

## ТРАНСФОРМАЦІЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ У ЧАРЛЬЗА ТЕЙЛОРА

*У статті досліджується Тейлорова версія трансцендентальної філософії. Автор доводить, що трансцендентальний підхід важливий для Тейлора передусім для спростування практичного релятивізму. Водночас у статті продемонстровано, що моральна онтологія Тейлора не є різновидом конструктивізму.*

**Ключові слова:** трансцендентальний аргумент, моральна онтологія, конструктивізм.

Попри всі закиди стосовно позиції Тейлора, його проект реабілітації блага здається мені одним із найуспішніших проектів практичної філософії за останні три десятиліття. Тут я хочу аргументувати на користь двох тез: (1) проект моральної онтології не є версією релятивізму й (2) цей проект містить значний потенціал для розвитку та розв'язання актуальних практично-філософських питань нашого часу.

Захист першої тези я пов'язую з питанням про методологічні підстави Тейлорової моральної онтології. Тейлор вважає методологічною основою власних досліджень модифікований *трансценденталізм*. Я називаю трансценденталізм Тейлора модифікованим, тому що він відрізняється як від Кантової версії трансценденталізму, так і від різноманітних версій трансцендентальної прагматики. На те, що моральна онтологія обґрунтовується за допомогою трансцендентальної аргументації, вказують й інші дослідники. Наприклад, Томас Ренч стверджує, що Тейлорові "сильні оцінки" є трансцендентальними умовами можливості кожної самості [11, S. 589]. Втім, про який трансценденталізм йдеться, які його головні властивості?

Тейлор часто називає Мерло-Понті, Гайдеґера й Вітґенштайна мислителями, що є для нього близькими й що поділяють базову форму аргументації (*a basic form of argumentation*), яку можна назвати "аргументацією з трансцендентальних умов" [наприклад, 15, р. 9; р. 21]. З погляду Тейлора, важливою рисою такої аргументації є подолання позиції "розутіленого суб'єкта" [2, с. 655; порів. з с. 238]. Для нього названі автори є передусім непримиренними критиками суб'єктивізму. "Існує певний зв'язок між Кантом і Гайдеґером, Вітґенштайном або Мерло-Понті. Всі вони виходять з тієї інтуїції, що головний феномен досвіду, або висвітлення (Гайдеґерове *Lichtung* – А. Б.) не досягається за допомогою епістемологічних конструкцій, все одно, чи йдеться про їхні емпіристські, чи раціоналістичні версії" [15, р. 9]. Кантів трансценденталізм Тейлор перетлумачує у перспективі, яку він називає "знанням дієвця" (*agent's knowledge*): "ми здатні ідентифікувати певні умови, без яких наша діяльність втратила б усяку послідовність" [15, р. 11]. Нова версія трансценденталізму працює на користь концепції "втіленої діяльності" (*conception of embodied agency*) [15, р. 22; р. 26]. Якщо інтерпретувати трансценден-

талізм у такий спосіб, то фундаментальна онтологія Гайдегера безумовно є спробою розвинути трансцендентальну аргументацію в напрямі подолання суб'єктивності. За Тейлором, Гайдегер показав, що "умовою нашого формування об'єктивованих (*disengaged*) репрезентацій реальності є те, що ми завжди вже перебуваємо в світі (*already engaged in coping with our world*), взаємодіємо з речами світу і певним чином уже розуміємо їх" [15, р. 11; див. також р. 25, де аналізується поняття *être-au-monde* у Мерло-Понті]. Тейлор схильний тлумачити трансценденталізм Гайдегера у філософсько-практичному контексті. Сама онтологія набуває практичного сенсу: наше буття насамперед – це буття діячів у світі (*agents in the world*) [15, р. 12]. Зрозуміло, що Тейлор трансформує Гайдегерів трансценденталізм (як він представлений у "Бутті та часі"). Можна навіть казати, що Тейлор намагається творчо розвивати головні ідеї фундаментальної онтології у напрямі філософії інтерсуб'єктивності й філософії мови. З такої позиції й Гайдегерове поняття *Dasein* можна розуміти як соціальний феномен, а фундаментальну онтологію тлумачити як проект, що показує "пріоритет суспільства як простору здійснення індивідуальної ідентичності" [15, р. 13]. Тейлор намагається творчо переосмислити головні ідеї фундаментально-онтологічного проекту й надати їм зовсім іншого (як мені здається, зовсім негайдегерівського) спрямування.

