

# ЕТОС

Чарльз ТЕЙЛОР

## НЕМИНУЧІ СТРУКТУРИ ЗНАЧЕНЬ

### 1

Я хочу дослідити багатогранність того, що я називатиму “модерною ідентичністю”. Щоб дати перше наближення змісту цього поняття, можна сказати, що воно містить у собі простежування різних аспектів нашого сучасного уявлення про те, що означає бути діючим суб’єктом (human agent), особою або самістю. Але таке дослідження невдовзі переконує нас у тому, що ми не можемо досягти необхідної ясності без певного знання про те, як сформувалися наші способи бачення блага. Самісність (selfhood) і благо, або, інакше кажучи, самісність і мораль виявляються нерозривно пов’язаними темами.

У першій частині я хочу висловити дещо про цей зв’язок, перед тим як у II – V частинах заглибитися в історію й аналіз сучасної ідентичності. Але навіть на шляху виконання цього попереднього завдання виникає перешкода. Більшість представників сучасної моральної філософії, особливо (але не виключно) в англomовному світі, настільки вузько тлумачила мораль, що деякі з важливих сполучень, які я хочу тут окреслити, не можна зрозуміти в термінах моральної філософії. Вона прагнула зосередити свою увагу радше на тому, що правильно робити, ніж на тому, ким добре бути: на визначенні змісту обов’язку, а не на природі доброго життя. Таким чином, не залишалося концептуального місця для поняття блага як об’єкту нашої любові чи відданості, або ж, як це зобразила у своїх творах Айріс Мердок (Iris Murdoch), блага як фокуса переважного зосередження уваги чи волі<sup>1</sup>. Ця філософія зробила загально-прийнятним обмежене й усічене розуміння моралі, водночас звузивши розуміння всього кола проблем, пов’язаних із намаганням жити якомога кращим життям, і це не лише поміж професійних філософів, але й серед широкого загалу.

Отже, значною мірою мої зусилля в першій частині будуть спрямовані на розширення обсягу допустимих моральних дескрипцій, а в деяких випадках – на відновлення (*retreiving*) способів мислення і опису, що помилково почали здаватися проблематичними. Зокрема, я хочу виявити і розглянути ті багатші базові (*background*) мови, якими визначаємо основу і суть моральних обов'язків, що ми їх визнаємо. Далі, я хочу дослідити наше базове бачення своєї духовної природи і ті труднощі (*predicament*), що становлять причину деяких моральних і духовних інтуїцій наших сучасників. У перебігу дослідження я також намагатимуся з'ясувати, з чого складається це базове бачення та яку роль воно відіграє в нашому житті. Саме тут мені стане в пригоді елемент виправлення помилок (*retrieval*), адже більшість представників сучасної філософії цілковито ігнорує цей вимір нашої моральної свідомості та наших переконань, і, здається, навіть відмовилася від нього як від заплутаного і недоречного. Я сподіваюся, всупереч цьому підходу, показати важливість виміру, про який ідеться.

У попередньому абзаці я говорив про наші “моральні та духовні” інтуїції. Навправді, я хочу розглянути трохи ширший діапазон поглядів, ніж той, що, зазвичай, відносять до сфери “моралі”. На додаток до наших уявлень і реакцій на такі речі, як справедливість та повага до життя інших людей, благополуччя і гідність, я хочу також подивитися, як ми розуміємо підстави своєї власної гідності, і розглянути деякі питання стосовно того, що робить наше життя сповненим значення і самоздійснення. Ці питання можна класифікувати як моральні, у певному широкому значенні цього слова, але деякі з них надто пов'язані з нашим почуттям людської гідності або надмірно переплітаються з нашими ідеалами, щоб бути віднесеними до моральних проблем у тому сенсі, як це розуміє більшість людей. Ідеться, скоріше, про дослідження, завдяки чому життя є вартим того, аби його прожити.

Спільна риса, яку ці питання мають із моральними проблемами та яка уможливорює їх позначення невизначеним терміном “духовні”, – це те, що вони уможливають так звану “сильну оцінку” (*strong evaluation*)<sup>2</sup>, тобто вимагають з'ясування відмінності правильного від неправильного, кращого від гіршого, вищого від нижчого, причому ці відмінності не

обґрунтовуються нашими бажаннями, схильностями і виборами, а є незалежними від них і висувають стандарти, згідно з якими ці останні можна оцінювати. Так, хоча не можна вважати моральною хибою те, що перебіг мого життя, позбавлений вартості та самоздійснення, але, водночас, охарактеризувати мене таким чином – означає засудити в ім'я стандарту, незалежного від моїх власних смаків і бажань, стандарту, який я мушу визнати.

Мабуть, найактуальніша і найважливіша група вимог, які ми визнаємо моральними, стосується поваги до життя, цілісності та благополуччя, навіть процвітання, інших. Саме ці вимоги ми порушуємо, коли вбиваємо або калічимо інших, забираємо їхню власність, наганяємо на них страх і лишаємо їх спокою, чи, навіть, просто не домагаємо їм, коли вони опиняються у скрутному становищі. Майже кожен відчуває ці вимоги, їх визнавали і визнають в усіх людських суспільствах. Звичайно, обсяг вимог може певним чином змінюватись: ранні суспільства, як і деякі сучасні, обмежують клас тих, хто заслуговує на повагу (beneficiaries), членами певного племені чи клану, при цьому нехтуючи чужинцями як “законною здобиччю” (fair game), чи навіть засуджуючи порушників до повної втрати статусу приналежності до спільноти. Але всі суспільства сприймають моральні вимоги як накладені на них певним класом осіб, причому для більшості наших сучасників цей клас зіставляється з усім людством (а для тих, хто обстоює права тварин, може бути й ширшим).

Ми стикаємося тут із надзвичайно глибокими, потужними й універсальними моральними інтуїціями. Вони настільки глибокі, що ми схильні вважати їх укоріненими в нашому природному почутті, на противагу іншим моральним реакціям, що великою мірою видаються наслідком виховання й освіти. Здається, існують природні, природжені докори сумління, які не дозволяють спричинити іншому смерть чи заподіяти шкоду, й існує природжена схильність прийти на допомогу тим, кого скривджено або кому загрожує небезпека. Культура та виховання можуть допомогти визначити межі відповідного поняття “інший”, але вони, вочевидь, не формують саму базову реакцію. Ось чому мислителі вісімнадцятого століття, зокрема Руссо, могли вірити у нашу природну здатність співчувати іншим.

Корені поваги до життя й цілісності інших, мабуть, справді сягають так глибоко і можуть бути пов'язаними з майже універсальною схильністю тварин зупинятися перед убивством представників свого виду. Але, як і багато іншого в людському житті, цей "інстинкт", як ми бачили, в культурі може набувати різних форм. Його оформлення нерозривно пов'язане з певним тлумаченням (account) того, що саме викликає нашу повагу. Кожне таке тлумачення артикулює відповідну інтуїцію. Наприклад, вважають, що людські істоти є створінням Бога і наслідують його образ, або, що вони являють собою безсмертні душі, або, що всі вони є еманациєю божественного вогню, або що всі вони є раціональними діючими суб'єктами і тому мають гідність, якої позбавлені будь-які інші істоти, або мають якусь іншу подібну ознаку; і саме *через це* ми маємо поважати їх. Різні культури, щоб обмежити коло об'єктів поваги, заперечують наявність істотної ознаки, про яку йдеться: вважається, що позбавлені поваги не мають душ, чи не є цілком раціональними, чи, можливо, призначені Богом для певного нижчого стану тощо.

Таким чином, наші моральні реакції у цій сфері немов двобічні. З одного боку, вони майже як інстинкти, їх можна порівняти з нашою любов'ю до солодошів, відразую до огидних речей або зі страхом висоти; з іншого боку, вони містять у собі твердження (claims), визначені чи невизначені, щодо природи і статусу людських істот. Цей другий бік моральних реакцій полягає у схваленні або ствердженні певної онтології людськості.

Важлива частина модерної натуралістичної свідомості намагалася відокремити цей другий бік і проголосити його несуттєвим або таким, що не стосується моралі. Для цього є багато причин, зокрема, недовіра до всіх згаданих онтологічних тлумачень, спричинена тим способом, яким деякі з них були застосовані, наприклад, для виправдання стримання або вигнання єретиків, чи для переслідування нібито нижчих істот. І ця недовіра зміцнюється там, де панує примітивістське уявлення, ніби неспотворена людська природа інстинктивно поважає життя. Однак іншою причиною також є велика епістемологічна завіса, яка приховує всі онтологічні тлумачення від погляду тих, хто, натхненний успіхами сучасної природничої науки, зберіг прихильність до емпіристської або раціоналістич-

ної теорії пізнання. Є велика спокуса задовольнитися фактом існування наших моральних реакцій, і вважати онтологію, призначену надати їм розумну артикуляцію, непотребом і нісенітницею минулих часів. Такий підхід може супроводжуватися соціобіологічним поясненням цих наших реакцій, яке б виходило з їхньої очевидної еволюційної корисності і з уже згадуваної наявності аналогічної поведінки серед інших видів.

