

ДИСКУСІЇ

Олексій Панич

У ПОШУКАХ СПІЛЬНОГО БЛАГА

(роздуми над книгою Андрія Баумейстера «Буття і благо»)

Навряд чи в сучасному світі є якась філософська проблема, що за своєю нагальністю могла би посперечатися з проблемою спільного блага. Чи існує воно, це спільне благо? Якщо так, у чому воно полягає? Чи можемо ми, люди, дійти принципової згоди з цього приводу? Якщо так, то в який спосіб, а якщо ні, то чому?

Саме такими питаннями відлунюють у свідомості філософа ті конфлікти, якими сповнена історія людства. Зокрема, в сьгоднішній Україні проблема «спільного блага» є надзвичайно гострою, зважаючи на теперішні морально-політичні суперечки й суто політичні розриви в тілі нашої держави. Чи можна, приміром, казати про «спільне благо», взявши, з одного боку, прикарпатського прибічника ВО «Свобода», а з іншого, адепта «руського миру» з українського Донбасу чи українського Криму?

Наважуся стверджувати, що в цьому плані книга Андрія Баумейстера «Буття і благо» є настільки актуальною, наскільки це взагалі можливо для суто філософського міркування, взятого в ширшому суспільному контексті. Звичайно ж, у цій книзі годі було б шукати прямої відповіді на останнє наведене мною питання. Але вона, як і, свого часу, книги Бубера, Камю, Левінаса та інших славетних авторів, намагається віднайти засадничу філософську відповідь на нагальні, злободенні (на жаль, і в цілком буквальному сенсі) виклики сучасності. І вже з цієї причини міркування А. Баумейстера заслуговують на гранично пильну увагу. Якщо ж додати до цього високу філософську культуру автора, його широку обізнаність у відповідному колі текстів, його володіння кількома європейськими мовами, можна впевнено стверджувати, що обговорювана книга є обов'язковим читанням для всіх, хто володіє українською й цікавиться питаннями онтології *та* моральної філософії – а надто тим, хто хоче поєднати те й те зі сьгоднішнім культурно-політичним контекстом (якого автор, втім, ніде у своїй книзі не торкається безпосередньо).

Книгу побудовано як серію розвідок, присвячених кільком видатним філософам двадцятого століття, які, на думку А. Баумейстера, якнайкраще втілюють загальнозначущі культурно-філософські течії. Почавши з Гіларі Патнема, автор переходить від нього до Вітгенштайна; далі до Гайдегера; потім до «практичної філософії», предста-

© О. Панич, 2016

вленої постатями Карла-Ото Апеля і Юргена Габермаса; і, нарешті, розглядає дві версії «реабілітації блага» у творах Аласдера Макінтайра й Чарльза Тейлора.¹ Загалом (з певними застереженнями) можна стверджувати, що цей ланцюжок мислителів побудований за ступенем їхньої спорідненості з позицією самого А. Баумейстера, з просуванням від найдалшого до найближчого.

Гіларі Патнем цікавий А. Баумейстеру насамперед тим, що обстоює залежність емпіричного світу від наших критеріїв раціональності, при тому, що ці останні є динамічно змінюваними й жодним чином не нейтральними [Баумейстер 2014: 38]². Ствердження такої «контекстуальної раціональності», завжди залежної від певної традиції, веде до загальної картини «прагматичного плюралізму», з одночасним запереченням «метафізичного реалізму» (с. 41-42). Просуваючись цим шляхом, Патнем дедалі більше наближається до позиції пізнього Вітгенштайна, згідно з якою «обґрунтування плюралістичної мережі практик» здійснюється не «метафізично», а суто іманентно, без жодного «звернення до онтології» (с. 57-58). Отже, філософування Патнема у викладі А. Баумейстера постає лише сучасною варіацією на тему більш засадничих філософських інтуїцій, оригінальний виклад яких слід шукати в пізніх Вітгенштайнових творах (насамперед це «Філософські дослідження», «Про певність» та «Лекція з етики»).

Головний закид на адресу Вітгенштайна від А. Баумейстера стосується проблеми «необґрунтованої нормативності» (щоправда, далі з'ясується, що інші версії того самого закиду автор книги висуває й проти Гайдегера, й проти «практичної філософії» Апеля та Габермаса). Цю проблему породжує Вітгенштайнове прагнення «лікувати» деякі мовні практики, а отже, вирізнити з-поміж наявних мовних практик їхні «хворі» та «здорові» версії. Але на якій підставі можливе таке розрізнення? «Якщо кожна [мова] гра має свої *іманентні критерії* нормальності, то ми не можемо оцінювати якусь гру *X* за критеріями нормального слововжитку в межах гри *Y*» (с. 69³). Отже, зазначене розрізнення можна робити лише з позицій «метатеорії, універсальної мовної гри» (с. 70). Разом з тим, Вітгенштайн «категорично виступає проти будь-якої метатеорії» (ibid.) і заперечує, що його власні міркування можна розглядати як, сказати б, мовну гру другого порядку.

Цей закид можна конкретизувати на прикладі метафізики. На думку А. Баумейстера, Вітгенштайн, критикуючи цю останню, припускається перформативної суперечності, оскільки «виходячи з плюралізму мовних ігор, метафізика так само легітимна (як одна з мовних ігор), адже всі метафізичні мовні вислови виконуються в межах певних мовних ігор і окреслених форм життя» (с. 74). Іншими словами, «прихований нормативізм» (с. 91) Вітгенштайнового розрізнення «хворих» та «здорових» мовних практик несумісний з його ж постулатом про принципово неієрархічний плюралізм цих самих практик.

Іншим боком тієї самої суперечності А. Баумейстер вважає те, що він називає «апорією універсального і партикулярного». Йдеться про вже окреслену нами логічну виделку: або «стратегія пізнього Вітгенштайна має силу стосовно *всіх можливих* пар-

¹ Важливе термінологічне уточнення: А. Баумейстер вживає термін «блага» «переважно в морально-онтологічному сенсі», а термін «добро» – «винятково в моральному сенсі» (с. 346). Я у своїй репліці дотримуватимусь такого ж слововжитку.

² Надалі посилання на це джерело здійснюються в круглих дужках із зазначенням лише номера сторінки, наприклад: (с. 41-42).

³ Курсив у цитатах скрізь відповідає оригіналу.

тикулярних мовних ігор (практик, форм життя), і тоді вона *претендує на статус універсальної мовної гри* (або універсальної теорії, як би сам Вітгенштайн не відхрещувався від цього поняття)» – або Вітгенштайнова стратегія «має силу стосовно лише деяких партикулярних мовних ігор, і тоді сама вона є *прикладом партикулярної мовної гри*, правила якої поширюються тільки на обмежену кількість мовних ігор» (с. 91-92). Якщо це вірно, доводиться зробити висновок, що Вітгенштайн недогледів засадничий і суто логічну суперечність власної філософської позиції; враховуючи ж біографічний контекст (зокрема, обізнаність Вітгенштайна в логічній проблематиці його часу, включно з парадоксом Рассела), можна сказати, що це так само, як ніби міжнародний гросмейстер, розігруючи надзвичайно складну шахову партію, раптом не помітив, що на четвертому ході може отримати «дитячий мат».

Далі я спробую показати, що позиція Вітгенштайна насправді є складнішою, а його критика з боку А. Баумейстера не досягає своєї мети. Але спершу оглянемо загальну логіку обговорюваної книги.

Як Вітгенштайн, на думку А. Баумейстера, грішить «прихованим нормативізмом» у своєму розрізненні «здорових» і «хворих» мовних практик, так і Гайдегер буде свою «фундаментальну онтологію на підставі неусвідомлених *нормативістичних уявлень*» (с. 106). Коли Гайдегер експресивно розмірковує про автентичне й неавтентичне тлумачення буття, звідки він, власне, знає, «що розуміння (тлумачення) *X* є справжнім (автентичним), а розуміння (тлумачення) *Y* є несправжнім (неавтентичним)? Де критерій такого розрізнення, в чому він полягає?» (с. 178). Такого критерію Гайдегер не надає – а втім, і не може надати, бо іманентний критерій негайно потрапив би у коло самообґрунтування, а зовнішній критерій можна було б надати лише з позиції, принципово відмінної від позиції самого Гайдегера.

