

Елеседа МАКІНТАЙР

ЗА ЧЕСНОТОЮ

Ім'я британського філософа Елеседа МакІнтайра (Alasdair MacIntyre) останнім часом дедалі частіше з'являється на сторінках вітчизняних видань. Проте основні його твори, попри їх першорядне значення, все ще лишаються невідомими для українського читача. Із метою розпочати заповнення цієї прогалини, видавництво “Дух і Літера” нині готує до видання переклад книги Е. МакІнтайра “За чеснотою” (“After Virtue”, 1981) – однієї з найвідоміших у сучасному світі праць з етики, що справила істотний вплив на розвиток гуманітарної думки Європи й Америки, на характер дискусій зі стрижневих питань філософії моралі. Нижче увазі читача пропонуються два розділи цієї книги.

Елеседа МакІнтайр народився 1929 р. у м. Глазго, в Шотландії. В одному зі своїх інтерв'ю мислитель згадує: “Моя рання уява була насичена гаельською усною культурою фермерів і моряків, поетів і оповідачів... Найважливішим у цій культурі були особлива прихильність і зв'язок з рідними й землею”. Згодом ця вкоріненість у рідній культурі і її традиціях надала МакІнтайрові визначальний світоглядний орієнтир, що допоміг йому, здолавши неминучі вагання юнацьких і молодих років (свого часу МакІнтайр був навіть членом Британської компартії), сформувати чітку позицію опонента індивідуалістичного лібералізму й прихильника морального руху людських спільнот та історичної традиції. Саме начало традиції, вкоріненої в історичному житті конкретної спільноти, надає, на думку МакІнтайра, цілісного смислу існуванню людської особистості, визначає її духовні й моральні цінності; саме воно, це начало, формує смислові парадигми, згідно з якими ми тільки й можемо зрозуміти справжню суть тієї чи іншої теорії, віднайти критерії для її раціонального виправдання або спростування.

Найважливішою для ідентичності європейської моральної культури Е. МакІнтайр вважає традицію чеснот, що виникла в процесі становлення давньогрецького поліса, знайшла теоретичне втілення в етичних і політичних творах Арістотеля і згодом, вже у християнському світі, дістала продовження і розвиток у вченні св. Томи Аквінського – так само як у євреїв вона продовжується

Маймонідом, а в мусульман Ібн Рушдом. Дійовість і життєздатність цієї традиційної концепції чеснот забезпечуються внутрішньо узгодженим і придатним до розуміння характером “троїстої структури” людської моральності, що її вона висуває: співвідношення, по-перше, людської природи, якою вона є, по-друге, людської природи, якою вона могла б бути, якби реалізувала свою справжню мету, й по-третє, приписів раціональної етики як засобу переходу від першого із зазначених станів до другого. Саме на такій цілісній триєдиній структурі й трималася, на думку МакІнтайра, традиційна європейська моральність.

Дискредитація аристотелівської традиції у новочасній Європі (десь у проміжку від XV до XVII ст.) призводить до розпаду зазначеної цілісності. Люди втрачають безпосередню свідомість морального авторитету, так само як і сенсу власного існування. Більше того, моральний устрій суспільства загалом поступово перетворюється на безладну суміш неузгоджених і неспівставних фрагментів, а найзначущіші етичні концепції даного часу – від Д. Юма до І. Канта або С. К'єркегора – постають марними спробами відновити втрачену єдність життєвого смислу і її моральну дійовість. Зрештою, філософом, що найвиразніше усвідомив і змалював неспроможність усіх таких спроб і зробив з їхнього краху найрадикальніші, найдалекосяжніші практичні висновки, виявився ніхто інший як Ф. Ніцше. Відтак стає зрозуміло, що вся історія європейської моральної свідомості, з погляду МакІнтайра, є грандіозною, принциповою альтернативою: Арістотель – або Ніцше. Йї знаменно, що попри всю моральну деструкцію і безлад останніх століть, попри розгул сучасного “емотивізму” в широкому розумінні, себто прагнення накинути іншим власні суб'єктивні оцінки і настанови й на цих засадах маніпулювати своїми ближніми, – все ж таки, як твердить британський філософ, Ніцше “не виграє”. Не виграє тому, що етична позиція Арістотеля, на переконання МакІнтайра, все ще зберігає свою позитивну творчу силу і може бути виправдана для нашого сучасного світу.

Послідовний розвиток і обґрунтування викладеної концепції Е. МакІнтайра й складає істотний зміст його праці “За чесностю”. Перший із поданих тут її розділів змальовує в душі своєрідної антиутопії реальний стан сучасної етики і моралі, що втратили, на думку філософа, свій цілісний життєвий смисл, другий – містить тонкий, прискіпливий аналіз специфіки основних моральних філософій доби Просвітництва і причин їх невдачі.

Гадаємо, що із цих небагатьох сторінок читач усе ж зможе скласти певне уявлення про проблематику, погляди і характер аргументації одного з відомих філософів сучасного Заходу.

Віктор МАЛАХОВ

ТРИВОЖНЕ ПРИПУЩЕННЯ

Уявіть собі, що природничі науки зазнали катастрофи. Громадськість звинувачує вчених у низці екологічних катаклізмів. Усюди поширюються заколоти, лабораторії спалюються, фізиків лінчують, книги та інструменти знищують. Зрештою, політичний рух неуків переймає владу й успішно скасовує вивчення науки в школах та університетах, ув'язнюючи та страчуючи рештки науковців. Пізніше виникає опір цьому деструктивному рухові й освічені люди прагнуть відродити науку, хоча вони вже здебільшого забули, що це таке. Але вони володіють лише фрагментами: експериментальними знаннями, відокремленими від будь-якого знання теоретичного контексту, що надавав би їм значення; частинами теорій, не пов'язаними ні з іншими уламками та шматками теорії, які до них стосуються, ні з експериментом; інструментами, спосіб використання яких забуто; уривками з книжок, окремими сторінками статей, які не завжди можна повністю розібрати, бо вони розірвані й обгорілі. Однак, усі ці фрагменти знову втілюють у набір практик, що одержують відроджені імена "фізики", "хімії" та "біології". Дорослі сперечаються поміж собою щодо відповідних переваг теорії відносності, еволюційної теорії та флогістонної теорії, хоча вони мають лише вельми поверхові знання про кожну з них. Діти вчать напам'ять уцілілу частину періодичної таблиці та декламують як заклинання окремі з теорем Евкліда. Ніхто чи майже ніхто не усвідомлює, що те, що вони роблять, узагалі не є природничою наукою в будь-якому сенсі. Бо все, що вони роблять і говорять, пристосовано до певних канонів сумісності та послідовності, але ті контексти, які були б потрібні, щоб надати сенс тому, чим вони займаються, вже втрачено і, можливо, назавжди.