Проте, це добре зроблене відокремлення не можна довести до кінця. Онтологічні тлумачення мають на меті адекватну артикуляцію уявлення про “безумовні” (gut) реакції поваги. Тим самим вони відокремлюють ці реакції від інших “безумовних” реакцій, таких як схильність до солодошів або відраза до певних запахів чи об’єктів. У цих останніх випадках ми не визнаємо наявності чогось такого, що підлягає артикуляції, як ми це робимо у випадку моральних реакцій. Чи є таке розрізнення неправомірним? Чи є воно метафізичним винаходом? Здається, що так, адже в кожному із цих випадків ми реагуємо на об’єкт, що має певну властивість. Проте, в одному випадку ознака виокремлює об’єкт як такий, що *заслужує* на таку реакцію; в іншому – зв’язок між властивістю і реакцією є просто примітивним фактом. Так, можна сперечатися і обговорювати питання, хто і що є придатними об’єктами для моральної поваги, але таку дискусію важко уявити собі щодо реакції на зразок огиди. Звичайно, ми можемо міркувати про доцільність або зручність зміни меж того, до чого відчуваємо огиду, і ми можемо справді їх змінити шляхом тренування. Однак, що абсолютно не має тут сенсу, – це припущення, що ми можемо сформулювати опис огидного в термінах внутрішньо притаманних йому властивостей і потім стверджувати на цій підставі, що деякі речі, на які ми фактично так реагуємо, насправді не є об’єктами огиди. Очевидно, не існує іншого критерію для поняття огидного, ніж наше фактичне реагування з огидою на певні речі, які і спричиняють це поняття. Порівняно з першим типом реакцій, пов’язаним із уявленням про придатність об’єкта, реакції другого типу можна назвати примітивними.

Уподібнити наші моральні реакції до таких “внутрішніх” (visceral) означало б вважати всю нашу розмову про придатні об’єкти моральної реакції абсолютно ілюзорною. Тим самим

було б проголошено безпідставним переконання, що ми за допомогою критеріїв, які не залежать від наших фактичних реакцій, виокремлюємо реальні властивості. Це було зроблено у так званій “теорії моральних цінностей як помилок” (“error theory” of moral values), що її захищав Джон Меккі (John Mackie)<sup>3</sup>. Її можна легко поєднати із соціобіологічним поглядом, згідно з яким визнається, що певні моральні реакції мали (і мають) очевидне значення для виживання. Можна навіть намагатися тонко налаштовувати і змінювати наші реакції таким чином, щоб посилити це значення, як ми вище уявляли зміну кола об’єктів, що викликають огиду. Але це не мало б нічого спільного з поглядом, що певні речі, на відміну від інших, просто завдяки своїй природі є об’єктами, гідними поваги.

Ясно, що цей соціобіологічний або зовнішній підхід цілком відрізняється від того, як ми насправді аргументуємо, обмірковуємо й обговорюємо моральні питання. Сьогодні ми всі є універсалістами щодо поваги до життя і цілісності інших. Але це не означає, що нам просто випало мати відповідні реакції, або, ніби ми вирішили, з огляду на теперішні труднощі людства, що мати такі реакції доцільно (хоча деякі люди так і вважають, стверджуючи, наприклад, що в цьому хиткому світі у наших власних інтересах брати до уваги загрозу “третіх світових злиднів”). Скоріше, це означає, що ми переконані у цілковитій помилковості і безпідставності проведення таких моральних меж, які б не охоплювали всього людства.

Якщо хтось запропонує встановити вужчі межі, ми можемо відразу спитати, що відрізняє тих, хто всередині, від тих, кого виключено. І можемо вхопитися за цю відмітну характеристику з метою показати, що, насправді, не вона викликає повагу. Так ми сперечаємось із расистами. Колір шкіри або фізичні риси не мають нічого спільного з тим, завдяки чому люди викликають нашу повагу. Насправді, так само не підходить жодне онтологічне тлумачення. Расисти мають стверджувати, що деякі суттєві моральні властивості є генетично визначеними, – що деякі раси менш розумні, менше здатні до високого рівня моральної свідомості тощо. Логіка цього аргументу змушує їх ставити своє твердження на такий ґрунт, де вони виявляються найслабкішими в емпіричному відношенні. Відмінності в кольорі шкіри безперечні, але всі твердження щодо природжених культурних відмінностей не витримують критики у світлі

людської історії. Логіка всієї цієї суперечки передбачає серйозне ставлення до уявлення про внутрішньо притаманні ознаки, тобто такі ознаки об'єктів наших моральних реакцій, критерії яких не залежать від цих реакцій.

Чи може бути інакше? Ми відчуваємо потребу бути послідовними у наших моральних реакціях. І навіть ті філософи, які пропонують відкинути онтологічні тлумачення, все-таки старанно досліджують і критикують наші моральні інтуїції, виходячи з їх послідовності чи непослідовності. Але питання послідовності передбачає наявність внутрішньо притаманних ознак. Як можна звинуватити когось у непослідовному відчутті огиди? Завжди можна знайти деяку ознаку, що охоплюватиме всі об'єкти, до яких особа ставиться з огидою, якщо навіть єдиною такою ознакою буде відносна, а саме – ознака “викликати відразу цієї особи”. Питання послідовності може виникати тільки тоді, коли реакція, про яку йдеться, пов'язана з певною незалежною властивістю як із її придатним об'єктом.

Той спосіб, у який ми думаємо, міркуємо, наводимо аргументи та ставимо собі запитання щодо моралі, ґрунтується на припущенні, що наші моральні реакції мають ці дві ознаки: що вони не лише є “безумовними почуттями”, але також містять неявне визнання тверджень, що стосуються їхніх об'єктів. Різноманітні онтологічні тлумачення намагаються сформулювати ці твердження. Спокуса заперечувати це, що виникає з модерної епістемології, підсилюється поширеним прийняттям глибоко хибної моделі практичного міркування<sup>4</sup>, а саме – моделі, що базується на неправомірній екстраполяції способу міркування, прийнятого у природничих науках.

Різноманітні онтологічні тлумачення приписують людським істотам певні предикати – те, що вони є створіннями Бога, або еманациями божественного вогню, або діючими суб'єктами раціонального вибору, – які, вочевидь, є досить схожими на теоретичні предикати природничих наук у тому, що (а) вони досить віддалені від наших повсякденних описів, якими означаємо людей навколо і себе самих, і (б) посилаються на нашу концепцію універсуму і того місця, яке ми в ньому займаємо. Справді, якщо ми повернемось у домодерний період і візьмемо, наприклад, мислення Платона, то побачимо, що онтологічне тлумачення, на якому ґрунтується мораль справедливого

ставлення до інших (just treatment), збігається з його “науковою” теорією універсуму. В основі як першого, так і другого лежить теорія ідей.

Очевидно, природно було б висловити припущення, що ми мали б визначити ці онтологічні предикати у спосіб, аналогічний нашому підтвердженню фізичних пояснень: виходячи з фактів, встановлених незалежно від наших реакцій на них, ми намагалися б показати, що одне пояснення реакцій є кращим за інше. Але, якщо ми це зробимо, то випустимо з поля зору предмет нашого обговорення. Онтологічні тлумачення мають статус артикуляцій наших моральних інстинктів. Вони висловлюють твердження, неявно присутні в наших реакціях. Ми не можемо більше їх обговорювати, як тільки припустимо існування нейтральної точки зору і намагатимемось схарактеризувати факти такими, якими вони є, незалежно від цих реакцій – як ми це робили у природничих науках, починаючи із сімнадцятого століття. Звичайно, існує така річ як моральна об’єктивність. Підвищення рівня моральної свідомості часто вимагає нейтралізації деяких наших реакцій. Але це потрібно для того, щоб можна було ідентифікувати інших, не дозволяючи дріб’язковій заздрості, егоїзму або іншим недостойним почуттям заплутати нас і затьмарити наш погляд. Моральний розвиток ніколи не є питанням цілковитого абстрагування від наших реакцій.