А. Баумейстер вважає, що в такий спосіб він застосовує до мислення Гайдегера його ж власний «метод герменевтичної деструкції» (с. 142-143). Відповідно, слідом за здійсненою Гайдегером «деструкцією класичних проектів онтології», можна виконати аналогічну деструкцію альтернативної онтології самого Гайдегера, яка насправді «спирається на сильні нормативістичні засновки» й приховує в собі «схематику класичної теорії буття» (с. 165).

Висновок А. Баумейстера звучить аж зовсім невтішно: якщо Гайдегер має хоч якісь раціональні підстави відкидати класичну онтологію на користь своєї власної онтології «первинного досвіду», то він «зобов'язаний [sic! – О.П.]... *надати контр-пояснення нормативності такого первинного досвіду*»; якщо ж ні, він мусить «взагалі відмовитися від квазі-нормативістичної мови» (с. 141). Отже, маємо ще одну логічну виделку, знов-таки не помічену критикованим автором. «Заперечувати будь-який нормативізм, претендувати на створення нової онтологічної теорії й водночас надавати головним поняттям проекту нормативного значення – це, погодьтеся, виглядає не вельми переконливо» (с. 165). Отже, маємо ще одного міжнародного гросмейстера, який вже в іншій, не менш складній партії, недогледів собі той самий «дитячий мат» на четвертому ході.

У менш гострій формі А. Баумейстер висуває ту саму претензію також до Апеля й Габермаса, водночас зазначаючи, що вони обстоюють співвідносно-протилежні версії «практичної філософії»: «якщо Апель, попри його власне бажання розбудувати діалектику ідеального й реального, тяжіє до *комунікативного ідеалізму* (й імпліцитно спирається на засновки метафізики свідомості), то Габермас створює щось на кшталт *трансцендентального матеріалізму*, в рамках якого... наражається на апорії зовсім

іншого стибу» (с. 241). Відповідно, Апель схиляється до постулювання «трансцендентальної мовної гри», яка вивисується над сукупністю конкретних мовних ігор, постаючи «своєрідним ерзацом Платонового інтелігібельного світу», але при цьому не може переконливо відповісти на питання, «звідки трансцендентальна мовна гра дістає такий нормативний зміст і невичерпний потенціал для мовлення й аргументування» (с. 230). Натомість Габермас прагне окреслити умови комунікативного консенсусу, не помічаючи ані того, що за певних ситуацій «консенсус просто неможливий» (як-от: «холодний прагматик ніколи не погодиться, що світом рухає любов»), ані того, що поняття «істини й універсально-значущої норми посутньо передбачають можливість суперечити не тільки реальному, але й ідеальному консенсусу» (с. 259).

Отже, Апель і Габермас обидва висуюють ту саму нормативну претензію на універсальну значущість (цього разу – в царині загальних норм та принципів комунікації), але обидва не можуть її обґрунтувати з посиланням ані на ідеальну, ані на реальну комунікативну спільноту. Воно й не дивно, бо в їхній практичній філософії «фундаментальні структури раціональності витлумачуються *антропологічним* і, врешті-решт, *натуралістичним* чином. Однак, спираючись на засновки натуралізму, неможливо обґрунтувати універсальну значущість норм, що з очевидністю суперечить намірам представників трансцендентальної прагматики. Через це сам проєкт трансцендентально-прагматичного обґрунтування норм виявляється внутрішньо суперечливим» (с. 253).

Оцінка слушності цього закиду безпосередньо залежить від того, як ми тлумачимо саму ідею «обґрунтування універсальної значущості норм». Що, власне, А. Баумейстер розуміє під «обґрунтуванням» і чи не висуває він тут критикованим ним філософам принципово нездійсненні для них вимоги? Зі сказаного вже очевидно, що жадане ним обґрунтування передбачає посилання на щось більше за людину та всі її (реальні й ідеалізовані) людські практики. Отже, критику такого стибу можна висувати лише апіорі виходячи з того, що норми комунікації – а також істинна суть людського блага – насправді мають *надлюдське* походження. Але чи більше в нас шансів *обґрунтувати* цю останню тезу, ніж в Апеля та Габермаса – обґрунтувати комунікативні норми *без* звернення до цієї тези? Чи не впливає з цієї критики, що А. Баумейстер насправді обстоює не розв'язання, а лише *пересування* проблеми обґрунтування на інший ґрунт, який особисто йому здається природнішим? Трохи згодом ми ще повернемося до цього питання.

На тлі Апеля й Габермаса, Аласдер Макінтайр істотно ближчий А. Баумейстеру вже тим, що він «знову *вводить у гру тематику чеснот і тематику блага*, що значно розширює діапазон практичної філософії» (с. 311). Визнаючи слушною критику провітницької моралі з боку Ніцше, Макінтайр водночас «не погоджується з тезою Ніцше, що ми *взагалі* не можемо раціонально обґрунтувати мораль» (с. 279). Якщо на таке обґрунтування, за всю свою «трьохсотрічну історію», не спромігся «ліберальний індивідуалізм», то, з іншого боку, відповідні ресурси можна знайти у філософії Аристотеля, де містяться «надійні раціональні аргументи на користь обґрунтування об'єктивної значущості базових положень практичної філософії» (с. 287). Разом з тим, Макінтайр «заперечує існування нейтральної раціональності й існування нейтральних абстрактно-універсальних практичних норм» (с. 300). Що ж тоді править за щойно згадані «раціональні аргументи»? Виявляється, що знову комунікація: «Макінтайр постулює можливість... раціональних дебатів між різними типами практичної раціональності й між різними традиціями» (с. 301).

Після сказаного раніше, зовсім не дивує, що в такому «комунікативному повороті» А. Баумейстеру знов-таки бракує онтології. Адже, по-перше, «практична раціональність передбачає певну онтологію (й певну метафізику)», а по-друге, «діалог між партикулярними традиціями можливий лише за наявності універсального словника» (с. 308). Але чи не потрапляє ця критична аргументація в непередбачену її автором пастку? Адже цей «універсальний словник» або має постати внаслідок діалогічних домовленостей (і тоді все знов впирається в комунікацію), або має бути визнаний сторонами апріорі (і тоді все впирається в імперативну вимогу визнання сторонами також і онтології, на яку неминує спиратися цей універсальний словник). Якщо ж, з очевидних причин, друге є практично нездійсненним, а перше, для А. Баумейстера, є безумовно неприйнятним (не забудьмо, що поняття «істини й універсально-значущої норми посутньо передбачають можливість суперечити не тільки реальному, але й ідеальному консенсусу!»), доводиться визнати, що стверджувати цей жаданий «універсальний словник» ми можемо лише пожертвувавши як чимось другорядним тією самою комунікацією, яку цей словник, за нашим задумом, саме й мав регулювати.

Саме тому я ставлюся *cum grano salis* до висновку А. Баумейстера, що онтологічні настанови Макінтайра, в кінцевому підсумку, і «містять універсалістичні претензії», і «передбачають певну універсальну онтологію», а також «універсальний словник буття і блага» (с. 311-312). Як на мене, таку характеристику можна радше застосувати до Томи Аквінського, якого А. Баумейстер характерним чином пригадає у своїй полеміці з Макінтайром: мовляв, не лише діячі Просвітництва, але й «Августин чи Тома Аквінський» також, на свій кшталт, були «моральними універсалістами» (с. 287).

