

Предраг Чичовачки
College of the Holy Cross
Boston, USA

ЧАРЛС ТЕЈЛОР О КРИЗИ МОРАЛА И ЕТИЧКОГ МИШЉЕЊА¹

Моје предавање се састоји од коментара једне реченице. На изворном енглеском језику, она гласи: “High standards need strong sources”. У дословном српском преводу: “Високи стандарди захтевају снажне изворе”. У мало слободнијем преводу, који такође води рачуна о томе да се српски језик ослања много више од енглеског на пасив, та реченица би се могла разумети тако да каже да високи (морални) идеали и аспирације потребују снажне изворе и основе.

Размотрићемо прво ко је ту реченицу написао и у ком контексту, па ћемо онда настојати да видимо како нам она може помоћи у схватању разлога за кризу морала која очигледно постоји у савременом свету.

Аутор цитиране реченице је савремени канадски филозоф Чарлс Тејлор (Charles Taylor). Рођен 5. новембра 1931. године, у Монтреалу, он је одрастао у мешовитом француско-енглеском и католичко-протестантском браку. Поред та два језика, Тејлор је касније научио и немачки, старогрчки и латински. На универзитету Мекгил (McGill University) студирао је историју, да би касније у Оксфорду студирао економију, политичке науке, и филозофију. Под утицајем свог оксфордског професора и познатог филозофа Исаије Берлина, докторирао је филозофију, и релативно брзо постао један од водећих светских филозофа. Иако образован у традицији такозване “аналитичке филозофије”, која своје узоре и методе тражи у природној науци, Тејлор се једнако добро оријентише и у “континенталној филозофији”, која своје инспирацију и мотиве најчешће налази у религији и књижевности. Тејлорова свестрана филозофска оријентација јасно је наговештена већ у његовом првом великом делу, *Хегел*, објављеном 1975. године. Реченица коју смо раније цитирали и којом ћемо се детаљно бавити у даљем тексту је из његовог капиталног дела *Sources of the*

¹ Текст предавања одржаног у Македонској Академији Наука и Уметности, у Скопљу, 2. јуна 2022. године.

Self из 1989. година, која је на српски преведена као “Извори сопства”. У том делу од 600 страница, Тејлор истражује зашто модерна индивидуа себе схвата на начин на који то чини: као независну, слободну, аутономну особу, са једнаким правима као и све друге индивидуе? Зашто себе доживљава чешће као секуларну него религиозну? У трагању за одговорима на та питања, Тејлор преиспитује читаву историју западне цивилизације – првенствено њене филозофије – од Хомера до данашњих дана.

Поред бројних других радова написаних у то време, Тејлор заострава жижу својих истраживања на то последње поменуто питање у свом најобимнијем и можда најважнијем делу, *A Secular Age*, објављеном 2007. године и на српски језик преведеном као “Секуларно доба”. У тој књизи од 870 станица, Тејлор испитује многоструке корене помака од у западном свету све-општег прихватања хришћанског веровања око 1500. године ка ономе што зове “искључиви хуманизам” који се изнедрио из религиозне традиције и наметнуо као доминантна оријентација само 500 године касније, на прелазу из другог у трећи миленијум “хришћанске” ере. “Секуларно доба” наставља теме из “Извора сопства” и допуњује Тејлоров одговор на питање које је за нашу тему кључно: Како се десило да дођемо до садашње кризе морала, кризе везане не само за постојање смисла живота, већ и кризе која обелодањује један растрзан и дезоријентисан свет, пун самоће и анксиозности, негативне енергије и деструктивности?

Кад расправља о томе како модерна индивидуа доживљава себе, Тејлор претпоставља да је човек суштински морално биће и тврди да морал укључује два елемента: одређено схватање добра (онога што сматрамо добрим) и то како се односимо, “како смо позиционирани” према том добру. У том контексту треба да покушамо да разумемо и Тејлорову тврдњу да “Високи стандарди захтевају снажне изворе”.²

Логички гледано, ту тврдњу можемо формално изразити као функцију одређених (а) и (б) – *аФб* – где (а) стоји за високе стандарде, (б) за снажне изворе, а (Ф) за њихов однос. Размотримо сваку од тих компоненти појединачно.