Саме з такої творчої переінтерпретації "Буття та часу" випливає й нове розуміння трансцендентальної аргументації в моральній онтології Тейлора. Завдання нової версії трансценденталізму полягає, за Тейлором, в більш послідовній артикуляції передумов нашого розуміння світу й нашого саморозуміння (*articulating the background*) [15, р. 12]. У світлі Тейлорової трансцендентальної аргументації наше буття постає як буття втілених дієвців. Сам же трансцендентальний аргумент спрямований на виявлення (артикуляцію) умов можливості нашої практичної орієнтації в світі [15, р. 31]. Запропоноване Тейлором розуміння трансценденталізму включає певні онтологічні засновки. Ми можемо ефективно діяти як суб'єкти, ми можемо розуміти світ тільки сприймаючи самих себе як втілених суб'єктів. Причому наш досвід (само)розуміння має бути послідовним, *когерентним* [15, р. 27]. Такий досвід потребує надійних практичних орієнтирів. Фундаментальні структури Тейлорової моральної онтології, які я намагався вище дослідити, якимось чином вписуються у той сценарій, що його можна назвати модифікованою трансцендентальною аргументацією. Тейлорові йдеться про те, що без сильних оцінок, без онтологічних систем координат, без орієнтацій на певні блага, неможливий досвід нашого буття-в-світі (як індивідуальний, так і соціальний). А принцип кращого тлумачення можна розглядати як *герменевтичне доповнення* до трансцендентального аргументу.

Хід аргументації Тейлора певною мірою подібний до аргументації Гайдегера в його лекціях початку 20-х років, коли Гайдегер піддавав критиці поза-світове трансцендентальне Я Гусерлевої феноменології. Недоліки Гусерлевого поняття самосвідомості як нормативного джерела сенсу й значущості Гайдегер убачав в ізолюваності трансценденталь-

ного суб'єкта й у неартикульованості його онтологічних передумов. Грубо кажучи, Гайдеґерові йшлося про перенесення трансцендентального Я з поза-світової ізоляції в світ щоденного досвіду й показ того, що джерела нормативності можна експлікувати тільки шляхом аналізу фундаментальних способів буття-в-світі такого суцього, як *Dasein*. Втім, сильні нормативні розрізнення на кшталт автентичного та неавтентичного або справжнього та несправжнього буття (Тейлор назвав би їх *strong evaluations* і *qualitative distinctions*), що утворюють "систему координат" проекту фундаментальної онтології, неможливо пояснити й обґрунтувати в рамках самого проекту, приймаючи його головні засновки.

Тейлор стає на схожий шлях і піддає критиці розутілений розум Модерну і новочасні концепції ізольованого суб'єкта. Він піддає критиці розуміння суб'єкта як "неситуованої" (*unsituated*) або "точкової" самості (*punctual self*) [2, с. 655]. Але, на відміну від Гайдеґера, він витлумачує конститутивні структури самості в термінах чітких моральних розрізень, розглядаючи людське (так, саме *людське*) буття-в-світі в перспективі практичної орієнтації самості на певні цінності й блага. Замість проекту фундаментальної онтології, опертої на *імпліцитні* сильні оцінки, Тейлор розбудовує моральну онтологію, завданням якої є артикуляція сильних оцінок і чітких моральних розрізень. Іншими словами, Тейлорові йдеться про *експлікацію* онтологічних систем координат, що конституують ідентичність людини й спільноти. Таким чином, на мою думку, подібність Гайдеґерового й Тейлорового проектів лише зовнішня, суто формальна, тоді як змістовні розрізнення є досить суттєвими.

