('*where I stand?*'). "Моя ідентичність визначається зобов'язаннями й ототожненнями (*identifications*), що створюють рамку (*frame*) або горизонт, в яких я щоразу можу намагатися визначити, що становить для мене благо чи цінність (*valuable*),

або що належить зробити, або що я схвалюю чи заперечую. Інакше кажучи, це горизонт, в якому я здатний зайняти позицію" [9, р. 27; 2, с. 45]. Цей горизонт з його розрізненнями, зобов'язаннями й ідентифікаціями надає нам практичні орієнтири і підстави для практичних суджень. Втра- та цього горизонту викликає гострі форми дезорієнтації. Таким чином, Тейлор вводить у гру ще одну метафору, *просторову*: ми знаємо про себе, завдяки орієнтації у моральному просторі. Просторовим аналогом тут виступає система координат, визначена сильними оцінками й чіткими розрізненнями. Вони ніби накреслюють головні позначення на морально-онтологічній мапі. Ідентичність не може існувати без сильних оцінок.

Морально-онтологічній позиції, яка дозволяє відповісти на питання про ідентичність, Тейлор протиставляє натуралістичну позицію, що за- перечує важливість системи координат для практичної орієнтації. Практичний натуралізм витлумачує системи координат як наші суб'єктивні винаходи, а не як об'єктивні структури, що зумовлюють характер наших моральних запитань і відповідей. Приклад штучних питань: яка марка автомобілю є найбільш "статусною" або в якому ресторані має вечеряти "поважна особа"? В такому випадку мораль і право є проявами тимчасових, ситуативних й інституалізованих соціальних реакцій, які у цілому мають випадковий та змінюваний характер. Утім, не можна собі уявити форми життя, в яких питання про просторові (морально-онтологічні) розрізнення були б штучними й необов'язковими. Практичний натуралізм містить у собі неусвідомлені суперечності. Так, наприклад, утилітарист живе у межах морального горизонту, принципово невизначуваного в термінах його власної теорії [2, с. 50]. Іншими словами, натуралістична позиція також передбачає певну онтологію, але не намагається (з різних причин) її експлікувати.

Тейлорів проект моральної онтології дозволяє також виявити внутрішній зв'язок між ідентичністю і благом. Для прояснення цього зв'язку Тейлор вводить поняття самості (*self*). Це поняття вказує на нашу потребу в ідентичності (*our need for identity*), що по-іншому можна описати як певну орієнтацію стосовно блага (*orientation to the good*) [2, с. 52]. Самість не є об'єктом у звичному розумінні. Бути самістю означає рухатися у певному колі проблем, означає шукати і знаходити певну орієнтацію на благо. Власне Тейлор тут реактуалізує тезу Аристотеля. З інших позицій, цю тезу відроджує Ернст Туг'ендгат. У Туг'ендгата реабілітація Аристотелевої концепції блага відбувається з метою розробки теорії "*іманентної трансценденції*". Можна казати, що ця теорія пропонує світську, секулярну версію повноти життя, що включає поняття сильних оцінок і чітких розрізень про які каже Тейлор. За Туг'ендгатом, Аристотелеве розуміння блага передбачає чітке розрізнення, з одного боку, блага і просто приємного, а з іншого боку, розрізнення реальності (реального блага) й ілюзії (позірного блага). Отже теорія блага вводить у гру ще й питання про дійсність, пов'язане з онтологією [10, s. 23; s. 25]. За Аристотелем (і за Туг'ендгатом) уміння здійснювати ці чіткі розрізнення на підставі раціональних (логосних) міркувань конститує людську

природу як таку. Сутність людини виявляє себе у здатності запитувати про підстави, а також шукати кращих підстав [10, s. 25, 43]. Такий інтелектуальний пошук відкриває для людини те, що Туґендгат називає глибинним виміром (*Tiefendimension*), досвідченням глибини реальності [10, s. 25]. Поняття іманентної трансценденції й орієнтація людини стосовно блага утворюють внутрішній зв'язок [10, s. 31]. Якраз недолік Гайдеґероного розуміння трансценденції Туґендгат убачає в тому, що Гайдеґер нехтує поняттям блага [10, s. 32].