Ако не од настанака индијских Веда (око 1500. године пре наше ере), онда бар од времена које је Карл Јасперс у свом делу *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (из 1949. године) назвао “Осовинско доба” (*die Achsenzeit*) – период од 900 до 300 године пре наше ере

² Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), стр. 516. Следећи неке опаске Платона и Аристотела, Тејлор такође верује да је морал сличан здрављу, да је он тако-рећи морално и духовно здравље индивидуе и друштва.

– развијену људску цивилизацију одликује трагање за високим моралним стандардима. Без обзира на то да ли нека конкретна култура трага за “мокшом” или “нирваном”, светском хармонијом или највишом личном врлином, спасењем душе или сједињењем са Богом, универзалном правдом или свеопштим благодањем, стандарди којима тежимо увек настоје да нас оријентишу ка највишем и најбољем. Њихове аспирације су идеални људски живот и идеална друштвена заједница, а такви стандарди и идеали траже не само велике напоре и жртве него и снажне ослободитеље и изворе.

Под изворима морала Тејлор подразумева нешто што не само подржава него и даје снагу. Он каже да “Moral sources empower”, што би се могло превести као тврдња да морални извори оспособљавају и оснажују.³

Тејлор разликује четири извора морала: 1. Религиозно-теистички, који се ослања на постојање више силе која нам (нпр. кроз свете списе) објављује шта да сматрамо као врховно добро и како да живимо. 2. Интелект, схваћен као вредносно неутралан и методолошки усмерен – Тејлор помиње Декарта, Лока, и нарочито Канта и његов “категорички императив” као примере таквог извора морала. 3. Романтични експресионизам, који Тејлор повезује са Русоом, Хердером и Шилером, а који види у нашој природи нешто својствено које, као жир који тежи да израсте у храст, стреми свом пуном развоју и испољавању. 4. Вољу, која преко искривљавања Шопенхауера и Ничеа води ка субјективистичком схватању да је добро оно што је предмет наших жеља.

Спектар тих извора се помера од тога шта божанска бића захтевају од нас до схватања морала као настојања да се прокрчи сопствени пут кроз живот.

До 16. и 17. века нове ере, први од тих извора је доминантан и ретко оспораван. Настанак и развој Модерне води ка опадању утицаја религије и постепеној доминацији поменутих алтернативних извора морала. Тејлор експлицитно сумира две главне промене до којих је дошло у тим поацима. Прво, догодио се помак у оријентацији од спољашњег ка изнутра наметнутом схватању извора морала – не божански објављене заповести, већ нешто што одражава људску природу и интересе (како опште-људске, тако и личне). Друго, десио се велики помак од проналажења смисла у великом и изузетном до трагања за смислом у малом и свакодневном. Од времена хероја прешли смо на глорификацију обичних људи и њихових веровања и жеља.

³ Taylor, *Sources of the Self*, стр. 96. (Сви преводи Тејлорових дела цитирани у овом раду су моји.)

Од захтева за само-контролом и жртвом пре-оријентисали смо се на избегавање доношења бола себи и другима и очувања сваког људског живота.

Оно што је имплицитно у Тејлоровој дискусије јесте да је такође дошло до помака од невидљивог ка опипљивом, од порекла и ауторитета до манифестација и израза, као и од мотива и намера до резултата и последица. Заједно са тим променама долази и до преусмеравања пажње од квалитета на квантитет, као и од јединства ка плуралитету.