Моральні обговорення і дослідження здійснюються лише у світі, оформленому нашими найглибшими моральними реакціями (responses), на зразок тих, про які я згадував; так само природнича наука передбачає, що ми зосереджуємо увагу на світі, в якому всі наші реакції нейтралізовано. Якщо ми хочемо з’ясувати точніше, що саме робить людські істоти гідними поваги, ми маємо пригадати, що означає відчувати людське страждання, або що є нестерпного в несправедливості, чи згадати відчуття благоговіння перед фактом людського життя. Жодна аргументація не може нікого зрушити з нейтральної позиції щодо світу – незалежно від того, чи прийнято її, виходячи з вимог “науки”, чи внаслідок патології – і змусити прийняти моральну онтологію. Але із цього не випливає, що моральна онтологія є чистою фікцією, як це часто припускають натуралісти. Радше, ми можемо дивитися на наші найглибші моральні інстинкти, на наше невикорінюване відчуття, що людське життя



треба поважати, як на наш спосіб входження до світу, в якому онтологічні вимоги можна вирізняти, раціонально обговорювати і ретельно досліджувати.

## 2

На початку я говорив про дослідження “базового бачення”, що криється за нашими моральними і духовними інтуїціями. Тепер можна перефразувати це і сказати, що моєю метою є моральна онтологія, яка артикулює ці інтуїції. Яке саме бачення нашої духовної природи і наших труднощів надає смисл нашим реакціям? “Надання смислу” тут означає артикуляцію того, що робить ці реакції доречними: встановлення того, що робить певну річ придатним об’єктом реакції і, водночас, повніше формулювання характеру реакції, а також докладне пояснення, що це все означає для нас і для нашого становища у світі. Тут ідеться про артикуляцію того підгрунтя (background), що ми його приймаємо і на нього спираємося щоразу, коли вважаємо свої реакції слухними; підгрунтя, частину якого ми змушені пояснювати, коли маємо захищати правомірність наших моральних реакцій.

Ця артикуляція може бути дуже складною і контроверсійною. Я маю на увазі не лише той очевидний факт, що наші сучасники не завжди погоджуються в моральній онтології. Це зрозуміло: багато людей, відповідаючи на розглянуте вище питання про підстави поважного ставлення до життя, звернуться до теїстичного підходу, на який я посилався, і згадають про наш спільний статус як божих створінь; інші відкинуть це на користь суто секулярного підходу і, можливо, згадають про гідність розумного життя. Але, окрім того, артикуляція підгрунтя будь-якої окремої особистості може бути предметом дискусії. Сам діючий суб’єкт не обов’язково є найкращим авторитетом щодо свого підгрунтя, принаймні не від самого початку.

Це так насамперед тому, що моральна онтологія, яка криється під поглядами будь-якої особи, може значною мірою залишатися невисловленою прямо. Більше того, вона, зазвичай, залишається такою, аж поки якийсь чинник не перемістить її до центру уваги. Пересічна людина не потребує складного міркування щодо, наприклад, підстав універсальної поваги, тому що практично кожен сьогодні приймає це за аксіому. Найбільші насильники ховаються за димовою завісою брехні і тендеційним

підбором фактів. Навіть расистські режими, на кшталт південно-африканського, представляють свої програми в термінах відокремленого, але рівного розвитку; совецькі дисиденти перебувають в ув'язненні за сфабрикованими звинуваченнями, або в лікарні як “душевнихворі”, і, водночас, підтримується ілюзія, що народ відає свої голоси за цей режим. Питання про характер підґрунтя (теїстичний або секулярний) постає рідко, окрім деяких дуже особливих суперечок, на зразок полеміки про аборти.

Таким чином, у більшості випадків підґрунтя має тенденцію залишатися недослідженим. Більше того, дослідження може навіть викликати спротив. Так відбувається тому, що може існувати, і я хочу показати – що часто існує – брак узгодженості між тим, у що люди, нібито, формально і свідомо вірять, навіть пишаючись своєю вірою, і тим, що їм необхідно пояснити у деяких своїх моральних реакціях. Подібна розбіжність вийшла на поверхню у наведеній вище дискусії, де окремі натуралісти пропонували вважати всі моральні онтології недоречними оповідями, позбавленими чинності, тоді як самі вони, подібно до нас усіх, продовжують обговорювати питання про те, які об'єкти є придатними і які реакції відповідними. Ми бачимо, що редуктивне пояснення (часто соціобіологічного характеру), покликане обґрунтувати виключення моральних онтологій, саме бере на себе роль моральної онтології. Інакше кажучи, воно починає створювати основу розрізень щодо придатних об'єктів або обґрунтованих моральних реакцій. Те, що починається в першому розділі як непримиренно наукова теорія, що обґрунтовує теорію моралі в термінах помилок, у висновку стає основою для нової “наукової” та “еволюційної” етики<sup>5</sup>. Напрошується висновок, що філософи, які поділяють цей хід думки, зазнають впливу ідеологічно нав'язаної ілюзії про природу моральної онтології, на яку вони насправді спираються. Ці люди ще повинні здійснити дуже суперечливу, але вельми важливу роботу з артикуляції, щоб ми побачили, якою мірою справжнє духовне підґрунтя їхніх моральних суджень відхиляється від того, що формально визнається.

Моя теза полягатиме в тому, що серед наших сучасників дуже поширене свідоме замовчування моральної онтології, частково через те, що завдяки плюралістичній природі модерного суспільства в такий спосіб легше жити, але також і через

вагомість модерної епістемології (як у згадуваному вище випадку з натуралістами), за якою криється значущість духовного світогляду, поєднуваного із цією епістемологією. Отже, роботу, за яку я тут берусь, можна значною мірою назвати вправою у виправленні помилок (retrieval). Доведеться багато чого обстоювати, і, звісно, я не переконаю всіх.

Проте, окрім наших розбіжностей у поглядах і нашої схильності до замовчування, артикулювати моральну онтологію буде дуже важко ще і через третю причину – через пробну, орієнтовну, непевну природу наших моральних переконань. Багато з наших сучасників, хоча їх абсолютно не вабить натуралістичне прагнення повністю заперечити онтологію і хоча, навпаки, вони визнають, що їхні моральні реакції демонструють їхню відданість певному відповідному базисові, водночас, мають вигляд розгублених і непевних, коли треба пояснити, що ж являє собою цей базис. У наведеному вище прикладі багато людей не будуть готові зробити остаточний вибір між теїстичною і секулярною онтологіями як підставами для їхнього поважного ставлення до життя. Вони погодяться, що через свої моральні переконання – визнають певні підстави у людській природі чи людському стані, завдяки яким людські істоти є гідними поваги об'єктами, але, водночас, зізнаються, що не можуть із цілковитою впевненістю погодитися на жодне конкретне визначення цих підстав, принаймні на жодне з визначень із числа тих, що їм пропонують. Щось подібне виникає для багатьох стосовно питання про те, що робить людське життя вартісним, або що надає значення нашим індивідуальним життям. Більшість із нас ще перебувають у пошуках відповідей на ці питання. Як я спробую показати далі, це істотно модерне утруднення.

Там, де пошуки ще тривають, питання артикуляції може приймати інакшу форму. Це не лише формулювання того, що люди неявно, але без вагань визнають; це і не просто демонстрація того, на що люди насправді спираються, зі слів їхніх ідеологічних супротивників. Скоріше, артикуляцію можна здійснити, тільки показавши, що та чи та онтологія фактично, визнаємо ми це чи ні, є єдиною адекватною основою наших моральних реакцій. Щось подібне стверджував Достоевський і обговорював Лешек Колаковські (Leszek Kołakowski) у своїй нещодавній праці<sup>6</sup>: “Якщо Бога немає, то все дозволено”. Але

цей рівень аргументації, на якому йдеться про те, чого насправді досягають наші припущення (commitments), є навіть складнішим за попередній, на якому йшлося про те, щоб перед лицем натуралістичного замовчування показати, в чому саме вони полягають. Мабуть, я не наважусь у подальшому дуже далеко заходити на територію цієї проблематики. Буде достатньо і вельми корисно, якщо я зможу деякою мірою прояснити ті орієнтовні, сумнівні і нечіткі припущення, на які ми, люди модерної епохи, насправді спираємось. Хоч би як була сповнена білих плям, підчисток і недоречностей карта нашого морального світу, вона, все ж таки, є доволі цікавою.

### 3

Моральний світ людей модерної епохи суттєво відрізняється од світу минулих цивілізацій. Це стає зрозумілим зокрема тоді, коли ми фіксуємо відчуття, що людські істоти викликають нашу повагу. У тій чи іншій формі, це здається універсальною людською рисою, тобто подібне відчуття, очевидно, існує у будь-якому суспільстві. Межа, що виділяє клас людей, гідних поваги, у ранніх культурах проводилася досить вузько, але такий клас завжди існував. У тих суспільствах, які ми відносимо до вищих щаблів цивілізації, такий клас завжди включає весь людський рід.

