

ЕЛЕСДЕА МАКІНТАЙР
ПІСЛЯ ЧЕСНОТИ



ДУХ І ЛІТЕРА

ЕЛЕСДЕА МАКІНТАЙР

ПІСЛЯ ЧЕСНОТИ

Дослідження з теорії моралі



ДУХ І ЛІТЕРА

ALASDAIR MACINTYRE

AFTER VIRTUE

A Study in Moral Theory

University of Notre Dame Press
Notre Dame, Indiana 1984

17
М-15

ЕЛЕСДЕА МАКІНТАЙР

ПІСЛЯ ЧЕСНОТИ

Дослідження з теорії моралі

421309

кадр. філос.



ДУХ І ЛІТЕРА

Київ, 2002

НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
«КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ»
ЦЕНТР ЄВРОПЕЙСЬКИХ ГУМАНІТАРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Елседса Макінтайр (нар. 1929 р. у м. Глазго, Шотландія) – філософ, що зміг внести в атмосферу сучасних інтелектуальних змагань шляхетний дух моральної традиції. Його твір «Після чесноти» (1981) – одна з найвідоміших і найбільш обґрунтованих спроб накреслити шлях подолання морального хаосу і безладдя нашої доби через відродження глибинної етики чеснот, властивих їй реальних критеріїв блага і досконалості. Вдаючись до жанру своєрідної філософської історії, Макінтайр виводить на сцену своїх роздумів Гомера, Софокла, Арістотеля, Канта, К'єркегора, Ніцше як живих і діючих протагоністів одвічної дискусії про призначення і долю людини. І в цій дискусії на думку Макінтайра, Арістотель отримав перемогу над Ніцше. Мало хто з мислителів нинішньої доби виявився спроможним писати про позитивні начала спільного людського буття і діяльності, про людські традиції і чесноти з такою силою внутрішньої переконаності, як Е. Макінтайр. Твір визначного філософа адресовано науковцям, викладачам і студентам, усім, кого цікавить доля європейської моральної спадщини.

Відповідальні за випуск:

Костянтин Сігов та Леонід Фінберг

Переклад з англійської за

науковою редакцією Віктора Малахова

Літературне редактування і коректура: Дмитро Пилипчук

Художнє оформлення: Іван Григор'єв та Олександр Ходченко

Комп'ютерна верстка: Вадим Залевський

**Видання здійснене за сприяння
Міжнародного фонду «Відродження»**

**М 156 Макінтайр Е. Після чесноти: Дослідження з теорії
моралі / Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2002. – 436 с.**

УДК 177.1

ISBN 966-7888-26-6

ISBN 0-268-00611-3 (англ.)

© University of
Notre Dame Press, 1984
© ДУХ І ЛІТЕРА, 2002

ПЕРЕДМОВА

Ця книга постала з тривалих роздумів над вадами моїх попередніх праць із моральної філософії і з дедалі більшого незадоволення концепцією «моральної філософії» як незалежної та ізольованої сфери досліджень. Центральна теза більшості цих попередніх праць (*A Short History of Ethics*, 1966; *Secularisation and Moral Change* 1967; *Against the Self-Images of the Age*, 1971) полягала в тому, що ми повинні дізнаватися з історії та антропології про різноманітні моральні звичаї, переконання і концептуальні схеми. Уявлення про те, що моральний філософ може вивчати певні етичні концепції, просто розмірковуючи (в оксфордському кабінетному стилі) над тим, що він або вона і люди навколо кажуть і роблять, безплідне. Я не знайшов вагомих підстав для того, щоб відмовитись від *цього* переконання; й еміграція до Сполучених Штатів навчила мене, що коли цей «кабінет» розташований у Кембриджі, штат Массачусетс, або у Принстоні, штат Нью-Джерсі, він функціонує не краще. Але у той самий час, як я стверджував розмаїття й гетерогенність моральних переконань, звичаїв і понять, ставало зрозумілим, що я брав на себе обов'язок оцінювати різні окремі переконання, звичаї та поняття. Я дав або намагався дати, наприклад, оцінки розквіту і занепаду різних моральних систем; і для інших було настільки ж зрозуміло, наскільки повинно було бути й для мене, що мої історичні та соціологічні оцінки були і не могли не бути нав'язні особливим оцінювальним поглядом. Конкретніше я вочевидь твердив, що природа моральної спільноти і морального судження у власне сучасних (modern) суспільствах така, що вже більше неможливо апелювати до моральних критеріїв так, як за інших часів та в інших місцях, – і що це моральна

катастрофа! Але до чого я міг би апелювати, якщо мій аналіз був правильним?

Водночас завжди, починаючи відтоді, коли я мав честь писати для одного з найвизначніших журналів, *The New Reasoner*, я намагався знайти основу для морального відкидання сталінізму. Багато хто з тих, що відкидав сталінізм, робив це, вдаючись до засад того лібералізму, з критики якого постав марксизм. Оскільки я продовжував і продовжую визнавати більшу частину цієї критики, такий підхід був неприйнятним для мене. «Неможливо, – написав я у відгук на позицію, зайняту тоді Лешекком Колаковським, – відродити моральний зміст марксизму, просто прийнявши сталіністський погляд на історичний розвиток і додавши до нього ліберальну мораль» (*New Reasoner* 7, р. 100). Крім того, я зрозумів, що марксизм сам також постраждав від важкого й зловісного морального спустошення через те, що він успадкував від ліберального індивідуалізму, майже так само, як і через його відмінність від лібералізму.

Висновок, якого я дійшов і який втілює у цій книзі (хоча саме дослідження марксизму було лише другорядним завданням), полягає у тому, що моральні вади і невдачі марксизму постають як результат того, до якої міри він, як і ліберальний індивідуалізм, втілює *етос* власне модерного світу, світу, який зазнає модернізації, і що лише відкидання великої частини цього етосу надасть нам раціонально і морально виправдану позицію, виходячи з якої можна буде судити і діяти – і за допомогою якої оцінювати різні конкуруючі й гетерогенні моральні системи, що змагаються за нашу прихильність. Навряд чи треба мені додавати, що цей радикальний висновок не стосується тих, чия щедра і справедлива критика моїх попередніх праць надала мені змогу зрозуміти чималу частину, хоча, можливо, ще й не всі їхні недоліки: Еріка Джона, Дж. М. Камерона та Алана Райана. Також не слід закидати за цей висновок тим із моїх друзів та колег, які постійно впливали на мене впродовж багатьох років

і яким я винятково завдячую, Гайнцові Любашу та Марксові Вартовському.

Двоє з моїх колег у Бостонському університеті прочитали великі частини мого рукопису і зробили багато корисних та осяйних пропозицій. Я у великому боргу перед Томасом Маккарті та Елізабет Рапапорт. Колеги в інших місцях, яким я також завдячую за подібні пропозиції, – це Марджорі Грін та Річард Рорі. За друкування та передрук цієї книги я глибоко вдячний Джулі Кіт Конлі, а за різноманітну допомогу при підготовці рукопису я маю подякувати Розалі Карлсон і Зарі Чапін. Я також глибоко завдячую персоналові Бостонського літературного клубу та Лондонської бібліотеки.

Частини цієї книги були прочитані у різноманітних групах людей, і їхні докладні критичні відгуки були для мене дуже цінними. Зокрема, я повинен назвати групу, яка протягом трьох років разом досліджувала основи етики у Гастінгському центрі за допомогою гранту від Національного фонду сирияння розвиткові гуманітарних наук, – невеликі уривки зі статей, презентованих цій групі у томах III та IV з серії *The Foundations of Ethics and its Relationship to the Sciences* (1978 і 1980 pp.), знову з'являються у розділах 9 та 14 цієї книги, і я вдячний Гастінгському інституту суспільства, етики та соціальних наук за дозвіл знову надрукувати їх. Я також мушу згадати з глибокою вдячністю дві інші групи: викладачів та студентів-випускників факультету філософії університету Нотр-Дам, чий запрошення взяти участь у їхній «Серії лекцій щодо перспектив» надали мені одну з найважливіших можливостей розвинути ідеї цієї книги, і членів мого семінару в Бостонському університеті влітку 1978 р., чия колегіальна критика моєї праці про чесноту відіграла дуже велику роль у моєму розвитку. Відтак я мушу ще раз подякувати Національному фондові сирияння розвиткові гуманітарних наук, під чисю егідою і проходив цей семінар.

Присвята цієї книги відбиває заборгованість фундаментального порядку; коли б я розпізнав її фундаментальний

характер раніше, моя стежка до висновків цієї книги могла б бути набагато менш звивистою. Але я, можливо, взагалі не зміг би розпізнати її в такий спосіб, який допоміг мені дійти цих висновків, якби не те, чим я завдячую моїй дружині, Ліни Суміді Джой, – як у цьому, так, безперечно, і багато в чому іншому.

Вотертаун, Масачусетс

Е. М.

1

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 і 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 та обгорілі. А проте, всі ці фрагменти знову втілюють у набір практик, що отримують відроджені імена «фізики», «хімії» та «біології». Дорослі сперечаються між собою щодо відповідних переваг теорії відносності, еволюційної теорії та флогістонної теорії, хоча вони мають лише вельми часткові знання про кожну з них. Діти вчать напам'ять уцілілу частину періодичної таблиці й декламують як заклинання деякі 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 використовували б такі вирази, як «нейтриніо», «маса», «питома вага», систематичним і 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 і з'явився б елемент довільності і навіть вибору в їхньому вжитку, що б нас дуже здивувало. З'явилися б і рясніли суперечливі конкуруючі засновки, для яких не можна було б подати жодних аргументів. З'явилися б суб'єктивістські теорії науки і їх критикували б ті, хто вважав би, 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 продовжує використовуватись, але у стані великого безладдя. Можна зазначити, що якби в 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 часу. 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.

І ні феноменологія, ні екзистенціалізм не змогли б помітити, що щось негаразд. Усі структури інтенційності були б такими, як зараз. Завдання забезпечення епістемологічної бази для цієї оманливої подоби (*false simulacra*) природничої науки не було б, з феноменологічного погляду, відмінним від такого завдання, як його бачать нині. Гусерль

чи Мерло-Понті були б так само введені в оману, як і Струсон чи Кваїн.

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

Проте як могло таке статись? Поривання відкинути все це припущення буде, звичайно, дуже сильним. Наша здатність використовувати мову моралі, керуватись моральними засадами, визначати нашу взаємодію з іншими з погляду моралі є настільки центральною для нашого погляду на себе, що навіть розглянути можливість нашої радикальної неспроможності щодо цього – означає вимагати змін у нашому погляді на те, чим ми є і що ми робимо, досягти чого буде важко. Але ми вже знаємо дві речі про цю гіпотезу, які є надзвичайно важливими для нас, якщо ми збираємось 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 й загибелі, визначена стандартами. Це не ціннісно-нейтральна хроніка. Форма оповіді, поділ на етапи передбачають стандарти досягнення і невдачі, порядку і безладу. Це те, що Гегель називав філософською історією, а Колінгвуд вважав ознакою усіх успішних історичних праць. Тому, якщо ми шукаємо ресурси для дослідження гіпотези про мораль, яку я запропонував, якою б дивною і неймовірною вона вам зараз не видавалася, нам потрібно буде спитати, чи не зможемо ми віднайти в типі філософії та історії, запропонованому такими письменниками, як Гегель і Колінгвуд, – звичайно, дуже відмінними один від одного, – ресурси, яких 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 у 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 привести мову і практику моралі до повного хаосу, вже сталася, то, безперечно, ми всі повинні знати про це. Це справді 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 мала бути такого гатунку, що її тоді і навіть зараз – окрім, можливо, дуже

небагатьох людей – не визнавали і не визнають катастрофою. Нам потрібно буде простежити не декілька короткотривалих і яскравих подій, характер яких є безумовно зрозумілим, а набагато триваліший і 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-нейтрального погляду 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 сторіччя, гедонізм вісімнадцятого сторіччя, 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, залишилось не поміченим академічним світом. Бо вийшло б, що форми академічних програм – це симптоми того лиха, якого ці програми не визнають. 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 Колінґвуда, наскільки більша частина академічної філософії – від їхньої філософської перспективи.

Багатьом читачам може видатись, що у той час, як я розвивав свою початкову гіпотезу, я крок за кроком позбавив себе майже всіх можливих аргументів за. Але хіба не цього

вимагає сама гіпотеза? Бо якщо гіпотеза істинна, вона обов'язково буде здаватись неправдоподібною, оскільки єдиний шлях сформулювати частину цієї гіпотези, – це якраз заявити, що ми перебуваємо у стані, що його майже ніхто не усвідомлює і, можливо, ніхто взагалі не здатний 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 так само впевнений у моральному вираженні своєї позиції і, отже, в позитивних можливостях риторики моралі, як і будь-який консерватор. Що б іще він не засуджував у нашої культури, 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, як такою, все гаразд. Думка, що він також може бути введений в оману самою мовою, яку він використовує, залишається далекою для нього. Метою цієї книги і є зробити цю думку доступною для радикалів, лібералів, та й консерваторів також. Я, однак, не можу очікувати, що вона буде приємною, бо, якщо це правда, ми всі вже перебуваємо в такому важкому стані, проти якого немає надійних засобів.

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

Я не зможу, звичайно, заперечувати (і моя теза насправді це передбачає), що мова і різні прояви моралі все ще існують, навіть якщо цілісна сутність моралі була великою мірою фрагментована і потім частково зруйнована. Тому немає

жодної непослідовності в тому описі сучасних моральних позицій і аргументів, що його я зробилю. Я просто сплачую сучасності борг ввічливості, використовуючи її власний словник для розмови про неї.

2

ПРИРОДА СУЧАСНИХ МОРАЛЬНИХ НЕЗГОД
І ТВЕРДЖЕННЯ ЕМОТИВІЗМУ

Найразючішою рисою сучасних виступів з питань моралі є те, що вони так часто висловлюють незгоди; а найразючішою рисою дебатів, у яких ці незгоди знаходять вираз, є їхня нескінченність. При цьому я маю на увазі не лише те, що ці суперечки тривають і тривають (хоча так воно і є), а й те, що їх, очевидно, неможливо завершити. Здається, у нашій культурі неможливо дійти згоди щодо моральних питань розумним шляхом. Розгляньмо хоча б такі три приклади сучасних моральних дебатів, побудовані за допомогою типових і добре відомих конкуруючих моральних аргументів.

1 (а) Справедливою є така війна, в якій благо, заради якого її ведуть, переважає втрати у ній і в якій можна чітко встановити відмінність між бійцями, чиє життя у небезпеці, й невинним мирним населенням. Але передбачити розгортання сучасної війни неможливо, як неможливо й зробити придатне на практиці розрізнення між бійцями та небійцями. Тому жодна сучасна війна не може бути справедливою й усі ми повинні бути пацифістами.

(в) Якщо хочеш миру, готуйся до війни. Єдиний шлях досягти миру – це залякати потенційних агресорів. Тому слід накопичувати озброєння й давати зрозуміти, що війна будь-якого масштабу не виключена з твоїх намірів. Щоб дати *це* зрозуміти, слід неодмінно бути готовим як до ведення війни з обмеженим числом збройних засобів, так і не лише до наближення, а й до перетину межі ядерної війни у певних

випадках. Інакше ти не зможеш запобігти війні і тебе переможуть.

(с) Війни між великими державами є суто руйнівними; але війни, що їх ведуть заради звільнення пригнічених, особливо у третьому світі, – необхідний і тому виправданий засіб, аби знищити панування експлуататорів, що стоять на шляху людства до щастя.

2 (а) Кожен має певні права щодо своєї особи, у тому числі й щодо свого тіла. З природи цих прав випливає, що на стадії, коли ембріон є невід'ємною частиною тіла матері, у матері є право прийняти її власне, добровільне рішення, робити аборт чи ні. Тому аборт є морально допустимим і закон повинен його дозволяти.

(в) Я не можу бажати, щоб моя мати зробила аборт, будучи вагітною мною, крім, мабуть, випадку, коли було б відомо напевне, що ембріон мертвий або тяжко ушкоджений. Але якщо я не можу бажати цього для себе, то як я можу відбирати в інших право на життя, на яке претендую сам? Я б порушив так зване золоте правило, якби погодився з тим, що мати взагалі має право на аборт. Це, звичайно, аж ніяк не означає, що я виступаю за офіційну заборону абортів.

(с) Убивати – це неправильно. Убити – значить відібрати невинне життя. Ембріон уже є особою, і від новонародженого відрізняється лише тим, що перебуває на більш ранньому етапі довгого шляху до здатностей дорослого індивіда, і якщо існує невинне життя, то це життя ембріона. Якщо дітогубство є вбивством, то вбивством є й аборт. Тому аборт не лише неправильний з морального погляду, а й має бути офіційно заборонений.

3 (а) Справедливість вимагає, щоб усі громадяни, наскільки це можливо, мали рівні умови для розвитку своїх талантів і здібностей. Але складовою цієї рівності є й однаковий доступ до охорони здоров'я та освіти. Тому справедливість вимагає, щоб держава безоплатно надавала послуги з охорони здоров'я та освіти і щоб жоден громадянин не міг купити неспра-

ведливу частку цих послуг. Для цього необхідно заборонити приватні школи та приватну медичну практику.

(в) Кожен має право брати на себе такі, й тільки такі зобов'язання, які він побажає, та бути вільним у своєму виборі. Тому лікарі мають право працювати за таких умов, за яких вони бажають, а пацієнти – вибирати собі лікарів; вчителі повинні бути вільними при виборі умов, за яких вони навчатимуть, а учні й батьки – при виборі місця навчання. Таким чином, свобода вимагає не лише існування приватної медицини й освіти, а й скасування обмежень, що їх встановлюють ліцензування та регулювання приватної діяльності такими органами, як університети, медичні інститути, Американська медична асоціація і держава.

Ці аргументи були наведені лише тому, що вони є впливовими серед великої частини нашого суспільства. Вони, звичайно, мають і своїх поважних речників: Герман Кан і папа римський, Че Гевара й Мілтон Фрідман належать до авторів їхніх різноманітних варіантів. Але саме через їхню появу на перших сторінках газет і в шкільних дискусіях, у радіопередачах і листах до конгресменів, у барах, казармах та залах зібрань, саме через їхню типовість ці приклади є важливими для нас. Які характерні риси є спільним для даних суперечностей?

Є три такі риси. Першу я б назвав, дещо змінивши вислів з філософії науки, концептуальною несумірністю (*incommensurability*) конкурентних аргументів у кожному з трьох дебатів. Усі аргументи є логічно обґрунтованими, або ж їх неважко розширити, щоб вони стали такими; висновки й справді випливають із засновків. Проте самі конкурентні засновки мають такий характер, що ми не маємо змоги зіставити їхні твердження. Бо кожен із них використовує абсолютно відмінний від інших нормативний або оціночний критерій, через що відповідні твердження мають цілком різний характер. Наприклад, у першому обговоренні засновки, що

апелюють до справедливості й безневинності, вступають у суперечність з тими, що містять заклик до успіху та виживання; у другому засновок, що закликає до дотримання прав індивіда, суперечить вимозі універсалізації (universalizability); у третьому вимога рівності суперечить вимозі свободи. Саме через те, що наше суспільство не може зробити остаточного вибору між цими принципами, нескінченність моральної суперечки є неминучою. Від своїх конкурентних висновків ми йдемо назад до конкурентних засновків; проте коли, нарешті, повертаємось до них, суперечка зникає і надання переваги одному засновку перед іншим залежить лише від суб'єктивних суджень. Звідси, мабуть, трохи надокучливий характер стількох сучасних дебатів щодо питань моралі.

Але ця надокучливість може мати й ще одну причину. Бо не лише сперечаючись із іншими, ми так швидко приходимо до необхідності тверджень і контртверджень; нам доводиться це робити й у внутрішніх суперечках. Бо коли людина вступає в публічну дискусію, вона, як можна припустити, явно або неявно вже вирішила для себе дане питання. Проте якщо в нас немає незаперечних критеріїв, неспростовних доказів, щоб переконати наших опонентів, то це означає, що під час прийняття свого рішення ми, можливо, і не апелювали до таких критеріїв або доказів. Якщо мені бракує вагомих аргументів, щоб протистояти вам, це може свідчити про те, що в мене взагалі недостатньо вагомих аргументів. Тому складається враження, що в основі моєї позиції має бути якесь ірраціональне рішення прийняти її. З огляду на нескінченність публічних дебатів, принаймні, здається, що однією з причин є довільність при прийнятті особистого рішення. Не дивно, що ми намагаємось захиститися від неї й тому розтягуємо суперечку.

Другою, не менш важливою, але протилежною рисою цих аргументів є те, що вони, все-таки, претендують на *безсторонність* і раціональність; звичайно їх і подають у вигляді, що відповідає цій безсторонності. Який же це вигляд?

Розглянемо два різні способи, в які я можу обґрунтувати свій наказ комусь виконати певну дію. У першому випадку я кажу: «Роби так і так». Людина, до якої я звертаюся, запитує: «Чому я маю робити так і так?» Я відповідаю: «Тому що я так хочу». У даному випадку я не навів своєму співрозмовникові причини, щоб виконати мій наказ або прохання, якщо тільки він не має якогось особливого приводу, щоб зважати на моє бажання. Якщо я займаю вище від вашого службове становище (наприклад, у поліції або в армії) або якимось іншим чином маю над вами владу або вплив, якщо ви любите чи боїтесь мене, або ж чогось хочете від мене, то, сказавши: «Тому що я так хочу», я справді навів *вам* причину, хоча, можливо, й недостатню, щоб зробити те, про що я попросив. Зауважте, що в цьому випадку, чи надає вам моє висловлювання причину для дії чи ні, залежить від наявності певних чинників у момент, коли ви його чуєте або ж дізнаєтесь про нього в інший спосіб. Яку спонукальну силу має веління, залежить у даному разі від особистісного контексту висловлювання.

Протилежною є ситуація, в якій відповідь на запитання: «Чому я маю робити так і так?» (після того, як хтось сказав: «Роби так і так») не «Тому, що я так хочу», а щось на зразок «Тому, що це принесе задоволення деяким людям» або «Тому, що це твій обов'язок». У цій ситуації причина, якою обґрунтовують дію, є доброю чи поганою незалежно від того, хто її висловлює і чи висловлено її взагалі. Крім того, вона є зверненням до міркувань, що не залежать від стосунків між співрозмовниками. Її застосування передбачає наявність *безстороннього* критерію – існування, незалежно від власних позицій та уподобань співрозмовників, стандартів справедливості, шляхетності чи обов'язку. Той особливий зв'язок між контекстом висловлювання й переконливістю аргументації, який завжди наявний при вираженні особистих уподобань або бажань, зникає, коли йдеться про моральні або інші оціночні висловлювання.