Суттєві відмінності існують також між трансценденталізмом Тейлора та трансцендентальною прагматикою на кшталт Апеля й Габермаса. Вихідним пунктом трансцендентально-прагматичної стратегії також слід вважати прагнення подолати концепцію ізольованої суб'єктивності [1, с. 387]. Ця стратегія реалізує себе у подоланні методологічного соліпсизму й обґрунтуванні концепції комунікативного розуму (комунікативної раціональності). Однак, на думку Тейлора, практична раціональність, що її пропонують Апель й Габермас, описується ними в термінах процедурно витлумачуваної нормативності (*procedural conception of the right*). Така практична раціональність "хоче обійтися без блага взагалі" [2, с. 642]. Суперечність різноманітних версій процедурної практичної раціональності полягає в тому, що всі вони виходять із певних імпліцитних концепцій блага. Але цей контекст блага або не усвідомлюється (як, наприклад, у Ролза), або витлумачується як домен суб'єктивності, тобто як сфера, що не підпадає під компетенцію раціонального дискурсу (наприклад, у Габермаса). Результатом такого "пригнічення благ" є відчуття й усвідомлення неповноти морального життя. "Те, що самість конститується через взаємообмін у мові, у жодному разі не захищає нас від втрати сенсу, від фрагментації та втрати субстанційного виміру в нашому людському оточенні" [18, р. 510; 2, с. 650]. Практична нормативність в її процедурних версіях не бере до уваги моральні джерела, що конституують самість. Іншими словами, вона беззмістовна. "Процедурне

мислення розриває зв'язок між раціональністю та змістом мислення" [2, с. 122]. Врешті-решт, процедурна практична раціональність має виразно антропоцентричний (іманентний) характер. Підтвердженням цієї діагностики, яку я повністю поділяю, є те, що сам Габермас, воліє казати про власний підхід як про квазі-трансцендентальний. Він каже про *детрансценденталізацію* розуму та про *іманентну трансцендентальність*. Такий трансценденталізм містить серйозні апорії і його важко захистити від звинувачень у натуралізмі. Апелеві йдеться про *a priori* комунікації чи мови. Я б назвав такий трансценденталізм *мовно-комунікативним*. На відміну від Апеля й Габермаса, Тейлорова трансцендентальна аргументація спирається на онтологічні засновки й розгортається в онтологічному контексті. Тейлор каже про певну онтологію людини й про онтологічне тлумачення. Втім, чи не є така онтологія різновидом практичного релятивізму? Чи можна назвати Тейлорову онтологію *реалістичною*? В якому сенсі можна казати про реальність та об'єктивність фундаментальних структур людського буття? Спробу відповідати на ці запитання.

Тейлорова моральна онтологія оперує такими концептами, як сильні оцінки, чіткі розрізнення й моральні системи координат. Ключову роль у цій онтології відіграє образ морального простору, в якому самість орієнтується на певне благо. Така орієнтація є конститутивною для творення особистісної ідентичності, для розуміння людського буття. Як показав наш аналіз, зв'язок буття і блага в моральній онтології витлумачується Тейлором за допомогою модифікованої версії *трансценденталізму*: щоб діяльність особи набула певного сенсу, особа повинна ідентифікувати умови цієї діяльності. Йдеться про *онтологічні умови*, виражені в таких термінах, як система координат, моральний простір й орієнтація на благо. Моя діяльність має сенс, якщо я експлікую та артикулюю умови власної діяльності. А в процесі артикуляції цих онтологічних умов я набуваю розуміння як свого особистісного буття, так і своєї діяльності. Онтологічні умови діяльності, сенсоутворювальні системи координат і горизонти саморозуміння, *не є суб'єктивними*. В цьому полягає сильна теза Тейлора. Але тоді постає питання: якщо умови можливості осмисленої діяльності (а, отже, й буття самості) є *об'єктивними*, то як нам розуміти таку об'єктивність? Що ми маємо на увазі, коли кажемо про "моральну онтологію", "людське буття" та "моральний простір"?

Питання ще більш ускладнюється, якщо врахувати твердження Тейлора, що системи координат змінюються, що вони мають плюралістичну природу, так само, як і сильні оцінки та чіткі розрізнення. Отже, якщо Тейлорові йдеться про практичну об'єктивність морально-онтологічних структур, то ця об'єктивність не є подібною до об'єктивності Аристотеля чи Томи Аквінського. Більш того, така об'єктивність відрізняється від теоретичної й практичної об'єктивності Канта. Я недаремно назвав імена Аристотеля та Аквіната. Тут спрацьовує певний стереотип. Тейлора, як і Макінтайра, вважають комунітаристами. Головна теза комунітаризму полягає в наполегливому підкреслюванні примату спільноти й традиції стосовно