Специфікою таких вищих цивілізацій сучасного Заходу є те, що вони почали віддавати перевагу формулюванню цього принципу поваги в термінах прав. Ця особливість стала визначальною для наших юридичних систем, і в цій формі поширилася в усьому світі. До того ж, щось подібне стало основною рисою нашого морального мислення.

Поняття права (right), або “суб’єктивного права” (subjective right), як воно сформувалося в західній правовій традиції, полягає в законному привілеї, що вважається ніби власністю діючого суб’єкта, і який його приписують. Спочатку такі права були майновими відмінностями: певні люди мали право брати участь у тих чи тих зібраннях, або давати поради, або збирати мито на цій річці тощо. Революція в теорії природного закону, що відбулася в сімнадцятому столітті, частково полягала у використанні цієї мови прав для висловлення універсальних моральних норм. Із цього часу ми почали говорити про “природні” (natural) права кожного, маючи на увазі такі речі як життя і свобода.

Із певного погляду, розмова про універсальне природне право на життя не видається особливим нововведенням. Можливо, ідеться про зміну форми. Раніше вважалося, що існує природний закон (natural law), який забороняє забирати безвинне життя. Обидва формулювання нібито забороняють однакові речі. Але відмінність полягає не в тому, що забороняється, але в місці суб'єкта. Закон є тим, чого я мушу дотримуватись. Він може надати мені певні пільги – у цьому випадку це привілей, що моє життя також буде поважатися – але принципово я є *під* законом. Суб'єктивне право, навпаки, є тим, на основі чого його власник може і має діяти, щоб реалізувати його. Щоб надати особі привілей, раніше забезпечений природним законом, у формі природного права, треба надати їй роль в установленні та зміцненні цього привілею. Відтак згода особи є необхідною, і її ступені свободи відповідно є вищими. Як крайній вияв цієї свободи, особа може навіть відмовитися від права, тим самим скасувавши привілей. Ось чому Локк, із метою виключити цю можливість у випадку своїх трьох базових прав, мав увести поняття “невідчужуваності” (inalienability). Нічого подібного не було потрібно за попереднього формулювання в термінах природного закону, адже ця мова за самою своєю природою виключає силу відмови від прав.

Говорити про універсальні, природні, або людські права – означає пов'язувати повагу до людського життя й цілісності з поняттям автономії. Це означає бачити людей активними співучасників у встановленні і забезпеченні тієї поваги, яка їм належить. І це є виразом центральної риси сучасного західного морального світогляду. Така зміна форми природно узгоджується зі зміною змісту уявлення про те, що означає когось поважати. У центрі цього уявлення постає автономія. Таким чином, локківська трійця природних прав включає право на свободу. І для нас істотною рисою поваги до особистості є повага до моральної автономії особи. Із розвитком постромантичного поняття індивідуальних відмінностей цей принцип поширюється до вимоги надавати людям свободу розвитку їхньої особистості на їхній власний розсуд, хоч яким неприйнятним і несумісним із нашим моральним почуттям здавалися б їхні погляди – теза, що її так переконливо розвинув Дж.С. Мілль.

Звичайно, не кожен ногоджується з принципом Мілля, і його вплив на західну правову систему повністю проявився лише нещодавно. Але кожен, хто належить до нашої цивілізації, відчуває вплив цього закликати надати людям свободу розвитку на їхній власний розсуд. Предметом полеміки є те, як порнографія, або різні види вільної сексуальної поведінки, або зображення насильства, впливають на розвиток людини. Чи загрожує заборона перелічених речей розумному розвитку? Якщо так, то, безсумнівно, маємо підставу – хоча, можливо, і не остаточну – для послаблення соціального контролю.

Отже, автономія відіграє центральну роль у нашому розумінні поваги. Усе, що було сказане досі, ні в кого не викликає заперечень. Поза цим існують різноманітні багатші бачення людської природи і наших труднощів, які пропонують аргументи для цієї вимоги. Серед них, наприклад, уявлення про нас як незалучених (disengaged) суб'єктів, що позбавляються зручного, але ілюзорного відчуття заглибленості у природу і об'єктивують світ навколо себе; чи кантіанське бачення людей як суто раціональних агентів; чи шойно згадане романтичне бачення, в якому ми розуміємо себе в термінах органічних метафор і уявлення про самовираження. Як добре відомо, прибічники цих різних поглядів перебувають у гострому конфлікті. Тут узагальнений моральний консенсус знову вступає в полеміку на рівні філософського пояснення.

Я аж ніяк не займаю нейтральної позиції у цій полеміці, але на цьому етапі не відчуваю себе в змозі зробити до неї корисний внесок. Скоріше, я спробую зараз завершити цей нарис нашого модерного розуміння поваги згадкою про дві інші сполучені риси.

Перша риса – це неабияка значущість прагнення уникнути страждання. Це, знову ж таки, видається унікальним порівняно з іншими цивілізаціями.<sup>7</sup> Безперечно, ми набагато чутливіші щодо цього, ніж наші предки кілька століть тому – це можна легко побачити, якщо розглянемо варварські (для нас) покарання, які вони практикували. Правовий кодекс і пов'язані з ним практики ще раз відчиняють вікно до ширших культурних зрушень. Згадаймо жадливі описи тортур і страти чоловіка, який вчинив спробу царевбивства у Франції середини вісімнадцятого століття, що цей опис відкриває “Нагляд і кару” Мішеля Фуко<sup>8</sup>. Не можна сказати, що подібні жахи не траплялися у країнах Заходу у двадцятому столітті. Але нині

на них дивляться як на приголомшливі аномалії, які треба приховувати. Навіть “чисті” судові страти у країнах, де смертна кара ще залишається чинною, більше не здійснюються публічно, а відбуваються глибоко за мурами в’язниці. Нас жахає, коли ми дізнаємося, що батьки за минулих часів, коли такі події ще були публічними видовищами, приводили маленьких дітей, щоб ті це спостерігали. Ми нині набагато чутливіші до страждань, що, звичайно, можна потрактувати просто як небажання чути про нього, а не як застосування тих чи тих виправних заходів. Але уявлення, що ми повинні зменшити страждання до мінімуму, є невід’ємною рисою того, що сьогодні означає для нас повага, хоч як це було б неприємно деяким красномовцям, найпомітнішою постаттю серед яких є Ніцше.

Причина такої зміни є частково негативною. Порівняно, наприклад, із катами вісімнадцятого століття, ми не бачимо жодної рації в ритуальній відплаті жакливою карою за жакливий злочин. Усі уявлення про космічний моральний лад, що надавали смисл такому відновленню справедливості, поступово зникли для нас. Наголос на полегшенні страждання з’явився саме із занепадом подібних переконань. Цей наголос – те, що залишається і набуває морального значення, коли ми перестаємо вважати, що людські істоти відіграють роль у більшому космічному ладі або Божественній історії. Це було частиною негативного змісту утилітаристського Відродження з його протестом проти непотрібного і безцільного страждання, накладеного на людей в ім’я таких великих ладів чи драм.

Проте цей наголос на найбезпосереднішому різновиді людського благополуччя також має релігійні джерела. Він бере початок у Новому Заповіті і становить одну з провідних тем християнської духовності. Модерний тоталітаризм становить одну з його секуляризованих версій. Як такий він має відношення до фундаментальнішої риси християнської духовності, яка отримує нове і безпрецедентне значення на початку модерної епохи, і яка також стала центральною в сучасній культурі. Я хочу схарактеризувати цю рису як ствердження звичайного життя. “Звичайне життя” (ordinary life) є терміном мистецтва і, приблизно, означає життя, пов’язане з виробництвом і родиною.

Згідно з традиційною аристотелівською стикою, звичайне життя має значення виключно як фундамент. Воно було важливим як необхідне тло і основа “доброго життя” (good life), що полягає у спогляданні та громадській діяльності. У період Реформації знаходимо модерне, надихнуте християнством відчуття, що звичайне життя, навпаки, міститься у самому центрі доброго життя. Суттєвим питанням було те, яке воно саме – благочестиве і побожне чи ні. Однак побожне життя проживалося в шлюбі і згідно з його покликом. Попередні “вищі” форми життя були, так би мовити, розвінчані. І це розвінчування часто супроводжувалося нападом, прихованим чи відкритим, на еліти, які, у свій час, зробили ці форми цариною своєї компетенції.