Цікаво, що Тейлор і Туґендгат рухаються паралельними курсами, пов'язуючи розуміння людського буття (самості) із орієнтацією людини стосовно блага. "Ігрові простори Я" (*"Ich"-Spielräume*) спрямовані на благо [10, s. 61]. В цій спрямованості, в орієнтації самості на благо, проявляється проєктивний, творчий характер людського буття, а також та фундаментальна здатність людини, яку ми називаємо свободою волі [10, s. 60, 64, 71–72]. Певну співзвучність власних ідей із ідеями Туґендгата відзначає і сам Тейлор [2, с. 76]. Утім, не можна випускати з поля зору суттєву відмінність між Туґендгатовою і Тейлоровою позиціями. Туґендгатові йдеться про своєрідну версію секулярної теорії "іманентної трансценденції", в той час як Тейлор піддає іманентні плумачення практики рішучій критиці [3, с. 490, 576–579]. Для Тейлора подобні спроби за допомогою секулярних концептів надати нашим життєвим формам вимірів повноти і глибини, свідчать лише про відчуття втрати сенсу, що відбувається в досвіді ізольованого Я. Туґендгатове поняття іманентної трансценденції свідчить лише про усвідомлення людською особою *вужькості іманентних рамок* і намагання розімкнути ці рамки за допомогою квазі-теїстичної або квазі-містичної настанов (адже Туґендгат пропонує щось на кшталт *секулярної містики*).

Однак повернімося до Тейлорового аналізу зв'язку самості і блага. Самість не є просто об'єктом дослідження: "вона частково конституїрована своїми власними самоінтерпретаціями (*constituted by itsself-interpretations*)". Хоча ніколи не може існувати вичерпних інтерпретацій самості. Словник таких інтерпретацій завжди неповний. Утім, наші розуміння блага завжди відбувається в межах певної мови, а мова "існує й підтримується лише в межах певної мовної спільноти (*a language community*)" [2, с. 54]. У спільній мовній спільноті індивіди поділяють спільний з іншими досвід: "самість існує лише в тому, що можна назвати діалогічними мережами (*webs of interlocution*)" [2, с. 55]. Всі ці чинники Тейлор іноді називає "трансцендентальними умовами" існування й саморозуміння самості [2, с. 50, 58, 59]. Можна сказати, що зв'язок самості і блага опосередкований інтерсуб'єктивними, мовними і комунікативними стосунками. Я погоджуюся із думкою Йоаса, що Тейлорова теорія формування ідентичності є без сумніву інтерсуб'єктивною [6, s. 210]. Втім ця інтерсуб'єктивність суттєво відрізняється від Апелевої чи Габермасової.

Спостерігаючи за манерою, в якій Тейлор визначає мету власного дослідження, ми помічаємо певну рухливість його слововжитку. На цю особливість він сам звертає увагу: спочатку мета роботи визначається