Тејлор с правом констатује да се морални стандарди и морални извори мењају током времена, као и то да су се драстичне промене догодиле у последњих неколико столећа. Пре него што се усмеримо ка значају таквих промена, позабавимо се прво самом функцијом која повезује моралне стандарде и изворе. Та функција се мора схватити кроз два елемента: прво, носилац те функције и, друго, природа споне између стандарда и извора морала. Носилац те функције, кроз коју се прелама однос стандарда и извора, јесте савремена индивидуа. Поред речи индивидуа, Тејлор користи и речи особа, личност, и морални актер, као мање-више синонимне.⁴ По његовом схватању, та савремена индивидуа себе доживљава као (1) као независну од других особа и ствари, (2) као једнаку другим индивидуама, у смислу носиоца једнаких права и достојну једнаког поштовања, (3) као само-свесну, и (4) кроз своју унутрашњост, која нас одређује путем сопствених порива и мотива, талента и аспирација. Напоменимо и то да Тејлор верује да он тим одређењима једноставно описује како модерна особа себе доживљава, пре него да нормативно одређује како треба да схватамо личност. Као и Хегел, који каже да Минервина сова тек излази у свет тек у сумрак, када је лице тог света већ сасвим попримило своје дефинитивне обресе, Тејлор такође верује, насупрот филозофима попут Платона и Канта, да филозофија нема првенствено нормативну улогу.

Природа споне између моралних стандарда и извора је од централног значаја и за Тејлора и за нашу тему. У цитираној реченици,

⁴ Заиста не постоји никаква усаглашеност око тога како схватити изразе као “индивидуа”, “личност”, “особа” и сличне. Социолози често виде индивидуу као биолошку категорију а личност као друштвену. Многи филозофи праве разлику између личности као нечега што је дато и што сви поседујемо, и личности као нечега што је морално-аксиолошка категорија, као нечега што треба да будемо и постанемо. Различити језици остављају могућности различитих дистинкција. Тако се у немачком, на пример, могу разликовати 1. *Personalität*, свесни и рационални субјект и чинилац, 2. *Personenlichkeit*, личност као етички субјект, 3. *Personenlichkeitwert*, личност као етичка вредност и идеал, и 4. *die grosse Personenlichkeit*, особа која се издваја својим квалитетима и врлинама, и која поседује привлачну моћ и харизму које обичне особе немају. Такве се дистинкције могу наћи код Николаја Хартмана (Hartmann), у његовим делима *Ethik* (1926) и *Das Problem des geistigen Seins* (1933).

она се сажима кроз једну једину реч: “need”, коју треба схватити у смислу захтева, предуслова, и чак неопходности. Тејлоров централни увид је да већ неколико векова ми имамо високе стандарде а недовољно снажне изворе. Управо та неусклађеност између стандарда и извора је кључни разлог за кризу морала.

Тејлор то образлаже на једноставан а убедљив начин. Ако су стандарди високи а извори недовољно снажни, наше инсистирање на високим стандардима се могу одржавати само обманом, силом, или скрнављењем онога што у исто време проглашавамо светим. Ако одустанемо од високих стандарда и ослањамо се на слабе изворе, то води ка релативизму и субјективизму. Прва девијација води животу у атмосфери страха од неке моћне друштвене силе, а друга ка незаинтересованости за друштвене токове и збивања.

Разјаснимо то на сопственим примерима. Комунизам је проповедао пут ка бескласном друштву општег благостања, али се показало да чак и они који би својим примером требало да нас воде таквом друштву више брину за своју личну корист него за општу добробит. Пошто се цару не сме рећи да је наг, чак и када то јесте случај, или се лагало да он има предивну одору, или су се они који су били спремни да изусте истину слати на “Голе отоке” и слична места.⁵

Сасвим обрнути пример налазимо после пада комунистичке идеологије, нарочито међу младима. Све док су наше личне потребе задовољене и наш лични комфор недирнут, не тиче нас се нити ко је на власти нити како функционишу здравство, правосуђе и друге друштвене институције. Мото је: живи за себе, и пусти и друге да тако живе.⁶

У немогућности да ускладимо наше високе стандарде са изворима морала, доспевамо у дубоку моралну кризу савременог човека.