Ця друга риса сучасних моральних висловів і аргументів, поєднана з першою, надає сучасній суперечці з питань моралі парадоксального вигляду. Адже якби ми брали до уваги лише першу характеристику, спосіб, у який те, що спершу здавалося дискусією, так швидко перетворюється на розбіжність думок, що не підлягає обговоренню, ми могли б дійти висновку, що подібні суперечки не є чимось більшим за звичайне зіткнення протилежних бажань, кожне з яких визначене довільно. Але друга риса – використання зворотів, чия виразна функція в нашій мові – висловлювати те, що претендує на звернення до об'єктивних стандартів, – свідчить про інше. Адже навіть якщо зовнішній вигляд аргументу є лише маскарадом, залишається питання: «Чому потрібен саме такий маскарад?» Що є в раціональному аргументі такого важливого, що до його зовнішнього вигляду прагнуть майже всі, хто бере участь у моральних конфліктах? Чи не вказує це на те, що моральне обговорення у нашій культурі принаймні намагається бути раціональним?

Третя характерна риса сучасних дебатів з питань моралі нерозривно пов'язана з першими двома. Легко помітити, що різні концептуально несумірні засновки, що їх розгортають ці дебати, мають широкий спектр історичних витоків. Поняття справедливості у першому аргументі має свої корені в системі чеснот Арістотеля; родовід другого аргумента через Бісмарка та Клаузевіца сягає Мак'явеллі; ідея визволення має коріння у Маркса, а ще глибші – у Фіхте. У другому обговоренні погляди на права, що йдуть від Лока, суперечать думці про всезагальність, що є виразно кантівською, та апелюванню до морального закону, притаманному Томі Аквінському. У третій суперечці аргумент, що завдячує своєю появою Гріпу та Руссо, конкурує з тим, чий прабатько – Адам Сміт. Цей перелік великих імен наводить на певні роздуми: проте він може бути оманливим у двох аспектах. Згадуючи окремі особистості, ми можемо почати недооцінювати складність минулого й походження цих аргументів; це може спонукати нас вбачати

це минуле й походження лише у працях філософів і теоретиків замість того, щоб шукати його в химерному сплетінні теорії та практики, що створює людські культури, тих переконаннях, що їх лише частково й вибірково висловлюють філософи й теоретики. Проте наведений перелік імен таки свідчить про те, наскільки широким і різноманітним є розмаїття джерел моралі, яку ми успадкували. Щодо цього наша пишномовна культура схильна самовдоволено декларувати моральний плюралізм, але поняття плюралізму є надто нечітким. Адже його можна однаково добре застосувати й до впорядкованої взаємодії розбіжних позицій, і до мішанини неузгоджених складових. Підозра (зараз це може бути лише підозрою), що ми маємо справу з останньою, підсилюється, якщо ми визнаємо, що всі ті різноманітні поняття, які сповнюють наш дискурс, початково знаходили звичайне застосування у більш широких цілісностях теорії і практики, де вони мали власну роль і виконували власну функцію за умов, яких тепер позбавлені. Крім того, поняття, які ми зараз використовуємо, принаймні в деяких випадках, змінили свій зміст. При переході від численних контекстів, у яких їх звичайно вживали спочатку, до нашої сучасної культури «чеснота» і «справедливість», «благочестя» та «обов'язок» і навіть поняття «бути повинним» стали іншими, ніж колись. Як описати історію цих перетворень?

При спробі відповісти на це запитання стає зрозумілим зв'язок між зазначеними характеристиками сучасних моральних дебатів і моєю початковою гіпотезою. Адже якщо я маю рацію, припускаючи, що мова моралі перейшла від стану порядку до безладу, то це перетворення неодмінно має бути відображене в (а частково й складатиметься з) саме таких змінах значення. Крім того, якщо риси наших моральних суперечок, які я визначив (особливо те, що ми одночасно й непослідовно застосовуємо в них наші раціональні здібності і звичайні емоційні твердження), є ознаками безладу, ми повинні бути в змозі правдиво відтворити хід подій, де від самого

початку моральне обговорення було зовсім іншим за своєю природою. Чи можемо ми це зробити?

Однією з перешкод для цього є те, що сучасні філософи постійно розглядають моральну філософію поза історичним контекстом як у своїх творах, так і при викладанні цього предмету. Ми всі й досі занадто часто сприймаємо моральних філософів минулого як учасників одних і тих самих дебатів з практично незмінного питання, і ставимось до Платона, Г'юма й Міла так, начебто вони є і нашими сучасниками, і сучасниками один одного. Це призводить до відокремлення цих філософів від культурних і соціальних умов, у яких вони жили й мислили, й, таким чином, історія їхньої думки набуває позірної незалежності від решти культури. Кант перестає бути частиною історії Пруссії, Г'юм більш не є шотландцем. Адже з погляду моральної філософії, як ми її собі уявляємо, ці характеристики вже не мають ніякого значення. Емпірична історія – це одне, а філософія – зовсім інше. Але чи має сенс наше узвичаєне розуміння поділу навчальних дисциплін? Знову ж таки видається можливим зв'язок між історією морального дискурсу й історією навчальних програм.

Проте тут можна справедливо зауважити: ви знову говорите про можливості, гіпотези, підозри. Ви припускаєте, що ваші гіпотези спочатку можуть здаватись невірогідними. Принаймні в цьому ви маєте рацію. Адже всі ці припущення про роль історії зайві. Неправильним є ваш підхід до проблеми. Сучасній моральній суперечці притаманна раціональна нескінченність, тому що *всі* моральні, а насправді, – й усі оціночні, суперечки є і завжди мають бути раціонально нескінченними. Сучасні моральні суперечності певного типу неможливо розв'язати, оскільки *жодну* моральну суперечність такого типу в жодний час, у минулому, теперішньому чи майбутньому, неможливо розв'язати. Те, що Ви представляєте як відмінну рису нашої культури, яку слід пояснювати якимись особливими, можливо, історичними чинниками, є невід'ємною рисою всіх

культур, де наявний оціночний дискурс. Це складність, якої неможливо уникнути на ранній стадії даного обговорення. Чи можна її подолати?

Існує філософська теорія – емотивізм, – для якої ця складність набуває особливого значення. Емотивізм стверджує, що всі оціночні судження і, зокрема, всі моральні судження *є нічим іншим, як вираженням уподобань, ставлень (attitude) і почуттів* тією мірою, якою вони є моральними чи оціночними за характером. Окремі судження можуть, звичайно, поєднувати моральні й фактичні елементи. «Підпал, оскільки він завдає шкоди власності, є неправильним» поєднує фактичне судження (що підпал руйнує власність) з моральним (що підпал є неправильним). Але моральну складову такого судження завжди треба чітко відрізнити від фактичної. Фактичні судження є істинними або хибними; і у сфері фактичного існують раціональні критерії, за допомогою яких ми можемо досягти згоди щодо того, що є істинним, а що – хибним. Але моральні судження, оскільки вони виражають погляди або почуття, не можуть бути істинними чи помилковими; і згоди щодо моральних суджень неможливо дійти за допомогою жодного раціонального способу, оскільки такого не існує. Її можна досягти, якщо це взагалі можливо, тільки справивши певний нераціональний (non-rational) вплив на емоції або погляди тих, хто із даним судженням не погоджується. Ми вживаємо моральні судження не лише для того, щоб висловлювати наші власні почуття й ставлення, а й для того, щоб саме таким чином впливати на інших.

Отже, емотивізм є теорією, що претендує дати пояснення усіх можливих оціночних суджень. Зрозуміло, що якщо його твердження є справедливими, то *всі* моральні суперечності справді є раціонально нерозв'язними; і ясно, що коли ці твердження справедливі, то певні риси сучасної етичної дискусії, на яких я наголошував раніше, і справді не мають жодного відношення до того, що стосується тільки сучасності. Але чи є ці твердження справедливими?

Найвправніші захисники емотивізму до цього часу представляли його як теорію про значення речень, за допомогою яких формулюються моральні судження. Ч. Л. Стівенсон, єдиний справді визначний представник цієї теорії, стверджував, що речення «Це добре» загалом означає те саме, що й «Я це схвалюю; робіть так само», намагаючись поєднати в цьому ототожненні функцію висловлення погляду промовця та функцію впливу на точку зору слухача, що їх виконує моральне судження (Stevenson 1945, ch. 2). Інші емотивісти вважали, що вимовити «Це добре» – загалом те саме, що й сказати «Давайте так робити!» Але як теорія про значення певного типу речень емотивізм зазнає відвертої невдачі, принаймні з трьох причин.

По-перше, якщо теорія має роз'яснювати значення певного типу речень через звернення до їхньої функції щодо висловлення почуттів або ставлення, значна частина цієї теорії має бути присвячена визначенню та характеристиці відповідних почуттів і ставлення. Стосовно цього питання захисники емотивістичної теорії загалом мовчать, і, здається, даремно. Адже жодній спробі визначити таким чином відповідні почуття або ставлення не вдалося уникнути нераціонального руху по колу. «Моральні судження висловлюють почуття або ставлення», – кажуть нам. «Які саме почуття або ставлення?» – запитуємо ми. «Почуття або ставлення схвалення», – отримуємо ми відповідь. «Якого саме схвалення?» – питаємо ми, можливо, зауважуючи, що схвалення може бути різним. І, намагаючись дати відповідь саме на це запитання, будь-які версії емотивізму або взагалі її не знаходять, або, визначаючи даний тип схвалення як моральне схвалення (тобто вид схвалення, що його висловлюють суто моральні судження), починають безглуздий рух по колу.

Неважко зрозуміти, чому ця теорія виявляється вразливою до зауважень першого типу, якщо ми розглянемо дві інші причини для її відкидання. Одна з них полягає у тому, що емотивізм як теорія про значення певного виду речень

намагається розв'язати неможливе із самого початку завдання, адже він прагне характеризувати як рівнозначні два типи виразів, що, як ми вже бачили, отримують свої особливі функції у нашій мові головним чином через контраст та розбіжність між ними. Я вже зазначав, що с вагомі підстави для розрізнення між тим, що я називаю висловленням особистих уподобань, та оціночними (у тому числі моральними) висловленнями, коли говорив про те, як обґрунтованість висловлювань першого типу залежить від того, хто і для кого їх робить, тоді як обґрунтованість висловлювань другого типу не має такої залежності від контексту висловлювання. Цього достатньо, аби показати, що між реченнями цих двох типів існує велика різниця у значенні; а проте емотивістична теорія намагається зробити їх рівнозначними. Це не звичайна помилка; це помилка, що потребує пояснення. Вказівку, де треба шукати це пояснення, ми знаходимо у третьому вразливому місці емотивістичної теорії, якщо розглядати її як теорію значення.

Емотивістична теорія, як ми побачили, претендує на те, щоб бути теорією про значення речень; проте висловлення почуття або ставлення, як правило, залежить не від значення речень, а від їхнього вживання у конкретних ситуаціях. Розлючений учитель в одному із прикладів Гілберта Райла може дати вихід своїм почуттям у крику на маленького хлопчика, який щойно зробив арифметичну помилку: «Сім по сім – сорок дев'ять!» Але вживання цього речення для висловлення почуттів або ставлення не має абсолютно ніякого зв'язку з його значенням. Це вказує на те, що ми повинні не просто взяти за основу ці заперечення, аби відкинути емотивістичну теорію, а поміркувати, чи не є вона скорше теорією про *вживання* (якщо розуміти його як мету або функцію) певного типу виразів, аніж про їхнє *значення*, – коли вважати, що воно включає усе те, що Фреге визначав як «сенси» і «посилання».

Відтак стає зрозуміло, що, коли хтось висловлює моральне судження, таке як «Це правильно» або «Це добре», воно не

означає те саме, що і «Я це схвалюю; робіть так само», або «Давайте так робити!», або будь-яке інше висловлювання такого типу, що його теоретики емотивізму намагалися подати як еквівалентний; але навіть якби значення таких речень було зовсім іншим, ніж у розумінні емотивістів, за наявності достатніх доказів можна було б з великою вірогідністю стверджувати, що, вживаючи такі речення, щоб *сказати* будь-що, особа насправді не *робила* нічого, крім того, що висловлювала свої почуття й намагалася вплинути на почуття й ставлення інших. Якби витлумачена таким чином емотивістична теорія виявилася слушною, це означало б, що значення та вживання моральних висловів були чи принаймні стали радикально суперечливими. Значення і вживання перебували б у такій невідповідності, що значення приховувало б вживання. Ми не могли б сказати напевне, що насправді робив той, хто висловив моральне судження, просто слухаючи те, що він сказав. Крім того, ця особа й сама цілком могла б виявитися серед тих, для кого уживання було б приховане значенням. Вона цілком могла б, усвідомлюючи зміст слів, ужитих нею, бути впевненою, що вона зверталася до безсторонніх критеріїв, тоді як насправді лише висловлювала свої почуття в оманливий спосіб. Як могло так трапитися?

Давайте з огляду на такі міркування не будемо приймати претензії емотивізму на всезагальність, а натомість розглянемо емотивізм як теорію, що розвинулася завдяки особливим історичним умовам. У XVIII сторіччі Г'юм включив елементи емотивізму до своєї великої та складної моральної теорії; але лише у цьому сторіччі емотивізм набув популярності як самостійна теорія. І це було реакцією на певні теорії, що мали вплив, особливо в Англії, між 1903 і 1939 роками. Тому необхідно з'ясувати, чи не був емотивізм як теорія відповіддю та, насамперед, оцінкою *не* моральної мови як такої (як звичайно вважали його захисники), а моральної мови в Англії після 1903 року, коли і оскільки ця мова була витлумачена згідно з основами тієї теорії, спростуванню якої емотивізм

спочатку був присвячений. Дана теорія запозичила з теорії початку ХІХ сторіччя назву «інтуїтивізм», і її безпосереднім засновником був Дж. Е. Мур.

«Я вступив до Кембриджу восени 1902 р., і “Principia Ethica” Мура вийшла наприкінці першого року мого навчання ... вона вражала, захоплювала, провіщала початок відродження, відкривала новий світ на новій землі». Так висловлювався Джон Мейнард Кейнс (цитовано за Rosenbaum 1975, р. 52), і так само у властивій їм пишномовній манері писали Літтон Стречі і Десмонд Маккарті, а пізніше Вірджинія Вулф, що сторінка за сторінкою студювала «Principia Ethica» в 1908 році, а також ціла низка кембриджських і лондонських друзів та знайомих. Тим, що відкрило новий світ, була тиха, але апокаліптична заява Мура в 1903 році, що після багатьох століть він нарешті розв'язав проблеми етики, першим з філософів приділивши належну увагу справжній сутності питань, на які етика має давати відповідь. Те, що Мур вважав з'ясуванням справжньої сутності цих питань, містило три складові.

По-перше, «добрим» Мур називає просту властивість, якій не можна дати визначення і яка відрізняється від того, про що говорять як про «приємне» чи «корисне у боротьбі за виживання», або ж від будь-якої іншої природної властивості. Отже, Мур говорить про добро як про неприродну властивість. Припущення стосовно того, чи є добром те чи те явище, Мур називає «інтуїцією»; його не можна обґрунтувати чи спростувати, і неможливо навести жодних аргументів на або не на його користь. Хоча Мур заперечує будь-яке вживання слова «інтуїція» в розумінні нашої здатності бачення, він, проте, порівнює добро як властивість із жовтим кольором як властивістю таким чином, що висновок про те, чи є даний стан добрим або поганим, виявляється можливим порівняти з найпростішими оцінками нормального візуального сприйняття.

По-друге, Мур припускає, що для того, щоб дію можна було назвати правильною, достатньо, щоб із усіх можливих у

певній ситуації дії вона приносила найбільше благо. Таким чином, Мур є утилітаристом; кожную дію треба оцінювати лише за її наслідками, у зіставленні з наслідками від інших можливих дій. І принаймні з деяких інших варіантів утилітаризму випливає, що дія ніколи не є правильною чи неправильною *як така*. Тож за певних обставин будь-яка дія є дозволеною.

По-третє, Мур у шостому і останньому розділі «Principia Ethica» стверджує, що «особиста прихильність та естетична насолода містять *усі* найвищі і *навіть більше*, ніж ті найвищі блага, які ми можемо собі уявити...» Це «кінцева і наріжна істина Моральної Філософії». Досягнення дружби і споглядання краси у природі чи мистецтві стають чи не єдиною і, напевне, єдино виправданою метою всієї людської діяльності.

Тут треба зробити зауваження щодо двох важливих аспектів Мурової теорії. Першим є те, що три його основні твердження логічно не залежать одне від іншого. Логіку не буде порушено, якщо хтось погоджуватиметься з одним твердженням та заперечуватиме два інші. Можна бути інтуїтивістом, не будучи при цьому утилітаристом; більшість англійських інтуїтивістів дотримувалися погляду, що існує неприродна властивість «правильного» так само, як і «добра», і гадали, що сприймати певну дію як правильну – означає вважати, що людина принаймні має *prima facie* обов'язок її здійснити, незалежно від її наслідків. Так само й утилітарист не обов'язково має бути прихильником інтуїтивізму. І ні утилітаристи, ні інтуїтивісти не зобов'язані поділяти цінності, про які йдеться у шостому розділі Мурової праці. Другий важливий аспект легко побачити ретроспективно: перша частина того, що стверджує Мур, є *відверто* хибною, а друга й третя – принаймні дуже суперечливими. Аргументи Мура, як ми зараз бачимо, часом є *явно* слабкими (він хоче показати, наприклад, що «добро» не можна визначити, спираючись на погане словникове визначення поняття «визначення»), і багато чого він радше стверджує, аніж обґрунтовує. І все-ж відверто хибною й погано аргументованою для нас є та сама позиція,

яку Кейнс сприймав як «початок відродження», про яку Літтон Стречі заявив, що та «вщент розбила всіх, хто розробляв питання етики – від Арістотеля і Христа до Герберта Спенсера й містера Бредлі», і про яку Леонард Вулф сказав, що вона «замінила релігійні й філософські примари, ілюзії, галюцинації, які нам нав'язали Єгова, Христос і Святий Павло, Платон, Кант і Гегель, стала свіжим повітрям і чистим світлом здорового глузду» (цитовано з Gadd 1974).

Це, звичайно, велика дурість; проте це велика дурість високоосвічених і надзвичайно розумних людей. Тому варто з'ясувати, чи можемо ми вказати якісь причини того, що вони сприйняли наївний і самовдоволений апокаліптизм Мура. Одна з них видається самоочевидною. Вона полягає в тому, що люди, які згодом склали групу «Блумсбері», вже прийняли цінності шостого розділу Мурової праці, але не могли прийняти їх просто як власні уподобання. Вони відчували потребу відшукати об'єктивне, безстороннє виправдання відмови від усіх тверджень, крім тих, що стосуються міжособистісних стосунків і краси. Що саме вони відкидали? Насправді не вчення Платона, Святого Павла чи будь-кого іншого з великих, що належали до каталогу розмежування Вулфа або Стречі, а самі їхні імена як символи культури кінця ХІХ сторіччя. Від Сиджвіка й Леслі Стефена відмовляються так само, як і від Спенсера і Бредлі, і все минуле сприймається як тягар, якого Мур просто допоміг їм позбутись. Що було в моральній культурі кінця ХІХ сторіччя такого, що робило її тягарем, якого слід було позбутись? З відповіддю на це запитання слід зачекати, оскільки нам ще не раз доведеться з ним зіткнутися упродовж нашого обговорення і в майбутньому ми будемо краще підготовлені, щоб на нього відповісти. Але необхідно зауважити, наскільки важливою є тема цього відкидання в житті й творчості Вулфів, Літтона Стречі, Роджера Фрая. Кейнс підкреслював необхідність відмови не лише від Бентамового варіанту утилітаризму й християнства, а й від

усіх тверджень стосовно соціальної дії як гідної мети. Що залишалось?

Відповідь: дуже збідніле бачення того, як можна застосовувати поняття «добро». Кейнс наводить приклади основних тем суперечок між прихильниками Мура: «Якби А був закоханий у Б і вірив, що Б відповідає взаємністю, тоді як насправді Б кохала б В, це було б, звичайно, не так добре, якби А мав рацію, – але покращилася б чи погіршилася б ситуація, якби А дізнався про свою помилку?» Або ж: «Якби А кохав Б, маючи хибне уявлення про її якості, то чи не було б краще, якби А взагалі не був закоханий?» Як відповісти на ці запитання? Дотримуючись приписів Мура, – у визначений ним спосіб. Чи бачите ви тут наявність або відсутність неприродної властивості добра більшою чи меншою мірою? А якщо думки двох спостерігачів розходяться? Тоді, за Кейнсом, або ці двоє зосереджували увагу на різних питаннях, не визнаючи цього, або один із них мав глибше розуміння ситуації. Але, звичайно, говорить нам Кейнс, насправді відбувалося зовсім інше: «На практиці перемогу здобував той, хто краще вмів говорити з виглядом твердої, непохитної переконаності й краще міг підкреслити свою непомильність»; і далі Кейнс описує ефективність скептичних зітхань та хитань головою Мура, зловісного мовчання Стречі і знизувань плечима Лоуза Дікінсона.

Тут ясно видно той розрив між значенням і загальним змістом сказаного та вживанням висловлювань, на якому ми наголошували в нашому новому тлумаченні емотивізму. Проникливий спостерігач того часу й ретроспективно сам Кейнс цілком могли побачити цю проблему так: ці люди вважають, що вони визначають наявність неприродної властивості, яку називають «добром»; але насправді такої властивості не існує, і вони лише висловлюють власні почуття й погляди, приховуючи вираження уподобань і примх такими поясненнями своїх висловлювань і поведінки, що надають їм вигляду об'єктивності, якої ті насправді не мають.

Я вважаю не випадковим, що найпроникливіші із сучасних засновників емотивізму, такі філософи, як Ф. П. Ремсі (в «Епілозі» до «Основ математики», 1931), Остін Дункан-Джонс і Ч. Л. Стівенсон, були учнями Мура; цілком можливо, що вони сплутали моральне висловлювання в Кембриджі (і в інших місцях із подібною спадковістю) після 1903 р. з моральним висловлюванням як таким і що тому вони представили те, що в основному було слухним для першого, так, ніби це стосувалося останнього. Прихильники Мура поводитись так, начебто їхні розходження щодо того, що є добром, залагоджувалися при зверненні до об'єктивного та безстороннього критерію; але насправді перемагала сильніша й психологічно майстерніша воля. Не викликає подиву, що емотивісти дуже чітко розрізняли дійсне розходження, у тому числі і в сприйнятті, і те, що Стівенсон називав «розходженням у поглядах». Але якщо твердження емотивізму, коли їх розуміти радше як твердження про вживання моральних висловлювань у Кембриджі після 1903 р. та спадкоємцями і наступниками такого способу висловлювань у Лондоні чи деінде, а не про зміст моральних висловлювань скрізь і завжди, здаються напрочуд переконливими, то в основі цього лежать причини, які, на перший погляд, спростовують претензії емотивістів на всезагальність, і разом з ними – позірну загрозу з боку емотивізму моїй початковій тезі.