як дослідження фонового образу, що лежить в основі наших моральних інтуїцій, потім завдання переформулюється як "дослідження моральної онтології, що лежить в основі наших моральних уявлень і реакцій та наділяє їх сенсом", а згодом завдання знову отримує нове формулювання: воно описується вже як "дослідження тих систем координат, які артикують наше чуття орієнтації у просторі питань про благо" (*questions about the good*) [2, с. 62]. Тейлор не дає пояснення такому термінологічному різноманіттю, але із контексту зрозуміло, що йдеться про різне вираження тієї самої проблеми. Третє формулювання, в якому застосовується образ просторової орієнтації, здається Тейлору найбільш вдалим, бо за його допомогою вдається виявити динамічну й проєктивну природу самості. Ми завжди рухаємося у певному практичному просторі і завжди орієнтуємося на певне благо. "Та істина, що ми маємо розташовувати себе у просторі, визначеному чіткими розрізненнями, означає лише те, що наше розташування стосовно них мусить бути для нас важливим. Неможливість діяти без орієнтації у просторі гранично важливого означає, що ми не можемо бути байдужими до свого місця в ньому" [2, с. 63, 65]. Я б цю тезу виразив так: наша поведінка (те, як ми подорожуємо) залежить від нашої орієнтації на місцевості (від того, де зараз ми знаходимося стосовно кінцевого пункту призначення). Орієнтація стосовно блага надає сенс нашому життю. Тоді наша життєва подорож перетворюється на осмислену історію, на єдиний *наратив*: "відчуття блага має влітатись у розуміння людиною свого життя як розгорнутої оповіді" [2, с. 69, 71]. Проблема ідентичності отримує ще один ракурс: питання "хто я?" в контексті наративу тлумачиться за допомогою питання "ким я став"? Тут Тейлор розвиває думку, сформульовану Макінтайром у книзі "Після чесноти". Рух у напрямку блага є історією, що пишеться впродовж життєвої подорожі. Своє життя я усвідомлюю як рух до того, чого ще немає. І тоді саме життя розглядається як пошук (мотив, відомий ще з "Одисеї" Гомера) [2, с. 71, 75]. Квазі-просторова структура наших стосунків до цінностей поєднується із часовим виміром розуміння нашої власної ідентичності. У цьому зв'язку можна казати про наративну структуру саморозуміння [6, с. 207]. Отже, просторова метафорика упрозорює для нас той факт, що нам не уникнути питання про напрямок, в якому рухається наше життя.

Якщо ми кажемо про орієнтацію на певні блага і про конститутивну роль блага у самовизначенні особи, ми не можемо оминати питання про онтологічний статус цих благ. Ми живемо у світі, в якому вочевидь існує багато різних ціннісних систем координат. І кожна така система конституювана якимось "надблагом" (*hypergood*). Надблага виконують в системі благ критеріальну функцію [4, с. 180]. Такі надблага є не лише непорівнянно важливішими за інші, але вони також "дають точку відліку (*stand point*), з якої інші блага можна зважувати, вносячи судження та приймаючи рішення щодо них" [2, с. 94]. Надблага є джерелом конфлікту, позаяк їх становлення й утвердження було пов'язане із витісненням

попередніх ("традиційних") надблаг. Так, платонізм витіснив Гомерову етику честі, а монотеїзм – політеїстичні морально-релігійні світогляди. У такому разі виникає питання не тільки про онтологічний статус надблаг, але також і питання про те – наскільки ці надблага є універсальними? Це ж запитання стосується і третього різновиду благ ("конститутивні блага"), що його Тейлор вводить у четвертому розділі [2, с. 135].

Зрозуміло, що об'єктивний онтологічний статус благ не можна визначити в термінах натуралізму. Такі поняття як "мужність" або "святість" не є властивостями фізичного світу. Але чи означає це, що блага не можна вважати частиною реальності? Для прояснення проблеми об'єктивності благ Тейлор вводить поняття, яке він називає "принципом найкращого пояснення" [2, с. 88]. Описуючи властивості людського буття, ми не можемо обійтися без певних понять ("святість", "милосердя", "справедливість", "повага" тощо). Іншими словами: тлумачення людського буття невід'ємно пов'язане із певними концептами, без яких це буття було б незрозумілим. "Якщо ми не можемо ефективно міркувати, або прозоро розуміти та пояснювати людські дії, не вдаючись до таких термінів, як "мужність" чи "великодушність", тоді мужність і великодушність є реальними рисами нашого світу" [2, с. 101]. Перед нами тут своєрідна версія трансцендентального аргументу. Отже, Тейлорові йдеться про умови можливості нашого морального досвіду. Очевидно, що не всі погодяться із Тейлоровою концепцією найкращого тлумачення (*the best account, BA principle*). Я вважаю, що цю концепцію можна посилити завдяки поняттю особового тлумачення (*personal explanation*) Ричарда Свінберна. В особовому поясненні настання події *E* пояснюється як спричинене раціональним діячем чи особою *P*, що має інтенцію *J* здійснити *E* [8, р. 135]. Якщо для наукового пояснення (*scientific explanation* – маються на увазі природничі науки) підставами дієвості причини є закони природи та інші типи генералізації, то для особового пояснення такими підставами є інтенції і спроможності особи. Пояснюючи певний вчинок людини винятково в термінах натуралізму, ми даємо лише часткове, неповне пояснення цього вчинку.