індивіда й "розутіленого" суб'єкта. Комунітаристи є рішучими критиками ліберального атомізму та індивідуалізму. Комунітаризм репрезентує в сучасному практично-філософському дискурсі Аристотелеву (або, точніше, нео-аристотеліанську) лінію мислення. Й у випадку Макінтайра (хоча він відмовляється називати себе комунітаристом) згадане припущення є цілком слушним. Макінтайр захищає й розвиває аристотелівсько-томістичну традицію всупереч традиціям енциклопедії та генеалогії. Попри власну анти-універсалістичну настанову, Макінтайр змушений оперувати такими сильними універсалістичними концептами, як "людська природа", "людське буття", "людський розум" тощо. У Тейлора ми не знайдемо подібних посилань на Аристотеля й Тому. Його головні автори, як ми бачили, це Гайдеґер та Вітґенштайн. А цих авторів (принаймні, якщо брати їх "пізні" твори) дуже важко запідозрити в томістичній версії аристотелізму (Вітґенштайн, за його власним свідченням, навіть не читав Аристотеля, хоча й мав у своїй бібліотечці "Суму теології" Аквіната). Більш того, згадані автори є завзятими критиками таких загальних термінів, як "людська природа" чи "людський розум". Очевидно, що Тейлорів трансценденталізм, орієнтуючись на схеми мислення Гайдеґера, Вітґенштайна та Мерло-Понті, приречений мати проблеми з поясненням таких термінів, як "об'єктивність", "моральна онтологія" чи "онтологія людини".

Якщо ж порівнювати Тейлорове розуміння об'єктивності з Кантовим, то й тут виникає багато запитань. У Канта суб'єктивність не протиставляється об'єктивності, а, навпаки, є умовою можливості *об'єктивної значущості* наших пізнань. Звичайно, я маю на увазі Кантову *трансцендентальну суб'єктивність*. "Бути об'єктивним" означає для Канта бути поєднаним згідно з "чистими поняттями синтезу". Іншими словами: трансцендентальна самосвідомість є нормативним джерелом (в термінах Канта – "умовою можливості") об'єктивної значущості. Об'єктивність у сфері теоретичного пізнання *онтологічно* (конституювання предметів) й *епістемологічно* (можливість пізнання предметів) узалежнена від апріорних форм чуттєвості й розсуду. Відповідним чином, у практичній сфері об'єктивність узалежнюється від апріорної форми практичного розуму. Суб'єктивні практичні правила набувають об'єктивного статусу (посають у вигляді практичного закону), якщо вони "визначаються значущими для волі всіх раціональних істот" (KrV A 35 § 1). Такий практичний закон втілює лише *форму універсального законодавства* (KrV A 49 § 4). Моральний закон принциповим чином підлягає процедурі універсалізації. Моральні обов'язки накладає на нас наша раціональна природа, що виявляє себе у практичному розумі. Тейлор зауважує, що Кант, продовжуючи лінію Русо, "суб'єктивізує" й "інтерналізує" моральні джерела. "Кант відверто наполягає, що моральність не можна заснувати на природі чи на будь-чому зовнішньому щодо раціональної волі людини" [2, с. 469]. Але я б не поспішав визнавати антропоцентризм Кантового розуміння моральності, як це робить Тейлор [2, с. 471]. Тим більше, я б не став звинувачувати Канта (разом із Декартом і Локом) у створенні концепції розутіленої або точкової самості [2, с. 655]. Взагалі, всі розмови про

"без-світове Я", про "розутілену суб'єктивність" не до кінця враховують ту обставину, що Кантова трансцендентальна суб'єктивність перебуває не поза *світом як таким*, а поза світом предметності, поза світом досвіду (як сукупності наявних і можливих даностей теоретичного пізнання). Трансцендентальна суб'єктивність не займає місця в просторі, вона принциповим чином "утопічна", але це не робить її без-світовою й "точковою". Поняття теоретичного і практичного розуму, як і поняття раціонального законодавства, спираються на певну онтологію (я вже звертав на це увагу). Іншими словами: трансценденталізм у версії Канта спирається на онтологічну концепцію інтелігібельного світу і на розуміння людини як раціональної істоти. Трансцендентальне Я має свій онтологічний *топос* в інтелігібельному світі. Ті мислителі, які звинувачують Канта у створенні теорії без-світової, розутіленої суб'єктивності, ризикують спотворити оригінальну Кантову онтологію. Можна ставити під знак питання концепцію інтелігібельного світу, інтелігібельного характеру або інтелігібельного Я. Втім, не варто зводити Кантову онтологію до однієї речі "того, що відбувається".