Цей полемічний момент є напрочуд цікавим, бо він яскраво увиразнює одну із засадничих особливостей філософської позиції самого А. Баумейстера: а саме, віру в універсальну силу суто раціональної аргументації, понад всі світоглядні (зокрема філософські та релігійні) відмінності учасників дискурсу. «Чому “Нікомахова етика” стала центральним текстом з моральної філософії в різних культурних світах? Бо попри різницю культур і релігій християнські, ісламські та юдейські інтелектуали визнавали авторитет раціональних аргументів. Пафос Аквінатової “Суми проти язичників” полягав саме в тому, щоб знайти спільний фундамент для діалогу поза конфесійними й культурними відмінностями» (с. 288). Ба більше: «Раціонально обґрунтувати *p*, як для Платона, так і для Аквіната означає не показати зв’язок *p* із божественним першоджерелом, а радше навести переконливі аргументи. В Томи Аквінського це стосується принаймні [sic! – О.П.] природних істин» (с. 288).

В мене є принаймні дві підстави ставитися до цієї аргументації скептично. По-перше, посилання на історично пов’язані кола антично-християнської та авраамічної традицій, за всієї його переконливості, ще недостатньо для ствердження *універсального* характеру Аристотелевої «Нікомахової етики» в масштабах людства (чи стала й чи могла б вона стати «центральним текстом» в аборигенних культурах Центральної Америки, в Китаї, Індії, Японії тощо?). По-друге, «переконливі аргументи» на підтримку тих чи інших моральних постулатів – що в Платона, що в Аристотеля, що в Томи Аквінського – завжди передбачають певне онтологічне тло, причому значно виразніше й відвертіше, ніж його передбачають настанови моральної філософії Макінтайра. Зазначене мною слово «принаймні» в останній фразі щойно наведеної цитати показує, що неявно це визнає й А. Баумейстер. Але ж навряд чи він буде серйозно стверджувати, що «природні істини» становлять для Томи, як для Бекона чи Ньютона, цілком автономну пізнавальну сферу, жодним чином не поєднану з Творцем і таку,

що не вказує на Нього кожним клаптиком свого устрою! Що ж до Аквінатової «Суми проти язичників», то, хай би яким був її пафос, навряд чи можна стверджувати, що «спільний фундамент для діалогу поза конфесійними й культурними відмінностями» Томою справді було успішно знайдено: бо, якби це було так, з яких таких дивовижних причин цей діалог було так важко налагодити відтоді й досі?!

До цього кола питань ми також ще повернемося; але перед тим варто додати, що найближче до власної позиції А. Баумейстера нас підводить його аналіз моральної філософії Тейлора. Цьому останньому, в його аналізі модерної ідентичності, «йдеться не так про виправлення помилок, як про виявлення прихованих онтологічних засад» (с. 317), і це саме те, що сам А. Баумейстер називає «реабілітацією блага» [там само]. При цьому, на відміну від Апеля, Габермаса і (меншою мірою) Макінтайра, універсалізм Тейлора «не заперечує, а, навпаки, передбачає поняття конкретної традиції, в контексті якої лише й мають сенс фундаментальні структури та розрізнення моральної онтології» (с. 331). Отже, з онтологією тут все гаразд; але що робити з незаперечним плюралізмом і наявних у світі взаємно несумісних онтологій, і також зумовлених ними моральних канонів? Іншими словами, чи не тягне за собою таке сполучення (відкрита відданість одній традиції та визнання плюралізму наявних традицій) нездоланного релятивізму?

А. Баумейстер відповідає на це питання заперечно, посилаючись на вже знайому нам тезу про «винесення за дужки» власних онтологічних вподобань в процесі раціональної аргументації. На його переконання, «Тейлор добре усвідомлює, що філософське дослідження мусить триматися подалі від релігійної заангажованості. В нього ми не зустрінемо жодної ностальгії за давнім або середньовічним християнством» (с. 344).

А як щодо сучасного християнства?! Навряд чи можна стверджувати, що Тейлор, будучи християнином-католиком, жодним чином не виявляє ці свої світоглядні переконання, коли докладно описує процес замикання модерної людини в її новознайденому «іманентному каркасі» [Taylor 2007: 539 і далі] і при цьому цілком недвозначно дає зрозуміти, що з двох версій «іманентного каркасу», які, відповідно, розглядають цей каркас як «закритий», або ж як відкритий «для чогось вищого», він широчердно віддає перевагу другій [пор.: Taylor 2007: 544, 607, 772 тощо]. Далєбі, і сам А. Баумейстер знаходить у міркуваннях Тейлора той «досвід глибинного виміру нашого буття», з якого постає вимір блага, що є «значно вищим за іманентне людське процвітання» (с. 367-368). Таким чином, відновлюючи «класичну традицію блага», яку сам Тейлор пов'язує «з іудео-християнським теїзмом» (с. 343), цей канадський філософ не лише відкрито пристає до зазначеної традиції, але й надає опис історії європейської модерності (модерного «я», модерної секуляризації) саме з погляду цієї традиції – звичайно ж, з максимальною увагою й повагою до інших традицій, наскільки він може досягнути їх, не полишаючи своєї власної.

Чи можна сказати те саме про А. Баумейстера? До певної міри так; але з тією важливою поправкою, що А. Баумейстер дещо інакше вибудовує перелік власних світоглядно-філософських орієнтирів, а також переводить спільну для нього й Тейлора проблематику в інший план, поставивши руба теоретичне питання про універсальне обґрунтування моральних засад життя людства. Заперечну частину своєї програми він заявляє з граничною чіткістю: «Якщо аргументувати на користь концепції людської гідності, орієнтуючись лише на іманентні стратегії обґрунтування, то стає очевидним серйозний брак легітиміційних ресурсів» (с. 373-374). Отже, обґрунтування – якщо вже виходити з того, що воно не лише бажане, але й можливе – має неодмінно бути трансцендентним. Але на яку онтологію воно при цьому має спиратися?

На це вирішальне питання А. Баумейстер не дає прямої відповіді, хоча й залишає у своєму тексті низку красномовних дороговказів. Слідом за Макінтайром, він високо поціновує Аристотеля, з позиції якого ми крок за кроком доходимо «розуміння блага як першопринципу космосу» (с. 347). Цю інтуїцію підхопила й розвинула християнська філософія середньовіччя – зокрема й насамперед в особі Томи, для якого «блага й буття тотожні в аспекті реальності... а розрізняються лише в смисловому аспекті» (Сума теології I, q. 5, a. 1; цитується за: (с. 352)). Аристотель і Тома сходяться ще й у тому, що їхні філософії «дозволяють розуміти суще й належне не як принципово різні онтологічні регіони, а радше як взаємно пов'язані моменти буттєвого самоздійснення людини» (с. 360). Але з цього набору посилянь було би передчасно висновувати, що український філософ береться обстоювати у своїй книзі саме позицію «томістського аристотелізму». Навпаки, коментуючи щойно цитовані міркування Чарльза Тейлора, А. Баумейстер зазначає, що «(і)дея трансцендентного блага не обов'язково тягне за собою позицію послідовного теїзму» (с. 368).

Так само, стверджуючи, що «(л)юдина як раціональна істота посідає в онтологічній ієрархії особливе місце» (с. 351), А. Баумейстер обережно обходить питання про те, а якою він, власне, бачить цю «онтологічну ієрархію» в цілому. Чи є, приміром, в цій ієрархії також Бог? Якщо ні, то в який інший спосіб там може (або має?) бути присутнім щось «трансцендентне»? Питання не зайве, бо під тезою «людина як раціональна істота посідає в онтологічній ієрархії особливе місце» цілком міг би підписатися й Ніцше, вважаючи цей вираз збідненим варіантом його власної формули «Людина... це линва, напнута між звіром і надлюдиною» [Ніцше 1993: 13]. Відповідно, з трансформованої А. Баумейстером тези Аристотеля «людина є *раціональною істотою, обдарованою мовою*» (с. 372) неможливо вивести ні якусь конкретну «моральну онтологію» (пор.: с. 373), ні навіть загальне спрямування цієї онтології убік бодай чогось трансцендентного.