⁵ Тејлор не нуди специфичне примере него генералну карактеризацију: “...највиши духовни идеали и тежње такође прете да положе најтеже бреме на човечанство. Велике духовне визије људске историје такође су биле чаше пуне отрова, узроци неописиве беде, па чак и дивљаштва. Од самог почетка људске приче, религија, наша веза са највишим, стално се повезивала са жртвовањем, чак и сакаћењем, као да нешто од нас мора бити отргнуто или жртвовано ако желимо да угодимо боговима”; *Sources of the Self*, стр. 519.

⁶ Хуберт Дрејфус и Шон Доранце Кели аргументују да такви ставови воде готово неизбежно у нихилизам, који они схватају као одсуство убедљивих разлога да се било која вредност (или убеђење) претпостави било ком другом. Они су радикалнији од Тејлора утолико што тврде да је моралну кризу нашег времена најадекватније схватити као нихилизам. Види Hubert Dreyfus and Sean Dorrance Kelly, *All Things Shining: Reading the Western Classics to Find Meaning in a Secular Age* (New York: Free Press, 2011).

Упркос томе што филозофију не доживљава као нормативну дисциплину, Тејлор је свестан да се такве књиге као што су његови “Извори сопства” и “Секуларно доба” не пишу само зато да би се успоставила дијагноза и указало на разлоге наше кризе. Оне морају да понуде макар неке сугестије у вези са тим како се са таквом кризом треба суочити и покушати је бар ублажити, ако већ не и превазићи. У закључку “Извора сопства” Тејлор у том смислу и признаје: “Намера овог дела је повраћај, покушај да се затрпано благо поново обнови, да стари извори поново ојачају и да се тиме поврати ваздух у већ полу-скрушена плућа духа”.⁷ Ти “стари извори” су пре свега религиозно-теолошки. У “Секуларном добу” Тејлор још јасније ургира на повратку религији као једино довољно снажном извору морала. Он инсистира да је такав трансцендентални извор морала једини довољно дубок да инспирише и одржи високе моралне стандарде које нам намеће наша цивилизација. Одустајање од високих стандарда би било равно одустајању од традиција наше цивилизације; оно би било равно капитулацији после три хиљаде година борбе да се та цивилизација учврсти и даље развије.

Једна од суптилнијих препорука које Тејлор нуди у нади нашег моралног преображаја јесте разликовање између традиције и прошлости. Премда је често критичан према разним епизодама у одмотавању клупка цивилизације, Тејлор је против тога да одбацимо све резултате тог процеса. Треба сагледати и добро и лоше, треба разликовати суштинско од случајног. Упркос томе што је Модерна временом окренула леђа религиозно-теолошком извору морала, Тејлор верује да је она такође изродила можда највеће цивилизацијско остварење: прихватање вредности сваке индивидуе, сваког људског живота. Она нас је тиме ослободила традиционалних стега друштвених сталежа и норми које су у нама виделе само припаднике одређеног пола, расе, религије, или друштвеног статуса, а не и као индивидуе које карактеришу и личне наклоности и жеље, таленти и аспирације. Зар би ико од нас хтео да се врати у време када су се такве карактеристике сматрале неважним, пита се Тејлор, и када је постојао само од нашег друштва за нас већ предодређени начин живота?

Он нас даље подсећа да је неопходно схватити да су у току своје историје многе инспиративне духовне идеје доживеле систематска искривљења, нарочито кроз њихово институционасање. У својој околности форми, многе од тих идеја се залажу за управо супротно од онога чему су нас учили Буда и старозаветни пророци, Исус и Мухамед. Упркос разним догмама и ритуалима, које проповедају различите

⁷ Taylor, *Sources of the Self*, стр. 510.