Отже, Кантова версія трансценденталізму спирається на певну онтологію, яку, очевидно, не поділяє Тейлор. Тому я й порушив питання про те, що означає в Тейлора поняття "об'єктивність" і "онтологія людини". Яким чином розуміти онтологічні структури, в рамках яких наша діяльність отримує сенс, якщо ми не поділяємо ані онтологічні моделі Аристотеля й Томи, ані онтологічні моделі Канта? Очевидно, що Тейлорове розуміння об'єктивності має відрізнятись як від Аристотелевого, так і від Кантового. Відповідаючи на поставлене запитання слід врахувати ще й ту обставину, що у Гайдегера й пізнього Вітгенштайна ми не знайдемо нічого схожого на моральну онтологію, запропоновану Тейлором. У системі координат, накреслених у Вітгенштайнових "Філософських дослідженнях", навряд чи є місце для чогось такого, як сильні оцінки і чіткі розрізнення. Те саме можна сказати й стосовно Гайдегерових "Буття та часу", "Про подію" чи "Лист про гуманізм". Хоча, як я намагався довести, й пізній Вітгенштайн, і Гайдегер імпліцитно припускають такі оцінки й розрізнення (здорові та хворі життєві форми, автентичне та неавтентичне буття тощо), хоча й не артикулюють їх у імпліцитний спосіб.

Тейлор пропонує щось на кшталт динамічної й плюралістичної онтології. В такій онтології трансцендентальна аргументація доповнюється *герменевтичним* і *конструктивістським* елементами. Прояснення й артикуляція умов нашої діяльності не тільки надають нашим діям сенс, але й уможливають наше саморозуміння. Осмисленість власних дій внутрішньо пов'язана з само-інтерпретацією дієвця. Ця теза має підкреслити не-натуралістичний характер моральної онтології. Сенс наших дій, сенс і мета наших прагнень не є чистими даностями, які ми можемо спостерігати й описувати за схематикою емпіричної методології. Сенс відкривається, видобувається, він присутньо пов'язаний з *інтерпретацією*. Тейлор стверджує, що люди є живими істотами, які самі себе інтерпретують (*human beings are self-interpreting animals*) [14, р. 45]. Само-

інтерпретаційний ("герменевтичний") характер людського буття вимагає від нас іншої дослідницької стратегії, ніж дослідницька стратегія природничих наук. Для людини, як істоти, що інтерпретує сама себе, "не існує незалежної від її власних інтерпретацій структури значень; радше вони [ці структури значень та їх інтерпретації – А. Б.] утворюють певне взаємосплетіння (*for one is woven into the other*)" [16, p. 26]. В моральній онтології (само)інтерпретація становить сутнісний аспект людського існування. Іншими словами, Тейлор вважає, що артикулювати онтологічну систему координат ми можемо за допомогою методології, що поєднує трансцендентальну аргументацію з герменевтикою, як її розвиває Гайдеґер у "Бутті та часі" (принаймні він називає Гайдеґера мислителем, що започаткував подібний підхід [14, p. 66]). Теза, що наголошує на герменевтичній природі людських істот, несумісна з концепцією незмінності й "стабільності" людської сутності та самосної ідентичності. "Людські цілі, прагнення та вчинки, разом із їхніми інтерпретаціями, безпосередньо залежні від соціальної семантичної мережі, в просторі якої вони можуть бути реалізовані. І, навпаки, вони в свою чергу призводять до постійної зміни цієї мережі" [5, s. 48]. Якщо погодитися з такою оцінкою, яку дає в наведеній мною цитаті Адам Хмслевський, то проблематичність Тейлорової моральної онтології стане більш помітною. Тейлорову позицію в цьому контексті Ян Гуджік називає конструктивізмом, а Вальдемар Буліра – "поміркованим конструктивізмом" [7, s. 30; 4, s. 59; s. 73]. Буліра малює образ конструктивіста так: він анти-фундаменталіст, анти-реаліст і прагматист. Конструктивізм – це "методологічна й епістемологічна позиція, що охоплює всі теорії, які є анти-есенціалістичними й підкреслюють ключове значення історичного й культурного контексту в процесі здобування-конструювання людиною знання про реальність" [4, 2012: s. 60]. Утім, мені здається, що Булірове визначення конструктивізму занадто широке. За Булірою, основний аргумент на користь Тейлорового конструктивізму полягає у тому, що Тейлор в останніх працях надає великого значення категорії суспільної уяви (*social imaginaries*). Під суспільною уявою Тейлор розуміє щось ширше та глибше за інтелектуальні схеми: "Мені радше йдеться про ті способи, якими вони (люди – А. Б.) уявляють собі власне суспільне існування" [3, с. 275]. Термін "уява" покликаний підкреслити, що люди "уявляють" їхнє соціальне оточення часто й переважним чином не в теоретичних термінах, а в образах, розповідях, легендах тощо. Суспільна уява поєднує у собі фактичність і нормативність. "Це ширше осягнення не має чітких меж. Саме такою є природа того, що філософи описують як "тло" свідомості (*background*). Фактично йдеться про те загалом неструктуроване й невисловлене розуміння всієї нашої ситуації, в межах якого окремі риси нашого світу набувають для нас того чи іншого сенсу. Це розуміння неможливо адекватно артикулювати в вигляді експліцитних доктрин (*explicit doctrines*), бо сама його природа є необмеженою та невизначеною. Ось ще одна причина казати тут про "уяву", а не про теорію" (я тут дещо корегую переклад Олексія Панича) [3, с. 276; 12, p. 173]. В іншому