Я вважаю, що це ствердження звичайного життя, хоча воно не є незаперечним і часто виникає у секуляризованій формі, стало однією з найвпливовіших ідей модерної цивілізації. Воно лежить в основі нашої сучасної “буржуазної” політики, так стурбованої питаннями добробуту, і, водночас, живить марксизм, найвпливовішу революційну ідеологію нашого століття з її апофеозом людини-виробника. Це усвідомлення важливості звичайного у людському житті, разом із його природним наслідком щодо важливості страждання, забарвлює всі аспекти нашого розуміння того, що насправді означає поважати людське життя і цілісність. Водночас із чільним місцем, що надається автономії, воно визначає особливу версію цієї поваги, характерну для нашої цивілізації – модерного Заходу.

#### 4

Досі я досліджував лише один аспект наших моральних інтуїцій, хоча і надзвичайно важливий. Ішлося про моральні переконання, сконцентровані навколо відчуття, що людське життя потребує поваги і що заборони й обов’язки, яке воно на нас накладає, належать до найвагоміших і найсерйозніших. Я намагався показати, що існує специфічно модерне розуміння поваги, яке надає помітне місце свободі і самоконтролю, високо ставить уникнення страждань і вважає виробничу діяльність та родинне життя центральними чинниками нашого благополуччя. Але цей згусток моральних інтуїцій лежить лише в одному вимірі нашого морального життя. Існують, однак, інші виміри, яких також стосуються обговорювані нами моральні поняття.



Звичайно, “мораль” може визначатися і часто визначається виключно в термінах поваги до інших. Категорію морального розглядають як таку, що обіймає саме наші обов’язки по відношенню до інших людей. Але якщо ми приймемо це визначення, тоді маємо припустити, що є інші предмети поза цариною моралі, які мають суттєве для нас значення і залучають до розгляду сильну оцінку. Так, існують питання про те, як я збираюся прожити моє життя. Вони порушують ще інші питання, наприклад, який різновид життя є гідний здійснення або який різновид життя може здійснити те, що обіцяють мої особливі здібності, чи які вимоги накладають на особу обдаровання, або – що становить багате і змістовне життя, на противагу життю, сповненому турботи про другорядні чи тривіальні речі. Усе це – питання сильної оцінки, адже люди, які їх порушують, не мають жодного сумніву, що людина може, підкоряючись своїм безпосереднім бажанням і прагненням, стати на неправильний шлях і, отже, не прожити повноцінного життя. Щоб зрозуміти наш моральний світ, ми маємо розглянути не тільки ті ідеї і уявлення, що лежать в основі нашого відчуття поваги до інших, а й ті, на які спираються наші уявлення про повноцінне життя. І як ми побачимо, ці два класи ідей не є цілковито відокремленими. Вони суттєво перетинаються, або, точніше, існує складне відношення, в якому окремі з тих самих базових уявлень виникають у новий спосіб. Зокрема, саме це відбувається у тих обставинах, що я назвав вище ствердженням звичайного життя.

Узагалі кажучи, можна виокремити три виміри того, що можна назвати моральним мисленням у найзагальнішому розумінні цього слова. Поряд із двома щойно згаданими – нашим відчуттям поваги і обов’язків щодо інших і нашого розуміння повноцінного життя – існує також низка уявлень, пов’язаних із гідністю (dignity). Під гідністю я маю на увазі характеристики, в термінах яких ми бачимо себе як таких, що викликають (або не викликають) довіру нашого оточення. Слово “повага” має тут трохи відмінніше значення, ніж вище. Ідеться не про повагу до прав, у сенсі їх дотримання, яку ми можемо назвати “активною” повагою, але, радше, про добре, навіть шанобливе, ставлення до когось, те, що ми маємо на увазі, коли, зазвичай, говоримо, що ми когось поважаємо. Ми називатимемо цей різновид поваги “повагою ставлення” (attitudinal respect).

Наша “гідність”, в тому особливому розумінні, що я маю на увазі, – це усвідомлення самого себе як такого, що викликає повагу ставлення. Ми так само не можемо уникнути питання, в чому полягає гідність, як і питання, чому ми маємо поважати права інших або що являє собою повноцінне життя, хоч би як спонукала нас натуралістична філософія вважати це ще однією цариною виключно “безумовних” реакцій, подібних до реакцій бабуїнів, що запроваджують свою ієрархію. Той факт, що ми не можемо уникнути питання про природу гідності, видається ще очевиднішим з огляду на те, якою великою мірою наша гідність є вкарбованою в нашу поведінку. Сам спосіб нашої ходи, руху, постави, мови з найперших хвилин формується під впливом нашого усвідомлення, що ми з’являємось перед іншими, постаємо у соціальному просторі і що цей простір може набувати характеру поваги або зневаги, слави чи ганьби. Стиль нашого руху виражає наше бачення самих себе як таких, що користуються або не користуються повагою інших, викликають або не викликають її. Деякі люди легко проносяться крізь соціальний простір, хоча й уникають його, другі кидаються у нього, сподіваючись ухилитися від питання про те, який мають вигляд, шляхом обрання дуже серйозної мети, з якою вони крізь нього проходять. Треті зухвало прогулюються, смакуючи кожную хвилину перебування в ньому, четверті походжають із пихатим виглядом, упевнені в тому, що їхня присутність робить честь цьому просторові – згадаймо, як підкреслено ліниво поліціант дістається із свого авта, зупинивши нас за перевищення швидкості, і як повільно й неквапливо він крокує, підходячи, щоб запитати наше посвідчення водія<sup>9</sup>.

У чому саме ми вбачаємо нашу гідність? Можливо, у нашій владі, у відчутті панування над соціальним простором; або у нашій захищеності від втручань влади; або у самодостатності, в тому, що наше життя має свій власний центр; або в тому, що інші люблять і шанують нас, що ми є центром уваги. Але досить часто відчуття гідності може ґрунтуватись у деяких моральних поглядах, які я згадував. Наприклад, усвідомлення себе як домовласника, глави сім’ї, робітника, що забезпечує своїх утриманців – усе це може бути основою відчуття гідності. Водночас, відсутність такого усвідомлення може бути катастрофічною і знищити його шляхом цілковитого руйнування

самоповаги. Тут відчуття гідності переплітається з модерним уявленням важливості звичайного життя, яке знову нагадує про себе в цьому вимірі моральної проблематики.

Очевидно, такі три виміри моралі є в кожній культурі. Але існують суттєві відмінності в тому, як їх собі уявляють, як вони співвідносяться і як розташовуються за ступенем їхньої важливості. Для етики військової честі, яка, очевидно, панувала у правлячих прошарках архаїчної Греції, що її подвиги прославив Гомер, цей третій вимір видається головним, і навіть таким, що включає другий без залишку. “*Agathos*”<sup>10</sup> – це гідна і сильна людина<sup>11</sup>. Це уявлення значною мірою зберігається в класичний період, коли Платон зображує етику сили і самозвеличування в таких персонажах, як Каллік і Тразимах. Нам це важко збагнути. Нам видається очевидним, що головним є перший вимір, і що за ним слідує другий. Із цією відмінністю пов’язана також інша: люди того архаїчного періоду, мабуть, не зрозуміли б, як перший вимір можна тлумачити в термінах етики загальних принципів, – не кажучи вже про їхнє раціональне обґрунтування, – а не в етиці, узаконеній в релігійних заборонах, що не викликають жодної дискусії.

Одна з найважливіших відмінностей нашої епохи від попередніх стосується другого виміру. Для нас мають значення питання, які стосуються сенсу життя і які не були цілком зрозумілими в попередні часи. Модерні люди можуть мати серйозні сумніви щодо того, чи має сенс наше життя, або задаватися питанням, у чому цей сенс полягає. Хоч би як філософи були схильні критикувати ці формулювання за їх непевність і запутаність, фактом залишається те, що ми всі безпосередньо відчуваємо, яке занепокоєння стоїть за цими словами.

Очевидно, ми можемо підійти до суті цих питань наступним чином. Питання другого виміру можуть виникати у людей в будь-якій культурі. Член суспільства, в якому високо цінуються якості вояка, може задаватися питанням, чи історія його хоробрих вчинків є гідною його походження або соціального стану. Люди, що перебувають у релігійній культурі, часто запитують, чи достатньо виконувати вимоги загально-прийнятого благочестя, чи не відчувають вони покликання до цютивішого і відданішого служіння. Саме особистості такого типу були засновниками більшості релігійних орденів,

наприклад, у християнстві. Але в кожному із цих випадків безсумнівно залишається певна структура значень (framework), що допомагає визначити вимоги, виходячи з яких, ці люди оцінюють своє життя і, так би мовити, визначають міру його повноти – світ слави в пам'яті і піснях роду, чи поклик Бога, висловлений в Одкровенні, або ж ієрархічний чин космічного буття.