У такій культурі люди б використовували такі вирази, як "нейтрино", "масово", "питома вага" систематичним та складним чином, що більшою або меншою мірою скидалося б на спосіб використання таких виразів у попередні часи, до того, як наукове знання зазнало таких великих втрат. Але багато переконань, що їх передбачає використання цих виразів, було б втрачено й з'явився б

елемент довільності і навіть вибору в їхньому вжитку, що нас дуже б здивувало. З'явилися б і рясніли суперечливі конкуруючі засновки, для яких не можна було б дати жодних аргументів. З'явилися б суб'єктивістські теорії науки і їх критикували б ті, хто б уважав, що поняття істини, втілене у тому, що вони вважали наукою, несумісне із суб'єктивізмом.

Цей уявний світ дуже схожий на той, який створюють деякі письменники в жанрі наукової фантастики. Ми можемо описати його як світ, у якому мова природничої науки, принаймні частково, і далі використовується, але у стані великого безладдя. Можна зазначити, що, якщо б у цьому уявному світі процвітала аналітична філософія, вона б ніколи не виявила факту цього безладдя. Бо техніки аналітичної філософії є насправді описовими і при цьому опис здійснюється мовою теперішнього. Аналітичний філософ міг би пояснити концептуальні структури того, що вважали за наукове мислення і дискурс в уявному світі, так само, як він пояснює концептуальні структури природничої науки в тому вигляді, в якому вона існує зараз.

Й ні феноменологія, ні екзистенціалізм не змогли б помітити, що щось не гаразд. Усі структури інтенційності були б такими, як зараз. Завдання забезпечення епістимологічної бази для цієї хибної подоби природничої науки не було б, із феноменологічної точки зору, відмінним від такого завдання, як його бачать нині. Гуссерль чи Мерло-Понті були б так само введені в оману, як і Стровсон чи Квайн.

Якою ж є мета створення цього уявного світу, населеного вигаданими псевдонауковцями і справжньою реальною філософією? Гіпотеза, яку я хочу запропонувати, полягає в тому, що в справжньому світі, де ми живемо, мова моралі перебуває в такому ж великому безладді, як і мова природничої науки в уявному світі, що його я описав. Те, що ми маємо, якщо ця точка зору є правильною, – це фрагменти концептуальної системи, частини, яким зараз бракує того змісту, з якого постало їхнє значення. Ми справді володіємо подобою моралі, ми й далі використовуємо багато ключових виразів. Але ми – значною мірою, якщо не цілковито – втратили наше, як теоретичне, так і практичне, розуміння моралі.

Проте, як могло таке статись? Імпульс відкинути все це припущення буде, звичайно, дуже сильним. Наша здатність використовувати мову моралі, керуватися моральними підставами, визначати взаємодію з іншими з точки зору моралі є настільки центральною для нашого погляду на себе, що навіть розглянути можливість радикальної неспроможності щодо цього – означає вимагати змін у

нашому погляді на те, чим ми є і що ми робимо, чого буде важко досягти. Але ми вже знаємо дві речі про цю гіпотезу, які є надзвичайно важливими для нас, якщо збираємося досягти такої зміни кута зору. По-перше, ми знаємо, що філософський аналіз нам не допоможе. У справжньому світі основні філософії сучасності, аналітичні або феноменологічні, будуть настільки ж безсилями розпізнати безлад у моральній думці і практиці, наскільки вони були безсилями перед безладом у науці уявного світу. Проте неспроможність цього різновиду філософії ще не робить нас безсилями. Бо передумовою розуміння сучасного безладного стану уявного світу було розуміння його історії, історії, яку потрібно було написати у трьох окремих розділах. Перший стан був, коли природничі науки процвітали, другий – коли вони зазнали катастрофи, і третій – коли вони були відроджені, але в пошкодженій та безладній формі. Зауважте, що ця історія, будучи історією занепаду та загибелі, визначена стандартами. Це не ціннісно-нейтральна хроніка. Форма оповіді, поділ на етапи передбачають стандарти досягнення та невдачі, порядку та безладу. Це те, що Гегель називав філософською історією, а Коллінгвуд вважав ознакою усіх успішних історичних праць. Тому, якщо ми шукаємо ресурси для дослідження гіпотези про мораль, яку я запропонував, хоч би якою дивною і неймовірною вона вам зараз видавалася, нам потрібно буде спитати, чи не зможемо ми віднайти в типі філософії та історії, запропонованому такими мислителями, як Гегель і Коллінгвуд – звичайно, дуже відмінними один від одного, – ресурси, які ми не можемо знайти в аналітичній або феноменологічній філософії.