Отже, онтологічні дороговкази А. Баумейстера, загалом націлені на розуміння блага як укоріненого в самому бутті (чи то людини, чи то космосу), залишають не просто багато, а інколи навіть забагато простору для світоглядного маневру. Але автора книги «Буття і блага» цей факт, здається, не дуже бентежить; навпаки, цей простір є частиною свідомо обраної ним філософської стратегії. Річ у тім, що від незвідного й необмеженого світоглядного плюралізму (з супутнім йому ціннісним релятивізмом), який, здавалося б, мусить негайно заповнити весь цей відкритий світоглядний простір, нас, за логікою А. Баумейстера, має врятувати принципова звідність всього світоглядного розмаїття людства до одного спільного раціонального знаменника.

Іншими словами, теза про об'єктивно єдине й спільне для всіх людей, онтологічно вкорінене благо має в А. Баумейстера епістемологічний корелят: є лише одна правильна точка зору на благо й її в принципі можна раціонально обґрунтувати. Відповідно, всі відмінні точки зору неодмінно мусять мати хоч якусь суто раціональну хибу, виявлення якої є лише питанням часу та нашого інтелектуального хисту.

Дуже красномовною в цьому зв'язку є полеміка А. Баумейстера з Гіларі Патнемом щодо «метафізичного реалізму», який, на думку Патнема, стверджує «існування тільки одного-єдиного істинного опису цього світу» (с. 43). А. Баумейстер називає цю тезу Патнема «занадто тенденційною й навіть хибною» (с. 44), але у своїй відповіді Патнему несподівано змінює предмет розмови. Ось як виглядає відповідь А. Баумейстера на щойно зазначений закид Патнема:

«Метафізичний реаліст не вважає, що людина має у своєму розпорядженні єдиний істинний опис світу й претендує на *God's eye view*. Ані Платон з Аристотелем, ані

Тома Аквінський з іншими схоластами, ані представники сучасної метафізики – ніхто з них не стверджує, що певна метафізична теорія представляє собою єдиний істинний опис світу. Адже треба відрізнати *прагнення* наблизитися до істинного опису світу й *упевненість*, що хтось створив такий опис» (с. 44).

Зі всіма цими ствердженнями годі сперечатися; але вони не лише спростовують, а й, навпаки, підтверджують ту тезу, що її, за словами А. Баумейстера, «приписує Патнем метафізичному реалізму» (с. 44): а саме, тезу про «існування тільки одного-єдиного істинного опису цього світу». Хай це буде опис «Божими очима», але він є, і він є єдино істинним, а також єдиним досконало раціональним описом; відповідно, всі людські описи світу є менш істинними, а також, мірою своєї неістинності, менш раціональними. Зі сказаного випливає, що А. Баумейстер щиро сповідує саме цю світоглядну настанову; я ж хочу показати, що ця настанова специфічним чином впливає на його полеміку з обраними ним філософськими опонентами. Суть у тому, що А. Баумейстер, виходячи зі згаданої настанови, раз у раз прагне виявити у своїх опонентів суто логічні помилки, тоді як, на мій погляд, тут йдеться радше не про опозицію більш і менш раціонального, а про опозицію базових світоглядних настанов, які є предметом нашого свідомого (чи бодай постфактум усвідомленого) вибору.

Спробуймо перевірити цю тезу, повернувшись до полеміки А. Баумейстера з Вітгенштайном. По-перше, чи є у Вітгенштайна, справді, якась «метатеорія гри» й чи є його «Філософські дослідження» своєрідною «мовною грою другого порядку» («грою в мовні ігри»? Як на мене, відповідь заперечна; але це не означає, що Вітгенштайн, відтак, ловиться в зазначену нами раніше «апорію універсального і партикулярного». Візьмімо спочатку як аналогію Секста Емпірика, котрий критикує всі інші філософські течії (і різноманітних «догматиків», і також «академіків» як «негативних догматиків», котрі, за описом Секста, догматично стверджують, що істину знайти неможливо). Чи можна сказати, що він викриває всі ці філософії як хибні? Ні: він їх лише підважує. Чи прагне він при цьому довести істинність власної філософії? Ні: її він також підважує (докладніше див.: [Панич 2007: 279-285, 460]). Навіщо ж він це робить? З очевидною терапевтичною метою: надати інтелектуальне полегшення тим, хто всерйоз переймається претензіями (будь-якої) догматичної філософії на істинність і водночас усвідомлює, що вона за жодних обставин не може бездоганно обґрунтувати ці свої претензії (адже, фактично, це дорівнює претензії на «єдиний істинний опис світу» з позиції «*God's eye view*»).

Повернімося тепер до Вітгенштайна, схожого на Секста принаймні тим, що він також відкрито (хоча й нечасто) декларує *терапевтичну* мету власного філософування. Нагадаю, що ця відома декларація міститься в 133 параграфі «Філософських досліджень»; у перекладі А. Баумейстера (як на мене, кращому за переклад Євгена Поповича) це місце звучить як: «Немає якогось *єдиного* методу філософії, а є либонь методи, схожі на різноманітні терапії» (с. 67). У світлі цієї ремарки, «теорію мовних ігор» у «Філософських дослідженнях» можна розглянути як одну з можливих «терапій», спрямовану (як і в Секста) винятково *ad hominem* і покликану вилікувати тих, хто страждає від марних спроб дістатися істини, граючи в «мовні ігри», що мають невиліковні вади в плані плинності значення, і при цьому розуміє їх не просто як «ігри», а як справжнісінький шлях до «істинної реальності».

Прикладом такої невігойно хворобливої «мовної гри» для Вітгенштайна можуть бути якраз етичні міркування. Адже етика, на його погляд, має сенс лише в разі її

беззаперечної загальної значущості (під цією тезою залюбки підписався б і А. Баумейстер), але всерйоз стверджувати таку загальну значущість можна лише поглянувши на світ з позасвітової, трансцендентної, *нелюдської* позиції (себто, надавши той-таки опис світу «Божими очима»). «Я можу лише описати свої відчуття метафорою», каже Вітгенштайн у «Лекції з етики»: «що, якби людина могла написати книгу з Етики, яка справді була б книгою з Етики, ця книга, наче вибух, знищила б усі інші книги в цьому світі. Наші слова, вживані як ми вживаємо їх у науці, є посудинами, що можуть лише містити й доносити значення та смисл, *природні* значення та смисл. Етика ж, якщо вона є чимось, є надприродною, а наші слова виражатимуть лише факти» [Wittgenstein 1965: 7].

Спробуймо замислитися, що б сталося, якби людина справді могла осмислено й доказово, як у науці, розмірковувати про «абсолютне благо». На думку Вітгенштайна, «*абсолютне благо*, якщо це описуваний стан речей, було б таким, що його *неодмінно* чинив би кожен, незалежно від власних смаків та схильностей, або почувався винним, що він цього не чинить. І я хочу сказати, що такий стан є химерою» [Wittgenstein 1965: 7]. Відповідно, коли ми вживаємо такі вирази, як «абсолютне благо», «абсолютна цінність» тощо, ми намагаємося висловити невисловлюване й вимовити невимовне. З цієї точки зору, даремно став би запевняти А. Баумейстер, що «метафізика так само легітимна (як одна з мовних ігор), адже всі метафізичні мовні вислови виконуються в межах певних мовних ігор і окреслених форм життя». Якщо вже вважати метафізику чи етику «мовною грою» (хоча радше це набір споріднених мовних ігор), з погляду Вітгенштайна таку гру можна було б уподібнити грі у футбол на полі без позначених меж, але з чинними правилами «виходу з гри» м'яча, якщо він перетинає межі поля. Відповідно, кожне наближення м'яча до віддаленої від центру поля бічної зони, або до умовної лінії воріт, викликало б нескінченні й нерозв'язні суперечки гравців з приводу того, залишився м'яч у грі або ні. Те саме, на думку Вітгенштайна, відбувається із суперечками з приводу «абсолютного блага», «абсолютної цінності» тощо.