Переконливим емотивізм як теорію про певний тип моральних висловлювань у Кембриджі після 1903 р. роблять деякі риси, притаманні тогочасному історичному періоду. Ті автори, чиї оціночні висловлювання втілювали Мурові тлумачення цих висловлювань, не могли робити те, що, як вони вважали, вони роблять, через помилковість Мурової теорії. Але, здається, це не стосується моральних висловлювань загалом. Емотивізм у цьому відношенні виявляється емпіричною теорією чи навіть попереднім начерком до емпіричної теорії, яка згодом, очевидно, має бути наповненою психологічними, соціологічними та історичними спостережен-

нями стосовно тих, хто й надалі вживає моральні та інші оціночні висловлювання так, ніби вони визначаються об'єктивними та безсторонніми критеріями, тоді як ані найменшого розуміння жодного з цих критеріїв не залишилось. Тому ми можемо очікувати виникнення емотивістичних теорій у певних місцях за наявності особливих умов як реакції на такі види теорій і практики, яким притаманні деякі основні риси інтуїтивізму Мура. Емотивізм, якщо його розуміти таким чином, виявляється радше обгрунтованою теорією вживання, аніж помилковою теорією значення, пов'язаною з однією особливою стадією в моральному розвитку чи занепаді, стадією, до якої наша власна культура увійшла на початку нинішнього сторіччя.

Раніше я говорив про емотивізм як про оцінку не лише моральних висловлювань у Кембриджі після 1903 р., а й «в інших місцях із подібною спадковістю». Адже щодо мого твердження одразу ж можна висунути заперечення, що емотивізм, зрештою, виникав у різні часи, в різних місцях і за різних обставин, і тому я помиляюся, так підкреслюючи роль Мура в появі емотивізму. На це я маю відповісти, по-перше, що емотивізм цікавить мене лише оскільки він постає як переконлива та обгрунтована теорія. Карнапів варіант емотивізму, наприклад, у якому опис моральних висловлювань як виразів почуття або ставлення є відчайдушною спробою знайти для них *якийсь* статус після того, як його теорія значення й теорія науки вилучили їх зі сфери фактичного та описового, мав за свою основу якнайменшу увагу до їхнього особливого характеру. І, по-друге, я маю зауважити, що існує оксфордська історія, яка веде свій початок від інтуїтивізму Прічарда, аналогічно до кембриджської історії Мура, і в дійсності, якщо ми спостерігаємо розвиток подібних до емотивізму теорій, то, як правило, вони походять від поглядів, аналогічних поглядам Мура або Прічарда.

У схемі морального занепаду, яку передбачають ці зауваження, необхідно, як я зазначав раніше, виділити три окремі етапи; на першому етапі оціночні, зокрема моральні.

теорія і практика втілюють дійсні об'єктивні та безсторонні стандарти, які дають можливість раціонально обґрунтувати конкретну поведінку, дії та судження і які самі можна раціонально обґрунтувати; на другому етапі з'являються безуспішні спроби зберегти об'єктивність і безсторонність моральних суджень, але тут намір надати раціональне обґрунтування водночас за допомогою згаданих стандартів й заради них самих постійно зазнає невдачі; нарешті, на третьому етапі емотивістичні за типом теорії досягають широкого неявного прийняття завдяки загальному неявному визнанню на практиці, хоча й не в явно вираженій теорії, що претензії на об'єктивність і безсторонність не можуть бути добре обґрунтовані.

Проте самого виголошення цієї схеми достатньо, щоб показати, що із загальними твердженнями емотивізму, витлумаченого як теорія вживання, справи стоять не так уже й просто. Адже схемою розвитку, яку я тільки-но окреслив, припускається, що справжні об'єктивні та безсторонні моральні стандарти можна раціонально обґрунтувати в той чи той спосіб, навіть якщо в деяких культурах на певних етапах можливості такого обґрунтування вже немає. А це й заперечує емотивізм. Властивість, про яку я говорив як про притаманну нашій власній культурі (що в моральній суперечці позірне ствердження принципів приховує висловлення особистих уподобань), емотивізм вважає універсальною. Крім того, щоб обґрунтувати це, він не потребує загального історичного й соціологічного дослідження людських культур. Адже основна теза емотивізму полягає в тому, що *немає і не може бути* належного раціонального обґрунтування жодного твердження про існування об'єктивних і безсторонніх моральних стандартів, і тому таких стандартів не існує. Це теза такого самого порядку, що й твердження, нібито всім культурам, хоч які б вони були, бракує відьом. Ті, кого вважають відьмами, там, звичайно, можуть бути, але справжніх відьом там бути не може, оскільки їх не існує. Тож емотивізм вважає, що

надумане раціональне обґрунтування можливе, але справжнє – ні, оскільки такого не існує.

Емотивізм, таким чином, дотримується погляду, що будь-яка спроба, тепер чи в минулому, надати раціонального обґрунтування об'єктивній моралі приречена на невдачу. Це вирок усій історії моральної філософії, і він як такий стирає різницю між сучасним і минулим, про яку йшлося в моєму початковому припущенні. Однак емотивізм не зміг узяти до уваги важливу для моралі відмінність, яка полягає в тому, чи він (емотивізм) є просто слухним, чи також загально визнано вважається таким. Стівенсон, наприклад, дуже ясно розумів, що висловлювання «Я цього не схвалюю; тож не схвалюй і ти!» не має такої сили, як «Це погано!». Він зазначав, що останнє, на відміну від першого, набуває певної значимості. Однак він не помітив (саме через те, що розглядав емотивізм як теорію значення), що ця значимість походить від того, що вживання «Це погано!» містить заклик до об'єктивного та безстороннього стандарту, тоді як «Я цього не схвалюю; тож не схвалюй і ти!» його не має. Це означає, що якщо і доки емотивізм є слухним, мова моралі вводить у велику оману, і, якщо і доки емотивізму можна обґрунтовано довіряти, очевидно, треба полишити використання традиційної та успадкованої нами мови моралі. Такого висновку не дійшов жоден з емотивістів; і зрозуміло, що, як і Стівенсон, вони не змогли його дійти, тому що неправильно тлумачили власну теорію як теорію значення.

Це, звичайно, також є причиною того, що емотивізм не домінував у аналітичній моральній філософії. Аналітичні філософи визначили за головне завдання філософії з'ясування значення основних виразів як у повсякденній, так і в науковій мові; і оскільки емотивізм зазнає невдач саме як теорія значення моральних виразів, аналітичні філософи в цілому відкинули емотивізм. А проте емотивізм не вмер, і важливо зауважити, як часто в найрізноманітніших ситуаціях у сучасній філософії можна спостерігати щось дуже схоже на емотивіс-

тичні спроби звести мораль до особистих уподобань, навіть у працях тих, хто не вважає себе емотивістами. Невизнана філософська могутність емотивізму є однією з причин його культурної могутності. У межах аналітичної моральної філософії опір емотивізму виник із усвідомлення того, що аргументування моралі має місце, що можуть існувати логічні зв'язки між різними моральними судженнями, яких сам емотивізм не дозволив би («як наслідок» і «якщо ..., то ...»), очевидно, не можна використовувати для висловлення почуттів). Проте відповідно до найвпливовішого пояснення моральної аргументації, що виникло у відповідь на цю критику емотивізму, особа може обґрунтувати конкретне судження, лише звертаючись до певного загального закону, з якого його можна логічно вивести, і може аргументувати цей закон, у свою чергу, виводячи його з більш загального закону чи принципу; але з цього погляду, оскільки кожний ланцюг доведення має бути скінченим, такий процес аргументації завжди повинен завершуватися ствердженням якогось закону чи принципу, для якого подальше обґрунтування неможливе. «Тому повне обґрунтування рішення містило б повний перелік його наслідків разом із повним переліком засад, на яких його прийнято, і наслідків дотримання цих засад... Якщо особа все-таки продовжує запитувати: “Чому я маю так жити?”, то подальшої відповіді ми дати не можемо, тому що ми вже, *ex hypothesi*, сказали все, що могли б уключити в подальшу відповідь» (Hare 1952, p. 69)

Таким чином, кінець обґрунтування, з цього погляду, завжди є нічим не обґрунтованим вибором, вибором, не обумовленим певними критеріями. Кожному індивіду, явно чи ні, доводиться приймати власні вихідні принципи на основі такого вибору. Висловлення будь-якого універсального принципу є зрештою висловленням уподобання власної волі індивіда, і для цієї волі її закони мають і можуть мати лише таке значення, якого вона сама їм надає, приймаючи їх. Тож ці погляди не такі вже й далекі від емотивізму.

На це цілком можна відповісти, що я міг дійти такого висновку, лише нехтуючи широким розмаїттям позитивних поглядів, несумісних з емотивізмом у межах аналітичної моральної філософії. Для таких праць характерними є спроби показати, що саме поняття раціональності вже надає моралі основу й основу таку, що ми маємо достатні підстави відкинути емотивістські й суб'єктивістські погляди. Розгляньмо, скажуть мені, різноманітні твердження, зроблені не лише Гейром, а також, скажімо, Ролзом, Донеганом, Джертом і Дживіртом. Стосовно аргументів, що їх наводять на підтримку цих тверджень, я хочу зробити два зауваження. По-перше, жодний з них насправді не був вдалим. Пізніше – у розділі шостому – я використаю аргумент Дживірта як приклад: на сьогодні він є останнім із таких авторів, він має осмислені й докладні знання щодо внесків інших моральних філософів-аналітиків у дані дебати, і тому його аргументи ідеально підходять для перевірки. Якщо вони виявляться невдалими, то це буде надійним свідченням того, що задум, частиною якого вони є, також не є вдалим. І, як я покажу пізніше, вони справді не є вдалими.

По-друге, тут дуже показове те, що такі автори не можуть дійти згоди між собою або щодо того, яким є характер моральної раціональності, або щодо сутності тієї моралі, яка повинна мати за свою основу цю раціональність. Багатоплановість сучасної моральної дискусії та її нескіченність і справді відбиті у суперечках моральних філософів-аналітиків. Але якщо ті, хто заявляє, що вони здатні сформулювати принципи, щодо яких усі, хто стоїть на раціоналістичних позиціях, мали б досягти згоди, самі не можуть досягти єдності щодо формулювання цих принципів зі своїми колегами, котрі мають ті самі основні філософські цілі і методи, це ще одне *prima facie* свідчення, що їхній задум зазнав невдачі, навіть до того, як ми проаналізуємо їхні конкретні твердження й висновки. Кожен з них у своїй критиці наводить докази невдачі теорій своїх колег.

Тому я вважаю, що у нас немає достатніх причин, аби повірити, що аналітична філософія може уникнути емотивізму, із засновками якого вона в дійсності так часто погоджується, якщо емотивізм розуміти радше як теорію вживання, аніж значення. Але це справедливо не лише для аналітичної моральної філософії. Це слушно й для деяких, на перший погляд, дуже відмінних філософських теорій у Німеччині і Франції. Ніцше і Сартр використовують філософський словник, значна частина якого не властива англomовному філософському світові; і за стилем і риторикою, так само як і за словником, вони відрізняються один від одного настільки ж, наскільки й від самої аналітичної філософії. Проте коли Ніцше намагався висунути звинувачення в тому, що моральні судження, які начебто претендують на об'єктивність, є маскою волі до влади тих, хто є надто слабкими й рабopодібними, аби утвердити себе в архаїчній та аристократичній величі, і коли Сартр прагнув виставити буржуазну раціоналістичну мораль Третьої республіки як прояв марної віри тих, хто не зміг знести усвідомлення того, що лише їхній власний вибір є джерелом морального судження, – обидва, по суті, припускали те, на чому наполягає емотивізм. Звичайно, обидва гадали, що вони засуджують традиційну мораль, тоді як більшість англійських і американських емотивістів вважали, що вони цього не роблять. Обидва гадали, що їхнє головне завдання частково полягає в тому, щоб заснувати нову мораль, але в працях обох саме в цьому пункті їхня риторика (яка в них дуже різна) стає плутаною й незрозумілою, і метафоричні твердження посідають місце аргументів. *Übermensch* і сартрівський екзистенціалісто-марксист належать до сторінок радше філософського бeстiарію, аніж серйозного обговорення. Обидва натомість по-філософськи найбільш сильні й переконливі в негативній частині своєї критики.

Поява емотивізму в цьому розмаїтті філософських масок чітко вказує на те, що моя власна теорія насправді має бути визначена у термінах конфронтації з емотивізмом. Адже один

із способів висловити моє твердження, що сучасна мораль не така, якою була колись, – це просто сказати, що зараз люди значною мірою думають, розмовляють і діють так, *ніби* емотивізм є слухним, незалежно від того, яку теоретичну позицію вони поділяють відкрито. Емотивізм став складовою нашої культури. Але, звичайно, говорячи це, я не просто стверджую, що мораль не є такою, якою була раніше, а також (і це більш суттєво) що те, що колись було мораллю, значною мірою зникло – і це є ознакою виродження, серйозної культурної втрати. Тому я визначаю для себе два окремі, але взаємопов'язані завдання.

Перше полягає у визначенні й описі загубленої моралі минулого та оцінці її претензій на об'єктивність і авторитет; це завдання частково історичне і частково філософське. Друге завдання – в тому, щоб обґрунтувати моє твердження про особливий характер сучасної доби. Адже я припустив, що ми живемо у специфічно емотивістичній культурі, і якщо це так, очевидно, маємо виявити, що широке розмаїття наших уявлень та моделей поведінки (а не лише наші відкриті моральні дебати і судження) передбачає істинність емотивізму, якщо не на рівні усвідомленого теоретизування, то принаймні у повсякденній практиці. Але чи це так? До цього питання я і переходжу негайно.

3

ЕМОТИВІЗМ: СОЦІАЛЬНИЙ ЗМІСТ
І СОЦІАЛЬНИЙ КОНТЕКСТ

Моральна філософія (а емотивізм не виняток), безперечно, передбачає соціологію. Бо кожна моральна філософія явно чи неявно пропонує принаймні частковий концептуальний аналіз відношення суб'єкта до його або її спонук, мотивів, намірів і дій і, таким чином, загалом передбачає твердження про те, що ці поняття втілені чи хоча б можуть бути втілені у реальному соціальному світі. Навіть Кант, який іноді, здається, обмежує моральну дію внутрішньою сферою ноуменального, приховано стверджує протилежне у своїх працях із права, історії та політики. Таким чином, показати, що моральна дія сама по собі ніколи не може бути соціально втіленою, було б переконливим спростуванням моральної філософії; з цього також випливає, що ми ще не повністю зрозуміли твердження будь-якої моральної філософії, доки не з'ясували, яким має бути її соціальне втілення. Деякі, а можливо, і більшість моральних філософів минулого вважали це з'ясування частиною завдання моральної філософії. Либонь, не варто казати, що так вважали Платон і Арістотель, а також Г'юм і Адам Сміт; але вже принаймні з Мура панівна вузька концепція моральної філософії запевняла, що моральні філософи можуть ігнорувати це завдання, як це знаменно роблять філософи – прихильники емотивізму. Отже, ми мусимо зробити це за них.

Що є ключем до соціального змісту емотивізму? Той факт, що емотивізм вимагає усунення будь-яких справжніх відмінностей між маніпулятивними і неманіпулятивними соціальними відносинами. Зауважте, наприклад, контраст

між кантівською етикою й емотивізмом із цього питання. Для Канта, а також для багатьох моральних філософів, які жили раніше, різниця між людськими стосунками, що не мають за свою основу мораль, і стосунками, що мають таку основу – це саме різниця між стосунками, в яких кожна людина ставиться до іншої переважно як до засобу для досягнення власної мети, і стосунками, у яких кожен ставиться до іншого як до мети. Ставитися до інших як до мети означає запропонувати їм те, що я вважаю вагомими підставами діяти так, а не інакше, але надати їм можливість оцінювати ці підстави. Це означає не бажати впливу на іншого, окрім як за допомогою підстав, які він або вона вважає вагомими. Це означає апелювати до безсторонніх критеріїв вагомості, щодо яких кожен раціональний суб'єкт мусить бути сам собі суддею. І навпаки, ставитися до когось як до засобу означає шукати, як зробити когось інструментом своїх намірів, зважаючи, які впливи і міркування будуть справді ефективними в тому чи тому випадку. Узагальнення соціології і психології переконання – ось що мені тут стане у пригоді, а не стандарти нормативної раціональності.

Якщо емотивізм має рацію, ця відмінність є позірною. Бо оцінювальне твердження не може в цьому разі мати іншої суті чи застосування, окрім висловлювання власних почуттів чи ставлень і трансформації почуттів та ставлень інших. Я не можу відверто апелювати до безсторонніх критеріїв, оскільки безсторонніх критеріїв не існує. Я можу гадати, що апелюю до них, і інші можуть гадати, що я апелюю до них, але ці думки завжди будуть помилковими. Єдиною реальністю морального дискурсу є спроба узгодити ставлення, почуття, бажання і вибір інших зі своїми власними. Інші завжди є засобами і ніколи – метою.

Яким же виглядав би соціальний світ в очах емотивіста? І яким би був соціальний світ, якби істини емотивізму були загальноновизнаними? В загальній формі відповідь на це питання тепер очевидна, але соціальні деталі частково

залежать від природи окремих соціальних контекстів: від того, в якому середовищі і для яких окремих і специфічних інтересів було знищено відмінність між маніпулятивними і неманіпулятивними соціальними відносинами. Вільям Гасс припустив, що Генрі Джеймс у «Портреті жінки» головним своїм завданням вважав вивчення наслідків знищення цієї відмінності у житті особливого типу багатого європейця (Gass 1971, p. 181–190) і що цей роман виявляється дослідженням того, за словами Гасса, «що означає використовувати людей і що означає бути людиною, яку використовують». Метафора використання є відповідною середовищу: Джеймса цікавлять багаті естети, які рятуються від нудьги, що так типово для сучасного дозвілля, впливаючи на поведінку інших згідно зі своїми бажаннями, для вдоволення своїх пересічних апетитів. Ці бажання можуть бути, а можуть і не бути доброзичливими, але відмінність між героями, які розважаються, бажаючи іншим добра, і тими, хто дбає лише про здійснення своїх бажань, не переймаючись нічим благом, окрім свого власного, – різниця у романі між Ралфом Туше й Гілбертом Осмондом, – для Джеймса є не такою важливою, як відмінність між усім середовищем, у якому запанувала маніпулятивна модель морального інструменталізму, і таким середовищем, як Нова Англія в «Європейцях», де цього не відбулося. Джеймс, звичайно, принаймні у «Портреті жінки», цікавився лише одним окремим і точно визначеним соціальним середовищем з певним типом людини в один певний проміжок часу і в певному місці. Однак це зовсім не применшує важливості його досягнень у цьому дослідженні. Виходить так, що фактично «Портрет жінки» посідає провідне місце у тривалій традиції морального коментування, більш ранні ланки якої – «Племінник Рамо» Дідро та «Або-або» К'єркегора. Темою, що поєднує дану традицію, є становище тих, хто бачить у соціальному світі тільки місце зустрічі індивідуальних воль, кожної зі своїм набором ставлень і бажань, і хто розглядає цей світ лише як арену для досягнення свого власного

задоволення, хто інтерпретує реальність як серію можливостей для своєї насолоди і для кого найбільшим ворогом є нудьга. Молодий Рамо, «А» К'єркегора і Ралф Туше переносять це естетичне ставлення до справи у дуже різні середовища, але ставлення вочевидь одне й те саме, і навіть середовища мають щось спільне. Це середовища, в яких проблема насолоди постає в контексті дозвілля, а великі суми грошей створюють певну соціальну дистанцію від необхідності працювати. Ралф Туше багатий, «А» дуже заможний, Рамо паразитує на багатих патронах і клієнтах. Це не означає, що та сфера, яку К'єркегор назвав естетичною, обмежена багачами і їхнім близьким оточенням; усі інші часто поділяють настанови багатих у своїх фантазіях і сподіваннях. Це також не означає, що всі багатії – Туше, Осмонди чи «А». Але це дозволяє припускати, що коли ми маємо повністю зрозуміти соціальний контекст знищення відмінності між маніпулятивними і неманіпулятивними соціальними відносинами, чого вимагає емотивізм, ми також мусимо взяти до уваги й деякі інші соціальні контексти.

Один з них, вочевидь важливий, постає із життя організацій, тих бюрократичних структур, які, чи то у формі приватних корпорацій, чи то державних агенцій, визначають робочі завдання дуже багатьох наших сучасників. Один різкий контраст із життям багатих естетів миттєво привертає увагу. Багатий естет, володіючи безліччю засобів, невтомно шукає цілей, для яких він міг би їх використати, тоді як для організації характерною є участь у змаганнях за обмежені ресурси, аби використати їх для своїх наперед визначених цілей. Отже, головний обов'язок менеджерів – якомога ефективніше спрямовувати і переспрямовувати доступні їхнім організаціям ресурси, і людські й інші, на ці цілі. Кожна бюрократична організація втілює певне явне або неявне визначення видатків і доходів, з яких виводиться критерій ефективності. Бюрократична раціональність -- це раціональність зіставлення засобів і цілей, ошадливого й ефективного добору засобів до цілей.

Цією звичною (либонь, тепер ми можемо спокуситися вважати її надто звичною) думкою ми завдячуємо, звісно, Максowi Веберу. І відразу стає очевидним, що Веберова думка втілює саме ті дихотомії, які втілює емотивізм, і викреслює саме ті відмінності, що їх повинен не помічати емотивізм. Питання цілей – це питання цінностей, а щодо цінностей розум мовчить; конфлікт між конкуруючими цінностями не можна вирішити раціонально. Натомість кожен мусить просто вибрати – між партіями, класами, націями, причинами, ідеалами. *Entscheidung* грає у Веберовій думці ту роль, яку грає вибір принципів у Гейра чи Сартра. «Цінності, – каже Раймон Арон у своєму поясненні поглядів Вебера, – створені людськими рішеннями...» і знову приписує Веберові погляд, нібито «сумління кожної людини неспростовне» і цінності спираються на «вибір, обґрунтування якого є абсолютно суб'єктивним» (Aron 1967, р. 206 – 210 та 192). Не дивно, що Вебер своїм розумінням цінностей в основному завдячує Ніцше і що Доналд Г. Макре у своїй книзі про Вебера (Macrae 1974) називає його екзистенціалістом, оскільки, доки він впевнений, що суб'єкт може бути більш або менш раціональним, діючи відповідно до своїх цінностей, вибір якоїсь окремої оцінювальної позиції чи зобов'язання не може бути раціональнішим, ніж будь-який інший. Усі переконання й усі оцінки однаково нераціональні; всі вони є суб'єктивними вказівками для емоцій і почуттів. Відтак Вебер, у ширшому значенні, в якому я розумію цей термін, був емотивістом, і його зображення бюрократичної влади є емотивістичним. Наслідком емотивізму Вебера є те, що, на його думку, контраст між владою і авторитетом, дарма що з його приводу мовиться чимало нещирого, насправді ефективно усувається, що є особливим випадком зникнення контрасту між маніпулятивними і неманіпулятивними соціальними відносинами. Вебер, звичайно, вважав за потрібне розрізняти владу й авторитет, саме тому, що авторитет слугує цілям, слугує переконанням. Проте, як зазначив Філіп Ріфф, «Веберові цілі, *мотиви*, що їх

треба обслуговувати, є засобами дії, вони не можуть не слугувати владі» (Rieff 1975, p. 22). Бо, на думку Вебера, жоден тип авторитету не може апелювати до раціональних критеріїв, щоб виправдати себе, окрім того типу бюрократичного авторитету, який апелює саме до власної ефективності. І це апелювання відкриває, що бюрократичний авторитет – ніщо інше, як успішна влада.