Але це припущення відразу ж наштовхує на думку про вирішальне утруднення для моєї гіпотези. Бо одне заперечення стосовно погляду на уявний світ, який я створив, вже не кажучи про моє бачення світу реального, полягає в тому, що мешканці уявного світу досягли межі, після якої більше не усвідомлювали природу катастрофи, від якої потерпали. Однак, напевне, подію таких усесвітньо історичних розмірів не могли залишити поза увагою настільки, що вона була стерта з пам'яті, і її не можна було відновити з історичних записів? І, безперечно, те, що стосується вигаданого світу, ще більше стосується нашого власного реального світу? Якщо катастрофа, достатня для того, щоб призвести мову і практику моралі до повного хаосу, вже сталася, безперечно, ми всі повинні знати про це. Це, насправді, стало б одним із центральних фактів нашої історії. Але наша історія, сказати б, лежить відкрита для ока, а жодного запису про таку катастрофу не збереглося. Отже, мою гіпотезу просто потрібно відхилити. Щодо цього

я мушу принаймні визнати, що мою гіпотезу потрібно буде розвинути у такий спосіб, який зробить її, якщо це можливо, ще менш правдоподібною. Бо ця катастрофа повинна була бути такого ґатунку, що її тоді і навіть зараз – окрім, можливо, дуже небагатьох людей – не визнавали і не визнають катастрофою. Нам потрібно буде простежити не декілька короткотривалих та яскравих подій, характер яких є безперечно зрозумілим, а набагато триваліший та складніший процес, який важче ідентифікувати і сама природа якого, можливо, передбачає суперечливі інтерпретації. Однак початкова неправдоподібність цієї частини гіпотези може бути трохи зменшена іншим припущенням.

Досі під історією в нашій культурі розуміли академічну історію, а академічній історії менше двох сторіч. Припустімо, що катастрофа, про яку йдеться в моїй гіпотезі, трапилася раніше або набагато раніше започаткування академічної історії, тож моральні та інші оцінювальні припущення академічної історії постали з різних форм безладу, який вона спричинила. Тобто припустімо, що позиція академічної історії така, що з її ціннісно-нейтральної точки зору моральний безлад повинен залишатися здебільшого невидимим. Усе, що історик, – а що є правильним для історика, є правильним для соціолога, – зможе збагнути за допомогою канонів і категорій своєї дисципліни, буде наслідування однією мораллю іншої: пуританство сімнадцятого століття, гедонізм вісімнадцятого століття, вікторіанська трудова етика тощо, але сама мова порядку і безладу буде для нього недоступна. Якби було так, це принаймні пояснило б, чому те, що я вважаю реальним світом і його долею, лишилося непоміченим академічним світом. Бо вийшло б, що форми академічного розкладу – це симптоми того лиха, якого цей розклад не визнає. Більша частина академічної історії й соціології – історія Нам'є або Гофшtedтера та соціологія Мертона або Ліпсета – настільки ж, зрештою, далека від історичної точки зору Гегеля і Коллінґвуда, наскільки більша частина академічної філософії – від їхньої філософської перспективи.

Багатьом читачам може видатись, що тоді, як розвивав свою початкову гіпотезу, я крок за кроком позбавив себе майже усіх можливих аргументів за. Але чи не цього потребує сама гіпотеза? Бо якщо гіпотеза істинна, вона обов'язково здаватиметься неправдоподібною, оскільки єдиний шлях сформулювати частину гіпотези, – це саме заявити, що ми перебуваємо у стані, якого майже ніхто не усвідомлює й, можливо, ніхто взагалі не здатен усвідомити повністю. Якщо б моя гіпотеза від початку видавалася правдоподібною, вона, безперечно, була б хибною. І, принаймні, навіть, якщо прийняття цієї

гіпотези приводить мене до антагоністичної позиції, то вона вкрай відмінна від позиції, наприклад, сучасного радикалізму. Бо сучасний радикал настільки ж упевнений у моральному вираженні своєї позиції й, отже, у стверджувальному використанні риторики моралі, як і будь-який консерватор. Хоч би там що іще він засуджував у нашій культурі, він упевнений, що вона все ще володіє моральними ресурсами, які йому потрібні для її засудження. Все інше може бути, на його погляд, у безладі; але з мовою моралі, саме як вона є, все гаразд. Думка, що він також може бути уведений в оману самою мовою, яку він використовує, не може й виникнути в нього. Метою цієї книги і є зробити цю думку доступною для радикалів, лібералів, та й консерваторів так само. Я, однак, не можу очікувати, що вона буде приємною, бо, якщо це правда, ми всі вже перебуваємо в такому важкому стані, проти якого немає правильних засобів.

Не думайте, однак, що висновок, який я збираюся зробити, буде висновком відчаю. *Страх* час від часу стає модною емоцією, і неправильне прочитання екзистенціалістських текстів уже перетворило сам відчай на різновид психологічної панацеї. Але якщо ми насправді в настільки поганому стані, наскільки я вважаю, то песимізм також буде ще однією культурною розкішшю, без якої нам доведеться обійтись, аби вижити в ці важкі часи.

Я не зможу, звичайно, заперечувати і моя теза насправді це передбачає, що мова й різні прояви моралі все ще існують, навіть якщо цілісна сутність моралі була великою мірою фрагментована і потім частково зруйнована. Через це, немає ніякої непослідовності в тому описові сучасних моральних позицій і аргументів, що його я зроблю. Я просто сплачую сучасності борг ввічливості, використовуючи її власний словник для розмови про неї.

ЧОМУ ПРОСВІТНИЦЬКИЙ ПРОЕКТ ВИПРАВДАННЯ

МОРАЛІ НОВИНЕН БУВ ЗАЗНАТИ НЕВДАЧІ?

Досі я представляв невдачу проекту виправдання моральності сучасності як невдачу окремих аргументів; і якщо б це було все, що стосувалося справи, могло б здатися, що проблема просто в тому, що К'єркегор, Дідро, Юм, Сміт та інші їхні сучасники були не досить вправними у вибудовуванні аргументів, тому відповідною стратегією було б зачекати, доки якийсь могутніший розум не займе себе цими проблемами. І лише це було стратегією академічного

філософського світу, навіть, незважаючи на те, що чимало професійних філософів мали приймати її не без певного збентеження. Але припустимо, справді, що є дуже правдоподібним, що невдача проекту вісімнадцятого і дев'ятнадцятого століть полягала зовсім в іншому. Припустимо, що аргументи К'єркегора, Канта, Дідро, Юма, Сміта та подібні ним зазнали невдачі через певні спільні властивості, які походили з їхнього вельми специфічного спільного історичного тла. Припустимо, що ми не можемо зрозуміти цих філософів як співучасників позачасової дискусії про мораль, а лише як спадкоємців дуже специфічної і особливої системи моральних переконань, системи, внутрішня непослідовність якої гарантувала невдачу цього спільного філософського проекту із самого початку.