місці Тейлор каже про до-теоретичне розуміння (*pre-theoretical understanding*) того, що відбувається між членами суспільства. "Суспільство між іншим є сукупністю інституцій і практик, які не можуть існувати без певного само-розуміння (*without certain self-understandings*)" [16, p. 93]. Іншими словами, наші дії розгортаються в горизонті до-теоретичних цілей і значень, сенс яких нам ще треба виявити й артикулювати. Але це не означає, що різні образи суспільної уяви уможливають наші практики і становлять те, що Тейлор називає моральною онтологією. Тут, як на мене, Буліра вдається до неприпустимих узагальнень [див. 4, S. 71]. Безумовно, фонове до-теоретичне розуміння (чи навіть перед-розуміння) становить певну частину моральної онтології. Ми завжди виходимо з якогось фонового розуміння того, що означає бути людиною (*background understanding of what it is to be a human being*) [13, p. 131]. Втім, Тейлор стверджує, як я вже зазначав, що метою моральної онтології є артикуляція фонових розумінь або фонових образів [2, с. 20]. Фонові образи можуть бути викривленими, певні фонові розуміння можуть бути хибними, ілюзорними. Отже завдання морально-онтологічного аналізу полягає саме в тому, аби "ввести" ці приховані й впливові перед-структури розуміння в світло раціонально-практичного дискурсу. У своїй "Секулярній добі" Тейлор якраз прагне виявити ті фонові розуміння та образи, що сприяли поширенню секулярних ідей в Західному світі. Мікаель Кюнляйн називає такий підхід "рефлексією над трансцендентально-герменевтичними передумовами секуляризації" [9, s. 395].

Отже, мені видається невиправданим перебільшенням приписувати Тейлору конструктивізм (навіть поміркований). Так, до конститутивних рис людського буття належать *проективність* і *само-інтерпретація*. Але це не означає, що проективність та само-інтерпретація не сумісні із тезою онтологічного реалізму. Сам Тейлор каже про сильні оцінки, про ієрархію благ і про над-блага. Плюралістичність систем координат і концепцій благ, різноманітність фонових образів та розумінь не заперечує такі концепти, як "людська природа", "гідне існування", "людське буття", "більш повне буття" тощо. Повертаючи до практичної філософії тематику доброго життя, ставлячи питання про чинники, що надають людському буттю глибини й повноти, Тейлор і не може обрати іншу стратегію. Розуміння його позиції, звичайно ускладнюється через те, що поряд із трансцендентальною аргументацією й герменевтичними рефлексіями, Тейлор активно використовує у своїх дослідженнях нарративний *дискурс*. Він це пояснює так: "Тільки додавши перспективу глибини історії, можна виявити те, що діє неявно в сучасному житті... І тільки так можна було виявити зв'язки між новочасним моральним світоглядом і його множинними джерелами, з одного боку, та різними концепціями самості й притаманних їй сил, які постійно розвивалися, з іншого боку, – а також показати, як ці концепції самості пов'язані з певними уявленнями про внутрішній вимір, які мають специфічно новочасний характер та самі вплетені в моральний світогляд" [2, с. 636]. Такий підхід можна порівняти із написанням портрету. Якщо ж обіграти Тейлорову метафору морального