Веберів загальний опис бюрократичних організацій був підданий неспростовній критиці соціологами, які проаналізували специфічний характер реальних бюрократій. Тому доречно зауважити, що є єдина сфера, в якій його аналіз був виправданий досвідом і в якій описи багатьох соціологів, які вважають, що заперечують аналіз Вебера, насправді відтворюють його. Я маю на оці саме його опис того, як у бюрократіях *виправдовується авторитет управлінської верстви*. Бо ті сучасні соціологи, які поклали наріжним каменем свого розгляду управлінської поведінки аспекти, які Вебер ігнорував або недооцінював, – як, наприклад, Лікерт підкреслював потребу менеджера впливати на мотиви своїх підлеглих, а Марч і Саймон – його потребу бути певним, що ці підлеглі виходять із таких передумов, які можуть бути узгоджені з його власними попередніми висновками, – досі вбачають функцію менеджера у контролюванні поведінки й запобіганні конфліктів у спосіб, який радше посилює, ніж послаблює веберівський підхід до обґрунтування управлінської діяльності. Таким чином, існує багато доказів того, що реальні менеджери втілюють-таки у своїй поведінці цю ключову частину веберівської концепції бюрократичного авторитету, концепції, яка передбачає істинність емотивізму.

Прототип образу багатія, відданого естетичному пошукові задоволення, що його змалював Генрі Джеймс, можна було знайти у Парижі і Лондоні минулого сторіччя; прототип образу менеджера, змальованого Максом Вебером, був узвичасний у Німеччині часів Вільгельма; але тепер обидва акліматизувались в усіх розвинених країнах, а надто в США.

Обидва образи можна навіть при нагоді знайти в одній і тій самій особі, яка поділяє своє життя між ними. Вони не є маргінальними постатями у соціальній драмі сьогодення. Я вжив цю театральну метафору з певною серйозністю. Існує тип театральної традиції (наприклад японські п'єси Но й англійські п'єси-мораліте), що володіє набором основних характерів, які аудиторія миттєво впізнає. Такі характери частково визначають можливості сюжету і дії. Розуміти їх – означає мати засоби інтерпретації поведінки акторів, які їх грають, просто тому, що схоже розуміння формує наміри самих акторів, і інші актори можуть визначати свої ролі відповідно до цих центральних характерів. Те саме стосується певних видів соціальних ролей, притаманних певній окремій культурі. Вони постачають упізнавані характери, і здатність упізнавати їх є соціально вирішальною, оскільки знання характеру забезпечує інтерпретацію дій тих індивідів, які реалізують цей характер. Це виявляється можливим, оскільки ті індивіди використовували те саме знання, щоб спрямовувати і будувати свою поведінку. *Характери (characters)*, визначені таким чином, не треба плутати із соціальними ролями взагалі. Бо вони є дуже специфічним типом соціальної ролі, який накладає певне моральне обмеження на особистість тих, хто його виконує, у спосіб, відмінний від способів реалізації багатьох інших соціальних ролей. Я обрав слово «характер» для них саме через спосіб, у який вони пов'язують театральні і моральні асоціації. Багато сучасних фахових ролей (наприклад, дантист чи збирач сміття) не є *характерами*, такими, яким є бюрократ-управлінець; багато сучасних статусних ролей, як-от представник нижчого чи середнього класу на пенсії, не є *характерами*, як-от сучасний багатій на дозвіллі. У випадку *характеру* роль і особистість зливаються більш специфічним чином, ніж зазвичай; у випадку *характеру* можливості дії визначені вужче, ніж зазвичай. Одна з ключових відмінностей між культурами – у мірі, до якої ролі є *характерами*; але що є специфічного у кожній культурі – це великою і значною мірою

саме те, що є специфічного у властивому їй наборі основних *характерів*. Так, культура вікторіанської Англії була почасти визначена *характерами* директора публічної школи, дослідника й інженера; культура ж Німеччини часів Вільгельма була схожим чином визначена такими *характерами*, як прусський офіцер, професор і соціал-демократ.

Характери мають ще один примітний вимір. Вони, так би мовити, є моральними представниками своєї культури і є такими завдяки тому способові, в який моральні й метафізичні ідеї і теорії набувають через них втілення в соціальному світі. *Характери* – це маски, що їх вдягають моральні філософії. Такі теорії, такі філософії, звісно, входять у соціальне життя багатьма шляхами: найімовірніше, мабуть, як явно виражені ідеї у книгах, проповідях чи бесідах, або як символічні сцени в картинах, п'єсах чи снах. Однак відмітний спосіб, у який вони формують життя *характерів*, може бути висвітлений виходячи з того, як *характери* поєднують те, що, як звичайно вважають, належить індивідуально даному чоловікові або жінці і що, як звичайно вважають, належить до соціальних ролей. І індивіди, і ролі можуть і насправді втілюють, подібно до *характерів*, моральні переконання, доктрини і теорії, але кожне – у свій спосіб. І спосіб, у який це роблять *характери*, можна окреслити тільки за допомогою контрасту з ними.

Саме інтенції індивідів слугують їм засобом вираження сутності моральних переконань у їхніх діях. Бо всі інтенції передбачають більш чи менш складні, більш чи менш узгоджені, більш чи менш виражені масиви переконань, іноді – моральних переконань. Отже, такі дрібні дії, як відсилення листа чи роздавання листівок перехожим, можуть втілювати інтенції, значення яких постає з певного великого проекту індивіда. Проекту, зрозумілого лише на тлі якоїсь рівновеликої чи навіть ще масштабнішої системи переконань. Відсиленням листа хтось може започаткувати тип підприємницької кар'єри, спеціалізація якого вимагає віри у життєздатність і легітимність мультинаціональних корпорацій; роздачею листівок хтось

може засвідчувати свою віру в ленінську філософію історії. Але ланцюг практичних пояснень, висновки яких виражені в таких діях, як відсилання листа або роздавання листівок, є в такому випадку, звичайно, індивідуальним: місце знаходження цього ланцюга пояснень, контекст, який робить кожен крок частиною зрозумілого порядку, – це окрема особиста історія дій, переконань, досвіду і взаємодії.

На протилежність цьому існує цілком інший спосіб втілення переконань певним типом соціальної ролі, коли ідеї, теорії і доктрини, виражені і передбачені роллю, можуть принаймні у деяких випадках бути зовсім іншими, ніж ідеї, теорії і доктрини, в які вірить особа, яка виконує роль. Католицький священник завдяки своїй ролі править месу, виконує інші обряди і церемонії і бере участь у різноманітній діяльності, яка втілює або передбачає – неявно або явно – переконання католицького християнства. Однак конкретна висвячена особа, яка все це робить, може втратити свою віру, і її власні переконання можуть відрізнитися і суперечити тим, які виражені в діях, представлених її роллю. Такого ж гатунку різницю між роллю та особою можна навести в багатьох інших випадках. Представник профспілки на підставі своєї ролі веде переговори з представниками наймачів і проводить кампанію серед членів власної профспілки у спосіб, який взагалі й типово передбачає, що цілі профспілок – вища зарплата, поліпшення умов праці і забезпечення зайнятості за наявної економічної системи – є легітимними цілями робітничого класу і що профспілки є належним інструментом для досягнення цих цілей, однак окремих працівник профспілки може вирішити, що профспілка – це просто інструмент для приборкання і корумпування робітничого класу шляхом відволікання його від будь-якого інтересу до революції. Переконання, які він має у своєму розумі і серці, – це одне, а переконання, що їх виражає і передбачає його роль, – це зовсім інше.

Отже, є багато випадків, коли існує певна дистанція між роллю й особою і коли внаслідок цього різноманітні ступені

сумніву, компромісу, витлумачення або цинізму можуть опосередковувати ставлення особи до ролі. З тим, що я назвав *характерами*, все навпаки, і різниця постає з того факту, що вимоги до *характеру* висуваються іззовні, зі способу, в якій інші ставляться до *характеру* й використовують його, аби зрозуміти й оцінити себе. Соціальні ролі інших типів можна адекватно визначити з погляду тих інституцій, частиною структури яких вони є, і зв'язків між цими інституціями та особами, які виконують роль. У випадку *характеру* цього не досить. *Характер* – це об'єкт шанобливого ставлення для членів культури взагалі чи для якоїсь значної її частини. Він надає їм культурний і моральний ідеал. Звідси й потреба, щоб у випадку даного типу роль і особа були злиті. Соціальний тип і психологічний тип мають збігатися. *Характер* морально легітимізує модель соціального існування.

Тепер, я сподіваюсь, зрозуміло, чому я обрав саме такі приклади, коли говорив про вікторіанську Англію і Німеччину часів Вільгельма. Директор публічної школи в Англії та професор у Німеччині, якщо взяти тільки ці два приклади, були не тільки соціальними ролями: вони забезпечували моральний осередок для сукупності ставлень і діяльностей. Ці образи були здатні виконувати згадану функцію саме тому, що включали в себе моральні і метафізичні теорії та твердження. Крім того, ці теорії і твердження мали певний ступінь складності, і в межах загалу директорів публічних шкіл, у межах загалу професорів точилися відкриті дебати щодо їхньої ролі і функції: Редбі Томаса Арнолда – це не Аппінгем Едварда Трінга, Моммзен і Шмьоллер представляли академічну позицію, вкрай відмінну від позиції Макса Вебера. Але висловлення незгоди завжди перебувало в контексті того глибинного морального узгодження, що конституювало *характер*, який кожний індивід втілював на свій кшталт.

У наш час емотивізм – це теорія, втілена в *характерах*, які всі поділяють емотивістичне розуміння відмінності між

раціональним і нерациональним дискурсами, але втілюють це розрізнення у дуже різних соціальних контекстах. Двох із них ми вже згадували: багатого естета і менеджера. До них ми зараз мусимо додати третього: терапевта. Менеджер представляє у своєму *характері* знищення відмінностей між маніпулятивними і неманіпулятивними соціальними відносинами; терапевт представляє те саме знищення у сфері особистого життя. Менеджер ставиться до цілей, як до даності, як до того, що перебуває поза його сферою; він опікується технікою, ефективністю трансформування сировини у кінцеві продукти, некваліфікованої праці у кваліфіковану, інвестицій у прибутки.

Терапевт також ставиться до цілей як до даності, як до того, що перебуває поза його сферою; він також займається технікою, ефективністю трансформування невротичних симптомів у спрямовану енергію, погано відрегульованих індивідів у добре відрегульованих. Ні менеджер, ні терапевт у своїх ролях менеджера і терапевта не беруть і не можуть брати участі у моральній дискусії. Вони самі, як і інші, що бачать їх тими самими очима, вбачають у собі постаті поза конкуренцією, чис покликання обмежується сферою, в якій можлива раціональна згода, – тобто, звісно, з їхнього погляду, сферою факту, сферою засобів, сферою вимірюваної ефективності.

Це, звичайно, важливо, що у нашій культурі поняття терапії набуло використання далеко за межами психологічної медицини, в якій воно, вочевидь, має своє законне місце. У «Тріумфі терапії» (1966), а також у «До моїх колег учителів» (1975) Філіп Ріфф задокументував із винятковою проникливістю низку способів, у які істину як цінність було замінено психологічною ефективністю. Ідіоми терапії так само успішно заповнили такі сфери, як освіта та релігія. Типи теорії, залучені й призначені для обґрунтування подібних терапевтичних моделей, звичайно, дуже різноманітні; але сама модель має набагато більше соціальне значення, ніж ті теорії, які так багато важать для її прихильників.

Я сказав про *характери*, що вони загалом є соціальними ролями, які надають культурі її моральних визначень; важливо підкреслити, що при цьому я не мав на увазі, що моральні переконання, виражені і втілені в *характерах* окремої культури, будуть повністю узгоджені у межах цієї культури. Навпаки, почасти саме тому, що вони утворюють осередки незгоди, вони здатні виконувати своє визначальне завдання. Отож морально визначальний характер ролі менеджера в нашій власній культурі засвідчено майже настільки ж різноманітними сучасними нападками на менеджерську і маніпулятивну моделі теорії і практики, наскільки й прихильністю до них. Ті, хто постійно нападає на бюрократію, ефективно утверджують думку про те, що «я» (the self) повинно визначити себе в термінах відношення до бюрократії. Теоретики неовеберіанської організації та спадкоємці Франкфуртської школи мимоволі співпрацюють як хор у театрі сучасності.

Я, звичайно, не хочу припускати, що у явищі такого типу є щось особливо сучасне. Часто і, можливо, завжди «я» отримує соціальне визначення саме через конфлікт. Це, однак, не означає, як припускали деякі теоретики, що «я» є або стає нічим іншим як сукупністю соціальних ролей, котрі воно успадковує. «Я», як відмінне від своїх ролей, має історію і соціальну історію, і відтак сучасне емотивістичне «я» стає зрозумілим тільки як кінцевий продукт довгого та складного розвитку.

Щодо «я», як його подає емотивізм, ми мусимо відразу ж зауважити, що воно не може бути просто або безумовно ототожнене з *будь-яким* особливим моральним ставленням або точкою зору (включаючи ті *характери*, які соціально втілюють емотивізм) просто через той факт, що його судження, в кінцевому рахунку, не мають критеріїв. Власне сучасне «я», «я», яке я назвав емотивістичним, не знаходить обмежень щодо того, стосовно чого воно може виносити судження, оскільки подібні обмеження можуть походити тільки з раціональних критеріїв оцінювання, а, як ми вже бачили, емотивістичному «я» бракує будь-яких критеріїв. Усе можна

критикувати з будь-якої позиції, яку обрало «я», включаючи й вибір позиції, який зробило «я». Саме в цій здатності «я» уникати будь-якого неминучого ототожнення з будь-яким особливим станом справ деякі сучасні філософи, і аналітичні, і екзистенціальні, вбачають сутність моральної активності. Бути моральним суб'єктом – це, з даного погляду, якраз і означає бути здатним відступити від будь-якої і кожної ситуації, в яку ти втягнутий, від будь-якої і кожної характеристики, яку ти можеш мати, і виносити судження щодо неї із суто універсального та абстрактного погляду, повністю відокремленого від будь-якої соціальної специфіки. Отже, бути моральним суб'єктом здатний кожен, саме в «я», а не у соціальних ролях та практиках, локалізується моральний чинник. Контраст між демократизацією моральної активності та елітаристськими монополіями на менеджерську й терапевтичну експертизу не міг би бути гострішим. Будь-якого мінімально раціонального суб'єкта вважають моральним суб'єктом – але менеджери та терапевти посідають свій статус через участь в ієрархіях досвіду та знань, що їм приписуються. У царині факту існують процедури для уникнення незгоди, у царині ж моральних істин остаточний характер незгоди вшановується титулом «плюралізму».

Це демократизоване «я», яке не має необхідного соціального змісту і необхідної соціальної ідентичності, може бути будь-чим, може приймати будь-яку роль або погляд, тому що воно у собі й для себе є нічим. Це відношення сучасного «я» до його дій та ролей було концептуалізоване його найпроникливішими та найсприйнятливішими теоретиками двома, на перший погляд, цілком різними й несумісними шляхами. Сартр (я маю на увазі тільки Сартра тридцятих та сорокових) змалював «я» як цілком відмінне від будь-якої конкретної соціальної ролі, яку воно може прийняти; Ервін Гофман, навпаки, звів «я» до його ролі, стверджуючи, що «я» – це не більше, ніж «гачок», на якому висять шати ролі (Goffman, 1959, p. 253). Для Сартра центральною помилкою є ототожнення «я» з його

ролями, і ця помилка тягне за собою моральне марновірство та інтелектуальну плутанину; для Гофмана центральною помилкою є припущення того, що існує субстанційне «я» над і за межами складних виявів рольової гри, і цієї помилки припускаються ті, хто бажає зберегти частину людського світу «поза соціологією». Однак ці два зовні протилежні погляди мають набагато більше спільного, ніж може здатися спершу. У Гофманових анекдотичних описах соціального світу все ще можна розібрати, що примарне «я» – цей психологічний гачок, якому Гофман відмовляє у субстанційній самості, – постійно змінює одну ситуацію з твердо структурованими ролями на іншу; у Сартра ж самовідкриття «я» характеризується як відкриття того, що «я» – це «ніщо», що це не сутність, а набір постійно відкритих можливостей. Таким чином, під позірною незгодою Сартра і Гофмана прихована повна згода; і вони погоджуються в нічому іншому, як у тому, що «я» цілковито протиставлене соціальному світові. Для Гофмана, для якого соціальний світ – це все, «я» через це – взагалі ніщо, воно не займає жодного соціального простору. Для Сартра, який би соціальний простір воно не займало, воно робить це лише випадково, і через це він також жодним чином не вбачає у «я» дійсність.

Які ж моральні модули відкриті для «я», досягнутого в такий спосіб? Щоб відповісти на це запитання, ми повинні спочатку згадати іншу ключову характеристику емотивістського «я» – відсутність у нього будь-яких кінцевих критеріїв. Коли я характеризую його таким чином, я посилаюсь на те, що, як ми вже зауважили, які б критерії, або принципи, або оцінювальні прихильності не мало емотивістське «я», їх можна витлумачити як вияв ставлення, віддання переваги й вибір, якими керують жоден критерій, принцип або цінність, оскільки вони передували прихильності до будь-яких критеріїв, принципів або цінностей. Але з цього випливає, що емотивістичне «я» не може мати раціональної історії у своїх переходах із одного морального стану до іншого. Внутрішні конфлікти є для нього обов'язково

au fond конфронтацією одного випадкового акту сваволі з іншим. Це «я» не успадковує нічого, окрім тіла, яке є його носієм, і пам'яті, яка в кращому разі зберігає його минуле. А ми знаємо з результатів дискусій про особисту ідентичність, які проводили Лок, Берклі, Батлер та Г'юм, що ні те, ні інше (окремо або разом) не є адекватним для визначення тієї тотожності й неперервності, певності щодо яких характеризує дійсні «я».

Може видатися, що визначене таким чином «я», яке, з одного боку, вкрай відмінне від своїх соціальних утілень і якому, з іншого боку, бракує будь-якої власної раціональної історії, має дещо абстрактний та примарний характер. Через це варто зазначити, що бігевіористичний опис «я», визначеного таким чином, є настільки ж правдо- або неправдоподібним, як і бігевіористичний опис «я», визначеного будь-яким іншим чином. Поява рис абстрактності й примарності характеру постає не внаслідок застарілого картезіанського дуалізму, а через глибину контрасту, ба навіть втрати, що впадає в око, якщо ми порівнюємо емотивістичне «я» з його історичними попередниками. Бо один із способів кинути новий погляд на емотивістичне «я» полягає у сприйнятті його як такого, що постраждало через відкидання якостей, що, як колись вважали, цьому «я» належать. Тепер вважається, що «я» бракує будь-якої необхідної соціальної ідентичності, оскільки той різновид соціальної ідентичності, який воно колись мало, вже недосяжний; тепер вважають, що «я» не має критеріїв, оскільки той різновид *telos*, з погляду якого воно колись судило та діяло, вже більше не вважають вірогідним. Що ж це була за ідентичність і який же це був *telos*?

У багатьох премодерних (pre-modern), традиційних суспільствах індивід ідентифікував себе і його ідентифікували інші саме завдяки його членству в різноманітних соціальних групах. Я – брат, двоюрідний брат і онук, член цієї родини, цього селища, цього племені. Цих характеристик людські істоти набувають не випадково, їх не можна відкинути, аби відкрити справжнє «я». Вони – частина моєї сутності; вони визначають, принаймні частково, а іноді й повністю, мої обов'язки. Індивіди

успадковуюють окреме місце у замкнутій системі соціальних відносин; без цього місця вони ніхто, або, в найкращому випадку, чужинці чи вигнанці. Усвідомлювати себе подібною соціальною особистістю – це не означає, однак, займати постійне статичне становище. Це означає опинитись на деякому місці у подорожі з визначеними цілями: долати свій життєвий шлях означає прогресувати (або зазнавати невдачі) в досягненні даної кінцевої мети. Отже, прожити й завершене життя – це досягнення, і смерть – це момент, у якій можна вирішити, щаслива людина чи ні: звідси давньогрецьке прислів'я: «Не називайте людину щасливою, доки вона не помре».

Ця концепція людського життя загалом як первинного предмета для об'єктивного та безстороннього оцінювання, оцінювання, що надає змісту судженням щодо окремих дій і задумів індивіда, перестає бути загальнодоступною на деякому етапі поступу (якщо ми можемо його так назвати) до нашої сучасності. Це залишається до деякої міри непоміченим, оскільки з історичного боку вважається це переважно не втратою, але вагомим здобутком, як поява індивіда, звільненого, з одного боку, від соціальних кайданів обмежувальних ієрархій, що їх сучасний світ відкидає від самого свого народження, а з іншого боку, – від того, що сучасність вважає забобонами телеології. Сказати це, – звісно, означає рухатись дещо занадто поспішно за межі мого теперішнього аргументу, проте слід зазначити, що специфічне модерне «я», емотивістичне «я», здобуваючи незалежність у своїй власній царині, втратило свої традиційні межі, створені соціальною ідентичністю й поглядом на людське життя як спрямоване до визначеної кінцевої мети.