Врахуймо чіткі переконання, що їх поділяли учасники проекту. Усі вони, як я зазначав вище, на диво сходяться щодо змісту і характеру приписів, що становлять справжню мораль. Шлюб та сім'я є *au fond* як незаперечні в раціоналістичного *philosophe* Дідро, як і в к'єркегорівського судді Вільгельма; дотримання обіцянок та справедливості є для Юма так само непорушними, як і для Канта. Звідки вони отримали ці спільні переконання? Вочевидь, від їхнього спільного християнського минулого, у порівнянні з яким розходження між кантівським і к'єркегорівським лютеранством, пресвітеріанством Юма та католицтвом янсеністського напрямку в Дідро, є відносно неважливими.

Погоджуючись значною мірою щодо характеру моральності, вони, водночас, також доходять згоди щодо того, яким мало б бути її раціональне виправдання. Її ключові засновки мали б характеризувати певну рису або риси людської природи; і правила моралі тоді пояснювалися б і виправдовувалися б як такі, що їх, як можна припустити, могла б прийняти істота, що має таку саму людську природу. Для Дідро та Юма релевантними рисами людської природи є характеристики пристрастей; для Канта релевантною рисою людської природи є універсальний і категоричний характер певних правил розуму. (Кант, звичайно, заперечує, що мораль “базується на людській природі”, але те, що він розуміє під “людською природою”, є суто фізіологічною нерациональною ознакою людини.) К'єркегор більше взагалі не намагається *виправдати* мораль, але його думка має точно ту саму структуру, як і думки Канта, Юма і Дідро, за винятком того, що там, де вони апелюють до характеристик пристрастей або розуму, він звертається до того, що вважає характеристиками фундаментального прийняття рішень.

Таким чином, усі ці мислителі мають спільний проєкт вибудови переконливих аргументів, що рухалися б від засновків, стосовно людської природи, як вони її розуміють, до висновків про авторитет моральних правил і приписів. Я хочу довести, що будь-який проєкт такого гатунку був приречений на невдачу, через нездоланну розбіжність між їхньою концепцією, концепціями моральних правил та приписів, з одного боку, і тим, що було спільного – незважаючи на значно більші розходження – у їхній концепції людської природи, з іншого. Обидві концепції мають свою історію, і їхні стосунки можна зробити зрозумілими лише у світлі цієї історії.

По-перше, візьмемо до уваги основну форму моральної системи, що була історичним попередником обох концепцій, моральної системи, що у розмаїтті різних форм і конкуруючих варіантів домінували упродовж тривалого періоду європейського Середньовіччя, починаючи з дванадцятого століття, системи, що включала і класичні, і теїстичні елементи. Зasadничою для неї є структура, що її аналізував Арістотель у «Нікомаховій етиці». У рамках цієї телеологічної системи існує фундаментальна протилежність між людиною-як-вона-є і людиною-якою-вона-могла-би-бути-якби-усвідомила свою-сутнісну-природу. Етика є наукою, призначення якої робити людей здатними зрозуміти, як вони здійснюють перехід від першого стану до останнього. Відтак етика під цим кутом зору передбачає певний розгляд можливості і дії, певний розгляд сутності людини як раціональної тварини і, насамперед, певний розгляд людського *telos*. Заповіді, що приписують різноманітні чесноти і забороняють вади, які є їхніми антагоністами, вчать нас, як рухатися від можливості до дії, як зрозуміти нашу справжню природу і досягти нашої справжньої кінцевої мети. Нехтування ними веде до фрустрації й недосконалості, невдачі в досягненні того блага раціонального щастя, якого ми повинні прагнути, призначеного для нас як для виду. Бажання й емоції, які ми маємо, слід впорядковувати та виховувати, застосовуючи ці заповіді й культивуєючи ті навички дії, що їх приписує наука етики; розум вчить нас і тому, що є нашою істинною кінцевою метою, і тому, як досягти її. Таким чином ми маємо трійсту систему, в якій людська-природа-як-вона-є (людська природа у її ненавченому стані) є первинно розбіжною й неузгодженою з приписами етики і потребує перетворення через навчання практичного розуму і досвіду на людську-природу-якою-вона-могла-б-бути-якби-усвідомила-свій-*telos*. Кожен із трьох елементів системи – концепція ненавченої людської природи, концепція заповідей раціональної етики і концепція людської-природи-якою-вона-могла-

б-бути-якби-усвідомила-свій-*telos*, вимагає посилання на інші два, якщо його статус і функція мають бути зрозумілими.

Ця система є складною і розширюється, але суттєво не змінюється, коли її поміщають у рамки теїстичних переконань, чи то християнських, як з Аквінатором, чи то єврейських, із Маймонідом, чи то ісламських з Ібн Рушдом. Заповіді етики тепер слід розуміти не лише як телеологічні приписи, але також як вирази божественно визначеного закону. Таблиця чеснот і вад має бути виправлена й розширена, і до аристотелівського поняття помилки додається поняття гріха. Закон Божий вимагає поваги і благоговіння нового типу. Справжня кінцева мета людини не є цілком досяжною у цьому світі, але тільки в іншому. А проте троїста структура ненавченої людської-природи-як-вона-є, людської-природи-якою-вона-могла-б-бути-якби-усвідомила-свій-*telos* і приписів раціональної етики, як засобу для переходу від однієї до іншої, залишається центральною щодо теїстичного розуміння оцінювальної думки і судження.