Звісно, що світоглядну позицію можна не приймати, обираючи натомість якусь іншу (й, відповідно, інший набір світоглядних складнощів). Але де тут внутрішня суперечність? «Якщо вам подають каву, не шукайте в ній пива», казав колись Чехов; відповідно, якщо вам пропонують філософську терапію, ви можете від неї відмовитися, але не шукайте в ній претензій на універсальну метатеорію, яка знов-таки могла й мала би будуватися лише з недоступного людині «Божого погляду».

Як же тоді розв'язується зазначена А. Баумейстером «апорія універсального і партикулярного»? Я сказав би, що питання «чи є філософія Вітгенштайна партикулярною мовною грою, або ж загальною метатеорією мовних ігор» типологічно споріднене з питанням «належить обвід окресленому ним колу чи простору поза колом». Типологічно тут йдеться про стару-старісіньку проблему делімітації людських можливостей ізсередини кола цих самих можливостей, з неминучими підозрами опонентів, що таку делімітацію можна провести лише вийшовши за межі делімітованих у такий спосіб кордонів; у цьому плані маємо не більше підстав закидати Вітгенштайнові «метатеорію мовних ігор», ніж закидати Секстові «метафілософію всіх догматичних філософій», а Кантові – «метафілософію філософського поділу світу на явища й “речі в собі”». З цього погляду, Вітгенштайн постає не «метафілософом», котрий кумедним і марним чином намагається водночас претендувати на «універсальну теорію мовних ігор» і заперечувати цю власну претензію, а радше Селінджеровим «ловцем у житі» (catcher in the rye), який попереджає сучасників про їхнє наближення до небезпечної зони, де вони за жодних умов

не зможуть порозумітися й будуть довічно конфліктувати через прагнення кожного пі-
дійти до людської ситуації з абсолютними (насправді невимовними людською мовою)
критеріями, як ніби він сам був «більше, ніж просто людиною».

Так само насильницьким, стосовно внутрішньої логіки позиції Вітгенштайна, є ін-
ший критичний закид А. Баумейстера: що ця філософія, зводячи наше мовлення до
«мовних ігор», тим самим потурає аморалізму. «Наприклад, людина, котра наприкінці
30-х років знищувала євреїв, може послатися на те, що “в контексті нашої ідеології
євреї – це неповноцінні люди”. А радянський активіст тих же 30-х років може сказати,
що “вороги народу” – це дикі звірі, які заслуговують на смерть (“їх треба вбивати, як
скажених собак!”). Адже саме такі значення слова “людина” в їхніх контекстах» (с.
66). Але, як проста констатація слововжитку, цей опис справді є істинним; інші пи-
тання, (а) чи можна взагалі, і (б) чи саме філософії належить встановлювати, які з пра-
вильно описаних і відбитих у мовленні етичних настанов є *об’єктивно* прийнятними.

Очевидно, що Вітгенштайн відповів би на обидва ці питання заперечно (тим самим
відкидаючи саму можливість моральної філософії), а А. Баумейстер відповів би ствер-
дно. Але чи впливає з цього, що вибір першого є аморальним, а вибір другого – раціо-
нальнішим і внутрішньо послідовнішим? Я не можу цього стверджувати. Щодо пер-
шого, деінде я вже намагався показати підспудний «етичний сюжет» філософії раннього
Вітгенштайна (до «Трактату» включно), який я вбачаю в окресленні *зони номінально
безконфліктного обговорення*, з метою запобігання принципово нерозв’язним світогля-
дним суперечкам. На моє переконання, такою була реакція Вітгенштайна на події пер-
шої світової війни, в яких він узяв активну участь з власного бажання (докладніше див.:
[Панич 2015: 77-81]). Можна не погоджуватися з Вітгенштайном у тому, що етика – це
те невимовне, про що марно говорити з іншими (за винятком обговорення самого факту
її невимовності), але варто думати й відповідним чином діяти; але такою є його *етична*
позиція, яка аж ніяк не скидається на аморалізм. Що ж до другого, я вбачаю певну не-
послідовність радше вже у міркуваннях А. Баумейстера, коли той, намагаючись довести
тези Вітгенштайна до морального абсурду, намагається проілюструвати їх прикладами
сталінського чи гітлерівського тоталітаризму:

«Якщо описувати мовну гру сталінської епохи... то слово “чесний вчинок” часто
означало “донести на порядну людину в органи НКВС”. І в рамках цієї мовної гри в
нас немає жодних інших інтересів. Бо така вже в нас життєва форма! Якщо ж ми ви-
знаємо цю життєву форму хворою, то в такому разі ми повинні вийти за межі нашої
мовної гри назустріч універсальній мовній грі (наприклад, увявленням про людську
гідність і людські права). В іншому випадку залишається тільки припускати різні
мовні ігри в 1937 році (в нацистській Німеччині, більшовицькій Росії та фашистській
Італії). Якби ці режими не програли в 1945 і 1991 роках, то більшість людей, які пере-
бували б “всередині” цих режимів, не помічали б патологій» (с. 81).

З першим і останнім реченнями наведеної цитати я повністю згодний. Згодний і з
тим, що «ми» справді «визнаємо цю життєву форму хворою», причому багато хто з
«нас» при цьому послася б саме на «увявлення про людську гідність і людські права».
Але зазначені режими «програли в 1945 і 1991 роках» не тому, що вони раціонально
схибили, і не тому, що моральні філософи довели їхню нелюдськість! Ці режими або
кинули вбивчий виклик решті світу, який відтак мав повстати проти них задля влас-
ного самозахисту (Німеччина, Італія), або виснажилися економічно з низки причин не
лише морального, а й насамперед історико-політичного характеру (СРСР). «Ми» з А.
Баумейстером обидва визнаємо ці життєві форми хворими, бо «ми», так чи інакше,

поділяємо засади сучасного західного ліберального дискурсу «прав людини» та «людської гідності», добре закорінені в європейському культурному минулому аж до античних і християнських витоків сьогodнішньої Європи. Але А. Баумейстер, полемізуючи з Вітгенштайном, безапеляційно проголошує цей дискурс «універсальною мовною грою» (що для мене скидається на *non sequitur*), натомість я вважаю цей дискурс локальним (західноєвропейським) за походженням і залишаю для себе принципово відкритим питання про те, чи він є істотно – й чи стане колись фактично – універсальним (тобто, таким, що водночас якнайкраще відповідає еству людини й визнається саме як такий переважною більшістю людства). Звісно ж, я щиро на це сподіваюся. Але, якщо це станеться, це, на мою думку, станеться знов-таки не тому, що моральні філософи на кшталт А. Баумейстера доведуть суто раціональну перевагу цього дискурсу над всіма наявними альтернативами.

Так ми впритул підходимо до обговорення власного Баумейстерового проекту «онтологізації блага». Звертає на себе увагу, що цей проект, як і в чомусь близькі до нього проекти Макінтайра й Тейлора, великою мірою спирається на європейську інтелектуальну спадщину доби «рефлексивного традиціоналізму» (див. [Аверинцев 1981: 3 і далі]). Справді, сучасним прибічникам тези про онтологічну закоріненість блага важко було б обійтися без опертя на мислителів тієї доби, коли ця теза розглядалася як майже безальтернативна. Але в сучасному культурному контексті така теза зустрічається з новими викликами й потрапляє в нові світоглядні пастки. Спробуймо обговорити деякі з них.