простору, то дослідження у "Джерелах самості" й "Секулярній добі" можна порівняти зі складанням мап моральних та світоглядних подорожей. Юрген Гольдштайн вживає вдалий зворот "топографія блага" [6, s. 624]. У такому разі опис джерел модерної ідентичності я б назвав *Itinerarium mentis ad bonum* (за аналогією з трактатом Бонавентури).

Історія становлення європейської модерної ідентичності, як і історія становлення секулярної доби (як важливого складника цієї ідентичності) містять не тільки діагностичний, але також і терапевтичний потенціал. Так, наприкінці "Джерел" Тейлор каже: "Наміром цього твору була спроба відновити, виявити приховані блага шляхом їх ре-артикуляції – і таким чином зробити ці джерела знову продуктивними, знову впустити повітря в напівзруйновані легені духу" (я тут дещо змінив український переклад) [2, с. 662; 18, р. 520]. Іншими словами, історія модерної ідентичності повинна вивільнити творчий потенціал класичної традиції блага. Що це за традиція? Тейлор пов'язує її з єврейсько-християнським теїзмом [2, с. 663]. Отже, плюралістичність моральних джерел і множина фонових образів не повинні приховувати визначеність позиції Тейлора. Але це не означає, що він намагається нав'язати нам власну позицію. Якраз навпаки! Тейлор вважає неприпустимим застосовувати певну релігійну позицію в якості аргументу. Кристофер Найт у цьому зв'язку навіть каже про "імпульс апофатизму" у філософських творах Тейлора (особливо у "Секулярній добі") [8, s. 123]. Тейлор добре усвідомлює, що філософське дослідження мусить триматися подалі від релігійної заангажованості. В нього ми не зустрінемо жодної ностальгії за давнім або середньовічним християнством. Його не надихає ресентимент стосовно Модерну. Тейлорова позитивна оцінка модерної доби навіть спричинила критичні зауваження Чеслава Мілоша, який закидає Тейлорові брак трагізму у його інтелектуальних побудовах [10, s. 97]. Втім, у мене немає сумніву, що з думками, які висловлює Мілош, може погодитися й сам Тейлор.

Проект Моральної онтології, що його накреслює в своїх пізніх працях Чарльз Тейлор, є не тільки проектом реабілітації блага в практичній філософії. Йдеться про суттєве доповнення й поглиблення сучасного практичного-філософського дискурсу, орієнтованого переважно на теорію нормативності й на поняття обов'язку. Тейлор цілком слушно вказує на обмеженість такого підходу до наших практик. Раціоналістичні обґрунтування норм (зокрема – фундаментальних прав людини) можуть бути успішними, якщо пов'язувати їх із глибшими уявленнями про блага. Іншими словами: ми не можемо зробити дієвими універсальні принципи, ми не можемо застосувати їх до світу наших практик, не приймаючи водночас концепцію блага [17, s. 826]. Обґрунтування цієї тези я вважаю одним із головних здобутків Тейлорової практичної філософії.

#### Список використаних джерел:

1. Апель К.-О. Дискурс і відповідальність / Карл-Ото Апель ; [пер. з нім. В. М. Кулліна]. – К. : Дух і літера, 2009. – 430 с. 2. Тейлор Ч. Джерела себе / Чарльз Тейлор ; [пер. з англ. під редакцією А. Васильченка]. – К. : Дух і літера, 2005. – 696 с. 3. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша / Чарльз Тейлор ; [пер. з англ. О. Панича]. – К. : Дух і літера, 2013. – 664 с.