Таким чином, період, в якому теїстична версія класичної моральності переважає моральне висловлення мав і двоєдину ідею та мету, і подвійний стандарт. Сказати, що хтось повинен робити, водночас означає сказати, який спосіб дії за цих обставин насправді веде до справжньої кінцевої мети і людини. А також, що наказує закон, визначений Богом і досягнутий розумом. Моральні сентенції таким чином використовуються в рамках цієї структури, щоб висувати твердження, які є істинними або хибними. Більшість середньовічних прихильників цієї системи, звичайно, вірила, що вона сама була частиною об'явлення Божого, але також і відкриттям розуму, придатним для раціонального захисту.

Щоправда, ця велика царица згоди не втрималася, коли протестантизм і янсеністський католицизм – та їхні безпосередні останні середньовічні попередники – з'явилися на сцені. Адже вони втілювали нову концепцію розуму. (Мій аргумент у цьому та інших пунктах і глибоко завдячує, і доволі відрізняється від Anscombe 1958.)

Розум не може забезпечувати, стверджують ці нові теології, аніякого справжнього досягнення істинної кінцевої мети людини; ця здатність розуму була зруйнована гріхопадінням. «Si Adam integer stetisset», з погляду Кальвіна, розум, може, відігравав ту роль, яку Арістотель приписав йому. Але тепер розум безсилий виправити наші пристрасті (те, що погляди Юма є поглядами особи, вихованої в душі кальвінізму, непозбавленого значення). Однак контраст між людиною-якою-вона-є і людиною-якою-вона-могла-б-бути-якби-

усвідомила-свій-*telos* залишається, і моральний божественний закон все ще є наставником, який просуває нас від першого стану до останнього, навіть якщо лише благодать дає нам здатність відповідати й виконувати його заповіді. Янсеніст Паскаль стоїть на особливо важливій точці у розвиткові цієї історії. Бо ж це Паскаль, той, хто визнав, що протестантсько-янсеністська концепція розуму у важливих аспектах постає у згоді з концепцією розуму найбільш новаторської філософії й науки сімнадцятого століття. Розум не осягає сутностей або переходів від можливості до дії; ці поняття належать до нікчемної концептуальної схеми схоластики. Отже, антиаристотелівська наука обмежує можливості розуму. Розум є калькулятивним; він може оцінювати істини факту і математичні відношення, але не більше. Тому в царині практики він може говорити лише про засоби. Про мету він повинен мовчати. Розум навіть не може, вважає Декарт, спростувати скептицизму; і, отже, головним здобутком розуму, згідно з Паскалем, є визнання того, що наші переконання ґрунтуються зрештою на вдачі, звичаї та звичці.

Паскалівські різючі антиципації Юма – відколи ми знаємо, що Юму були знайомі твори Паскаля, можливо, є підстави вважати, що тут був безпосередній вплив – вказівник шляху, на якому це поняття розуму зберегло своє значення. Навіть Кант зберігає його негативні характеристики; розум для нього, тією ж мірою, що й для Юма, не розпізнає ані суттєвих природ, ані телеологічних рис в об'єктивному всесвіті, доступному для дослідження фізикою. Отже, їхня незгода щодо людської природи співіснує з дивовижними і важливими узгодженнями, і, що є справедливим стосовно них, є справедливим також стосовно Дідро, Сміта і К'єркегора. Усі вони відкидають будь-який телеологічний погляд на людську природу, будь-який погляд на людину як на те, що має сутність, котра визначає її істинну кінцеву мету. Але розуміти це – означає розуміти, чому їхній проект пошуку основи моральності мав зазнати невдачі.

Моральна система, що формує історичне тло їхньої думки, мала, як ми побачили, структуру, яка передбачала три елементи: ненавчену людську природу, людину-якою-вона-могла-б-бути-якби-усвідомила-свій-*telos* і моральні приписи, які надають їй здатності перейти від одного стану до іншого. Але сукупний ефект секулярної відмови, як від протестантської, так і від католицької теології, як наукового, так і філософського відкидання аристотеліанізму, повинен був виключити будь-яке уявлення про людину-якою-вона-могла-б-бути-якби-усвідомила-свій-*telos*. Коли загальною метою етики – і як теоретичної,

і як практичної дисципліни – є зробити людину здатною переходити від наявного стану до її справжньої кінцевої мети, унеможливлення будь-якого поняття про сутнісну людську природу, водночас із відмовою від будь-якого поняття про *telos*, відкидає моральну систему, створену з двох елементів, що залишилися, й чие відношення стає зовсім неясним. З одного боку, існує певний зміст для моралі: низка приписів, позбавлених свого телеологічного контексту. З іншого боку, існує певний погляд на ненавчену-людську-природу-як-вона-є. Оскільки моральні приписи первинно були на своєму місці в системі, в якій їхньою ціллю було виправляти, поліпшувати і освічувати людську природу, зрозуміло, що вони не стануть такими, щоб їх можна було вивести з істинних тверджень про людську природу або виправдати у якийсь інший спосіб, апелюючи до її характеристик. Приписи моралі, досягнуті таким чином, скоріше є тим, що людська природа, така зрозуміла, має сильну тенденцію не виконувати. Тож моральні філософи вісімнадцятого століття брали участь у тому, що неминуче мало виявитися невдалим проектом; бо вони, насправді, намагалися знайти раціональний базис для своїх моральних переконань в особливому розумінні людської природи, водночас успадковуючи низку моральних приписів з одного боку і концепцію людської природи з іншого, які були спеціально створені, аби суперечити одна одній. Ця суперечливість не була усунута їхніми зміненими переконаннями про людську природу. Вони успадкували розрізнені фрагменти послідовної колись системи думки і дії, проте, не визнаючи своєї власної особливої історичної та культурної ситуації, вони не могли визнати й неможливий і дон-кіхотський характер завдання, яке поставили перед собою.