Повертаючись до Тейлорового принципу найкращого тлумачення можна стверджувати, що цей принцип враховує такий різновид пояснення, який не враховуються в контексті природничо-наукового пояснення. Свінбернова концепція *personal explanation*, як мені здається, значно посилює позицію Тейлора і дозволяє ліпше зрозуміти особливості моральної онтології і практичної раціональності. Тлумачення людського буття і людських дій передбачає певні системи координат (структуровані чіткими розрізненнями) і певні сенсо-утворювальні контексти (*sense-making contexts*). Надання сенсу власним діям на підставі сильних оцінок і чітких розрізень становить фундаментальну властивість такої істоти як людина. Таким чином, моральна онтологія у Тейлоровій версії пропонується ним як проект, що покликаний подолати вузькість пануючих теорій моралі. Кантіанство й утилітаризм убачають головне

завдання моральної теорії у проясненні природи обов'язків. "Задовільною моральною теорією вважається та, яка визначає певний критерій або процедуру, що дає нам змогу перелічити всі такі й лише такі вчинки, які ми зобов'язані здійснювати" [2, с. 115]. Очевидно, що така теорія не потребує поняття чітких розрізень. Вона радше намагається надати базові підстави, в світлі яких певні дії слід вважати чи визначати як обов'язкові. Але це значно збіднює як словник практичної філософії, так і онтологію самості. Однією із передумов поступового збіднення морального словника безперечно слід уважати *натуралістичну настанову*, те базове переконання, що "ми мусимо розуміти людей у термінах, невідривно пов'язаних із науками, що вивчають позалюдську природу" [2, с. 116]. Втім можна вказати і на суто *теологічні джерела* сучасних моральних теорій. Ми бачили, що "етика обов'язку" вперше була сформульована Вільямом Окамом ще у XIV столітті. У такому разі процес збагачення філософсько-практичного словника можна розуміти як уникнення крайнощів натуралізму і радикального теїзму.

Однак навіть найбільш послідовні етики обов'язку (кантіанство й утилітаризм) неспроможні відмовитися від чітких розрізень. Утилітаристи надають раціональності статус вищого мотиву (розрізняючи вищі і нижчі мотиви), а кантіанці розробляють моральну теорію в термінах практичної нормативності. З позиції кантіанства утилітаризм можна тлумачити як версію натуралізму, як яскравий приклад гетерономної моралі. А з точки погляду утилітаризму кантіанство страждає на небезпечні форми утопізму й "відірване" від реального життя людини та суспільства. Але обидві згадані позиції пов'язують мораль із питанням про те, що нам слід робити і не пов'язують її із "питаннями, що є цінне саме по собі, чим нам слід захоплюватися або що варто любити" [2, с. 121]. Тип практичної раціональності, якого дотримуються ці позиції можна назвати *процедурною раціональністю*. Для утилітаристів раціональність полягає у "максимізації підрахунку" (*maximizing calculation*), а для кантіанців "визначальна процедура практичного резонування полягає в універсалізації" [2, с. 123]. У цій перспективі трансцендентальну прагматику Апеля і Габермаса можна тлумачити як більш досконалу версію процедурної раціональності. Але всі ці версії поділяють схожу настанову, яку можна позначити як пріоритет нормативності над благом (*priority of the right over the good*).