А проте, як я вже припустив, емотивістичне «я» має власний тип соціального визначення. Воно перебуває на своєму місці і є невід'ємною частиною певного особливого соціального устрою, який ми у так званих провідних країнах зараз маємо. Його визначення є аналогом щодо визначення тих *характерів*, які представляють його домінуючі соціальні ролі. Розшару-

вання сучасного соціального світу на царину організаційного, в якій кінцеві цілі вважають первісно визначеними і недоступними для дослідження, і царину особистого, в якій судження і дебати щодо цінностей є центральними чинниками, але в якій неможливо досягти ніякого раціонального соціального рішення, знаходить свою інтерналізацію, своє внутрішнє представництво у відношенні особистого «я» до ролей та *характерів* соціального життя

Це розшарування саме є важливим ключем до центральних характеристик сучасних суспільств, що може надати нам змогу не бути введеними в оману їхніми власними внутрішніми політичними дебатами. Такі дебати часто проводять у термінах очікуваного протистояння між індивідуалізмом та колективізмом, кожний з яких постає у різноманітних догматичних формах. З одного боку, тут постають самопроголошені прихильники особистої свободи, з іншого – самовизначені прихильники планування та регулювання благ, що їх надає бюрократична організація. Але насправді важливо те, щодо чого конкурентні сторони погоджуються, а саме: що перед нами відкриті тільки дві альтернативи соціального життя: в одній з них найвищою цінністю є свобода й вільний вибір індивідів, в іншій найвищу цінність має бюрократія, тому вона може обмежувати свободу вибору індивідів. Через цю глибоку культурну згоду немає нічого дивного у тому, що політика сучасних суспільств коливається між свободою, яка є нічим іншим, як відсутністю регулювання особистої поведінки, і формами колективістичного контролю, призначеного тільки обмежити анархію особистих інтересів. Наслідки перемоги однієї зі сторін часто мають найбезпосередніше значення, але, як це добре зрозумів Солженіцин, обидва способи життя в остаточному підсумку нестерпні. Отже, в суспільстві, в якому ми живемо, бюрократія та індивідуалізм є партнерами, так само, як і супротивниками. І саме в культурній атмосфері цього бюрократичного індивідуалізму емотивістичне «я» природно почуває себе вдома.

Паралель між моїм ставленням до того, що я назвав емотивістичним «я», і моїм ставленням до емотивістичних теорій морального судження – чи то стівенсонівських, чи то ніцшеанських, чи то сартрівських, – тепер, гадаю, зрозуміла. В обох випадках я доводив, що перед нами постає те, що можна зрозуміти лише як кінцевий продукт історичних змін; в обох випадках я повставав проти теоретичних позицій, прихильники яких твердять, що те, що я вважаю історично сформованими характеристиками специфічно сучасного, насправді є вічними та необхідними характеристиками всіх і кожного морального судження, всіх і кожного «я». Якщо мій аргумент правильний, ми не є (хоча багато хто з нас уже повністю або частково став) тим, ким, отже, вважають нас Сартр і Гофман, саме через те, що ми останні спадкоємці (поки що) процесу історичної трансформації.

Ця трансформація «я» та його відношення до своїх ролей з традиційних моделей існування у сучасні емотивістичні форми не могла б, звичайно, відбутися, якби форми морального дискурсу, мова моралі не були також одночасно перетворені. Насправді це неправильно – відокремлювати історію «я» та його ролей від історії мови, яка специфікує це «я» і завдяки якій його ролі отримують вияв. Те, що ми відкриваємо, – це єдина історія, а не дві паралельні. Із самого початку я відзначав два центральні чинники сучасного морального дискурсу. Один – це різноманітність та позірні непорівнянність залучених понять. Інший – це наполегливе звертання до граничних принципів у спробах завершити моральні дебати. Відкрити, звідки походять ці риси нашого дискурсу, як і чому вони дістали поширення, буде через це очевидною стратегією мого дослідження. До цього завдання я тепер і візьмуся.

4

ПОПЕРЕДНЯ КУЛЬТУРА ТА ПРОСВІТНИЦЬКИЙ
ПРОЕКТ ОБҐРУНТУВАННЯ МОРАЛІ

Моє припущення полягає в тому, що ключові епізоди суспільної історії, які трансформували, фрагментували і, якщо мій крайній погляд правильний, великою мірою замінили моральність – і таким чином створили можливість існування емотивістичного «я», з його характерною формою стосунків і способів висловлення, – були епізодами історії філософії, тільки у світлі якої ми можемо зрозуміти, як постали особливості сучасного морального дискурсу і, отже, як емотивістичне «я» спромоглося знайти засоби вираження. Але як таке могло статися? У нашій власній культурі академічна філософія є вкрай маргінальною і спеціалізованою діяльністю. Професори філософії справді час від часу намагаються одягнути вбрання доречності, і якусь частину людей, що здобували освіту в коледжах, переслідують непевні, схожі на карикатуру, згадки про предмет, який там вивчали. Але ті й інші здивувалися б, а загал навіть більше, якщо припустити, як тепер це роблю я, що коріння деяких проблем, які тепер заповоняють спеціалізовану увагу академічних філософів, і коріння деяких проблем, центральних для нашого щоденного суспільного та практичного життя, є однаковим. Здивування тільки поступилося б місцем недовірі, якщо далі припустити, що ми не можемо зрозуміти, не те що вирішити, один з цих наборів проблем без розуміння іншого.

Однак вірогідність цієї тези може збільшитись, якщо подати її в історичній формі. Бо моє твердження полягає в тому, що і наша загальна культура, й наша академічна філософія є в

основному нащадками культури, в якій філософія справді визначала основну форму соціальної активності і де її роль і функція були дуже несхожі на ті, які вона має у нашій. Саме, як я доводитиму, неспроможність тієї культури розв'язати власні проблеми, водночас практичні та філософські, була одним із факторів, а можливо, й головним, у визначенні як наших академічно-філософських, так і наших практичних соціальних проблем. Якою була та культура? Настільки близькою до нашої власної, що нам не завжди легко зрозуміти її окремість, її відмінність від нашої, а отже, нелегко також зрозуміти її єдність та зв'язність. Для цього існують також інші, випадковіші причини.

Однією з причин, через які єдність та зв'язність культури Просвітництва XVIII ст. іноді залишаються поза нашою увагою, є те, що ми надто часто розуміємо її переважно як епізод *французької* культурної історії. Насправді, з точки зору тієї культури, Франція сама є найвідсталішою з освічених націй. Самі французи часто відверто брали за взірць англійські зразки, але Англію, в свою чергу, затьмарювали досягнення Просвітництва Шотландії. Звичайно, найвизначнішими постатями були німці: Кант і Моцарт. Але в інтелектуальній різноманітності, так само як і в інтелектуальній широті навіть німці не можуть перевершити Девіда Г'юма, Адама Сміта, Адама Фергюсона, Джона Міла, лорда Кеймса і лорда Монбодо.

Французам бракувало трьох речей: секуляризованого протестантського тла, освіченого класу, що об'єднував державних службовців, духівництво та світських мислителів у єдину читацьку громаду, і зовсім нового типу університету, прикладами якого були Кьонігсберг на сході та Единбург і Глазго на заході. Французькі інтелектуали вісімнадцятого сторіччя складали інтелігенцію, групу водночас освічену і відчужену; тоді як шотландські, англійські, голландські, данські і пруські інтелектуали, навпаки, почували себе як удома у світі суспільства, навіть коли вони його відверто критикували.

Аби знайти для себе якийсь аналог в іншій країні, французькій інтелігенції вісімнадцятого століття довелося чекати росіян дев'ятнадцятого століття.

Отже, ми маємо справу з культурою, передовсім, північно-європейською. Іспанці, італійці, а також галло- і слов'яномовні народи до неї не належали. Віко не відігравав ролі в її інтелектуальному розвитку. Вона, звичайно, мала аванпости поза Північною Європою, найпомітніші в Новій Англії та Швейцарії. Вона мала вплив у Південній Німеччині, Австрії, Угорщині та Неаполітанському Королівстві. І більшість французької інтелігенції вісімнадцятого століття воліла належати до неї, незважаючи на відмінності в ситуації. Справді, принаймні першу фазу Французької революції можна зрозуміти як спробу за допомогою політичних засобів увійти в цю північноєвропейську культуру і таким чином усунути розбіжність між французькими ідеями та французьким суспільно-політичним життям. Безперечно, Кант розумів Французьку революцію як політичне вираження думки, спорідненої з його власною.

Це була музична культура, і, можливо, існує тісніший, ніж зазвичай визнавали, зв'язок між цим фактом і її центральними філософськими проблемами. Бо зв'язок між нашими переконаннями і сентенціями, що їх ми *тільки* або *переважно* виспівуємо, не кажучи вже про музику, яка супроводжує ті сентенції, цілком відмінний від зв'язку між нашими переконаннями і сентенціями, що їх ми переважно промовляємо, промовляємо стверджувальним тоном. Коли католицька меса стає жанром, придатним для концертного виконання протестантами, коли ми слухаємо скоріше те, що написав Бах, а не Св. Матвій, тоді священні тексти зберігаються у формі, в якій традиційні зв'язки з вірою зруйновано, навіть деякою мірою для тих, хто вважає, що вірус. Це, звичайно, не значить, що втрачається будь-який зв'язок з вірою, ви не можете просто відокремити музику Баха чи навіть Генделя від християнської релігії. Але традиційне розрізнення між релігійним та естетичним

було розмите. І це так само вірно щодо нових вірувань, як і щодо традиційних. Масонство Моцарта, яке, можливо, було релігією Просвітництва *par excellence*, перебуває у такому ж сумнівному зв'язку із «Чарівною флейтою», як «Месія» Генделя з протестантським християнством.

Отже, це культура, в якій не лише відбулася зміна типу вірування, що полягала в секуляризації протестантизму, а й навіть для тих, хто вірував, сталася зміна в способах вірувань. Не дивно, що постають ключові питання щодо обґрунтування вірування, а найбільше – щодо обґрунтування морального переконання. Ми настільки звикли класифікувати судження, аргументи і вчинки в термінах моралі, що забуваємо, наскільки відносно новим було саме це поняття в культурі Просвітництва. Зважте на один різючий факт. У культурі Просвітництва першою мовою освіченого дискурсу більше не була латина, але вона залишалась другою мовою, яку вивчали. У латині, як і в старогрецькій, немає слова, правильним перекладом якого було б наше слово «моральний», або, точніше, такого слова не було доти, доки наше слово «моральний» не переклали на латину. Звичайно, «моральний» етимологічно походить від *moralis*. Але *moralis*, як і його грецький попередник *êthikos* (Цицерон винайшов *moralis*, щоб перекласти це грецьке слово в своїй праці «Про долю») означає «властивий характеру», де характером людини є не що інше, як сукупність її схильностей систематично поводитися радше так, ніж інакше, вести один певний спосіб життя.

Раннє вживання «моральний» (*moral*) в англійській бере за приклад латину і схильне вбачати в ньому іменник, при цьому «мораль» (*moral*) будь-якого літературного уривку постає практичним уроком, який він подає. У цьому ранньому вживанні «моральний» незіставне ані з «розважливий» чи «егоїстичний», ані із «законний» чи «релігійний». Словом, до якого воно наближається за значенням, є, можливо, просто «практичний». У своїй подальшій історії воно, здається,

спочатку найчастіше постає частиною виразу «моральна чеснота» (*moral virtue*), а потім стає предикатом у своєму власному праві з постійною тенденцією до звуження значення. У шістнадцятому – сімнадцятому столітті воно виразно набуває свого сучасного значення і стає придатним для вживання в контекстах, які я щойно відзначив. Наприкінці сімнадцятого століття воно вперше вживається у найвужчому значенні, в якому воно стосується поведінки, в основному – сексуальної поведінки. Як могло трапитись, що «бути аморальним» стало спеціальним синонімом до «бути сексуально розбещеним»?

Відповідь на це запитання ми маємо відкласти. Бо історію слова «мораль» не можна описати належним чином без розповіді про спроби знайти раціональне обґрунтування моралі в той історичний період – скажімо, від 1630 до 1850, коли вона [моральність] набуває сенсу водночас загального і специфічного. У той час «мораль» стає назвою тієї особливої сфери, в якій правила поведінки, які не є ні теологічними, ні правовими, ні естетичними, отримали власний культурний простір. Тільки наприкінці сімнадцятого та у вісімнадцятому століттях, коли це розрізнення морального і теологічного, правового та естетичного стало визнаною доктриною, проект незалежного раціонального обґрунтування моралі стає не лише справою окремих мислителів, а й головним завданням північноєвропейської культури.

Центральною тезою цієї книги є те, що провал цього проекту визначив історичне тло, на якому можуть стати зрозумілими труднощі нашої власної культури. Щоб довести цю тезу, треба докладно викласти деякі деталі історії цього проекту та його невдачі. Найдоречнішим методом викладання цієї історії є зворотня розповідь, починаючи з того моменту, коли вперше виразно постає сучасна (*modern*) точка зору у формі, яка видається цілком розвиненою. Те, що я раніше відзначив як власне сучасну точку зору, звичайно, передбачає розгляд моральних дебатів у термінах протистояння між

несумісними і несумірними моральними засновками та моральним зобов'язанням як виявом безкритерійного вибору між такими засновками, вибору, для якого не можна дати жодного раціонального обґрунтування. Цей елемент довільності в нашій моральній культурі був представлений як філософське відкриття – відкриття, що бентежить або навіть шокує – задовго до того, як він став загальним місцем щоденного дискурсу. Справді, те відкриття було спершу подане саме з наміром шокувати учасників щоденного морального дискурсу в книзі, що постала водночас як підсумок систематичних спроб Просвітництва виявити раціональне обґрунтування моралі і як епітафія їм. Ця книга – «Або-або» К'єркегора, і якщо зазвичай ми не читаємо її в ракурсі історичної перспективи, то це тому, що завелика обізнаність з її тезами притупила наше відчуття її разючої новизни в часі та місці її написання, в північноєвропейській культурі Копенгагена в 1842 році.

«Або-або» має три центральні риси, на які ми мусимо звернути увагу. Першою є зв'язок між її способом подання та її центральною тезою. Це книга, в якій К'єркегор вдягає кілька масок, і саме їхньою кількістю створює новий літературний жанр. К'єркегор не був першим автором, який розділив «я», щоб розподілити його між серією масок, кожна з яких грає у цьому маскараді роль незалежного «я», і таким чином створив новий літературний жанр, у якому автор як такий присутній більш прямо та безпосередньо, ніж у будь-якій формі традиційної драми, і все ж поділом свого «я» заперечує власну присутність. Дідро у «Небожі Рамо» був першим майстром цього нового, власне сучасного жанру. Але ми можемо виявити до деякої міри попередника і Дідро, і К'єркегора в тій суперечці між скептичним та християнським «я», яку мав намір вести Паскаль у «Думках», суперечці, з якої ми маємо тільки розрізнені фрагменти.

Наміром К'єркегора при розробці псевдонімичної форми «Або-або» було показати читачеві остаточний вибір, тоді як

сам він не міг рекомендувати одну альтернативу певніше за іншу, оскільки ніколи не виявляв власного «я». «А» схвалює естетичний спосіб життя, «В» – етичний; Віктор Еремита редагує і анотує папери обох. Вибір між етичним і естетичним не є вибором між добром і злом. Цей вибір полягає в тому, вибирати чи ні у термінах добра і зла. В серцевині естетичного способу життя, як його характеризує К'єркегор, присутне намагання втратити «я» в безпосередності наявного досвіду. Парадигмою естетичного вираження є романтичний закоханий, занурений у свою власну пристрасть. Навпаки, етичною парадигмою є шлюб, стан зобов'язання та обов'язку в часі, в якому сучасне пов'язане з минулим та майбутнім. Кожен із двох способів життя сповнений відмінними концепціями, несумісними відношеннями, конкурентними засновками.

Уявіть, що хтось поставлений перед вибором між цими двома способами життя, поки що не сприйнявши жодного з них. Йому не можна запропонувати *підстави* для того, щоб надати перевагу одному перед іншим. Бо якщо дана підстава пропонує підтримку етичному стилю життя, то жити у такий спосіб – означатиме служити вимогам обов'язку *або* жити у такий спосіб – означатиме прийняти моральне вдосконалення за мету і надати таким чином певного значення своїм діям. Особа, яка ще не прийняла ні етичного, ані естетичного, ще тільки має вибирати, набуде для неї ця підстава чи ні хоч якусь силу. Якщо така підстава вже є для неї чинною, вона вже обрала етичне, чого *ex hypothesi* вона не зробила. Те ж саме стосується і підстав для підтримки естетичного. Людина, яка ще не зробила вибору, усе ще має вибирати, чи ставитися їй до них як до чинних. Вона все ще має вибирати свої перші принципи, і саме тому, що вони є *першими* принципами, первинними щодо будь-яких інших у ланцюзі роздумів, не може існувати вищих підстав для їх підтримки.

Таким чином, К'єркегор презентує себе як людину, що не підтримує жодної позиції, оскільки він сам не є ні «А», ні «В».

І якщо ми сприйматимемо його як такого, що підтримує позицію, згідно з якою не існує раціональних підстав для вибору між позиціями і вибір *або/або* є кінцевим, він знову-таки заперечуватиме це, оскільки він є Віктором Еремітою не більшою мірою, аніж він є «А» чи «В». І в той же час він всюди, і, можливо, ми віднаходимо його присутність найбільше у тій вірі, яку він вкладає в уста «В», що будь-хто, зіткнувшись із вибором між естетичним та етичним, в дійсності обере етичне, оскільки енергія, пристрасть, серйозний вибір волі, так би мовити, веде особу, що стоїть перед вибором, в напрямі до етичного. (Тут, я переконаний, К'єркегорівське твердження (якщо це його твердження) є помилковим: естетичне *може* бути серйозно обране, хоч тягар вибору, можливо, буде опанований пристрастю тією ж мірою, як і вибір етичного. Особливо думається мені про молодих людей покоління мого батька, які спостерігали, як їхні власні етичні принципи помирають разом з їхніми друзями в траншеях під час масових убивств при Іпрі й Соммі; після повернення вони вирішили, що для них тепер ніщо не має сенсу, і винайшли естетичну тривіальність двадцятих років).

Звичайно, моя оцінка к'єркегорівського ставлення до «Або-або» значно відрізняється від тієї, яку пізніше дає сам К'єркегор, коли він ретроспективно повертається до інтерпретації власних писань в термінах єдиного незмінного покликання; а найкращі знавці К'єркегора, наші сучасники, Луїс Маккі та Григорій Маланчук, в цьому сенсі лише доповнюють автопортрет майстра. Але якщо детальніше переглянути всі вияви ставлення К'єркегора аж до кінця 1842 року (а, можливо, і сам текст, і псевдоніми в «Або-або» є тут найкращим свідченням), то гадаю, що їхню позицію підтримати нелегко. Дещо згодом, у «Філософських крихтах» 1845 року, К'єркегор вдається до цієї рішуче нової ідеї про радикальний і остаточний вибір, щоб пояснити, як стають християнами, і на цей момент його характеристика етичного також радикально змінюється. Це стає очевидним навіть у праці 1843 року «Страх і трепет». Але

в 1842 р. він все ще гранично двозначним чином ставиться до своєї нової ідеї – він є її автором і водночас відмовляється від свого авторства. Адже ця ідея не лише несумісна з гегелівською філософією, яка вже в «Або-або» стає однією з головних мішеней К'єркегора. Ця ідея руйнує всю традицію раціональної моральної культури – *якщо* саму її не можна раціонально подолати.

Друга риса «Або-або», до якої ми зараз повинні звернутися, стосується глибокої внутрішньої непослідовності, частково прихованої жанром книги – суперечності між концепцією радикального вибору й концепцією етичного. Етичне представлено як сфера, в якій принципи превалюють над нами, незалежно від наших ставлень, уподобань та почуттів. Те, як я почуваюсь у даний момент, не стосується питання, як я повинен жити. Ось чому шлюб є парадигмою етичного. Бертран Расел описав, як одного дня 1902 року, їдучи на велосипеді, він раптом усвідомив, що більше не кохас свою першу дружину – і наслідком цього усвідомлення стало розірвання шлюбу. К'єркегор сказав би, і мав би, безперечно, рацію, що будь-яке ставлення, відсутність якого можна відкрити у миттєвому спалаху, протягом велосипедної прогулянки, є лише естетичною реакцією і що такий досвід не має нічого спільного із зобов'язанням, що його містить у собі справжній шлюб, авторитетом моральних принципів, котрі такий шлюб визначають. Але ж звідки етичне отримує саме такий авторитет?

Відповідь на це запитання вимагає попереднього розгляду того, який же різновид авторитету притаманний будь-якому принципіві, щодо якого нам дозволено *вибирати*: вважати його авторитетним чи ні. Наприклад, я міг би обрати й виконувати систему аскези і посту й робити це з міркувань здоров'я чи, скажімо, релігії. Те, який авторитет отримують ці принципи, є похідним від підстав мого вибору. Поки ці підстави ґрунтовні, принципи мають відповідну вагу; коли ж це не так, то і принципи тією ж мірою будуть позбавлені

авторитету. З цього випливає, що принцип, для вибору якого не можна навести жодної підстави, був би принципом, позбавленим авторитету. Я міг би прийняти такий принцип з примхи чи капризу, чи іншої випадкової причини (можливо, мені просто подобається діяти певним чином), але якщо я вирішу відмовитись від такого принципу, коли мені заманеться, я матиму повну свободу чинити саме так. Такий принцип (і чи не різатиме тут вуха слово «принцип»?) певна річ, належатиме, за К'єркегором, до естетичної сфери.

Але ж доктрина «Або-або» полягає у тому, що принципи етичного способу життя повинні прийматися *без жодних аргументацій*, і їхній вибір перебуває за межами підстав якраз тому, що це вибір того, що саме нам слід вважати підставою. Однак етичне має бути для нас авторитетом. Але як те, що ми за власним вибором приймаємо за єдину підставу, може бути авторитетним для нас? Суперечність у доктрині К'єркегора стає очевидною. На це можна відповісти таким чином: у характерних випадках ми апелюємо до авторитету, коли не маємо підстав (reasons); ми можемо, наприклад, апелювати до авторитету стражів християнського одкровення тієї самої миті, коли зазнає невдачі наш розум (reason). Тобто, поняття авторитету й поняття [раціональної] підстави не є, як передбачають мої аргументи, тісно пов'язаними – фактично вони виявляються взаємовиключними. І все ж ця концепція авторитету, що виключає підстави, як я вже зазначив, сама великою мірою, якщо не цілком, є концепцією модерною, що сформувалася в культурі, для якої саме поняття авторитету є чужим і несумісним з нею, тобто апеляція до авторитету здається ірраціональною. Але традиційний авторитет етичного в культурі, яку успадкував К'єркегор, не є довільним. І саме ця традиційна концепція авторитету повинна була бути втіленою в етичному, щоб воно було таким, як його описує К'єркегор. (Не дивно, що оскільки саме К'єркегор уперше віднайшов концепцію радикального вибору, саме в його творах зв'язок між підставою та авторитетом урвався).