Однак, можливо, «не могли визнати» звучить надто категорично; бо ми можемо класифікувати філософів моралі вісімнадцятого століття у тому відношенні, як близько вони підійшли до такого визнання. Якщо ми так зробимо, то виявимо, що шотландці Юм та Сміт найменш аналізують самих себе, мабуть тому, що вже знайшли вдовolenня і втіху в межах епістемологічної схеми британського емпіризму. Юм насправді мав щось дуже подібне до нервового розладу, доки зміг владнати стосунки із цією схемою; але у його творах про мораль не залишається жодної вказівки на цей розлад. Також не з'являється жодного сліду занепокоєння у тих творах, які публікував Дідро упродовж свого життя; однак у «Племіннику Рамо», одному з рукописів, який по смерті філософа потрапив до рук Катерини II, тож його треба було контрабандою вивозити з Росії, аби

опублікувати у 1803 році, ми знаходимо критику цілого проекту моральної філософії вісімнадцятого століття, гострішу і проникливішу, ніж у будь-якого зовнішнього критика Просвітництва.

Якщо Дідро набагато ближчий до визнання невдачі цього проекту, ніж Юм, Кант до цього ще ближчий. Він справді шукає основу моральності в універсалізованих приписах того розуму, що виявляє себе і в арифметиці, і в моральності; і, незважаючи на його сувору критику фундування моральності на людській природі, його аналіз природи людського розуму є основою для його власного раціоанального розгляду моралі. Однак у другій книзі другої «Критики» він по суті визнає, що поза телеологічними рамками увесь проект моралі стає незрозумілим. Ці телеологічні рамки представлені як «припущення чистого практичного розуму». Їхня поява у кантівській моральній філософії здавалася його читачам дев'ятнадцятого століття, таким, як Гейне, а пізніше неокантіанцям, доволною і невинуватою поступкою позиціям, які він уже відкинув. Однак, якщо моя теза є правильною, Кант мав рацію; моральність у вісімнадцятому столітті справді включала в себе щось дуже подібне до телеологічної системи, що складалася з Бога, свободи і щастя, як вінця добродетності, що її обстоє Кант. Відокремте моральність від цих рамок, і ви вже не будете її мати; або, щонайменше, ви корінним чином зміните її характер.

Така зміна характеру, спричинена зникненням будь-якого зв'язку між заповідями моралі і дійсністю людської природи, вже з'являється у творах самих моральних філософів вісімнадцятого століття. Бо, хоча кожен із мислителів, котрих ми розглядали, намагався у своїх аргументах побудувати моральність на людській природі, так само кожен у своїх негативних аргументах просувався до дедалі необмеженішої версії заяви, що немає жодного переконливого аргументу, який міг би вести від цілком фактичних засновків до будь-якого морального або оцінювального висновку – до принципу, який, так би мовити, становить епітафію усьому їхньому проекту, як тільки його приймають. Юм ще висловлює цю тезу радше у формі сумніву, ніж позитивного твердження. Він відзначає, що у «кожній системі моралі, з якими я досі зустрічався», автори роблять перехід від тверджень про Бога та людську природу до моральних суджень, тож замість звичайних зв'язків тверджень, *є і не є*, мені не трапляється жодне твердження, яке б не було пов'язане з *повинен* або *не повинен* («Трактат III, розд. 1). І потім він продовжує вимагати: «має бути наведена підстава того, що здається взагалі незбагненим, а саме, як

це нове відношення може бути дедукцією з інших, які цілком від нього відрізняються». Той самий загальний принцип, уже більше не висловлений у формі запитання, але як ствердження, з'являється у кантівському наполяганні стосовно того, що приписи морального закону не можуть бути виведені з жодної низки тверджень про людське щастя або про волю Божу, і потім ще знову у к'єркегорівському розгляді етичного. Яке значення має це загальне твердження?

Окремі сучасні філософи моралі просунулись настільки далеко, що сформулювали тезу, за якою з низки фактичних засновків законним чином не впливає жодного морального висновку як «логічної істини», розуміючи цю тезу як похідну від більш загального принципу, що його окремі середньовічні логіки формували як твердження, що у чинному аргументі ніщо не може з'явитися у висновку, чого не було у засновках. Тож, як вважали такі філософи, в аргументі, в якому робиться будь-яка спроба вивести моральний або оцінювальний висновок із фактичних засновків, щось, чого не було в засновках, а саме – моральний або оцінювальний елемент, з'являється у висновку. Отже, будь-який такий аргумент повинен зазнати невдачі. Однак насправді цей начебто необмежено загальний логічний принцип, в залежність від якого ставиться все, є фікцією і заялуженим схоластичним загальником, вживаним лише щодо арістотелівських силогізмів. Існують декілька типів чинного аргументу, в яких певний елемент, не присутній у засновках, може з'явитися у висновку. А.Н. Пріора до цього позірному принципу – контрприклад – адекватно ілюструє його крах: із засновку: «Він морський капітан» можна законним чином висновити: «Він повинен робити все, що повинен робити морський капітан». Цей контрприклад не лише показує, що немає жодного загального принципу заявленого типу; але й сам засвідчує те, що є принаймні граматичною істиною, – засновок «є» при нагоді *може* спричинити висновок «повинен».

Проте прихильники погляду «жодного «повинен» з «є» могли б легко вирішити частину утруднення, піднятого прикладом Пріора, заново формулюючи свою власну позицію. Те, що вони мали намір заявити і, мабуть, сказали б, це те, що з фактичних засновків не можна вивести висновку з істотним оцінювальним і моральним змістом, а висновку в прикладі Пріора насправді бракує будь-якого такого змісту. Однак для них залишилася б проблема стосовно того, чому хтось мав би прийняти їхнє твердження. Бо вони припустили, що його не можна вивести з будь-якого необмежено загального логічного принципу. Втім їхнє твердження ще може мати зміст, але зміст, що