Як відомо, модерний світ поставив ці структури значень під сумнів. Це більш, ніж очевидно на рівні чітко висловлених філософських і теологічних доктрин. Деякі традиційні структури значень втратили довіру і знизилися до рівня особистих схильностей, як, наприклад, це сталося у випадку слави. Інші були взагалі дискредитовані в їхній початковій формі, як, наприклад, платоністське уявлення про лад буття. Різні форми релігії Одкровення значною мірою продовжують своє існування, але перебувають у боротьбі між собою. Жодна із цих форм не створює горизонту усього суспільства на сучасному заході.

Слово “горизонт” (horizon) часто використовують для формулювання цієї тези. Те, що Вебер назвав “розчаклуванням”, розпад нашого відчуття космосу як осмисленого ладу, схоже, зруйнувало горизонти, в яких люди раніше проживали своє духовне життя. Ніцше використав цей термін у своїй славно-звісній сентенції, в якій він стверджує смерть Бога: “Як ми можемо випити море? Хто дав нам ганчірку, щоб витерти весь горизонт?”<sup>12</sup>. Зрозуміло, що цей спосіб постановки питання апелює передусім до інтелектуалів, що приділяють багато уваги створенню чітко висловлених доктрин, підтримуваних іншими, хоча самі в них не дуже вірять. Однак втрата горизонтів, жартівливо змальована Ніцше, без сумніву відповідає чомусь дуже поширеному в нашій культурі.

Саме це я намагався висловити, говорячи, що сьогодні структури значень ставляться під сумнів. Неточний термін “структура значень” (framework) відсилає до відносно відкритої диз'юнкції позицій. Спільним для всіх цих позицій є уявлення про відсутність такої структури значень, яку поділяли б усі люди, яку можна було б вважати само собою зрозумілою *єдиною* структурою, і яка мала б феноменологічний статус беззаперечного факту. Це базове розуміння по-різному заломлюється в поглядах людей. Для когось це може означати дотримання певного традиційно визначеного погляду, означеного свідомим

відчуттям протистояння більшості своїх співвітчизників. Інші можуть дотримуватися тієї ж позиції, однак із плюралістичним розумінням, що вона є однією з багатьох, суттєва для нас, але не зобов'язує всіх із необхідністю. Ще інші приєднуються до певної позиції, але у дещо пробний спосіб, напівумовно, як я це змалював вище у підрозділі 1.2. Їм здається, що це близько підходить до артикуляції того, у що вони вірять, чи до висловлення, яке їм видається духовним джерелом, що з ним вони можуть поєднати своє життя; проте вони свідомі своєї власної непевності і того, як їм далеко до визнання визначеного формулювання з остаточною впевненістю. У їхній підтримці певної позиції завжди є щось попереднє, і вони, певною мірою, можуть бачити себе шукачами. За вдалим висловом Аласдера МакІнтайра (Alasdair MacIntyre), вони перебувають у “пошуку” (on a quest)<sup>13</sup>.

Звичайно, ці шукачі виводять нас за межі діапазону традиційних структур значень. Вони не тільки лише умовно приймають ці традиції, але також часто розвивають свою власну версію, будують своєрідну комбінацію традицій, поєднують запозичення або ж нововведення в межах різних традицій. Саме це і створює контекст, у якому постає питання значення.

Тією мірою, якою ми вбачаємо у переконливій структурі значень предмет пошуку, стає зрозумілим, що пошук може зазнати поразки. Це може статися з причин особистої непридатності, але поразка може також походити з відсутності остаточно переконливої структури значень. Чому ми говоримо про це в термінах втрати значень? Почасти тому, що саме завдяки структурі значень ми створюємо духовний смисл нашого життя. Не мати структури значень – це впасти у духовно беззмістовне життя. Таким чином, пошук – це завжди пошук смислу (quest for sense).

Однак звернення до значення походить також із нашого усвідомлення того, що пошук значною мірою включає артикуляцію. Ми знаходимо зміст життя через його артикуляцію, і люди модерної епохи дуже добре усвідомили, що наявність змісту для нас великою мірою залежить від нашої власної здатності висловлювати його. Тут відкриття спирається на винахід та переплітається з ним. Надання життю смислу залежить від адекватного утворення значущих висловів. Таким чином, є щось особливо відповідне нашому стану в багатознач-

ності слова “значення”: життя може мати або не мати значення, якщо воно має або не має рації; те ж саме справджується щодо мови й інших форм вираження. Ми, модерні люди, досягаємо значення в першому розумінні, – якщо досягаємо, – через створення значення в другому.

Отже, проблема значення життя постає у нашому порядку денному – хоч як би ми ухилялися від цього формулювання – чи то у формі загрози втрати значення, чи тому, що надання смислу нашому життю є предметом пошуку. І ті, чия духовна програма визначається здебільшого у цей спосіб, перебувають в екзистенційному утрудненні, принципово відмінному від того, яке панувало у більшості попередніх культур і досі визначає життя деяких людей сьогодні. Такою альтернативою є утруднення, при якому певна беззаперечна структура значень висуває владні вимоги, до яких ми ставимось із шанобливим страхом і які ми не маємо змоги виконати. Ми стикаємося лице в лице із загрозою безповоротного засудження чи вигнання, довічного приниження ганьбою, осудження на довічні страждання або переведення до нижчого порядку буття на нескінченну кількість майбутніх існувань. Цей тиск видається безмірним і неминучим, і він може нас розчавити. Форма небезпеки, присутня тут, цілком відрізняється від тієї, що загрожує модерному шукачеві і являє собою майже її протилежність, коли світ повністю втрачає свої духовні обриси, будь-який вчинок не має вартості, нас страшить жаклива порожнеча, запаморочення чи навіть розпад світу й тілесного простору.

Задля контрасту уявімо Лютера в його пронизливій тузі й розпачі, які він відчував перед моментом звільнюючого прозріння про спасіння вірою. Згадаймо його відчуття невідворотності довічних страждань, його безкомпромісне засудження себе через самі засоби спасіння – таїнства. Хоч як ми це визначимо, це не було кризою значення. Термін “криза значення” в його модерному вживанні, що я його окреслив, нічого не означав би для Лютера. “Значення” життя було надто безсумнівним для цього августиніанського ченця, як і для всієї його епохи<sup>14</sup>.

Екзистенціальне утруднення, при якому ми боїмося довічних страждань, цілком відрізняється від утруднення, при якому страх викликає передовсім відсутність значення, безцільність. Схоже на те, що домінування останнього утруднення визначає нашу

епоху<sup>15</sup>. Але при цьому перше все ще існує для багатьох, і цей контраст може допомогти нам пояснити наявність різних моральних поглядів у нашому суспільстві – протилежність між моральною більшістю нових євангельських християн сучасного американського заходу і півдня, з одного боку, і їхніми урбанізованими співвітчизниками-буржуа зі східного узбережжя, з іншого боку.

Певним чином, чого ми ще не можемо повністю зрозуміти, переміна екзистенціального утруднення, очевидно, супроводжується нещодавною зміною панівних патернів у психопатології. Психоаналітики часто відзначають, що період, який починається з часів Фрейда і в якому пацієнти з істерією, фобіями і фіксаціями становили більшість їхніх клієнтів — поступається місцем часу, в якому головні скарги об'єднуються навколо “втрати Его” або відчуття порожнечі, нудьги, нікчемності, безцільності, втрати самоповаги<sup>16</sup>. Важко сказати, у чому саме полягає зв'язок між цими типами патології і непатологічними утрудненнями, що їх супроводжують. Навіть для того, щоб здійснити серйозну спробу прояснити це питання, нам треба досягти кращого розуміння структур самості, що я і намагаюся зробити нижче. Однак апіорно здається надзвичайно ймовірним, що існує певний зв'язок і що відносно нещодавня зміна у типі патології відбиває узагальнення й популяризацію в нашій культурі тієї “втрати горизонту”, яку деякі пильні душі передікали протягом цілого століття чи навіть довше.

## 5

Звісно, послідовники натуралістичного підходу, що про нього я згадував вище, поставилися б із великою підозрою до цієї розмови про значення і структури значень, адже вони хотіли б узагалі відмовитися від онтологічних тверджень і спиратися лише на моральні реакції. Вони воліли б проголосити питання значення псевдопроблемою і затаврувати різноманітні структури значень, в межах яких воно знаходить відповідь, як необгрунтовану вигадку. Декого це вабить з епістемологічних причин: збіднена онтологія, що виключає ці структури значень, здається їм відповіднішою науковому світогляду. Проте існують також причини, глибоко пов'язані з певним моральним світоглядом, поширеним у наш час, які спрямовують людей у цьому напрямку. Я сподіваюся надалі пояснити це докладніше.