хришћанске цркве, када се усмеримо на изворе Хришћанства и његову традицију, схватамо да је главна порука те религије у *инкарнацији*: божанско се приближава људском и узима људски лик зато да би се човечанство усмерило према божанском и њему непрекидно тежило. Никакве девијације прошлости не смеју да нам помраче то схватање и омету нас у схватању суштине духовног живота.

Постоји код Тејлора још један важан увид који даље расветљава његово инсистирање на разлици између традиције и прошлости. Дубока криза морала са којом се суочавамо не може се решити простим враћањем религији, каква је она била до 1500. године. Уместо тога, Тејлор се залаже за повратак моралним изворима “изван субјекта” али “кроз језик који резонује у њему”, за схватање моралног “поретка које је тесно повезано са личном визијом”.⁸ Он верује да се тиме залаже за један здрав плурализам, за синтезу вредности која не само што може да реши кризу морала, него и отвара нови начин етичког мишљења свесног историјског тренутка и способног да интегрише људско колективно и индивидуално искуство које се базира на нашем доживљају света. Тејлор се залаже за моралну визију савременог света и савременог човека која је у стању да оберучке прихвати богатство традиције, али манифестоване на начин адекватан савременом свету и потребама савременог човечанства.

У својим зрелим година, Тејлор се вратио религији са којом је одрастао као дете – Католичанству. Импулс за вером је поново оснажио у њему, и он је постао верник које редовно похађа цркву и који је активан не само у својој друштвеној него такође и у црквеној заједници. Тејлор је на та тај начин изградио спону између теорије и праксе, између свог начина мишљења и свог начина живота.

Такав пут назад ка религиозно-теолошком извору морала није отворен за све нас, нарочито не за оне који су одрасли без религије. Како се вратити тамо где никада нисмо били и где никада нисмо припадали? Како оживети оно што никада нисмо искусили? Кад је то тако, какав би могао бити наш пут ка превазилажењу кризе морала?⁹

⁸ Max Scheler, *Die Formalismus in der Ethik und die materiale Werthethik* (Halle: Verlag von Max Niemeyer, 1927), стр. 598.

⁹ Постоје многи савремени интелектуалци и филозофи који су убеђени да таквим путем не треба ни покушати да пођемо, нити да нам је он још увек отворен. За две озбиљне књиге на ту тему, написане у готово исто време кад и Тејлорова књига “Извори сопства”, види: Yermiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics: The Adventures of Immanence* (Princeton: Princeton University Press, 1989), и Richard Campbell, *Truth and Historicity* (Oxford: Clarendon Press, 1992).

Један од начина да у таквом случају себе отворимо за димензију трансценденције јесте кроз искуство других. Да би религиозно-теолошки извор заиста могао да нас оспособи и оснажује, како то верује Тејлор, он се мора осетити и доживети. То се може догоди директно, кроз сопствено искуство, или индиректно, кроз искуство других. Следећи овај други пут, можемо се окренути искуству таквих изузетних личности као што су били Сократ и Платон, Исус Христ и Свети Павле; или се можемо окренути великанима као што су Фрања Асишки или Данте Алигијери, Леонардо да Винчи или Гете, Достојевски или Толстој, Махатма Ганди или Алберт Швајцер. То су особе које могу да нас инспиришу да се усмеримо ка највишим стандардима и идеалима, и које су својим начином живота и делом успеле да превазиђу оно што Тејлор с правом сматра као најдубљи разлог за кризу морала: несразмеру између високих стандарда и извора који их инспиришу.