виходить з особливої, і нової у вісімнадцятому столітті, концепції моральних правил і суджень. Тобто воно може стверджувати принцип, чия чинність походить не з певного загального логічного принципу, а зі значення вжитих ключових термінів. Припустимо, що упродовж сімнадцятого і вісімнадцятого століть значення і контекст ключових термінів, вживаних у моральних висловлюваннях, змінили свій характер; тоді могло б виявитися, що те, що колись було чинним висновком з або до певного окремого морального засновку або висновку, вже більше не буде чинним висновком з або до того, що, як уявляється, є тим самим фактичним засновком або моральним висновком. Тому що ті самі вирази, ті самі речення тепер могли б мати інше значення. Але чи маємо ми насправді будь-який доказ такої зміни значення? Щоб відповісти на це питання, корисно розглянути інший тип контрприкладу до тези «Жодних висновків «повинен» із засновку «є». Із таких фактичних засновків, як «Цей годинник дуже неточний і безладний у відліку часу» і «Цей годинник надто важкий, щоб його зручно було носити» законно впливає оцінювальний висновок «Це поганий годинник». Із таких фактичних засновків, як «Він отримує кращий врожай цієї культури з акра, ніж будь-який інший фермер у цьому районі», «В нього найефективніша з відомих програм оновлення ґрунту» та «Його молочне стадо виграє усі перші призи на сільськогосподарських виставках» закономірно впливає оцінювальний висновок, що «Він добрий фермер».

Обидва ці аргументи є дійсними завдяки особливому характеру уявлень про годинник і фермера. Такі поняття є функціональними концептами; інакше кажучи, ми визначаємо і «годинник», і «фермера» з точки зору мети або функції, якій, як очікується, вони властиво слугують. Звідси впливає, що ані поняття годинника не можна визначити незалежно від поняття доброго годинника, ані поняття фермера – незалежно від поняття доброго фермера; і що критерій чийогось буття годинником і критерій чийогось буття добрим годинником – і так само для «фермера» й для інших функціональних концептів – не є незалежними один від одного. Тепер очевидно, що обидва ряди критеріїв – як доведено прикладами, поданими в цьому параграфі – є фактичними. Отже, будь-який аргумент, який просувається від засновків, котрі стверджують, що відповідні критерії задовільнені, до висновку, який стверджує, що «це добрий такий-то-і-такий-то», де «такий-то-і-такий-то» схоплює предмет, визначений функціональним концептом, буде чинним аргументом, що просувається від фактичних засновків до оцінювального

висновку. Тоді ми можемо впевнено стверджувати, що, якщо певна виправлена версія принципу «Жодного висновку «повинен» із засновків «є» повинна мати силу, вона мусить виключити зі своєї сфери аргументи, які залучають функціональні концепти. Але це вочевидь передбачає, що ті, хто наполягав, що усі моральні аргументи потрапляють у межі сфери дії такого принципу, могли це робити тому, що приймали без заперечень, що жодні моральні аргументи не залучають функціональних концептів. Однак моральні аргументи в межах класичної, аристотелівської традиції – чи то в її грецьких, чи то у середньовічних версіях – залучають принаймні один центральний функціональний концепт, концепт людини, осягненої як така, що має сутнісну природу і сутнісну ціль або функцію; тоді, і тільки тоді, коли класичну традицію в її цілосності було реально відкинута, моральні аргументи змінюють свій характер таким чином, що вони потрапляють у сферу дії певної версії принципу «Жодного висновку «повинен» із засновків «є». Тобто в межах класичної традиції «людина» відноситься до «доброї людини», як «годинник» відноситься до «доброго годинника» або «фермер» до «доброго фермера». Арістотель бере як початковий пункт для етичного дослідження те, що відношення «людини» до «доброго життя» є подібним відношенню «арфіста» до «доброї гри на арфі» («Нікомахова етика», 1095a 16). Але вживання «людини» як функціонального концепту є набагато давнішим, ніж Арістотель, і не походить від початку з аристотелівської метафізичної біології. Воно вкорінене у формах соціального життя, якому надали вираз теоретики класичної традиції. Бо, згідно з цією традицією, бути людиною – означає виконувати низку ролей, кожна з яких має свій власний смисл і ціль: член сім'ї, громадянин, солдат, філософ, слуга Божий. Лише тоді, коли про людину міркують як про індивіда, попередньо і незалежно від усіх ролей, ця «людина» перестає бути функціональним концептом.

Якщо це так, інші ключові моральні терміни мусили також, принаймні частково, змінити своє значення. Відношення зв'язку між певними типами речень повинні були змінитися. Отже, не лише моральні висновки виявляється неможливим виправдати у той спосіб, як колись; але втрата можливості такого виправдання сповіщає про корелятивну зміну у значенні моральних ідіом. Так принцип «Жодного висновку «повинен» із засновків «є» стає неопозбутньою істиною для філософів, чия культура має у своєму розпорядженні лише жалюгідний моральний словник, який є наслідком епізодів, про які я розповідав. Те, що цей принцип сприймали як вічну логічну істину, було ознакою

глибокого браку історичної свідомості – тенденції, що потім сповнила і навіть тепер заражає надто велику частину моральної філософії. Бо його початкове проголошення саме по собі було вирішальною історичною подією. Воно позначило водночас остаточний розрив із класичною традицією і вирішальний крах висунутого вісімнадцятим століттям проекту виправдання моралі в контексті успадкованих, але вже розрізнених фрагментів, що залишилися після традиції.

Але не тільки моральні поняття і аргументи з цього історичного моменту корінним чином змінюють свій характер так, стаючи впізнавано безпосередніми попередниками непевних, нездатних до довершеності аргументів нашої власної культури. Річ також у тому, що моральні судження змінили свій смисл і значення. У межах аристотелівської традиції назвати *x* добрим (де *x* може бути поза іншим особою або твариною, або політикою, або станом справ) означає сказати, що це той тип *x*, який обрав би хтось, хто потребував *x* для цілі, для якої *x*-си потрібні. Назвати годинник добрим означає сказати, що це той тип годинника, який хтось, хто хоче, щоб годинник відраховував час точно (радше, ніж, скажімо, кидати ним в ката), обрав би. Передмова такого вживання терміна «добрий» полягає в тому, що кожен тип предметів, підхожий для того, щоб назвати його добрим або поганим – має, безперечно, певну дану особливу ціль або функцію. Таким чином, назвати щось добрим – означає також висловити фактичне твердження. Назвати конкретний вчинок справедливим або правильним – означає сказати, як би вчинила добра людина в такій ситуації; отже, цей тип твердження також є фактичним. У межах цієї традиції моральні й оцінювальні судження можна називати хибними або істинними саме у той спосіб, в який можна так називати інші фактичні твердження. Але відколи уявлення про суттєві людські цілі або функції зникає з моралі, ставлення до моральних суджень як фактичних тверджень починає викликати недовіру.