Однак так само, як це було вище з онтологічними твердженнями, що лежать в основі нашої поваги до життя, таку радикальну редукцію не можна довести до кінця. Якщо ми побачимо, чому це так, то зрозуміємо дещо вкрай важливе щодо місця структур значень у нашому житті.

Те, що я називаю структурою значень, об'єднує важливу низку якісних дистинкцій. Думати, відчувати, висловлювати судження в межах такої структури значень – означає діяти з усвідомленням, що певний вчинок, спосіб життя або спосіб відчуття є незрівнянно вищим (*incomparably higher*) за інші, які є доступнішими для нас. Я тут використовую слово “вищий” у загальному значенні. Усвідомлення того, в чому полягає відмінність, може приймати різні форми. Одна форма життя може вважатися повнішою, інший спосіб почуття та дії чистішим, ще інший спосіб життя й почуття глибшим; певний стиль життя може видаватися більш захоплюючим, певна вимога – абсолютно порівняно з іншими, що мають лише відносний характер, тощо.

Те спільне, що містять усі ці дистинкції, я намагався висловити терміном “незрівнянний” (*incomparable*). У кожному із цих випадків є усвідомлення, що існують деякі цілі чи блага, цінні або бажані такою мірою, яку не можна визначити на одній шкалі з нашими звичайними цілями, благами, предметами бажань (*desirabilia*). Вони не просто *бажаніші* в тому ж сенсі, але більшою мірою, що й деякі наші звичайні блага. Завдяки своєму особливому статусу вони викликають у нас благоговіння, пошану й захоплення.

Саме тут незрівнянність поєднується з тим, що я назвав “сильною оцінкою” – тим фактом, що такі цілі чи блага існують незалежно від наших бажань, схильностей або від нашого вибору, що вони являють собою стандарти, виходячи з яких, можна оцінювати ці бажання і цей вибір. Очевидно, тут ми маємо справу із двома пов'язаними аспектами того ж самого усвідомлення вищої вартості. Блага, які викликають наше благоговіння, мають також певним чином виконувати для нас функцію стандартів.

Ми зможемо краще сфокусувати обговорення, якщо поглянемо на деякі поширені приклади таких структур значень. Одна з найдавніших структур значень, що й сьогодні зберігається для певних людей – це структура, пов'язана з етикою честі.



Життя воїна, громадянина або громадянина-бійця вважається вищим, ніж суто приватне існування, присвячене мирним мистецтвам та економічному добробуту. Вище життя відрізняється ореолом слави і краси, який його оточує, принаймні для тих, хто мав у цьому житті блискучий успіх. Бути суспільним діячем або воїном – це бути, щонайменше, кандидатом для слави. Бути готовим поставити на карту свій спокій, добробут, навіть життя для слави – це ознака справжнього чоловіка; нездатних на це засуджують зі зневагою як “жінкоподібних” (такому світогляду, очевидно, притаманний сексизм).

На противагу цьому, маємо відому і впливову протилежну позицію, яку обстоював Платон. Суспільне життя чи вдосконалення у військовому *атоні* більше не вважається місцеперебуванням і способом здобуття чесноти. Вище життя – це життя, яким керує розум, що він, у свою чергу, визначається в термінах бачення ладу в космосі та душі. Вищим є таке життя, в якому розум – чистота, лад, межа, незмінне – керує бажаннями з їх схильністю до надмірності, ненаситності, мінливості, суперечливості.

Уже із цією переоцінкою цінностей змінився не лише зміст доброго життя, але відбулася й інша трансформація, що приховує серйозні наслідки. Етика Платона вимагає того, що ми сьогодні називаємо теорією – аргументованого тлумачення змісту людського життя й пояснення того, чому один спосіб життя є вищим за інший. Це неминуче впливає з нового морального статусу розуму. Але структура значень, у межах якої ми діємо і виносимо судження, не обов’язково потребує теоретичної артикуляції. Вона, зазвичай, цього не потребує для тих, хто живе військовою етикою. Вони поділяють певні розрізнення: що є чесним і нечесним, що є гідним пошани, що слід і чого не слід робити. Часто кажуть, що бути джентльменом – означає знати як поводитися за відсутності правил поведінки. У цьому “джентльмени” є спадкоємцями давньої військової шляхетності.

Ось чому вище я говорив про те, що діяти в межах структури значень – означає діяти з “усвідомленням” (sense) певної якісної дистинкції. Це може бути лише усвідомлення, або ж воно може бути висловленим у надзвичайно чіткій спосіб, у формі філософськи сформульованої онтології чи антропології. Деякі структури значень дозволяють як формулювання, так і його

відсутність. Але в інших випадках характер структури значень вимагає це, як у Платона, або забороняє, як у військово-громадянській етиці, яку він критикував і яка, очевидно, не піддається теоретичному формулюванню. Ті, хто надає великого значення військовій етиці, схиляються до того, щоб применшувати або заперечувати роль і вплив теорії в людському житті.

Проте я хочу тут згадати цю дистинкцію почасти з метою уникнути помилки, жертвою якої ми легко стаємо. Із того факту, що деякі люди діють без філософськи визначеної структури значень, ми могли б зробити висновок, що вони взагалі позбавлені будь-якої структури значень, а це може бути цілком неправильно (більше того, я хочу показати, що це завжди неправильно). Адже, подібно до життя небагатослівних вояків (*inarticulate warriors*), життя цих людей може бути повністю структурованим надзвичайно важливими якісними дистинкціями, у стосунках із якими вони буквально живуть і вмирають. Щоб пересвідчитися в цьому, достатньо розглянути ті оцінювальні реакції, які вони здійснюють із приводу своїх власних вчинків і вчинків інших людей. Однак спроба чітко сформулювати, які блага, якості або цілі при цьому розрізняються, може бути цілком залишеною нам – спостерігачам, історикам, філософам, антропологам. Саме цей рівень невисловленості (*inarticulacy*), на якому ми часто діємо, я намагаюся схарактеризувати, говорячи про “усвідомлення” якісної дистинкції.

Розрізнення Платона стоїть у центрі широкого кола споріднених поглядів, які розглядають добре життя як досконале володіння собою (*mastery of self*), що полягає в пануванні розуму над бажаннями. Одним із найпрославленіших в античному світі варіантів у цьому колі був стоїцизм. А з розвитком модерного наукового світогляду сформувався специфічно модерний варіант. Це – ідеал незалученої самості (*disengaged self*), спроможної до об’єктивації не лише навколишнього світу, а й також своїх власних емоцій і прихильностей, страхів і некерованих імпульсів, і через це здатної досягати певної відстороненості і стриманості, які дозволяють їй діяти “раціонально”. Цей останній термін береться в лапки, тому що його значення, вочевидь, змінилося з часів Платона. Розум більше не визначається в термінах бачення космічного ладу, але, скоріше, визначається процедурно в термінах інструментальної

ефективності, максимізації певного значення або внутрішньої несуперечливості.

Структура значень, сформована навколо володіння собою завдяки розуму, виробила також свої теїстичні версії в юдейському та християнському мисленні. Безперечно, саме одна з таких версій вперше сформувала ідеал незалученості. Проте шлюб із платонізмом, чи взагалі з грецькою філософією, був завжди нелегким, і в нашій цивілізації була також дуже впливовою інша специфічно християнська тема. Це – розуміння вищого життя як такого, що походить із перетворення волі. Згідно з оригінальним теологічним уявленням, це перетворення є результатом благодаті, але ця ідея також зазнала низки секуляризуючих трансформацій. І деякі версії як теологічної, так і секулярної її форми, структурують життя людей і сьогодні. Можливо, найважливішим різновидом цієї етики сьогодні є ідеал альтруїзму. Із занепадом специфічно теологічного визначення природи перетвореної волі, в центрі уваги опиняється формулювання вирішальної відмінності між вищим і нижчим у термінах альтруїзму та егоїзму. Такий підхід посідає панівне місце в сучасних думках і відчуттях щодо питання про зміст незрівнянно вищого в житті. Справжня присвята себе іншим або загальному благу викликає нашу пошану, а в деяких випадках навіть благоговіння. Вирішальна якість, яка викликає тут нашу повагу – це певне спрямування волі. Вона дуже відрізняється від духу платоністського володіння собою, при якому наголос робиться на гегемонії розуму, хоч би як цей дух збігався на практиці з альтруїзмом (а може збігатися і ще більше). І попри всю свою очевидну вкоріненість у християнській духовності й чудову сумісність із нею, секулярна етика альтруїзму відкинула суттєву частину християнського світогляду, оскільки любов до Бога не відіграє в ній більше жодної ролі.