Индивидуе које смо поменули треба разумети не само као славне особе или као хероје, већ првенствено као високо развијене *личности*. Код хероја и славних особа нагласак се увек ставља на необичну храброст и дела која захтевају над-индивидуалне квалитете од реалног човека. У скорашње време такве индивидуе – хероје и славне особе – с правом поредимо са “Суперменом”, са способностима које карактеришу само над-човека. Особе које смо малочас споменули краси унутрашња а не спољашња величина; њих од нас обичних људи разликује њихова развијена духовност и људскост, богатство њихове личности. Својим делом и начином живота они нам илуструју своје стандарде који из њих зраче простом унутрашњом снагом личности која им омогућава да виде свет и односе се према њему у складу са вредностима и убеђењима које проистичу из саме сржи њихових личности. Макс Шелер је изразио мишљење многих када је истакао да “не постоји ништа на кугли земаљској што особу подстиче тако снажно, ургентно и нужно да постане добар као искрено сагледавање великог човека у својој доброту”.¹⁰

Тејлоров теоријски појам личности је сувише разводњен и неодређен. Он је више социолошки него филозофски, више дескриптиван него нормативан. Кад пише о проблему личности, он чешће помиње социологе Емила Дуркхајма (Durkheim) и Макса Вебера (Weber), а филозофе као Декарта и Лока цитира само да би критиковао њихову “атомистичку” и “епистемолошку” теорију личности. Та теорија свата модерну индивидуу кроз појам свести и кроз настојање да све – од света до других људских бића – почини својим интересима; све осим

¹⁰ Max Scheler, *Die Formalismus in der Ethik und die materiale Werthethik* (Halle: Verlag von Max Niemeyer, 1927), стр. 598.

нас самих је своди на средство за остваривање наших циљева. Насупрот тој концепцији личности, Тејлор личност схвата као моралног агента: као личности, ми смо морална бића којима је стало до одређених ствари и које избегавају многе друге; способни смо да планирамо, али и да мењамо планове у сагласности са промењеним животним околностима и приоритетима.

То је Тејлорова концепција личности коју налазимо у “Извори-ма сопства” и у његовом чланку “Појам личности”.¹¹ У “Секуларном добу” Тејлор развија ту концепцију мало даље тиме што уводи метафору којом пореди Декартову и Локову изоловану и утврђену (“buffered”) индивидуу са личности схваћеном као интимније повезаном са другима и као порозном (“porous”): премда смо ми заиста странци већини других људских бића, ипак смо интимно повезани са неким од њих, и утицај тих веза на наше животе не треба ни превидети ни потценити.¹²

Таквим скромним и углавном неодређеним приступом појму личности, Тејлор игнорише колосалну де-персонализацију и света и индивидуе коју је донела Модерна и која је посебно ојачала крајем 20. и почетком 21. века.¹³ Премда је то једна од честих критика његовог дела, има ту још нешто важније што би се Тејлору требало приговорити. Нити у свом опису Хришћанства као религиозно-теолошког извора морала, нити у опису модерне индивидуе као споне између моралних стандарда и извора, он не обраћа довољну пажњу на нормативну концепцију личности по којој је развој личности задатак, а не нешто што је биолошки дато и даље обликовано друштвеним условима живота. Оно што карактерише поменуто изузетне личности јесте њихова

¹¹ “The Concept of a Person,” објављен у Тејлоровој збирци есеја *Human Agency and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), стр. 97-114.

¹² Видети Тејлор, *A Secular Age*, стр. 37-39.

¹³ Критике модерне деперсонализације света се могу наћи (на пример) код Карла Густава Јунга (Jung) Ериха Фрома (Fromm) и Джејмса Хилмана (Hillman), међу психолозима, као и код међу Николаја Берђајева (Berdyayev), Мигуела де Унамуна (Unamuno), Макса Шелера (Scheler) међу савременим филозофима. Мартин Бубер са правом указује на двоструку опасност која прети савременом човеку: и од испразног индивидуализма и од бекства у масу: “Индивидуализам разуме само део човека, а колективизам разуме човека само као део: ни једно од њих не стиже до целине човека, до човека целог. Индивидуализам види човека само у односу према себи, а колективизам не види човека уопште, него види само ‘друштво’. Код првог (индивидуализма), човеково лице је искривљено, код другог (колективизма), оно је маскирано”; Buber, “What is Man?” у *Between Man and Man* (London: Routledge, 2004), стр. 237.