Я вже зазначав сумніву для мене віру А. Баумейстера в універсальну силу суто раціональної аргументації й стверджував натомість, що за кожною системою раціональної аргументації для мене, в остаточному рахунку, завжди постає якась засаднича світоглядна настанова (або сукупність таких настанов), що її можна лише обрати чи не обрати свідомим рішенням, але не можна суто раціонально обґрунтувати як об'єктивно (логічно) привабливішу порівняно з іншими. Це стосується, зокрема, й власних міркувань А. Баумейстера. Доречне питання можна поставити так: чи є нормативізм А. Баумейстера раціонально ґрунтовнішим за нормативізм тих авторів, яких він так рішуче критикує?

Зокрема, коли у своїй критиці Макінтайра А. Баумейстер проголошує власний намір «називати добре життя онтологічною чеснотою» (с. 296), в мене одразу виникає запитання, що при цьому розуміється під «добрим життям» – або, точніше, у *чому розумінні* тут береться вислів «добре життя». Зрештою, таким чином я просто застосовую до А. Баумейстера сакраментальне питання критикованого ним Макінтайра: «чия справедливість, яка раціональність?» [MacIntyre 1998 (пор.: с. 302)]. Згадавши цитовану раніше критику А. Баумейстера на адресу Гайдегера, можна перефразувати це питання ще інакше: звідки А. Баумейстер знає, що тлумачення доброго життя *X* є справжнім (автентичним), а тлумачення доброго життя *Y* є несправжнім (неавтентичним)? «Де критерій такого розрізнення, у чому він полягає?» (пор.: с. 178).

Не забудьмо, що на думку самого ж А. Баумейстера «практична раціональність передбачає певну онтологію (й певну метафізику)» (с. 308). Тож яку онтологію передбачає намір А. Баумейстера «називати добре життя онтологічною чеснотою»? Ми вже переконалися, що автор книги «Буття і благо» свідомо уникає надмірно конкретної відповіді на це питання, обмеживши себе лише загальним вказуванням на якусь «онтологічну ієрархію», в якій людина, «як раціональна істота», посідає якесь «особливе місце», причому, судячи з його ремарок до міркувань Тейлора, ця «онтологічна ієрархія» не обов'язково має бути навіть «послідовно теїстичною»: достатньо лише, щоб вона у будь-якій формі передбачала ідею «трансцендентного блага».

Але проблема полягає в тому, що будь-яка конкретизація цієї загальної онтологічної настанови загрожує повести будь-якого сучасного мислителя тими самими колами, які вже проторували провідні філософи трьох останніх століть. Наприклад, варто згадати, що на свій кшталт «онтологізацію блага» намагалися сповідувати й чимало мислителів доби Просвітництва, плодом чого стала, зокрема, сакраментальна формула «людина за своєю природою є доброю». Адже ця формула (найбільш відома з творів Руссо: пор., наприклад, [Rousseau 1781: 48]) не віддає блага на розсуд людини, а лише змінює онтологічне джерело блага з теологічного на антропологічне. У цьому сенсі, формула «людина за своєю природою є доброю» є не більше й не менше ґрунтовною за формулу Аристотеля πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέονται φύσει («Всі люди природно прагнуть знати» – Метафізика 980a⁴). Те саме можна було би сказати й про Кантів «моральний закон усередині нас», який також є насамперед онтологічною властивістю устрою людини (звісно ж, у межах Кантової філософії), хай би яке раціональне обґрунтування ми надавали йому постфактум. Якщо ж А. Баумейстер схильний визнавати істинними світоглядні настанови не Руссо чи Канта, а саме Стагірита, чи є в нього бодай якісь раціональні підстави для ствердження, що благо як онтологічно закорінену цінність слід шукати саме в устрої космосу, а не в устрої самої людини? Гадаю, тут має місце радше не зважування раціональних переваг тієї чи іншої позиції, а свідомий світоглядний вибір А. Баумейстера, що виливається в певний морально-філософський імператив всіх його подальших роздумів.

Ба більше: онтологічно закорінені уявленні про благо й моральність людини у філософії XVIII–XX століть насправді було безліч – як трансцендентально-теологічних, так і суто антропологічних. Відрізнялися ж вони рівно настільки, наскільки їхні автори по-різному уявляли собі «особливе місце» людини в «онтологічній ієрархії» Всесвіту. Достатньо нам, наприклад, розглянути, разом із Гегелем, Всесвіт як арену самосуперечливого саморозвитку Абсолютного духа, як ми, суто раціональним шляхом, неодмінно дійдемо формули «Насправді в самому понятті духу (im Begriff des Geistes) лежить те, що людина за своєю природою є злою (der Mensch von Natur böse ist), і не слід уявляти собі, що це могло би бути інакше» [Hegel 1840: 58]. Або ж, поглянувши, разом з Марксом, на людину як виробника, що перетворює матеріальний світ у відповідності до власних усвідомлених потреб, ми, суто раціональним шляхом, неодмінно дійдемо формули «Релігія, сім'я, держава, право, мораль, наука, мистецтво тощо є лише особливими способами виробництва (sind nur besondere Weisen der Produktion) й підкоряються його загальному закону» [Marx 1968: 537]. Завважу, що навіть і тут людське благо й моральний закон не віддаються на поталу людині, а виводяться, як об'єктивна даність, з (відповідного розуміння) її онтологічного статусу у Всесвіті. Адже навіть політична економія, за Марксом, «лишень у власний спосіб виражає моральний закон» (Die Nationalökonomie drückt nur in ihrer Weise die moralischen Gesetze aus) [Marx 1968: 551].

Звичайно, можна сказати, що всі перелічені тут приклади не відповідають вимогам до «онтології блага» А. Баумейстера – хоча б тому, що благо тут скрізь постає як похідне від чогось онтологічно засадничішого (приміром, Абсолютного Духа або «природного» устрою людини). Але це лише показує, що саму тезу «онтологізації блага» можна розу-

⁴ Текст «Метафізики» цитується за електронною версією, що міститься в програмному пакеті TLG Workplace 8.0.

міти в більше способів, ніж це випливає з обговорюваної книги. І, навпаки, якщо гранично конкретизувати проект «онтологізації блага» як такий, в якому саме благо неодмінно постає наріжним каменем онтології (наприклад, виходячи з тез «благо є першопринципом космосу» та/або «благо й буття тотожні в аспекті реальності»), цей проект стане настільки ексклюзивним, що навряд чи зможе стати практичною підставою порозуміння навіть серед тих, для кого благо є радше онтологічною даністю людини, аніж тим, що людина визначає на власний розсуд. Звісно, це останнє застереження має сенс лише в разі, якщо А. Баумейстера справді цікавить практичне порозуміння, а не просто створення ще одного ідеального проекту, який неодмінно призвів би до примирення всіх зі всіма довкола ідеї правильно зрозумілого спільного блага... якби тільки все людство добровільно погодилося визнати його специфічні онтологічні засади.

Питання «чия справедливість, яка раціональність?» можна застосувати до обговорюваної книги в ще один спосіб, знов-таки спираючись на міркування самого її автора. Критикуючи претензію на нормативне розуміння автентичності в Гайдегера, А. Баумейстер зокрема зазначає: «Чи не відображається в розумінні смерті як мотивації до автентичності індивідуалістична позиція людини початку минулого століття? Якщо відповіді на це питання позитивно, то це, як мені здається, суперечить тим онтологічним схемам, що їх Гайдегер накреслив у своїй аналітиці тут-буття» (с. 185). Обертаючи це міркування на самого А. Баумейстера, можна так само спитати: чи не відображається в розумінні блага як буттєвої основи всесвіту світоглядна позиція українського філософа-неотоміста початку двадцять першого століття? І, якщо так, чи не суперечить це претензії зазначеного філософа на універсальну значущість окресленої ним онтології?