Отже, я стверджую, що в «Або-або» існує глибоке протиріччя; якщо етичне має певне підґрунтя, то воно не може бути надане поняттям радикального вибору. Однак, перш ніж перейти до питання, чому К'єркегор прийшов до цієї суперечливої позиції, дозвольте торкнутися і третьої специфічної риси «Або-або». Це консервативний і традиціоналістський характер пояснення етичного К'єркегором. У нашій власній культурі вплив поняття радикального вибору дається взнаки в дилемі, *який саме* етичний принцип обрати. Ми майже з нетерпимістю усвідомлюємо конкурентні моральні альтернативи. Але К'єркегор поєднує поняття радикального вибору з непохитною концепцією етичного як такого. Виконання обіцянок, правдивість, доброчесність, уособлені в придатних для узагальнення моральних принципах, розуміються дуже просто; етична людина не стикається із значними проблемами інтерпретації, як тільки вона зробила первинний (initial) вибір. Відзначити це означає визнати, що К'єркегор пропонує нове практичне й філософське обґрунтування старого успадкованого способу життя. Ймовірно, це і є та комбінація нового й традиційного, що відповідає за протиріччя в самому серці к'єркегорівської позиції. І звичайно ж, я готовий довести, що саме ця глибоко суперечлива комбінація нового й успадкованого є логічним наслідком проекту Просвітництва, спрямованого на надання моралі раціонального обґрунтування й виправдання.

Щоб зрозуміти, чому це так, необхідно повернутися від К'єркегора до Канта. Через безперервну полеміку К'єркегора з Гегелем неважко взагалі не помітити, що К'єркегор багато чим завдячує Канту. Так, саме Кант поставив належні декорації в усіх сферах для філософського виступу К'єркегора. Кантове тлумачення доказів існування Бога і його погляд на те, що становить раціональну релігію, забезпечили вирішальну частину тла К'єркегорового розуміння християнства; і таку ж роль відіграла кантівська моральна філософія, яка стала основою для к'єркегорівського тлумачення етичного. Неважко

впізнати в к'єркегорівському тлумаченні естетичного способу життя геніальну літературну версію кантівського пояснення схильності – що б не казали про Канта, досягнення якого важко перебільшити, безперечно, що літературним генієм він як філософ не був. А проте, кантівська чесна й непретензійна німецька проза є, в певному сенсі, прабатьком елегантної, але не завжди чіткої данської прози К'єркегора.

Центральними у кантівській моральній філософії є дві оманливо прості тези: якщо правила моралі раціональні, вони повинні бути одними і тими ж для всіх раціональних істот так само, як це відбувається з правилами арифметики; і якщо правила моралі *зобов'язують* усі раціональні істоти, тоді випадкова здатність таких істот виконувати ці правила має бути несуттєвою; важливою ж є їхня воля їх виконувати. Таким чином, проект винайдення раціонального обґрунтування моралі – це просто проект відкриття раціонального тесту, який відокремлює ті максими, які, визначаючи волю, постають істинним вираженням морального закону, від тих максим, які не є таким вираженням. Сам Кант, звичайно, не сумнівався в тому, *які* максими насправді є вираженням морального закону; простим добродішним чоловікам і жінкам не треба було чекати на філософію, аби та повідала їм, у чому полягає добра воля, і Кант не сумнівався ні хвилини, що максими, яких він навчився від власних добродішних батьків, були тими максимами, які й мають витримати тест раціональності. Отже, зміст моралі Канта був консервативним тією самою мірою, як і зміст моралі К'єркегора, і це зовсім не дивно. Хоча лютеранське дитинство Канта в Кьонігсберзі пройшло на сто років раніше за лютеранське дитинство К'єркегора в Копенгагені, обидва вони успадкували одну і ту саму мораль.

У такому разі, у Канта, з одного боку, був набір максим, а з іншого – концепція стосовно того, яким повинен бути тест для таких максим. Що це за концепція і звідки вона походить? Ми найкращим чином можемо наблизитись до відповіді,

розглянувши, чому Кант відкинув дві концепції такого тесту, які були дуже впливовими в європейській традиції. З одного боку, Кант відмовився від погляду, що перевірка пропонованої максими полягає в запитанні, чи приведе дотримання цієї максими до щастя раціональної істоти. Кант не сумнівався в тому, що всі люди насправді прагнуть щастя; у нього не було сумнівів і щодо того, що найвище мислиме благо полягає в моральній досконалості індивіда, котру увінчує щастя, на яке вона заслуговує. А проте він вірив, що наша *концепція* щастя занадто непевна і не може бути надійним моральним поводитирем. Крім того, будь-яке моральне розпорядження, покликане гарантувати нам щастя, мало б бути вираженням правила, якому притаманна певного роду умовність; воно має надавати інструкції чинити так-то і так-то, якщо і оскільки чинення так-то і так-то має своїм результатом досягнення щастя. Тимчасом Кант вважав, що всі істинні вираження морального закону повинні мати безумовний категоричний характер. Вони не зобов'язують нас гіпотетично; вони просто зобов'язують нас.

Таким чином, мораль не знаходить обґрунтувань у наших бажаннях; але вона не знаходить їх і в релігійних віруваннях. Адже другий традиційний погляд, відкинутий Кантом, – це той, за яким тест запропонованої максими чи правила полягає в тому, чи походить вона від Бога. На думку Канта, те, що Бог наказує нам чинити так-то і так-то, ще не означає, що ми дійсно маємо так-то і так-то чинити. Для того, щоб легітимно дійти такого висновку, нам треба знати, що ми завжди повинні діяти так, як повелить Бог. Але це останнє ми можемо знати лише у випадку, якщо у нас самих є критерій морального судження, незалежний від повелінь Бога, за допомогою якого ми можемо судити про Божі дії та слова, а отже, вважати останні морально гідними дотримання. Але зрозуміло, що, якщо ми володіємо таким критерієм, настанови Бога будуть зайвими.

Тепер ми вже можемо відмітити значні й очевидні особливості кантівської думки, які роблять її безпосередньою

попередницею думки К'єркегора. Сфера прагнення щастя чітко відрізняється від сфери моралі, і обидві вони, в свою чергу, різко відокремлені від сфери божественної моралі та заповідей. Крім того, настанови моралі – це не лише ті самі настанови, що пізніше мали конституювати етичне для К'єркегора: вони повинні були вселяти таке саме почуття поваги. Однак якщо К'єркегор вбачав підвалини етичного у виборі, Кант знаходить їх у розумі.

Практичний розум, за Кантом, не використовує зовнішніх щодо себе критеріїв. Він не апелює до змісту, що походить від досвіду; тому кантівські незаангажовані аргументи проти використання щастя чи закликів до божественних одкровень просто підсилюють позицію, що вже міститься в кантівському погляді на функцію і силу розуму. Сутність розуму полягає саме в тому, що він закладає принципи, які є універсальними, категоричними й внутрішньо несуперечливими. Звідси й раціональна мораль закладає принципи, що їх водночас можуть і повинні виконувати *всі* люди, незалежно від обставин і умов, принципи, які можуть несуперечливо виконуватись кожним раціональним суб'єктом у будь-якому випадку. Тест запропонованої максими можна окреслити дуже просто: можемо ми чи не можемо несуперечливо воліти, щоб кожен завжди чинив згідно з нею?

Як нам вирішити, чи вдала ця спроба сформулювати вирішальний тест для максим моралі? Сам Кант намагається показати, що такі максими, як «Не обманюй», «Дотримуйся обіцянки», «Будь великодушним до нужденних» і «Не чини самогубства», проходять цей тест, тоді як такі максими, як «Дотримуйся обіцянки лише тоді, коли це тобі зручно», тест не пройдуть. Насправді навіть наближаючись до позірної демонстрації цього, Кант мусить використовувати сумнозвісні погані аргументи, кульмінаційним моментом яких стало його твердження, що будь-яка людина, вдаючись до максими «Убий себе, коли перспективи болю переважають перспективи щастя», суперечить собі, оскільки таке воління «суперечить»

життєвому імпульсу, закладеному в усіх нас. Це рівнозначне тому, що людина, яка вдається до максими «Завжди стрижи волосся» суперечить собі, оскільки таке бажання «суперечить» імпульсові росту волосся, закладеному в нас. Але річ не лише в тому, що власні кантівські аргументи містять значні помилки. Неважко помітити, що чимало аморальних та тривіальних неморальних максим виправдовуються кантівським текстом, і досить переконливо (а в деяких випадках – навіть з більшою переконливістю, ніж моральні максими, що їх Кант намагається підтримати). Тож «Виконуй всі свої обіцянки упродовж усього свого життя, окрім одного випадку», «Переслідуй тих, хто сповідус хибну віру» і «Завжди їж мідії по понеділках у березні» пройшли б кантівський тест, оскільки могли б бути несуперечливо універсалізовані.

На це може бути одна відповідь: якщо це випливає з того, що сказав Кант, то він не міг цього мати на увазі. Безперечно й очевидно те, що Кант не це мав на увазі, тому що сам він вірив у те, що його критерій послідовної універсалізації (*universalizability*) сповнений визначального морального змісту, котрий виключає такі всезагальні та тривіальні сентенції. Кант був переконаний у цьому, тому що вірив, що його формулювання категоричного імперативу у термінах універсалізації є рівнозначними цілком іншому формулюванню: «Завжди дій так, щоб ставитись до людства, чи то у твоїй власній особі, чи в особі інших, як до мети, а не до засобу».

У цьому формулюванні, звичайно, є моральний зміст, хоча не цілком точний, без подальшого докладного висвітлення. Під словами «ставитись як до мети, а не як до засобу» Кант, здається, мав на увазі таке (на що я раніше звернув увагу, використовуючи кантівську моральну філософію, щоб відзначити контраст з емотивізмом). Я можу спонукати когось до певних дій або пропонуючи йому підстави (*reasons*) для таких дій, або намагаючись вплинути на нього нерациональними способами. Якщо я поясню йому, навіщо треба діяти

саме так, тоді я поведусь із ним як з раціональною істотою, яка заслуговує на таку ж повагу, як і я, бо, пояснюючи, я пропоную йому оцінити безстороннє міркування. Те, що робить обґрунтування хорошим обґрунтуванням, не має нічого спільного з особою того, хто його висуває з того чи іншого приводу, і доки суб'єкт сам не вирішить, чи це обґрунтування є достатнім, у нього немає підстав діяти. На відміну від цього, ірраціональне переконання втілює спробу перетворити суб'єкта на просте знаряддя моєї волі без найменшої поваги до його раціональності. Отже, те, про що веде мову Кант, бере свій витік ще від Платона в «Горгії», з якого брало приклад чимало моральних філософів. Але Кант недостатньо обґрунтовує свою позицію. Я можу її висміяти без будь-якої непослідовності; дозволити, щоб використовували як засіб усіх, окрім мене, можливо й аморально, але це не є непослідовним; немає жодної непослідовності навіть у бажанні, щоб всесвіт був сповнений egoїстів, котрі живуть за цією максимою. Для кожного могло б виявитися незручним, якби всі жили за цією максимою, але це не було б неможливим, а вдаватися до міркувань про зручність у будь-якому разі означало б задіювати ту розсудливу апеляцію до щастя, яку Кант прагне виключити з усіх міркувань про мораль.

Спроба обґрунтувати те, що Кант вважає принципами моралі, за допомогою того, що Кант вважав розумом, виявилась, отже, невдалою, так само, як і намагання К'єркегора обґрунтувати ці принципи через акт вибору. Дві ці невдачі тісно пов'язані. У К'єркегора і Канта однакові концепції моралі. Але разом з тим К'єркегор успадковує цю концепцію вже з розумінням того, що спроба надати моралі раціональне обґрунтування зазнала невдачі. Невдача Канта дала змогу К'єркегорові дійти свого початкового висновку: слід звертатись до акту вибору, коли розум не може впоратись із завданням. І все ж, якщо ми розглядатимемо «вибір» К'єркегора як заміник Кантового «розуму», тоді ми повинні розуміти, що Кант також звертався до більш раннього філософського епізоду, що у своєму

зверненні до розуму Кант є історичним спадкоємцем та послідовником Дідро та Г'юма, які зверталися до бажань і пристрастей. Задум (project) Канта був історичною відповіддю на їхню невдачу, так само як і задум К'єркегора – на його невдачу. У чому ж полягала ця перша невдача?

Перш за все слід зазначити, що у Дідро та Г'юма були дуже схожі погляди щодо змісту моралі, які згодом перебрали Кант і К'єркегор; і все це ще несподіваніше, оскільки, на відміну від Канта і К'єркегора, вони вважали себе за філософів-радикалів. Але, попри свої радикальні вияви, Г'юм і Дідро були значною мірою моральними консерваторами. Г'юм готовий скасувати традиційну християнську заборону самогубства, але його погляди щодо обітниць та власності такі ж безкомпромісні, як і в Канта; Дідро декларує віру в те, що основна людська природа розкривається у тому, що він називає неупорядкованою сексуальністю полінезійців, але він добре розуміє, що Париж не Полінезія; а у творі «Племінник Рамо» «я», *philosophe*, з яким так відверто ототожнює себе старий Дідро, є конвенційним буржуазним моралістом з такими самими виваженими поглядами щодо шлюбу, обітниць, правдолюбства й сумлінності, як і будь-хто з прибічників Кантового обов'язку чи К'єркегорового етичного. І для Дідро це було не лише теорією: виховуючи свою дочку, він точно дотримувався методики *bon bourgeois* зі свого діалогу. В особі *philosophe* він пропонує на розгляд думку, що коли в сучасній Франції всі ми будемо переслідувати наші власні бажання з належним освіченим урахуванням довгострокової перспективи, ми побачимо, що консервативні моральні правила і є переважною мірою саме такими, що їх виправдовує апеляція до підстав у бажанні та пристрасті. На це у молодого Рамо три відповіді.

По-перше, навіщо нам зважати на довгостроковий період, якщо безпосередня перспектива є достатньо спокусливою? По-друге, чи не впливає з поглядів *philosophe*, що навіть упродовж довгострокового періоду ми повинні коритись

моральним правилам тільки доти, доки вони слугують нашим бажанням? І, по-третє, чи не так влаштований світ, що кожна особа і кожен клас беруть до уваги свої власні бажання і, щоб їх задовольнити, полюють одне на одного? Де *philosophe* бачить принцип, родину, правильно влаштований природний і соціальний світ, Рамо вбачає хитромудре прикриття для себелюбства, спокушання та хижого підприємництва.

На виклик, який робить Рамо «філософові», звичайно, не можна відповісти в термінах самого Дідро. Бо їх розділяє запитання про те, які з наших бажань можна визнати правильними порадиниками у вчинках і проти яких, з іншого боку, слід повставати, викорінювати чи змінювати їх; і, звичайно, не можна відповісти на це запитання, намагаючись використати власні бажання як критерій. Саме тому, що у всіх нас є, нині чи потенційно, численні бажання, багато з яких виявляються суперечливими і взаємно несумісними, ми повинні робити вибір між конкурентними вимогами конкурентних бажань. Нам слід вирішувати, в якому напрямку виховувати наші бажання, як упорядкувати різноманіття імпульсів, потреб, які ми відчуваємо, емоцій та цілей. Звідси випливає, що правила, які надають нам можливість вибирати між цими вимогами і, отже, впорядковувати наші бажання (включно з правилами моралі), не можна одержати або обґрунтувати, звертаючись до бажань, які вони повинні оцінювати.

Сам Дідро у своєму «Додатку до подорожі Бугенвіля» намагався відрізнити бажання, природно властиві людині (бажання, якими керуються уявні полінезійці в його розповіді) від штучно сформованих та зіпсованих бажань, які у нас розвинула цивілізація. Але самим цим намаганням розрізнити їх він підірив власну спробу знайти основу для моралі у людській фізіологічній натурі, бо сам він вимушений шукати підґрунтя для розрізнення бажань; у «Додатку» він у змозі уникнути зіткнення з висновками своєї власної тези, але в «Племіннику Рамо» він примушує себе визнати, що існують конкурентні та несумісні бажання і конкурентні та несумісні впорядкування бажань.

І все ж невдача Дідро не є лише його невдачею. Тих самих труднощів, які не дали змоги Дідро обґрунтувати моральність, не зміг уникнути і Г'юм у своєму філософськи більш витонченому розгляді; але ж Г'юм настільки зміцнив свою позицію, наскільки це взагалі було можливо. Як і Дідро, він розуміє конкретні моральні судження як вирази почуттів, пристрастей, бо саме пристрасті, а не розум, нами керують. Але він так само, як і Дідро, визнає, що, судячи морально, ми звертаємось до загальних правил, і він прагне це пояснити, з'ясовуючи корисність цих правил, що допомагають нам діяти до цілей, встановлених нашими бажаннями. В основі цього погляду лежить неявне і невизнане припущення щодо стану пристрастей у нормальній, і як ми могли б її назвати, якби не Г'юмове тлумачення розуму, розсудливої людини. Як в його «Історії», так і в «Дослідженні» пристрасті «ентузіастів», а конкретніше – левелерів сімнадцятого століття, з одного боку, і католицьких аскетів, з іншого боку, потрактовуються як ненормальні, абсурдні та – у випадку левелерів – як кримінальні. Нормальні пристрасті – це пристрасті самовдоволеного спадкоємця революції 1688 р. Отже, Г'юм уже приховано використовує певний нормативний стандарт (фактично дуже консервативний нормативний стандарт), щоб розрізнити бажання та почуття, і, роблячи це, підставляє себе під звинувачення, яке Дідро в особі молодого Рамо висуває проти себе ж в особі *philosophe*. Але це ще не все.

У «Трактаті» Г'юм висуває наступне запитання: якщо таких правил, як справедливість і дотримання обіцянки, слід дотримуватись тільки тому, що вони слугують нашим довгостроковим інтересам, то чому не можна виправдати їхнє порушення у випадку, коли вони не слугують нашим інтересам, а таке порушення не матиме побічних наслідків. Формулюючи це запитання, він явним чином заперечує, що будь-яке вроджене начало альтруїзму чи симпатії до інших могло б покрити вади аргументації від інтересу та корисності. Але у «Дослідженні» він відчуває себе змушеним вдатись саме до

такого початку. Звідки ця зміна? Зрозуміло, що звернення Г'юма до симпатії є винаходом, спрямованим на подолання розриву між сукупністю підстав, які могли б підтримати безумовну прихильність до загальних і безумовних правил, та іншою сукупністю підстав для дій або суджень, які можна отримати з наших особливих, нестійких, залежних від обставин бажань, емоцій та інтересів. Пізніше Адам Сміт звертався до симпатії з тією самою метою. Але згаданий розрив залишається логічно нездоланим, а «симпатія», про яку говорили Г'юм і Сміт, – назвою філософської фікції.

Чому я ще не приділив досі належної уваги, то це негативним аргументам Г'юма. Те, що привело Г'юма до висновку, що мораль слід розуміти, пояснювати та обґрунтувати, посилаючись на місце, яке пристрасті та бажання посідають в людському житті, – це його вихідне припущення, що мораль – це або творіння розуму, або творіння пристрастей, і його власні, позірні остаточні аргументи на користь того, що вона не може бути творінням розуму. Отже, він дійшов висновку, що мораль – творіння пристрастей, цілком незалежно й до того, як почав наводити будь-які позитивні аргументи, щоб обґрунтувати цю позицію. Вплив негативних аргументів на Канта і К'єркегора рівною мірою безперечний. Так само, як Г'юм намагається побудувати мораль на пристрастях, оскільки його аргументи виключали можливість обґрунтувати її на розумі, так Кант будує її на розумі, тому що його аргументи виключали можливість побудування її на пристрастях, а К'єркегор – на фундаментальному, позбавленому критеріїв виборі, оскільки те, що він вважає нездоланою природою міркувань, виключає і розум, і пристрасті.

Таким чином, обґрунтування кожної позиції постало значною мірою на невдачах двох інших, а загальним підсумком ефективної критики кожної позиції іншими виявилася невдача усіх трьох. Проект надання раціонального обґрунтування моралі зазнав невдачі: й відтоді моралі культури – попередниці нашої, а згодом і нашої власній моралі бракувало публічного,

загально визнаного, раціонального ядра чи обґрунтування. У світі секулярної раціональності релігія не могла більше слугувати таким загально визнаним підґрунтям для моральних міркувань та дій, і невдача філософії в забезпеченні того, чого не могла дати релігія, стала вагомою причиною втрати філософією її центральної ролі і перетворення її на маргінальний академічний предмет.

Чому значення цієї невдачі не було оцінене тоді, коли вона трапилася? Це питання слід дослідити повніше на більш пізній стадії розгляду. На даний момент я повинен лише зазначити, що основна частина освіченої громадськості виявилася жертвою культурної історії, яка не дозволяла досягнути свою справжню природу, і що філософи-моралісти стали проводити свої дебати у значно більшій ізоляції, ніж доти. Справді, аж до нашого часу К'єркегорові, Кантові та Г'юмові не бракує винахідливих академічно налаштованих послідовників, у дебатах яких найвизначнішою рисою є все вагоміша сила негативних доказів однієї традиції проти іншої. Але перш ніж ми зможемо зрозуміти значення невдачі у знаходженні раціонального обґрунтування моралі, або одержати пояснення, чому це значення не було оцінено ані тоді, ані згодом, нам потрібно буде істотно поглибити наше розуміння того, чому цей проект зазнав невдачі і в чому полягав характер цієї невдачі.

5

ЧОМУ ПРОСВІТНИЦЬКИЙ ПРОЕКТ ОБГРУНТУВАННЯ МОРАЛІ МУСИВ ЗАЗНАТИ НЕВДАЧІ?

Досі я представляв невдачу проекту обґрунтування моралі суто 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, Г'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 попри те, що чимало професійних філософів мали сприймати її не без деякого збентеження. Але припустімо, справді (що є дуже правдоподібним), що невдача проекту вісімнадцятого і дев'ятнадцятого століття полягала зовсім в іншому. Припустімо, що аргументи К'єркегора, Канта, Дідро, Г'юма, Сміта та їм подібні зазнали невдачі через певні спільні властивості, які походили з їхнього вельми специфічного спільного історичного тла. Припустімо, 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 деякі 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* незаперечними як у раціоналістич-

ного *philosophe* Дідро, так і у к'єркегорівського судді Вільгельма; дотримання обіцянок та справедливність для Г'юма так само непорушні, 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 Г'юма та католицтвом янсеністського напрямку у Дідро відносно неважливі.