4. Bulira W. Konstruktywizm społeczny Charlesa Taylora / Waldemar Bulira // Charlesa Taylora wizja nowoczesności. Rekonstrukcje i interpretacje / Christopher Garbowski, Jan P. Hudzik, Jan Kłos (red.). – Warszawa : Oficyna Wydawnicza Łośgraf, 2012. – S. 59–74. 5. Chmielewski A. Chałstki w przestrzeni: Charles Taylor i estetyka polityczna / Adam Chmielewski // Charlesa Taylora wizja nowoczesności. Rekonstrukcje i interpretacje / Christopher Garbowski, Jan P. Hudzik, Jan Kłos (red.). – Warszawa : Oficyna Wydawnicza Łośgraf, 2012. – S. 41–58. 6. Goldstein J. Säkularisierung als Vorsehung. Charles Taylors Erzählung der Moderne / Jürgen Goldstein // Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor / Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.). – Frankfurt a/M : Suhrkamp, 2011. – S. 623–649. 7. Hudzik J. P. Poetyka opowiadania o nowoczesności / Jan P. Hudzik // Charlesa Taylora wizja nowoczesności. Rekonstrukcje i interpretacje / Christopher Garbowski, Jan P. Hudzik, Jan Kłos (red.). – Warszawa : Oficyna Wydawnicza Łośgraf, 2012. – S. 19–40. 8. Knight Ch. J. Charlesa Taylora *A Secular Age*: Impuls apofatyczny / Christopher J. Knight // Charlesa Taylora wizja nowoczesności. Rekonstrukcje i interpretacje / Christopher Garbowski, Jan P. Hudzik, Jan Kłos (red.). – Warszawa : Oficyna Wydawnicza Łośgraf, 2012. – S. 98–123. 9. Kühnlein M. Religion als Auszug der Freiheit aus Gesetz? Charles Taylor über die Vermessungsgrenzen des säkularen Zeitalters / Michael Kühnlein // Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor / Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.). – Frankfurt a/M : Suhrkamp, 2011. – S. 388–445. 10. Miłosz Cz. Nowoczesność idylliczna? / Czesław Miłosz // Charlesa Taylora wizja nowoczesności. Rekonstrukcje i interpretacje / Christopher Garbowski, Jan P. Hudzik, Jan Kłos (red.). – Warszawa : Oficyna Wydawnicza Łośgraf, 2012. – S. 93–97. 11. Rentsch T. Wie ist Transzendenz zu denken? Kritische Thesen zu Charles Taylor Säkularisierungskonzept / Thomas Rentsch // Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor / Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.). – Frankfurt a/M : Suhrkamp, 2011. – S. 573–598. 12. Taylor Ch. *A Secular Age* / Charles Taylor. – Cambridge ; Massachusetts ; London, England : The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. – 874 p. 13. Taylor Ch. Gadamer on the Human Sciences / Charles Taylor // The Cambridge Companion to Gadamer / Robert J. Dostal (Ed.). – Cambridge : Cambridge University Press, 2002. – P. 126–142. 14. Taylor Ch. *Human Agency and Language. Philosophical Papers I* / Charles Taylor. – Cambridge : Cambridge University Press, 1985. – 294 p. 15. Taylor Ch. *Philosophical Arguments* / Charles Taylor. – Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1995. – 318 p. 16. Taylor Ch. *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers II* / Charles Taylor. – Cambridge : Cambridge University Press, 1985. – 340 p. 17. Taylor Ch. Replik / Charles Taylor // Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor / Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.). – Frankfurt a/M : Suhrkamp, 2011. – S. 821–861. 18. Taylor Ch. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* / Charles Taylor. – Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1989. – 601 p.

Надійшла до редколегії 11.04.14

A. O. Баумейстер

### ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ У ЧАРЛЬЗА ТЕЙЛОРА

*В статье исследуется тейлоровская версия трансцендентальной философии. Автор доказывает, что трансцендентальный подход важен для Тейлора, прежде всего для опровержения практического релятивизма. В то же время в статье показывается, что моральна онтология Тейлора не является разновидностью конструктивизма.*

**Ключевые слова:** трансцендентальный аргумент, моральная онтология, конструктивизм.

A. O. Baumeister

### TRANSFORMATION OF TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY BY CHARLES TAYLOR

*The aim of this article is to investigate Taylor's version of transcendental philosophy. The author argues that Taylor's transcendental approach for Taylor is important first of all for refutation of practical relativism. The author shows that Taylor's moral ontology is not a version of constructivism.*

**Keywords:** transcendental argument, moral ontology, constructivism