Як на мене, взірцевий модус відповіді на ці запитання можна знайти у міркуваннях Чарльза Тейлора, який – на відміну від А. Баумейстера – не претендує навіть у теорії на універсальну раціональність, а лише робить максимум зусиль для розуміння внутрішньої логіки інших світоглядних позицій з доволі чітко окресленої власної. Продовжуючи цей модус міркувань Тейлора і скориставшись його концептом «іманентного каркасу», ми могли би сказати, що обидва «нахили» цього каркасу, «відкритий» та «закритий» [пор.: Taylor 2007: 550 і далі], породжують однаково серйозні проблеми з об'єктивністю обґрунтування будь-якого «нормативного» погляду на благо та єство людини, хоча й у різних місцях та в різному вигляді. У річищі «закритої» версії «іманентного каркасу» при цьому виникають складнощі безпосередньо з обґрунтуванням загальнозначущого блага, як це добре показує зокрема й А. Баумейстер (прозорливо зазначаючи при цьому, що обговорювані ним автори фактично використовують у своїх міркуваннях секуляризовані версії релігійного світогляду: в Гайдегера це «сотеціологія по той бік релігії», тобто «спасіння філософськими засобами», в Габермаса це «секуляризація моральної теології», в Канта – «посутньо не-теологічне обґрунтування моралі... внутрішньо пов'язане з теологічним контекстом» – с. 151, 266, 292). Натомість у річищі «відкритої» версії загальнозначуще благо досить легко обґрунтовується через трансцендентне, але складнощі виникають з обґрунтуванням самої наявності трансцендентного. Певна річ, цю наявність можна постулювати й навіть вказати на широке коло піднесених проявів людського духа, які набувають повного сенсу лише за наявності трансцендентного (як це, власне, і робить Тейлор); але її неможливо довести на тому рівні неспростовності, якого А. Баумейстер вимагає від своїх філософських опонентів.

Загалом все це якраз і призводить до ситуації, добре описаної Макінтайром: нескінченне та нерозв'язне протистояння «конкурентних висновків», за якими стоять однаково (не)добре обґрунтовані «конкурентні засновки», між якими ми можемо

лише обирати на власний розсуд [Макінтайр 2002: 19]⁵. Важливо зазначити, що Макінтайр не вважає й власне дослідження кроком до розв'язання цієї ситуації: він лише про-никливо порівнює різні способи її осягнення (зокрема з посиланням на ситуацію трагічного конфлікту [Макінтайр 2002: 330-331]) і зрештою констатує, що «наше суспільство не може сподіватися досягнути морального консенсусу» [Макінтайр 2002: 374]. Єдине, що він може рекомендувати «на даному етапі» – це «встановлення локальних форм спільноти, в яких громадянськість та інтелектуальне й моральне життя можуть бути підтримані упродовж нових Темних Віків, які вже спіткали нас» [Макінтайр 2002: 390]. Чи вважає А. Баумейстер, що його власний проект «онтологізації блага» здатний об'єднати довкола себе принаймні таку «локальну форму спільноти»? Судячи з його доволі суворой критики на адресу Макінтайра (включно із закидом, що Макінтайр не може достатньо ефективно спростувати релятивізм через заперечення ним «практичного універсалізму» – с. 311), А. Баумейстер насправді претендує на більше; але для мене зовсім неочевидно, як це можливо на підставі наведених у його книзі концептуальних ресурсів.

Критикуючи Макінтайра, А. Баумейстер зокрема зазначає, що убачає «причину провалу проекту Просвітництва не в спробі незалежного від теології обґрунтування моралі, а в *позбавленні практично-філософського дискурсу онтологічного фундаменту*» (с. 290). Історично можна було би стверджувати, що в культурній ситуації Просвітництва обидва ці кроки насправді були неминучими: адже релігія на той час надто явно роз'єднувала людей, перешкоджаючи їхньому єднанню на суто моральному ґрунті (красномовні міркування на цю тему можна знайти в дуже багатьох авторів, від Вольтера до маркіза де Сада й Людвіга Фюєрбаха), а для формування практики спільного виживання попри релігійні та інші світоглядні розбіжності довелося вибудовувати цю практику, виносячи за дужки всі конкурентні (взаємно несумісні) версії її онтологічного фундаменту. Хиткість такого рішення виявилася досить швидко – і (на практиці) в суспільних катастрофах двадцятого століття, і (в теорії) у відчайдушних спробах повернення до «онтологічного фундаменту» в межах осмислення й «закритого», і «відкритого» нахилів спільного для нас «іманентного каркасу»; втім, як ми вже переконалися, усі ці спроби аж ніяк не залагодили виявлену Просвітництвом проблему, а лише додали їй глибини та неосяжності.

Ризикну додати, що завдання уникнути прагматизму, перевершивши його раціонально неспростовною онтологією, здається мені нездійсненним з причин суто методологічного характеру. Адже будь-яке засадниче міркування, як відомо ще від часів Аристотеля, стикається з проблемою свого початку, в обґрунтуванні якого нам доводиться обирати між посиланням на нескінченний ряд, логічним колом самореференції (обґрунтування початку з явним чи неявним посиланням на нього ж), суто волюнтаристським рішенням (Макінтайр розбирає таку можливість на прикладі емотивізму [див.: Макінтайр 2002: 24 і далі]) і... непрямим обґрунтуванням суто прагматичного гатунку. Найкращий приклад останнього надає сам Аристотель, який у своїй «Метафізиці» виявляється значно більшим прагматиком, ніж про це можна судити з міркувань про нього А. Баумейстера.

⁵ Дивно, що А. Баумейстер у своїй книзі не скористався цим українським перекладом Макінтайра, посилаючись натомість лише на англійський оригінал *After Virtue* та його російськомовний переклад 2000 року.

Маю на увазі, зокрема, четвертий розділ четвертої книги «Метафізики», де Аристотель з дивовижною розсудливістю пояснює, чому неможливо вимагати обґрунтування для всього, і на якій підставі можна визнати щось без обґрунтування. «Ми щойно осягнули (εἰλήφαμεν), що неможливо водночас бути й не бути, і через це показали, що це начало є найнадійнішим із усіх. Втім, вимагають через неуттво (δι' ἀλαιδευσίας), щоб було доведено й це; адже це неуттво – не знати, для чого слід шукати доказу, а для чого ні. Але неможливо бути доведеним для всього (адже це пішло б у нескінченне, а отже, і тут не може бути доказу)» (1006a 2-10). Разом з тим, ми не можемо не визнати, що деяке слово (наприклад, «бути» або «людина») має лише одне значення чи принаймні якийсь обмежений набір значень – з тієї простої причини, що, якби це було не так, «очевидно, не могло би бути мовлення» (1006b 7). Аналогічно в п'ятому розділі одинадцятої книги: тезу «не може те саме бути й не бути в один і той самий час» неможливо довести, зважаючи на відсутність якогось ще «правдоподібнішого начала» (πιστοτέρας ἀρχῆς), але цю тезу неможливо не прийняти з тієї простої причини, що «ті, хто наміряється спілкуватися між собою, мусять якось розуміти одне одного; якщо ж цього не стається, як можлива між ними спільна розмова?» (1062a 3, 11-14). Як бачимо, вибір «начала» тут є безальтернативним, зважаючи на лише й суто прагматичну мотивацію: якщо його не визнати, мовлення буде неможливим, але воно практично можливе; спільна розмова буде неможливою, але вона практично можлива – тощо.

Застосування цієї логіки Аристотеля до проблеми спільного блага може привести нас до цікавої перспективи обґрунтування етичних засад з посиланням на фактичність людського співжиття, а отже, зі збереженням світоглядного нейтралітету стосовно й «відкритого», і «закритого» нахилів Тейлорового «іманентного каркасу». На застереження А. Баумейстера, що «(в) контексті практик, замкнених у іманентні рамки, ідея блага редукується до ідеї людського процвітання й добробуту» (с. 98), можна було би відповісти, що цю редукцію, можливо, доведеться визнати прийнятною як мінімальну основу практичного порозуміння – що аж ніяк не виключає різноманітних спроб глибшого обґрунтування блага, з оперттям на ті або інші світоглядні засади. Головне, щоб ці глибші обґрунтування не проголошувалися, навіть номінально чи у невизначено-віддаленій перспективі, єдино (чи найбільш) раціональними й не пропонувалися як альтернатива скромнішим тлумаченням спільного блага, в яких є більше шансів забезпечити достатнє порозуміння для не-братовбивчого співіснування прибічників взаємно несумісних онтологій. У цьому я очевидно розходжуся з А. Баумейстером і саме тут я вбачаю певну *етичну* небезпеку обраної ним філософської позиції.