Значною мірою погоджуючись щодо характеру моралі, вони, водночас, доходять згоди і щодо того, яким мало б бути її раціональне обґрунтування. Її ключові засновки мали б характеризувати певну рису або риси людської природи; і правила моралі тоді пояснювалися б і знаходили обґрунтування як такі, що їх, як можна припустити, могла б прийняти істота, що має таку саму людську природу. Для Дідро та Г'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 (non-rational) стороною людини.] К'єркегор більше взагалі не намагається виправдати мораль, але його думка має точно ту саму структуру, що й думки Канта, Г'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 письменники мають спільний проект побудови 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-які проекти такого гатунку були приречені на невдачу через невикорінну розбіжність між концепцією моральних правил та приписів, яку вони поділяли, з одного боку, і тим, що було спільного (попри значно більші розходження) в 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 схеми, що була історичним попередником обох концепцій, моральної схеми, що у різноманітні різних форм і конкуруючих варіантів домінувала впродовж довгого періоду європейського Середньовіччя, починаючи з дванадцятого століття, схеми, що включала і класичні, і теїстичні елементи. Засадничою для неї є структура, що її аналізував Арістотель у «Нікомаховій етиці». У межах цієї телеологічної схеми існує фундаментальна протилежність між людиною-як-вона-є і людиною-якою-вона-могла-б-бути-якби-усвідомила-свою-сутнісну-природу. Етика покликана бути наукою, що дозволяє людям 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 пороки, які є їхніми антагоністами, навчають нас, як рухатись 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 впорядкувати і виховувати, застосовуючи ці заповіді й культивуючи ті навички дії, що їх приписує наука етики: розум навчає нас і того, що є нашою істинною кінцевою метою, і того, як досягти її. Таким чином, маємо троїсту схему, в якій людська-природа-як-вона-є (людська природа в 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 з трьох елементів цієї схеми – концепція

ненавченої людської природи, концепція заповідей раціональної етики і концепція людської-природи-якою-вона-могла-б-бути-якби-усвідомила-свій-*telos* – вимагає посилення на інші два, якщо його статус і функція мають бути зрозумілими.

Ця схема є складною і розширюється, але суттєво не змінюється, коли її поміщають у рамці теїстичних переконань, чи то християнських, з Аквінським, чи то єврейських – із Маймонідом, чи то ісламських – із Ібн Рушдом. Заповіді етики тепер слід розуміти не лише як телеологічні приписи, а й як вирази божественно визначеного закону. Таблицю чеснот і пороків має бути виправлено й розширено, 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, а 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, упродовж періоду, в якому теїстична версія класичної моральності переважає, моральне висловлювання мало 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 людини, а також що наказує закон, визначений Богом і осягнений розумом. Моральні сентенції, таким чином, використовуються в рамках цієї структури, щоб висувати твердження, які є істинними або хибними. Більшість середньовічних прихильників цієї схеми, звичайно, вірила, що вона сама була частиною об'явлення Божого, але також і відкриттям розуму, придатним для раціонального захисту. Щоправда, ця велика царина згоди не втрималася, коли протестантизм і янсеністський католицизм та їхні безпосе-

редні 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, твердять ці нові теології, жодного справжнього досягнення істинної кінцевої мети людини; ця здатність розуму була зруйнована гріхопадінням. «*Si Adam integer stetisset*», з погляду Кальвіна, розум, може, грав ту роль, яку Арістотель приписав йому. Але тепер розум безсилий виправити наші пристрасті (те, що Г'юм з його поглядами був особою, вихованою в душі кальвінізму, є доволі важливим). 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 тільки благодать дає нам здатність відповідати й виконувати його заповіді. Янсеніст Паскаль стоїть на особливо важливій точці у розвитку цієї історії. Бо ж саме Паскаль визнав, що протестантсько-янсеністська концепція розуму у важливих аспектах постає у згоді з концепцією розуму найбільш новаторської філософії й науки сімнадцятого століття. Розум не досягає сутностей або переходів від можливості до дії; ці поняття належать до відразливої концептуальної системи схоластики. Отже, антиарістотелівська наука ставить жорсткі межі можливостям розуму. Розум є калькулятивним; він може оцінювати істини факту і математичні відношення, але не більше. Тому у царині практики він може говорити лише про засоби. Про мету він повинен мовчати. Розум навіть не здатний, як вірив Декарт, спростувати скептицизм; отже, головним здобутком розуму, згідно з Паскалем, є визнання того, що наші переконання ґрунтуються кінцево-кінцем на вдачі (*nature*), звичаєві та звичці.

Вражаючі Паскалеві антиципації Г'юма (й відколи ми знаємо, що Г'юмові були знайомі твори Паскаля, можливо, с підстави вважати, що тут був безпосередній вплив) – вказівник шляху, на якому таке поняття розуму зберегло свій смисл. Навіть Кант зберігає його негативні характеристики: розум для нього – тією ж мірою, що й для Г'юма, – не розпізнає ані сутнісних якостей, ані телеологічних рис в об'єктивному всесвіті, доступному для дослідження фізикою. Отже, їхня незгода щодо людської природи співіснує із вражаючими і важливими узгодженнями, і що є слушним стосовно них, слушне і щодо Сміта і К'єркегора. Усі вони відкидають будь-який телеологічний погляд на людську природу, будь-який погляд на людину як на таку, що має сутність, яка визначає її істинну кінцеву мету. Але розуміти це означає розуміти, чому їхній проект пошуку основи моральності мав зазнати невдачі.

Моральна схема, що формує історичне тло їхньої думки, мала, як ми побачили, структуру, що включала три елементи: ненавчену людську природу, людину-якою-вона-могла-б-бути-якби-усвідомила-свій-*telos* і моральні приписи, які надають їй здатність перейти від одного стану до іншого. Але сукупний ефект секулярної відмови як від протестантської, так і від католицької теології, як наукового, так і філософського заперечення аристотелізму повинен був виключити будь-яке уявлення про людину-якою-вона-могла-б-бути-якби-усвідомила-свій-*telos*. Оскільки метою етики – і як теоретичної, і як практичної дисципліни – є зробити людину здатною переходити від наявного стану до її справжньої кінцевої мети, усунення будь-якого поняття про сутнісну людську природу разом з відмовою від будь-якого поняття про *telos* лишає по собі моральну схему, скомпоновану з двох елементів, відношення між якими стає зовсім неясним. З одного боку, існує певний моральний зміст: 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 метою 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 обґрунтувати в якийсь інший спосіб, апелюючи до її характеристик. Приписи моралі, осягнуті таким чином, є радше тим, що людська природа, яку так зрозуміли, має сильну тенденцію не виконувати. Тож моральні філософи вісімнадцятого століття брали участь у тому, що неминуче мало виявитись 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 задля їх взаємної суперечливості. Цю суперечливість не було усунуто новими переконаннями щодо людської природи. Мислителі зазначеної доби успадкували незв'язні фрагменти послідовної колісць системи думки і дії, проте, не визнаючи своєї власної особливої історичної та культурної ситуації, вони не могли визнати неможливий і донкіхотський характер завдання, яке вони поставили перед собою.

Однак, либонь, «не могли визнати» звучить надто категорично; бо ми можемо класифікувати філософів моралі вісімнадцятого століття залежно від того, як близько вони підійшли до такого визнання. Якщо ми так зробимо, то виявимо, що шотландці Г'юм і Сміт мали найменше сумнівів, мабуть, тому, що вже знайшли вдоволення і втіху в межах епістемологічної схеми британського емпіризму. Г'юм насправді мав щось дуже подібне до нервового розладу, доки зміг владнати стосунки з цією схемою; але у його творах про мораль не залишається жодної вказівки на цей розлад. Так само немає жодного сліду занепокоєння у тих творах, які публікував упродовж свого життя Дідро; однак у «Небожі Рамо», одному з рукописів, який по смерті філософа потрапив до рук Катерини Великої, тож його довелося 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 Г'юм, Кант до цього ще ближчий. Він справді шукає основу моралі в універсалізованих приписах того розуму, що виявляє себе і в арифметиці, і в моралі; і попри його сувору критику фондування моральності на людській природі, його аналіз природи людського розуму є основою для його власного раціонального 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». Їх поява у кантівській моральній філософії здавалася його читачам дев'ятнадцятого століття, як-от Гайне, а згодом неокантіанцям, довільною і невиправданою поступкою позиціям, які він уже відкинув. Однак, якщо моя теза є вірною, Кант мав рацію; моральність у вісімнадцятому столітті, як історична реальність, справді включала в себе щось дуже подібне до обстоюваної Кантом телеологічної схеми, що складалася з Бога, свободи і щастя як вінця добродетності. Відокремте моральність від цих рамок, – і ви вже не будете її мати або, щонайменше, докорінно змініте її характер.

Така зміна характеру, спричинена зникненням будь-якого зв'язку між заповідями моралі і фактами людської природи, вже з'являється у творах самих моральних філософів вісімнадцятого століття. Бо, хоча кожен з письменників, котрих ми розглядали, намагався у своїх позитивних аргументах побудувати мораль на людській природі, проте у своїх негативних аргументах кожен із них так само просувався до більш і більш необмеженої версії твердження, 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, стає епітафією всьому їхньому проекту, як тільки його приймають. Г'юм висловлює іще цю тезу у формі радше сумніву, ніж позитивного твердження. Він відзначає, що у «кожній системі моралі, з якими я досі стикався», автори роблять перехід від тверджень про Бога або людську природу до моральних суджень: «замість звичайних зв'язків тверджень, *с і не є*, мені не трапляється жодне твердження, яке б не було пов'язане з *повинен* або *не повинен*» («Трактат» III, розділ 1). І потім він продовжує вимагати, щоб «було наведено підставу для 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, але встановлюваний вже не у формі запитання, а як твердження, з'являється у кантівському наполяганні стосовно того, що приписи морального закону не можуть бути виведені із жодної низки тверджень про людське щастя або про волю Божу, а потім знову – у к'єркегорівському розгляді етичного. Яке значення має це загальне твердження?

Деякі сучасні філософи моралі просунулись настільки далеко, що сформулювали тезу, за якою з низки фактичних засновків законним чином не випливає жодного морального висновку як «логічної істини», розуміючи цю тезу як похідну від більш загального принципу, що його деякі середньовічні логіки формулювали як твердження, що у чинному (*valid*) аргументі у висновку не може з'явитись нічого такого, 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 таке, чого не було у засновках, а саме моральний або оцінювальний елемент, з'являється у висновку. Отже, будь-який такий аргумент повинен зазнати невдачі. Однак у дійсності цей начебто необмежено загальний логічний принцип, в залежність від якого ставиться все,

є фікцією і заялженим схоластичним загальником, вживаним лише щодо аристотелівських силогізмів. Існує декілька типів чинного аргументу, в яких певний елемент, не присутній у засновках, може з'явитись у висновку. Контрприклад А. Н. Прайора до цього позірнього принципу адекватно ілюструє його крах; із засновку «Він морський капітан» можна законним чином зробити висновок: «Він повинен робити усе, що повинен робити морський капітан». Цей контрприклад не лише показує, що немає жодного загального принципу заявленого типу; але він сам засвідчує те, що є принаймні граматичною істиною, – засновок «с» у певних випадках *може* спричинити висновок «повинен».

Проте прихильники погляду «жодного “повинен” з “с”» могли б легко розв'язати частину утруднення, піднятого прикладом Прайора, заново формулюючи свою власну позицію. 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 висновкові у прикладі Прайора насправді бракує будь-якого такого змісту. Однак для них залишилася б проблема стосовно того, чому хтось мав би прийняти їхнє твердження. Бо вони погодилися, що його не можна вивести з будь-якого необмежено загального логічного принципу. Втім, їхнє твердження ще може мати підстави, але підстави, що впливають з особливої і нової для вісімнадцятого століття концепції моральних правил і суджень. Тобто воно може висувати принцип, чинність якого походить не із загального логічного принципу, а зі значення вжитих ключових термінів. Припустімо, що впродовж 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 певного конкретного морального засновку або ухвали,

вже більше не буде чинним висновком з того, що, як уявляється, є тим самим фактичним засновком або моральною ухвалою. 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 запитання, корисно розглянути інший тип контрприкладу до тези «Жодних висновків “повинен” із засновку “є”». З 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». З 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 виграло усі перші призи на сільськогосподарських виставках» законно впливає оцінювальний висновок, що «Він добрий фермер».

Обидва ці аргументи мають силу завдяки особливому характерові уявлень про годинник і фермера. Такі поняття є функціональними поняттями; інакше кажучи, ми визначасмо і «годинник», і «фермера» з погляду мети або функції, якій, як очікується, вони, властиво, слугують. Звідси випливає, 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 понять – 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, які твердять, що відповідні критерії задовільнено, до висновку, який твердить, що «Це добрий такий-то-і-такий-то», де «такий-то-і-такий-то» фіксує предмет, визначений функціональним поняттям, буде чинним аргу-

ментом, що просувається від фактичних засновків до оцінювального висновку. Тоді ми можемо впевнено твердити, що, коли певна покращена версія принципу «Жодного висновку “повинен” із засновків “є”» повинна мати силу, то вона мусить виключити зі своєї сфери аргументи, які залучають функціональні поняття. 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 понять. Однак моральні аргументи в межах класичної, аристотелівської традиції (чи то у її грецьких, чи то у середньовічних версіях) залучають принаймні одне центральне функціональне поняття, поняття людини, котра усвідомлює себе як така, що має сутнісну природу і сутнісну мету або функцію; тоді, і тільки тоді, коли класичну традицію в її цілісності було реально відкинуто, 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». Аристотель бере як початковий пункт для етичного дослідження те, що відношення «людина» до «доброго життя» є подібним відношенню «арфіста» до «доброї гри на арфі» («Нікомахова етика», 1095a 16). Але вживання «людина» як функціонального поняття є набагато давнішим за Аристотеля і не походить із самого 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 мету: 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 поняттям.

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 тільки виявляється неможливим обґрунтувати моральні висновки у той спосіб, як колись; втрата можливості такого обґрунтування сповіщає ще й про корелятивну зміну у значенні моральних ідіом. Так принцип «Жодного висновку "повинен" із засновків "с"» стає непозбутньою істиною для філософів, чия культура має у своєму розпорядженні зубожілий моральний словник, внаслідок епізодів, про які я розповідав. Те, що цей принцип сприймали як вічну логічну істину, було ознакою глибокої нестачі історичної свідомості – тенденції, що потім сповнилася і навіть досі заражає надто велику частину моральної філософії. Бо його перше проголошення саме по собі було вирішальною історичною подією. Воно позначило водночас остаточний розрив з класичною традицією і вирішальний крах висунутого вісімнадцятим століттям проекту обґрунтування моралі в контексті успадкованих, але вже незв'язних фрагментів, які залишились від традиції.

Однак не тільки моральні поняття і аргументи з цього історичного моменту докорінно змінюють свій характер, стаючи впізнавано безпосередніми попередниками непевних, нездатних до довершеності аргументів нашої власної культури. Справа також у тому, що моральні судження змінили свій смисл і значення. В межах аристотелівської традиції назвати *x* добрим (де *x* може бути поміж усім іншим особою або твариною, або політикою, або станом справ) означає сказати, що це той тип *x*, який обрав би хтось, потребуючи *x* для мети, для якої *x*-и потрібні. Назвати годинник добрим означає сказати, що це той тип годинника, який обрав би хтось,

хто хоче, щоб годинник точно відлічував час (а не, скажімо, кидати ним у kota). Передумова такого вживання терміну «добрий» полягає в тому, що кожен тип предметів, підхожий для того, щоб назвати його добрим або поганим, має, безперечно, слугувати певній даній особливій меті або функції. 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 сутнісні людські цілі або функції зникає з моралі, ставлення до моральних суджень як фактичних тверджень починає викликати недовіру.

Крім того, секуляризація моралі Просвітництвом поставила під питання статус моральних суджень як видимих проявів божественного закону. Навіть Кант, який ще розуміє моральні судження як вирази універсального закону, навіть якщо це буде закон, що його кожна розумна особа висловлює стосовно самої себе, не потрактовує моральні судження як донесення того, чого вимагає або що наказує закон, а як імперативи самі по собі. А імперативи не передбачають істинності чи хибності.

Тепер у повсякденному дискурсі продовжує існувати звичка говорити про моральні судження як про істинні або хибні; але на запитання, що є в чесноті, якої стосується конкретне моральне судження, істинним чи хибним, уже бракує якоїсь чіткої відповіді. Те, що так повинно бути, цілком зрозуміло, якщо історична гіпотеза, яку я окреслив, є вірною: що моральні судження є лінгвістичними пережитками практик класичного теїзму, пережитками, що втратили контекст, забезпечу-

ваний 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 підходящою 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 наказує закон Божий». Але відніміть 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 емотивістичного «я», що за браком вказівок на контекст, в якому вони первісно були на своєму місці, втратило свою як лінгвістичну, так і практичну орієнтацію у світі.

Однак викладати справу таким чином означає невинуватити наше подальше обговорення. Бо я відкрито визнаю, що ці зміни насправді слід характеризувати мовою таких понять, як пережиток, втрата контексту і, як наслідок, послідовна втрата ясності; тоді як (як я зазначав раніше) багато хто з тих, хто жив за часів цієї зміни культури, яка передувала нашій, вбачали в ній визволення від тягаря традиційного теїзму і плутанини телеологічних способів думки. Те, що я описав у термінах втрати традиційної структури і змісту, найбільш виразні з-поміж філософських речників доби побачили як здобуття «я» належної автономії. «Я» звільнилося від усіх тих застарілих форм соціальної організації, що ув'язнювали його у рамках віри в

теїстичний і телеологічний порядок світу і в рамках тих ієрархічних структур, що намагалися узаконити себе як частину такого світового порядку.

Однак, простежимо ми вирішальний момент цієї зміни як втрату чи як визволення, як перехід до автономії або ж аномії, слід наголосити на двох її рисах. Перша – це соціальні та політичні наслідки такої зміни. Абстрактні зміни у моральних поняттях завжди втілюються у реальних, конкретних подіях. Ще слід написати історію, в якій принци Медічі, Генріх VIII і Томас Кромвел, Фрідріх Великий і Наполеон, Волпол і Вілберфорс, Джеферсон і Робесп'єр постануть як такі, що виразили у своїх діях, часто з пристрасною однобічністю і в розмаїтті всіляких способів ті самі концептуальні зміни, які на рівні філософської теорії висловлювали Мак'явеллі і Гобс, Дідро й Кондорсе, Г'юм, Адам Сміт і Кант. Тут не повинно бути двох історій (однієї – політичних та моральних вчинків, а 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 у цьому єдиним. Через те, що звички розуму, породжені сучасними академічними програмами, відокремлюють історію політичних і соціальних змін (яку вивчає під однією низкою рубрик один колектив науковців) від історії філософії (яку вивчає під зовсім іншою низкою рубрик на кафедрах філософії зовсім інший колектив науковців), то 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 такої міри так, що марксизм, найвпливовіша альтернативна теорія сучасної культури, становить лишень ще одну версію того самого дуалізму в розрізненні базису та ідеологічної надбудови.

Однак нам треба також пам'ятати, що коли «я» рішуче відокремлює себе від успадкованих способів як думки, так і практики в перебігу єдиної й уніфікованої історії, воно робить це різноманітними способами й не просто, ігнорувати що було б шкідливо. Коли було винайдено власне сучасне «я» (*the distinctively modern self*), його винайдення вимагало не тільки значною мірою нового соціального оточення, а й такого оточення, що визначається розмаїттям не завжди послідовних переконань і уявлень. Що тоді було 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.

6

ДЕЯКІ НАСЛІДКИ НЕВДАЧІ
ПРОЕКТУ ПРОСВІТНИЦТВА

Проблеми сучасної моральної теорії, постають певна річ, як продукт невдачі проекту Просвітництва. З одного боку, індивідуальний моральний суб'єкт, звільнений від ієрархії та телеології, сприймає себе і сприймається моральними філософами як такий, що має для себе найвищий моральний авторитет. З іншого боку, для успадкованих, хоч почасти й перетворених, правил моралі потрібно знайти деякий новий статус, оскільки вони були позбавлені свого колишнього телеологічного і навіть ще давнішого категоріального характеру виявів первісного божественного закону. Поки для таких правил не вдається знайти новий статус, який робить їх використання раціональним, таке використання виглядає як простий інструмент особистого бажання і волі. Отже, існує нагальна потреба обґрунтувати їх, або вигадавши якусь нову телеологію, або знайшовши для них якийсь новий категоріальний статус. Перший проект додає ваги утилітаризмові, другий – усім спробам наслідування Канта, подаючи авторитет звернення до моральних правил як обґрунтований природою практичного розуму. Обидві спроби, як я буду доводити, зазнали і зазнають невдачі, але завдяки їм були здійснені як соціальні, так і інтелектуальні перетворення.

Оригінальні формулювання Бентама свідчать про тонке сприйняття природи та масштабів проблем, що постали перед ним. Його новаторська психологія започаткувала погляд на людську природу, в світлі якого проблему визначення нового статусу для моральних правил можна було чітко сформулю-

вати; і Бентам не ухилявся від визнання того, що він дійсно визначав новий статус для моральних правил і надавав нового значення ключовим моральним поняттям. Традиційна мораль була, з його погляду, просякнута забобонами; тільки зрозумівши, що єдиними мотивами людських дій є прагнення насолодитися відраза до болю, ми зможемо сформулювати принципи освіченої моралі, якій перспектива максимальної насолоди та відсутності болю надає *telos*. «Насолоду» Бентам вважав назвою певного типу відчуття, так само, як і «біль»; і відчуття обох типів зазнають змін тільки у кількості, інтенсивності та тривалості. Варто придивитись до цього хибного погляду на насолоду, хоча б тому, що бентамівські безпосередні наступники – утилітаристи – спромоглися побачити в ньому головне джерело труднощів, що постають перед утилітаризмом. Тому вони не завжди приділяли належну увагу тому способу, в якій Бентам робить перехід від своєї психологічної тези про те, що людство має два і тільки два мотиви, до моральної тези про те, що з альтернативних вчинків або способів дій, між якими нам доводиться вибирати у будь-який даний момент, нам завжди слід виконувати ті, які ведуть до найбільшого щастя, а саме найбільшу можливу кількість насолоди із найменшою можливою кількістю болю – для якомога більшого числа людей. Звичайно, вважає Бентам, освічений розум, і тільки він, зможе усвідомити, що мої пошуки щастя, зумовлені моєю психологією, яка прагне насолоди й уникає болю, і пошуки найбільшого щастя для найбільшого числа людей насправді збігаються. Але завданням суспільного реформатора є перебудова суспільного ладу таким чином, щоб навіть неосвічені пошуки щастя спричиняли найбільше можливе щастя для найбільшої можливої кількості людей; із цього завдання постають запропоновані Бентамом численні правові та карні реформи. Завважте, що суспільний реформатор навряд чи займався б розв'язанням саме цих конкретних завдань, якби освічена стурбованість своїм власним щастям тут і зараз, навіть у такому нереформованому правовому та

суспільному ладі, як Англія кінця XVIII – початку XIX сторіччя, не вела б неминуче до пошуків щонайбільшого щастя. Це емпіричне твердження. Чи є воно істинним?