Ба більше, секуляризація моралі Просвітництвом поставила під питання статус моральних суджень як видимих донесень божественного закону. Навіть Кант, який ще розуміє моральні судження як вираження універсального закону, навіть якщо це буде закон, що його кожна розумна особа висловлює стосовно самої себе, не потрактує моральні судження як донесення того, чого вимагає закон, або накази, але як імперативи самі по собі. А імперативи не припускають істинності або хибності.

Досьогодні у повсякденному дискурсі і далі існує звичка говорити про моральні судження як про істинні або хибні; але на питання, що

є в доброчесності, якої стосується конкретне моральне судження, істинним або хибним, уже бракує якоїсь чіткої відповіді. Те, що так повинно бути, цілком зрозуміло, якщо історична гіпотеза, яку я окреслив, є правильною: що моральні судження є лінгвістичними пережитками практик класичного теїзму, пережитками, що втратили контекст, забезпечуваний цими практиками. У тому контексті моральні судження були водночас гіпотетичними і категоричними за формою. Вони були гіпотетичними, бо виражали судження про те, яка поведінка буде телеологічно підхожою для людської істоти: «Ви повинні чинити так-то-і-так-то, якщо і оскільки ваш telos є таким-то-і-таким-то» або, можливо, «Ви повинні чинити так-то-і-так-то, якщо не хочете зірвати здійснення своїх суттєвих бажань». Вони були категоричними, оскільки повідомляли зміст універсального закону, заповіданого Богом. «Ви повинні чинити так-то-і-так-то: це те, що приписує закон Божий.» Але заберіть від них те, через що вони були гіпотетичні і те, через що вони були категоричні, і що вони собою являтимуть? Моральні судження втратять будь-який чіткий статус, а вислови, що їх виражають, подібним же чином втратять будь-яке незаперечне значення. Такі вислови стають формами вираження. Придатними для емотивістичної самості, що через брак вказівок контексту, в якому вони первісно були на своєму місці, втратила свій як лінгвістичний, так і практичний шлях у світі.

Однак викладати справу таким чином – означає невинувато випереджати наше подальше обговорення. Оскільки я, вочевидь, не піддаю сумніву, що ці зміни насправді слід характеризувати мовою таких понять, як виживання, втрата контексту і, як наслідок, послідовна втрата чіткості; тоді як, як я зазначав раніше, багато з тих, хто жив упродовж цієї зміни в культурі, яка передувала нашій, бачили її як визволення від тягарів традиційного теїзму і плутанини телеологічних способів думки. Те, що я описав з точки зору втрати традиційної структури і змісту, найвиразніші з їхніх філософських-речників побачили як досягнення самістю належної автономії. Самість звільнилася від усіх тих застарілих форм соціальної організації, які ув'язнювали її, як у рамках віри у теїстичний і телеологічний порядок світу, так і в рамках тих ієрархічних структур, які намагалися узаконити себе, як частину такого світового порядку.

Однак, чи ми простежимо цей вирішальний момент зміни як втрату, чи як звільнення, перехід до автономії або ж аномії, слід наголосити на двох її рисах. Перша – це соціальні та політичні наслідки цієї зміни. Абстрактні зміни в моральних поняттях завжди втілюються

у реальних, конкретних подіях. Ще слід написати історію, в якій принци Медічі, Генріх VIII і Томас Кромвель, Фрідріх Великий і Наполеон, Уолпол і Уілберфорс, Джеферсон і Робесп'єр постануть як такі, що виразили у своїх діях, часто із пристрасною однобічністю і в багатоманітті різних способів ті самі концептуальні зміни, які на рівні філософської теорії висловлювали Маккіавеллі і Гоббс, Дідро і Кондорсе, Юм і Адам Сміт, і Кант. Тут не повинно бути двох історій, однієї – політичних та моральних вчинків і іншої – політичного і морального теоретизування, тому що не було двох минулих, з яких одне населене лише діями, інше – тільки теоріями. Кожна дія є носієм і виразом більш або менш теоретично навантажених переконань і уявлень; кожен фрагмент теоретизування і кожен вияв переконання є політичною та моральною дією.

Отже, перехід до сучасності був переходом і в теорії, і на практиці, і в цьому єдиним. Через те, що звички розуму, породжені сучасною навчальною програмою, відокремлюють історію політичних і соціальних змін (яку вивчає під однією низкою рубрик один колектив науковців) від історії філософії (яку вивчає під цілком відмінною низкою заголовків на кафедрах філософії зовсім інший колектив науковців) і ідеї, з одного боку, наділяються уявно незалежним власним життям, а політична і соціальна дія постає на диво бездумною, з іншого. Цей академічний дуалізм, звичайно, сам по собі є виразом ідеї, що почувається на своєму місці майже усюди в сучасному світі; це до такого ступеня так, що марксизм, найвпливовіша альтернативна теорія сучасної культури, представляє лише ще одну версію того самого дуалізму в розрізненні базису й ідеологічної суперструктури.

Однак нам також потрібно пам'ятати, що, коли самість рішуче відокремлює себе від успадкованих способів як думки, так і практики в перебігу єдиної й уніфікованої історії, вона робить це різноманітними способами і не просто, ігнорувати що було б шкідливо. Коли було винайдено власне модерну самість, її винайдення вимагало не лише значною мірою нового соціального оточення, але такого оточення, що визначається різноманіттям не завжди послідовних переконань і уявлень. Що було тоді винайдено, то це індивід, і тепер ми мусимо звернутися до питання, що означало це відкриття і якою є його роль у створенні нашої власної емотивістської культури.