Утім, звуження моральної теорії і збіднення морального словника не скасовує питання, пов'язані із благами і цінностями, а тільки відсуває їх на задній план, укриває їх покровом мовчання. Але ці питання, хоча й не висловлені в експліцитний спосіб, продовжують впливати на наші практичні мотивації і цілі. Зусилля Макінтайра і Тейлора реабілітувати благо і відновити моральну онтологію у цьому контексті можна тлумачити як спробу знову артикулювати важливі питання практичної філософії. Відновлення словника благ має на меті якраз подолати кризу, в якій перебувають моральні теорії сучасності. Але, безперечно, у позитивній ("терапевтичній") частині власного морально-онтоло-

гічного проекту Тейлор проявляє велику стриманість [4, s. 181]. На відміну від Макінтайра, Тейлор у своїй генеалогічній реконструкції "творення модерної ідентичності" пропонує не логіку конфлікту і поляризації, а радше логіку інтеграції [6, s. 199]. Така логіка інтеграції подається не так у вигляді аргументації, як у формі наративу, що дозволяє досвідчити "епіфанію блага". Ціннісний реалізм Тейлора уникає крайнощів як суб'єктивізму (проективізму, емотивізму), так і метафізичної теорії блага. Цей ціннісний реалізм Тейлор обґрунтовує за допомогою принципу найкращого тлумачення, на який ми вже звертали увагу. Реальність цінностей, чеснот і благ тлумачиться в термінах їхньої незалежності від нашої волі [2, с. 35, 36].

Проект реабілітації блага і Тейлорова історія модерної ідентичності містять у собі також і певні лакуни. На них слушно звертає увагу, наприклад, Ганс Йоас. Так, критикуючи зведення моральної теорії до етики обов'язку і намагаючись відновити словник цінностей, Тейлор не залучає до власного дослідження провідних мислителів, що якраз пропонували у минулому столітті філософію цінностей (назвимо хоча б Макса Шелера). Стає незрозумілим, яким чином історія модерної ідентичності призводить до поглядів самого Тейлора. Виникає відчуття певного розриву або раптового стрибка (щось на кшталт покладання "іншого начала"). Вражає відсутність в Тейлоровій історії Геґеля (хоча саме Тейлор є автором однієї з найбільш важливих книжок, написаних про Геґеля в англomовному світі). Йоас справедливо зазначає відсутність у Тейлоровомунаративі потужної традиції американського прагматизму. Цікаво, що Тейлор здається не виявляє інтересу до історії походження ключового поняття книги "Джерела самості" – до поняття *'self'*. Навіть відношення ключових понять "самість" та "ідентичність" залишаються не зовсім зрозумілими [6, s. 223]. Визнаючи зауваги Йоаса певною мірою слушними, я все ж таки маю зазначити, що вони видаються мені доволі несуттєвими. Вони схожі на формальні зауваження рецензента на дисертаційну роботу, коли рецензент вказує, які саме джерела не врахував дисертант. Він запитує: а чому немає Геґеля? чому не враховуються праці американських прагматистів? Чому не згадується Шелер? чому немає аналізу релігійного досвіду і теології ХХ століття? Але ці запитання можна поставити і до кожного дослідження, що намагається реконструювати історію ідей та культурних впливів. Ці питання можна адресувати і до дослідження самого Йоаса "Походження цінностей". Вони свідчать лише про незавершеність і неповноту наших зусиль зрозуміти інтелектуальну історію західної традиції.

Однак існують певні концептуальні питання, які мені здаються більш важливими, коли ми аналізуємо позицію Чарльза Тейлора. Те, що здається мені помилковим у Тейлорових спробах реконструкції модерної ідентичності і реконструкції модерних моральних уявлень, це передусім його критичне ставлення до принципу суб'єктивності. Фолькер Герхарт справедливо каже про анти-індивідуалістичний афект Тейлорового мис-

лення [5, s. 553]. Попри виразно теїстичну позицію (посилена у "Секулярній добі"), Тейлор більше орієнтується на Гайдегера і пізнього Вітгенштайна, ніж на християнських мислителів минулого століття. Образ Декарта як батька модерної суб'єктивності явно зумовлений Гайдегеровою критикою Декартової філософії (тут я цілком згоден із Томасом Ренчем) [7, s. 576]. Ренч правий і в тому, що дескрипція та наратив, до яких вдається Тейлор у своїх головних творах, не можуть покрити методологічний дефіцит, який виникає, коли ми запитуємо про підстави значущості головних засад моральної онтології [7, s. 587, 588]. Де закінчується дескрипція і починається власне систематика?