Поряд із етикою слави, етикою раціонального самовладання й контролю та етикою перетворення волі, протягом останніх двох століть сформувалася дистинкція, заснована на владі бачення та вираження. Існує ціла низка ідей та інтуїцій, що їх і досі недостатньо розуміють і які змушують нас захоплюватися митцем і творцем більше, ніж будь-коли ними захоплювались інші цивілізації. Ми переконані, що життя, проведене в мистецькому творенні або виконанні, має надзвичайну вартість. Ця сукупність ідей має платоністські корені. Ми продовжуємо

напівприхований бік Платонового мислення, яке виникає, наприклад, у “Федрі”, де він, вочевидь, вважає, що поет, натхненний захопленням, здатний бачити те, чого не бачать тверезі, помірковані люди. Вочевидь, із тих самих джерел походить і поширене сьогодні переконання, що митець бачить далі, ніж решта з нас, яке підтверджується нашою готовністю сприймати всерйоз думки щодо політики, висловлені художниками чи співаками, навіть якщо вони мають не більше спеціальних знань у супільних справах, ніж будь-хто інший. Однак у цьому світогляді є щось притаманне самій суті модерності. Він спирається на типово модерне усвідомлення, обговорене в попередньому підрозділі – усвідомлення того, що характер наявного для нас значення почасти залежить від наших виразових можливостей, що відкриття структури значень тісно переплітається з її створенням.

Проте цей швидкий огляд деяких найважливіших дистинкцій, що структурують сьогодні життя людей, був би принципово незавершеним, якби ми не врахували факт, з якого я почав цей підрозділ, – що існує розповсюджений підхід, який я назвав “натуралістичним” і який схиляється до того, щоб взагалі відкинути структури значень. Ми бачимо такий підхід не лише у тих, хто полюбляє редуктивні пояснення, але також у інший спосіб у класичному утилітаризмі. Мета цієї філософії полягала саме в тому, щоб відкинути всі якісні дистинкції і поставити всі людські цілі на спільну основу, зробивши їх, таким чином, придатними для кількісного обчислення на одній шкалі, згідно з певною спільною “валютою”. Моє твердження полягає в тому, що ця ідея є глибоко помилковою. Водночас, як я сказав вище, вона сама має під собою моральні підстави, і ці підстави становлять суттєвий аспект бачення в межах структур значень, якими люди живуть сьогодні.

Це має відношення до того, що я назвав у підрозділі 1.3 “ствердженням звичайного життя”. Уявлення, що життя виробництва і відтворення, життя на роботі та в сім’ї є головним осередком доброго життя (good life), кидає виклик колишнім панівним дистинкціям нашої цивілізації. Як для військової, так і для платоністської етики, звичайне життя в цьому розумінні має нижчий гатунок і є частиною того, що контрастує з незрівнянно вищим. Таким чином, ствердження звичайного життя передбачає полемічну позицію щодо цих традиційних

поглядів і того елітизму, який вони в собі містять. Це можна бачити на прикладі теології Реформації, яка була головним джерелом такого ствердження в модерні часи.

Саме ця полемічна позиція, що залишилась і була перенесена в секулярне вбрання, надихає редуکتивні погляди на зразок утилітаризму, які прагнуть заперечити всі якісні дистинкції. Їх звинувачують, так само як раніше звинувачували етику честі або чернецьку етику служіння (*supererogation*), у нездатності зрозуміти, що наше призначення в цьому світі полягає у виробництві і відтворенні, а не в певній уявній вищій сфері; у сліпоті до гідності й вартості звичайного людського бажання і здійснення.

У цьому натуралізм та утилітаризм зачіпають чутливі струни модерної свідомості, що частково пояснює їхню переконливість. Я стверджую, що вони, однак, глибоко помиляються. Адже хоча ствердження звичайного життя обов'язково заперечує певні дистинкції, воно саме базується на одній із них, і без неї взагалі не має жодного значення. Уявлення, що звичайне життя має певну гідність і певну вартість, вимагає контрасту. Однак уже не йдеться про контраст між цим життям і певною "вищою" діяльністю, як, наприклад, споглядання, війна, громадська активність або героїчна аскеза; тепер опозиція пролягає між різними способами здійснення життя, виробництва й відтворення. Не йдеться про те, що будь-який спосіб здійснення життя є прийнятним. Таке уявлення не могло б бути основою для поняття гідності. Радше, суть полягає в тому, що вищого треба шукати не поза звичайним життям, але в самому стилі його здійснення. Для прибічників Реформації цей стиль визначався теологічним чином, для класичних утилітаристів – у термінах інструментальної раціональності. У марксистів раціональність Просвітництва збагачується виразивим елементом вільного самостворення. Але в кожному разі стверджується певна дистинкція між вищим, захоплюючим життям, і нижчим життям лінощів, ірраціональності, рабства або відчуження.

Проте, як тільки ми позбудемось натуралістичної ілюзії, залишається надзвичайно важливий факт щодо модерної моральної свідомості – напруга між ствердженням звичайного життя, яке вабить нас, людей модерної епохи, і певними нашими найважливішими моральними дистинкціями. Звичайно, говорячи про напругу, я дещо спрощую. Ми стикаємось із

суперечностями і навіть заплутуємося, відповідаючи на питання, що означає стверджувати звичайне життя. Те, що для одних є найвищим ствердженням, для інших становить цілковите заперечення. Згадаймо утилітаристську критику ортодоксального християнства і наступ Достоевського на утопічне технологізування утилітаристів. Для тих, хто не стає впевнено по той чи інший бік ідеологічного змагання, така ситуація є джерелом глибокої непевності. Наше ставлення до героїзму є так само неоднозначним, як і до буденних цілей, що приносяться йому в жертву. Ми змагаємося за те, щоб утримати бачення незрівнянно вищого, водночас залишаючись вірними провідним модерним уявленням про цінність звичайного життя. Ми відчуваємо симпатію водночас до героя і до антигероя, ми мріємо про світ, у якому можна в одному вчинку поєднати ці обидві ролі. Це – помилка, з якої походить натуралізм.

### ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good* (London: Routledge, 1970).

<sup>2</sup> Див. мою роботу “What Is Human Agency?” in Charles Taylor, *Human Agency and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985). Гарним критерієм “сили” оцінки є те, чи може вона бути основою для атитюдів захоплення і зневаги.

<sup>3</sup> J.L. Mackie, *Ethics : Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin Books, 1977).

<sup>4</sup> Див. обговорення нижче у підрозділі 3.2 і також мою роботу “Explanation and Practical Reason”, друкується [видано вперше у Wider Working Paper WP72 (Helsinki: World Institute for Development Economics Research of the United Nations University, 1989). Див. також розширену версію цієї статті у Charles Taylor, *Philosophical Arguments* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1995), pp.34 – 60. [У квадратних дужках тут і надалі розміщено примітки редактора перекладу].

<sup>5</sup> Див. гарний приклад цього підходу в E.O. Wilson, *On Human Nature* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1978).

<sup>6</sup> Див. Leszek Kolakowski, *Religion* (London: Fontana, 1982).

<sup>8</sup> Michele Foucault, *Surveiller et punir* (Paris: Gallimard, 1975).

<sup>9</sup> Див. Marcel Proust, *A l'ombre des jeunes filles en fleur* [Під сінню дівчат у ціпту] (Paris: Gallimard, 1954), p. 438, щодо неминучої важливості для нас нашого вигляду у соціальному просторі і нашої турботи про нього.

<sup>11</sup> Див. A.W.H. Adkins, *From the Many to the One* (Ithaca: Cornell University Press, 1970), pp. 9 – 10.

<sup>12</sup> Див. *The Gay Science* [Весела наука], пара. 125. Усі переклади [на англійську] зроблені Греттою Тейлор або Чарльзом Тейлором, якщо не вказано інших перекладачів.

<sup>13</sup> Див. Alasdair MacIntyre, *After Virtue* [За чеснотою] (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), pp. 203 – 204.

<sup>14</sup> Див. проникливе обговорення цієї кризи Лютера як такої, яку ми, люди модерної епохи, назвали б кризою “ідентичності” в Erik Erikson, *Young Man Luther* (New York: Norton, 1958).

<sup>15</sup> Пол Тілліх у своїй роботі Paul Tillich, *The Courage to Be* (New Haven: Yale University Press, 1952) у схожих термінах схарактеризував відмінність між епохою Реформації і нашим часом.

<sup>16</sup> Див. Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism* (New York: Norton, 1979), pp. 80 – 81; і також Janet Malcolm, *Psycho-analysis: The Impossible Profession* (New York: Knopf, 1981).