Скажу навіть більше: як «справжня книга з Етики», за логікою Вітгенштайна, винищила б, як вибух, усі інші книги в цьому світі, так перспектива неспростовного й суто раціонального обґрунтування певної онтології (та, ширше, певного світогляду) насправді знищила би всю філософію. Філософія, на відміну від теології, живе саме *змагальністю світоглядних засад*, через що будь-яке «остаточне розв'язання» будь-якого посправжньому філософського питання ніколи не було, не є, і в принципі *не може* бути остаточним. Усвідомлення цього вимагає від сучасного філософа такого модусу мислення, який я назвав би «мисленням у присутності рівночасного незгодного». На мій погляд, саме такий модус мислення по-різному реалізують і Чарльз Тейлор (про що вже йшлося раніше), і також Мартін Бубер – який, з одного боку, обстоює можливість єднання людей у діалозі попри розходження їхніх світоглядів і навіть віросповідань (може, якраз тут і слід шукати справжній дороговказ до нашого спільного блага?!), а з

іншого, «не має змоги» засудити Лютера й Кальвіна, які, у відповідних критичних ситуаціях (Цвінглі, Сервет), відкинули таку можливість [Buber 1978: 21-22]. Взагалі, можна лише пошкодувати, що філософія діалогу залишилася зовсім поза увагою А. Баумейстера, хоча вона, на моє переконання, є або потужним доповненням, або потужною альтернативою до всіх розглянутих ним у книзі філософських поглядів.

Втім, остання тема виходить далеко за межі завдань мого нинішнього огляду. Попри всі незгоди й критичні зауваження, я хочу завершити тим, з чого почав: книга А. Баумейстера є непересічним етичним дослідженням, гостро актуальним у сучасному українському суспільному контексті, тож не дивно, що вона вже викликала й ще викликати має дискусію небайдужих. Небайдужістю була зумовлена й моя теперішня репліка.

Також, користуючись нагодою, хочу висунути рецензовану тут монографію А. Баумейстера на здобуття Премій з філософії 2016 року (премія імені Марії Злотоїної за кращу філософську монографію). Прошу розглядати цю публікацію як розгорнуте звернення до конкурсної комісії.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Аверинцев, С. С. (1981). Древнегреческая поэтика и мировая литература. В С. С. Аверинцев, *Поэтика древнегреческой литературы* (сс. 3-14). Москва: Наука.
- Баумейстер, А. (2014). *Буття і благо*. Вінниця: Т. П. Барановська.
- Макінтайр, Е. (2002). *Після чесноти*. Київ: Дух і Літера.
- Ніцше, Ф. (1993). *Так казав Заратустра. Жадання влади*. Київ: Основи; Дніпро.
- Панич, О.О. (2007). *Розвідки з історії скептицизму в британо-американській епістемології. Частина перша. Британська модерна філософія (Гоббс, Локк, Барклі, Х'юм, Рід)*. Донецьк: ДонНУ.
- Панич, О.О. (2015). Філософ і війна. *Філософська думка*, (1), 75–89.
- Buber, M. (1978). *Zwiesprache: Traktat vom dialogischen Leben*. Heidelberg: L. Schneider.
- Hegel, G. W. F. (1840). *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: Bd. 1, Die Logik*. Berlin: Duncker und Humblot.
- MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Marx, K. (1968). Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In K. Marx, F. Engels, *Werke* (Bd. 40, S. 465-590). Berlin: Dietz Verlag.
- Rousseau, J.-J. (1781). Discours sur les sciences et des arts. In J.-J. Rousseau, *Collection complète des œuvres*, Vol. 7. Genève. Retrieved from <http://www.rousseauonline.ch/>
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge (Mass.), & London: The Belknap Press of Harvard UP.
- Wittgenstein, L. (1965). A Lecture on Ethics. *The Philosophical Review*, 74(1), 3-12.

Одержано 21.11.2015

REFERENCES

- Averintsev, S. S. (1981). Ancient Greek poetics and World Literature. [In Russian]. In S. S. Averintsev, *Poetics of Ancient Greek Literature* (pp. 3-14). Moscow: Nauka.
- Baumeister, A. (2014). *Being and Good*. [In Ukrainian]. Vinnytsa: T. P. Baranovska.
- Buber, M. (1978). *Zwiesprache: Traktat vom dialogischen Leben*. Heidelberg: L. Schneider.
- Hegel, G. W. F. (1840). *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: Bd. 1, Die Logik*. Berlin: Duncker und Humblot.
- MacIntyre, A. (2002). *After Virtue*. [In Ukrainian]. Kyiv: Spirit and Letter.
- MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

- Marx, K. (1968). *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. In K. Marx, F. Engels, *Werke* (Bd. 40, S. 465-590). Berlin: Dietz Verlag.
- Nietzsche, F. (1993). *Thus Spoke Zarathustra. Will to Power*. [In Ukrainian]. Kyiv: Osnovy; Dnipro.
- Panych, O.O. (2007). *Inquiries on the Problem of Scepticism in British-American Epistemology. Part one: British Modern Philosophy (Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, Reid)*. [In Ukrainian]. Donetsk: DonNU.
- Panych, O.O. (2015). *Philosopher and war*. [In Ukrainian]. *Filosofska dumka*, (1), 75-89.
- Rousseau, J.-J. (1781). *Discours sur les sciences et des arts*. In J.-J. Rousseau, *Collection complète des œuvres*. Vol. 7. Genève. Retrieved from <http://www.rousseauonline.ch/>
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge (Mass.), & London: The Belknap Press of Harvard UP.
- Wittgenstein, L. (1965). *A Lecture on Ethics*. *The Philosophical Review*, 74(1), 3-12.

Received 21.11.2015

Oleksiy Panych

In Search of a Common Good (Reflections on Andrii Baumeister's Book "Being and Good")

The recent book "Being and Good" by Andrii Baumeister is a remarkable event for both Ukrainian ontology and Ukrainian moral philosophy. The author attempts to disprove the approaches to moral philosophy by Putnam, Wittgenstein, Heidegger, Apel and Habermas, arguing that all of them, for different reasons, cannot substantiate their claims to normativity. At the same time, he sees his own efforts as codirectional with MacIntyre and Taylor, in what Andrii Baumeister calls the "ontologization of Good". In my review I argue that Baumeister's criticism largely misses its point, because his conviction that there is an objective, ontologically rooted human good (indeed, for Baumeister ontology itself is rooted in Good) also has its epistemological correlate: there is only one true picture of the world, which is also the only rational one, so that all deviating world pictures should have some purely rational flaws compared with more adequate one. Consequently, Baumeister tries to show that positions, e.g., of Heidegger and Wittgenstein are based on a simple logical contradiction, whereas in fact this is not so; on the other hand, Baumeister himself has no better substantiation for his own claims to normativity (in both epistemology and ontology) than the authors he criticizes. I also argue that a healthy alternative to all the above positions could be found in Aristotle's pragmatism (much deeper than could be expected) and Buber's philosophy of dialogue.

Oleksiy Panych, *Doctor of sciences in Philosophy, PhD in Philology, Leading Researcher at Scientific Edition Association "Spirit and Letter" (Kyiv)*.

Олексій Паніч, д. філос. н., канд. філ. н., провідний науковий співробітник науково-видавничого об'єднання «Дух і Літера» (Київ).

Алексей Панич, д. филос. н., канд. фил. н., ведущий научный сотрудник научно-издательского объединения «Дух и Литера» (Киев).

e-mail: panych@yahoo.com