способност да превазиђу биолошко и друштвено условљавање и духовно се уздигну ка религиозно-теолошким изворима морала.¹⁴

Криза морала се не може превазићи без адекватног разумевања кључне споне између стандарда и извора, без дубљег разумевања личности.

Један од својих бројних есеја Тејлор је посветио Ирис Мурдох (Iris Murdoch; 1919-1999).¹⁵ Та изузетна личност је била и професор филозофије на Оксфорду и један од плоднијих романописаца своје генерације. У својој филозофији, Мурдох се супротстављала и површној филозофији језика, која је тада доминирала на англо-саксонским универзитетима, и на континенту популарном егзистенцијализму, који нас је уверавао да нема никакве предодређене људске природе и да са својим животима можемо чинити шта год пожелимо. Мурдох се залагала (између осталог) и за поновно враћање значају еротског у етику, јер само нас љубав може водити ка највишем добру.¹⁶

У том есеју, Тејлор је употребио једну интересантну метафору да би објаснио и специфичност етичког приступа Ирис Мурдох, и границе свог слагања са њеним приступом. Тејлор метафорички разликује три нивоа етичке расправе: корал (схваћен као простор у коме одгајамо и тренирамо коње, где је питање: Шта чинити?), околину корала (где је питање: Какви људи бисмо желели да будемо?), и шуму (где је питање: Шта чини људски живот добрим?). Тејлор се слаже са Мур-

¹⁴ Треба овде приговорити и то да Тејлор не доживљава природу као значајан фактор моралног живота. Следећи интелектуалце Модерне, њему природа изгледа као нешто вредносно неутрално. У свом делу Тејлор разликује две концепције природе: једну по којој је природа морално индиферентна ("редуктивни натурализам"), и другу по којој је природа вредносно неутрална али у коју ми можемо унети вредности и смисао ("пројективни натурализам"). Он не види никакву нераздвојиву везу између природе и морала, док се мени чини да та веза не само да постоји већ треба да буде део снажног извора морала. За један такав приступ етици и филозофији, који такође развија и појам личности и критику деперсонализације савременог друштва, види на пример неправедно запостављену књигу чешко-америчког филозофа, Еразима Кохака "Жеравица и звезде: филозофско истраживање о моралном смислу природе" (Erazim Kohák, *The Embers and the Stars: A Philosophical Inquiry into the Moral Sense of Nature* [Chicago: The University of Chicago Press, 1984]).

¹⁵ Тај есеј, "Iris Murdoch and Moral Philosophy", је оригинално објављен у књизи *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness*, ed. Maria Antonaccio and William Schweiker (Chicago: University of Chicago Press, 1996), стр. 3-28. Он је прештампан у збирци Тејлорових есеја *Dilemmas and Connections: Selected Essays* (Cambridge: Harvard University Press, 2011), стр. 3-23.

¹⁶ Одлична селекција њених есеја представљена је у књизи Iris Murdoch, *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, ed. Peter Conradi (London: Penguin Books, 1997).

дох да већина етичких расправа у наше доба почиње и завршава са коралом и у коралу; као коњи у коралу који промичу испред нас, тако су нам и практични проблеми које нам намеће живот ту пред нашим очима, и ми треба да се одлучимо како ћемо према њима поступати. Као коњи у сталном кретању, и наши проблеми захтевају да са њима се одмах и директно суочимо.

Велики део своје филозофске каријере Тејлор је посветио указивању на то да зрело етичко промишљање и делање захтева да се озбиљно позабавимо и оним што се дешава изван корала. У томе је он сагласан са Мурдох и њеним приступом етици. Тренутне одлуке о томе шта бирати и чинити морају узети у обзир, несвесно или још боље свесно, то какви људи бисмо хтели бити. Наши морални стандарди нам морају бити јасни, и њих треба разумети у контексту ширем од непосредних одлука донесених у коралу; мора нам бити бар делимично јасно зашто у мноштву могућих моралних стандарда бирамо баш одређене, а не њихове алтернативе.