Нарешті, необхідно звернути увагу на ще один важливий аспект Тейлорового мислення. Йдеться про його розуміння традиція і його ставлення до проблеми універсалізму-релятивізму. Очевидно, що Тейлор є рішучим анти-релятивістом. Він вказує на суперечливість релятивізму і на його руйнівний характер [2, с. 33]. Утім, його універсалізм не заперечує, а, навпаки, передбачає поняття конкретної традиції, тільки в контексті якої мають сенс фундаментальні структури і чіткі розрізнення моральної онтології [6, s. 218]. За таких підходів важко уникнути підозри в релятивізмі. Значно послідовнішою видається позиція Макінтайра із його "конфліктним" і контекстуальним розумінням практичної раціональності. Цілком слушно стверджувати, що Тейлорова "практично-філософська трансцендентальна антропологія вже не може бути опосередкована засобами його соціокультурного і морально-філософського релятивізму" [7, s. 589]. Щоб уникнути підозри в релятивізмові необхідно, як слушно вважає Томас Ренч, на експліцитному рівні ставити питання про істинність й універсальну значущість цінностей і благ. Чи можливо в рамках моральної онтології Тейлора розв'язати ці питання? Чи є Тейлорів проект моральної онтології витонченою версією практичного релятивізму? Чи може Тейлор запропонувати не-теїстичну, світську концепцію блага? Сьогодні все це залишається предметом жвавих і досить напружених дискусій. І хоча на поставлені запитання ще не дана однозначна відповідь, ці дискусії значно збагачують і поглиблюють сучасний практично-філософський дискурс.

1. Пінкерс С. Т. Джерела християнської моралі: її метод, зміст та історія / [пер. з фр. Олега Хоми; коментарі, примітки, бібліографічні матеріали Олега Хоми та Ельвіри Чухрай]. – К.: Дух і літера, 2013. – 608 с. 2. Тейлор Ч. Джерела себе / [пер. з англ. під редакцією Андрія Васильченка]. – К.: Дух і літера, 2005. – 696 с. 3. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша / [пер. з англ. Олексія Панича]. – К.: Дух і літера, 2013. – 664 с. 4. Bormann F. -J. Zwischen partikularer Hermeneutik und universaler Objektivität // Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.). Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011. – S. 161–184. 5. Gerhardt V. Säkularisierung: Eine historische Chance für den Glauben // Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.). Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011. – S. 547–572. 6. Joas H. Die Entstehung der Werte. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999. – 321 S. 7. Rentsch T. Wie ist Transzendenz zu denken? Kritische Thesen zu Charles Taylor Säkularisierungskonzept // Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.). Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor. – Frankfurt am Main:

Suhrkamp, 2011. – S. 573–598. 8. Swinburne R. The Coherence of Theism / Richard Swinburne. – Oxford: Clarendon Press, 1993. – 312 p. 9. Taylor Ch. Sources of the Self. The Making of the Modern Identity. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989. – 601 p. 10. Tugendhat E. Anthropologie statt Metaphysik. – München: Beck, 2010. – 240 S.

Надійшла до редколегії 17.02.14

A. O. Баумейстер

**ПРОЕКТ МОРАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ ЧАРЛЬЗА ТЕЙЛОРА
В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОГО ПРАКТИЧЕСКИ-ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА**

В статье исследуются главные идеи моральной онтологии Чарльза Тейлора в контексте современных практически-философских дискуссий.

Ключевые слова: моральная онтология, сильные оценки, качественные различия, самость.

A. O. Baumeister

**CHARLES TAYLOR'S PROJECT OF MORAL ONTOLOGY IN THE CONTEXT
OF THE CONTEMPORARY DEBATES IN SPHERE OF PRACTICAL PHILOSOPHY**

The aim of this article is to investigate main characteristics of Ch. Taylor's moral ontology in the context of the temporary debates in sphere of practical philosophy

Keywords: moral ontology, strong evaluations, qualitative distinctions, selfness.