Оно што, и по Тејлоровом признању, највише разликује његов приступ етици од Ирис Мурдох јесте однос према трећем нивоу који он метафорички зове шума. Ако не остали, а онда бар први извор морала који Тејлор спомиње – религиозно-теолошки – мора бити лоциран у домену те шуме. Тејлор то схвата, бар у неком смислу, али он такође и зазира од те шуме. За разлику од Мурдох, која сматра да етичка разматрања суштински зависе од истраживања шуме, Тејлор се тој шуми приближава само овлаш, само колико то мора, јер мисли да нам је неопходан трансцендентни извор морала. Такође за разлику од Мурдох, Тејлор тај извор доживљава више као религиозни него као метафизички; он верује да га можемо наћи и дозволити да кроз нас делује кроз проучавање светих списа и кроз религиозне ритуале и праксу.

Инспирисана Платоном, Мурдох нас позива да зађемо дубље у шуму и усмеримо се на централно метафизичко-етичко питање: Шта је добро (по себи)? Код Тејлора испитивања тог питања нема, као што нема ни испитивања значаја односа времена и бесконачности за смисао људског живота, и као што нема расправљања значаја безвременог и апсолутног. За разлику од већине савремених филозофа – нарочито оних који припадају континенталној традицији – Тејлор углавном избегава промишљања људске егзистенције и морала кроз димензију времена и оријентисан је скоро искључиво на димензију простора и наше оријентације у простору. (Стога и метафора корала, околине, и шуме). Ја му то не узимам као мањак, већ то да нас само доводи до ивице шуме, а да у њу не залази. Чак и том погледу, Тејлору можда

не треба исувише замерити, јер је сумњичавост према метафизици карактеристична за филозофију нашег доба. У шуми метафизике владају неки други принципи него они у коралу свакодневице. Не знамо их све, вероватно чак ни већину. Оно што нам, чак и са дистанце наше свакодневице од шуме може бити јасно, јесте међутим то да, за разлику од корала и његове околине, у шуми не бирамо и не владамо ми. У шуми се утапамо у нешто веће и дубље, у нешто што бира и одређује нас и за нас, често без обзира на наш разум, наклоности и вољу, а са чиме се ипак морамо ускладити и што морамо својевољно следити.

Уколико је Тејлор у праву да је криза морала изазвана нескладом између стандарда и извора морала, и уколико је такође у праву кад инсистира да само религиозно-теолошки извори могу бити довољно снажни да подрже наше највише стандарде, онда му треба захвалити што нас је довео до ивице шуме и усмерио ка таквим изворима.

Ако нам је заиста стало до разрешења кризе морала, у ту шуму морамо закорачити ми сами.

Предраг Чичовачки

ЧАРЛС ТЕЈЛОР ЗА КРИЗАТА НА МОРАЛОТ И ЕТИЧКОТО МИСЛЕЊЕ

Резиме

Текстот ја толкува критички проблематиката на „кризата на моралот“ и етичкото мислење во контекст на теоријата на канадскиот филозоф Чарлс Тејлор, тргнувајќи од неговиот став дека „високите стандарди налагаат силни извори“, односно дека високите морални идеали се засновани врз цврсти темели. Авторот смета дека Тејлор ја игнорира колосалната де-персонализација на светот и на индивидуата која настапува со Модерната, а се интензивира кон крајот на 20. и почетокот на 21. век. Зрелото етичко промислување и делување налага да се проучат и аспектите кои ги надминуваат стриктните рамки на моралот. Кризата на моралот не може да се превозмогне без адекватно разбирања на клучната врска меѓу моралните стандарди и моралните извори, односно без подлабоко разбирање на личноста.

Клучни зборови: криза на моралот, етичко мислење, поимот личност, сопство, трансценденција, религиозно-теолошки пристап, Чарлс Тејлор, Ирис Мурдох