Повинен був статися нервовий зрив у Джона Стюарта Міла, першого послідовника Бентама і, без сумніву, людини найвизначнішого розуму і характеру, що будь-коли поділяла бентамівські погляди, аби принаймні сам Міл зрозумів, що ні. Міл зробив висновок, що реформування потребувала бентамівська концепція щастя, але насправді він поставив під знак питання виведення моралі із психології. Але саме це виведення надавало раціональної основи бентамівському проекту нової натуралістичної телеології. Не дивно, що, оскільки цю невдачу було усвідомлено у межах бентамізму, його телеологічний зміст ставав усе мізернішим і мізернішим.

Джон Стюарт Міл, звичайно, мав рацію, стверджуючи, що бентамівська концепція щастя потребувала розширення; в «Утилітаризмі» він робив спробу визначити ключові відмінності між «вищими» та «нижчими» насолодами, а у творі «Про свободу» та інших працях він пов'язує збільшення людського щастя з розширенням людських творчих можливостей. Однак наслідок цих виправлень був рівноцінний припущенню – правильному, але такому, яке жоден бентаміст, незалежно від того, наскільки він був реформований, не міг визнати, – що поняття людського щастя – це *не* єдине, просте поняття і воно не може надати нам критерію для прийняття наших ключових рішень. Якщо хтось скаже нам, у дусі Бентама й Міла, що ми повинні скеровувати власний вибір перспективами своєї майбутньої насолоди або щастя, слушною відповіддю буде: «Але яка насолода, яке щастя мусить мене вести?» Бо існує забагато різних видів приємної діяльності, забагато різних шляхів досягнення щастя. І насолода або щастя не є станами душі, для досягнення яких ці види та шляхи діяльності просто є альтернативними засобами. Насолода-пити-«Гінес» не є насолодою-плавати-на-Крейнз-Біч, а плавати і пити – це не

два різні засоби для досягнення однакового кінцевого стану. Щастя, яке властиве суто способів життя у монастирі, відмінне від щастя, притаманного лише військовому життю. Бо різні види насолоди та щастя великою мірою непорівнянні: не існує мір якості та кількості, за якими їх можна було б зіставити. Отже, застосування критеріїв насолоди не скаже мені, чи пити, чи плавати, і звернення до критеріїв щастя не допоможе мені вибрати між життям ченця і життям солдата.

Зрозуміти поліморфний характер насолоди та щастя – це, звичайно, означає зробити ці поняття непридатними для цілей утилітаризму; якщо перспектива своєї власної майбутньої насолоди чи щастя не може через причини, які я навів, дати критерії для розв'язання проблем дії у випадку кожного індивіда, це означає, що поняття найбільшого щастя для найбільшого числа індивідів – це поняття без будь-якого виразного змісту взагалі. Це й справді псевдопоняття, придатне для різноманітних ідеологічних використань, але не більше. Отже, коли ми стикаємося з його використанням у практичному житті, завжди необхідно запитувати, який дійсний задум чи ціль приховано під цим. Це, звичайно, не заперечує того факту, що багато з шляхів його використання слугували суспільно корисним ідеалам. Радикальні реформи у сфері охорони здоров'я Сиджвіка, підтримка Мілом розширення виборчого права, покладення краю підкореному становищу жінок та низка інших ідеалів і справ ХІХ ст. – в усіх цих випадках критерій корисності було залучено до якоїсь доброї справи. Але використання концептуальної примари у хорошій справі не робить її менш примарною. Згодом нам ще доведеться завважити присутність і деяких інших фікцій у сучасному моральному дискурсі; але перед тим розгляньмо ще одну рису утилітаризму ХІХ ст.

Ознакою моральної серйозності та ретельності великих утилітаристів ХІХ ст. було те, що вони постійно

почували обов'язок досліджувати й переглядати власні позиції із тим, щоб, якщо це взагалі можливо, не ввести себе в оману. Кульмінаційним досягненням усього цього дослідження була моральна філософія Сиджвіка. І саме завдяки Сиджвікові провал спроб підновити телеологічний каркас для етики нарешті сприймають. Він визнає і те, що моральні приписи утилітаризму не можна вивести з будь-яких психологічних засновків, і те, що настанови, за якими ми повинні прагнути загального щастя, логічно незалежні і не можуть бути виведені з будь-яких настанов, за якими ми повинні прагнути нашого власного щастя. Наші основні моральні переконання мають дві характеристики, мусив зробити не дуже втішний висновок Сиджвік; вони не становлять єдності будь-якого виду, вони не виправно різнорідні; і їх прийняття не підлягає обговоренню. В основі морального мислення лежить віра в твердження, на користь істинності яких не можна навести жодних дальших міркувань. Таким твердженням Сиджвік, позичаючи це слово в Уевелла, дає наймення *інтуїцій*. Сиджвікове розчарування у результатах власного дослідження очевидне з його заяви, що там, де він шукав Космос, насправді знайшов лише Хаос.

Звичайно, саме з остаточних поглядів Сиджвіка Мур незабаром позичив без визнання авторства першого те, що подав із власним набором поганих доказів у «Principia Ethica». Важливі відмінності між «Principia Ethica» та пізніми працями Сиджвіка полягають радше у тоні, аніж у змісті. Те, що Сиджвік змальовує як невдачу, Мур вважає відкриттям, яке просвітлює і несе свободу. І читачі Мура, для яких, як я вже зазначав, просвітлення і свобода були найважливішими, бачили себе врятованими таким чином від Сиджвікового чи будь-якого іншого утилітаризму так само незаперечно, як і від християнства. Вони, звичайно, не усвідомлювали, що разом із цим вони були позбавлені будь-якого підґрунтя для претензій на об'єктивність і що їхнє власне життя і

судження ставали свідченнями, до яких невдовзі з такою переконливістю вдався емотивізм.

Історія утилітаризму історично пов'язує, отже, проект обґрунтування моралі XVIII ст. і властиве ХХ ст. впадіння в емотивізм. Але філософський провал утилітаризму та його наслідки на рівні думки та теорії є, звичайно, лише частиною цієї історії. Адже утилітаризм поставав у різноманітних суспільних утвореннях і залишав свій відбиток на різноманітних суспільних ролях та інституціях. І цей спадок залишився ще надовго після того, як утилітаризм утратив філософську важливість, якої йому надало його тлумачення Джоном Стюартом Мілом. Але хоча цей суспільний спадок має суттєве значення для моєї центральної тези, я подам свої роздуми щодо нього після того, як розгляну невдачу другої філософської спроби пояснити, як автономність морального суб'єкта може узгоджуватися з поглядом на моральні правила як такі, яким властивий незалежний та об'єктивний авторитет.

Утилітаризм висунув свої найвдаліші твердження у дев'ятнадцятому сторіччі. Відтоді інтуїтивізм і за ним емотивізм були основними течіями у британській філософії, тоді як у Сполучених Штатах прагматизм забезпечив для емотивізму те саме *praeparatio evangelica*, що й інтуїтивізм у Британії. Але через причини, які ми вже завважили, емотивізм завжди видавався невірогідним аналітичним філософам, яких цікавили головно питання *значення*, переважно тому, що моральне розмірковування вочевидь має місце, а моральні висновки часто можуть бути обґрунтовано виведені з наборів засновків. Такі аналітичні філософи відродили кантівський проект демонстрування того, що авторитет та об'єктивність моральних правил є саме тим авторитетом та об'єктивністю, які належать до компетенції розуму. Отже, їхньою головною метою було (а в дійсності – і с) показати, що будь-який раціональний

суб'єкт логічно підлягає правилам моралі внаслідок своєї раціональності.

Я вже припускав, що різноманітність спроб здійснити цей проект і їх взаємна несумісність кидають сумнів на їх успіх. Але, безперечно, важливо зрозуміти не лише, що проект *зазнав невдачі*, але й *чому* він її зазнав, а для цього необхідно розглянути одну таку спробу в деталях. Приклад, який я обрав, – це спроба, здійснена Аланом Джевїртом у «Розумі та моральності» (Gewirth, 1978). Я обираю книгу Джевїрта не тільки тому, що це одна з найнедавніших спроб, а й тому, що в ній автор уважно й прискіпливо ставиться до заперечень і критики своїх попередників. Крім того, Джевїрт дотримується ясного і водночас точного погляду на те, чим є розум: щоб бути прийнятним як принцип практичного розуму, принцип має бути аналітичним; і щоб висновок впливав із засновків практичного розуму, вони повинні доказово тягти його за собою. Тут немає тієї невизначеності та нечіткості стосовно того, що є «гарною підставою», які послаблювали деякі попередні аналітичні спроби подати моральність як раціональну.

Ключовим реченням книги Джевїрта є: «Оскільки суб'єкт (agent) вважає необхідними благами свободу та добробут, які конституують загальні риси його успішної дії, він також логічно повинен вважати, що має права на ці загальні риси, і неявно висуває відповідні домагання щодо них» (р. 63). Аргументацію Джевїрта можна подати таким чином. Кожен раціональний суб'єкт має визнавати певну міру свободи та добробуту передумовою своєї раціональної діяльності. Тому кожен раціональний суб'єкт має бажати, якщо він чогось бажає взагалі, володіння відповідною мірою цих благ. Саме це Джевїрт має на увазі, коли пише у цитованому реченні про «необхідні блага». І поки що немає ніякого сенсу сперечатися з аргументацією Джевїрта. Вирішальним і водночас сумнівним виявляється наступний крок.

Джевірт стверджує, що будь-хто, хто вважає передумови для вияву своєї раціональної дії необхідними благами, логічно також зобов'язаний вважати, що має право на ці блага. Але цілком ясно, що введення поняття права потребує обґрунтування – і через те, що на даному етапі це поняття цілком нове для аргументації Джевірта, і через особливий характер поняття права.

Передовсім зрозуміло: твердження, що мені належить право робити або мати щось, належить до цілком іншого типу, ніж твердження, що я потребую або хочу або волюю бути ошчасливленим чимось. З першого (якщо це єдине міркування, що стосується справи) випливає, що інші не повинні заважати моїм спробам зробити або набути це, що б це не було, на мою власну користь чи ні. З другого твердження це не випливає. І не має значення, про яке благо або користь ідеться.

Інший спосіб збагнути, що у доказах Джевірта є неправильним, – це зрозуміти, чому цей крок має для його аргументації таке значення. Це, звичайно, слушно, що коли я заявляю про своє право внаслідок належності мені певних характеристик, тоді я логічно повинен вважати, що будь-хто з такими самими характеристиками також має це право. Але саме ця властивість обов'язкової універсалізації не притаманна твердженням щодо володіння або потреби, або бажання якогось блага, навіть усезагально необхідного блага.

Одна з причин, чому твердження щодо благ, необхідних для раціональної дії, настільки відмінні від тверджень про володіння правами, полягає у тому, що останні насправді передбачають, на відміну від перших, існування суспільно встановлених наборів правил. Такі набори правил з'являються тільки в окремі історичні періоди за певних суспільних обставин. Вони в жодному разі не є універсальними рисами людського існування. Джевірт радо визнає, що такі вислови, як «право» в англійській та споріднені терміни в англійській

та інших мовах, з'явилися тільки у відносно пізній період історії мови, десь наприкінці середньовіччя. Але він твердить, що існування таких висловів не є необхідною умовою для втілення поняття права у формах людської поведінки; і принаймні в цьому він, звичайно, має рацію. Але Джевїртові доводиться зіткнутись із запереченням, що ті форми людської поведінки, які передбачають уявлення про деякі підстави для володіння, як-от уявлення про право, завжди мають дуже специфічний і суспільно локальний характер і що існування певних типів соціальних інституцій або звичаїв є необхідною передумовою уявлення про домагання прав як осмислений тип людської поведінки. (Історичним фактом є те, що такі соціальні інституції та звичаї не існували повсюдно в людських суспільствах). За відсутності відповідної соціальної форми домагання прав скидалося б на спробу оплати чеком у суспільстві, яке не має інституту грошей. Отже, Джевїрт невиправдано залучив до своїх обґрунтувань концепцію, що жодною мірою не належить, як це мало б бути для успіху його справи, до мінімально необхідної характеристики раціонального суб'єкта.

Таким чином, я вважаю, що і утилітаризм середини та кінця ХІХ ст., і аналітична моральна філософія кінця ХХ ст. однаково не досягли успіху в спробах урятувати автономного морального суб'єкта від скрутного становища, в якому він опинився через невдачу проекту Просвітництва з надання секулярного, раціонального обґрунтування його моральним зобов'язанням. Я вже охарактеризував це становище як таке, в якому ціною, сплаченою за звільнення від того, що здавалося зовнішнім авторитетом традиційної моральності, виявилось позбавлення можливих моральних висловлювань суб'єкта, що тільки-но здобув автономію, будь-якого авторитетного змісту. Мовлення кожного

морального суб'єкта звільнилося від обмежень божественного закону, натуральної телеології або ієрархічного авторитету; але чому його тепер мали слухати інші? І нам слід розуміти й утилітаризм, й аналітичну моральну філософію як такі, що роблять спробу дати переконливу відповідь саме на це запитання; і наскільки мої докази мають рацію, обидві спроби слід визнати такими, що зазнали невдачі. А проте майже всі – і філософи, і нефілософи, – продовжують говорити і писати так, ніби один із цих проектів досяг успіху. Звідси й походить одна з рис сучасного морального дискурсу, яку я позначив на початку. – розбіжність між значенням моральних висловів і шляхами їх використання. Бо значення є і залишається таким, яким воно мало б бути, якби принаймні один із філософських проектів був успішним; але використання, емотивістичне використання, є саме таким, на яке можна було б очікувати, якби всі філософські проекти провалились.

Сучасний моральний досвід, як наслідок, має парадоксальний характер. Бо кожного з нас навчають бачити себе автономним моральним суб'єктом; але кожен із нас також бере участь у формах практики, естетичної або бюрократичної, які залучають нас до маніпулятивних стосунків із іншими. Прагнучи захистити автономність, яку ми навчилися цінувати, ми намагаємось зробити так, аби інші нами *не* маніпулювали; прагнучи втілити наші власні принципи та життєву позицію у практичному світі, ми не знаходимо для цього іншого шляху, крім нав'язування іншим тих самих маніпулятивних моделей стосунків, яким кожен з нас намагається чинити опір у нашому власному випадку. Непослідовність наших настанов та нашого досвіду постає з непослідовної концептуальної системи, яку ми успадкували.

Як тільки ми осягли це, стає можливим зрозуміти також ключове місце, що його займають у власне сучасній (*distinc-*

ively modern) моральній системі три інші поняття, а саме: *права, протест і викриття*. Під «правами» я не розумію права, надані позитивним законом або традицією окремим класам осіб; я маю на увазі ті права, що їх вважають притаманними людським істотам як таким і наводять як підстави для того, аби стверджувати, що людям не слід заважати в їхньому прагненні життя, свободи і щастя. Це права, про які у XVIII ст. говорили як про природні права або як про права людини. Тоді їх зазвичай визначали негативно, саме як права, у які *не* слід втручатися. Але іноді у тому сторіччі, і набагато частіше у нашому власному, позитивні права – права на належне проведення судового процесу, на освіту або на працю, наприклад, – додають до цього списку. Вислів «права людини» тепер набув більш загального значення, ніж будь-який із висловів вісімнадцятого сторіччя. Але чи то негативні, чи то позитивні і як би їх не називали, вони, як передбачається, повинні стосуватися рівною мірою всіх індивідів, незалежно від їхньої статі, раси, релігії, талантів чи заслуг і служити основою для різноманіття конкретних моральних позицій.

Звичайно, те, що мають існувати права, належні всім людським істотам просто як людським істотам, виглядало б трохи дивно у світлі того факту, на який я посилався в моєму обговоренні аргументів Джевїрта, а саме, що не існувало жодного вислову у будь-якій давній чи середньовічній мові, який можна було б точно перекласти нашим словом «право», майже до кінця Середніх віків: це поняття не має ніяких засобів висловлення в єврейській, грецькій, латинській чи арабській мовах, класичних чи середньовічних, приблизно до 1400 р., не кажучи вже про давньоанглійську або про японську аж до середини XIX ст. З цього, звичайно, не випливає, що не існує природних або людських прав; випливає лише, що ніхто не міг знати, що вони існують. А це принаймні порушує певні

питання. Проте нам не слід відволікатися для відповіді на них, бо істина проста: таких прав не існує, і віра в них – того самого походження, що й віра у відьом чи в однорогів.

Найкраща підстава стверджувати так прямо, що подібних прав не існує, насправді того самого гатунку, що й найкраща підстава, яку ми маємо, аби стверджувати, що не існує ні відьом, ні однорогів: усі спроби відшукати слушні підстави для віри в те, що такі речі *існують*, зазнали невдачі. Філософські захисники природних прав у XVIII ст. іноді припускали, що твердження про те, що людям властиво мати такі права, є самоочевидними істинами; але ми знаємо, що не існує самоочевидних істин. Моральні філософи XX ст. іноді зверталися до своїх та наших інтуїцій; але одна з речей, яких ми повинні були навчитися з історії моральної філософії, – це те, що залучення слова «інтуїція» моральним філософом завжди слугує сигналом того, що в доказах є щось неприпустимо хибне. У Загальній декларації прав людини ООН 1949 р. вельми суворо дотримано те, що потім стало нормальною для ООН практикою ненадання достатніх підстав для *будь-яких* тверджень. І найновітніший захисник таких прав, Роналд Дворкін у праці «Ставлячись до прав серйозно» (Dworkin, 1976) визнає, що їхнє існування не може бути наочно показане, але щодо цього просто зауважує, що з того факту, що твердження не може бути продемонстроване, не випливає, що воно хибне (р. 81). Це слушно, але це так само можна використати на захист тверджень щодо однорогів та відьом.

Природні чи людські права, отже, є фікцією – так само, як і корисність, – але фікцією з дуже специфічними властивостями. Щоб їх визначити, варто ще раз коротко поглянути на іншу моральну фікцію, яка постає зі спроб у XVIII ст. реконструювати моральність, – поняття корисності. Коли

Бентам уперше перетворив «корисність» на квазітехнічний термін, він, як я вже зазначав, зробив це таким чином, щоб надати вірогідності поняттю підсумку індивідуальних перспектив насолоди та болю. Але в міру того, як Джон Стюарт Міл та інші утилітаристи розширювали своє уявлення про різноманіття цілей, що їх людські істоти переслідують і цінують, уявлення про можливість підсумувати задовільним чином усі ті різновиди досвіду та діяльності ставало все невірогіднішим через причини, які я навів раніше. Об'єкти природного та освіченого людського бажання є нездоланно різнорідними, і поняття їх підсумку, чи то для індивідів, чи то для людності загалом, не має чіткого сенсу. Але якщо корисність, таким чином, не є чітким поняттям, тоді використовувати її так, ніби вона ним є, так, ніби вона могла б надати нам раціональний критерій, – це справді означало б удаватись до фікції.

Центральну характеристику моральних фікцій, яка чітко впадає в очі, коли ми зіставляємо поняття корисності і прав, тепер можна визначити: вони твердять, що надають нам об'єктивний та безсторонній критерій, але насправді це не так. Однак вже через цю причину має існувати розрив між їхнім приписаним значенням і фактичними способами використання. Крім того, тепер ми можемо дещо краще зрозуміти, як з'являється феномен неспівмірних засновків у сучасних моральних дебатах. Поняття прав було створене, щоб слугувати певній сукупності цілей як елемент соціального винаходу автономного морального суб'єкта; поняття корисності було розроблене для зовсім іншої сукупності цілей. І обидва були винайдені в ситуації, в якій були потрібні штучні замітники для понять більш давньої і традиційної моралі, замітники, що повинні були мати радикально інноваційний характер, – навіть якщо йшлося лише про видимість виконання ними нових

соціальних функцій. Отже, коли твердження стосовно прав зіставляють із твердженнями, що апелюють до корисності, або коли будь-яке з них чи обидва зіставляють із твердженнями, заснованими на деякому традиційному понятті справедливості, не дивно, що немає раціонального шляху для вибору, якому типові твердження надати перевагу або як один порівнювати з іншим. Моральна несумірність сама є продуктом особливого історичного збігу.

Це надає нам точку зору, важливу для розуміння політики сучасних суспільств. Бо те, що я раніше описав як культуру бюрократичного індивідуалізму, знаходить своє втілення в характерних відкритих політичних дебатах між індивідуалізмом, який робить свої заяви мовою прав, і формами бюрократичної організації, які роблять свої заяви мовою корисності. Але якщо поняття прав і поняття корисності є рівносильною парою несумірних фікцій, використаний моральний діалект у найкращому разі надасть вигляду раціональності сучасному політичному процесові, але не додасть йому реальності. Позірна раціональність дебатів приховує довільність волі та влади, що приймають рішення.

Також легко зрозуміти, чому *протест* стає виразною моральною рисою сучасної доби і чому *обурення* є переважною сучасною емоцією. «Протестувати» і його латинські попередники та французькі споріднені слова первинно так само часто чи навіть частіше мали позитивне, а не негативне значення; протестувати – означало колись свідчити *на користь* чогось і тільки як наслідок цієї прихильності свідчити *проти* чогось іншого.

Але протест сьогодні – це майже виключно той негативний феномен, який характерним чином з'являється як реакція на гаданий замах на чийсь *права* заради *корисності* когось іншого. Надокучлива настирливість протесту виникає через те, що факти несумірності обумовлюють неможливість для протесту-

вальників перемогти шляхом власне *аргументації*; обурення впевненого у своїй правоті протесту постає, оскільки факти несумірності рівною мірою обумовлюють і те, що протестувальники ніколи не можуть програти суперечку. Отже, *висловлення* протесту зазвичай адресоване тим, хто вже *поділяє* засновки протестувальників. Наслідком несумірності є те, що протестувальники рідко можуть звернутися до когось поза власним колом. Це не означає, що протест не може бути ефективним; це означає, що він не може бути *раціонально* ефективним і що основні способи його вираження свідчать про деяке, можливо, несвідоме, розуміння цього.

Твердження, що головні протагоністи власне сучасних моральних засад сучасного світу (тут я зовсім не говорю про тих, хто прагне підтримувати давніші традиції, які так чи інакше збереглися у певному співіснуванні із сучасністю) вдаються до риторики, аби приховати під машкарою моралі те, що є насправді уподобаннями сваволі та бажання, звичайно, не є оригінальним. Бо кожен із цих суперницьких протагоністів сучасності, що через очевидні причини не бажає визнати істинність цього твердження у своєму власному випадку, готовий висловити його щодо тих, проти кого змагається. Так євангелісти Клепемської секти вбачали у моралі Просвітництва раціональну та раціоналізуючу машкару для егоїзму та гріха; так, у свою чергу, емансиповані онуки євангелістів і їхні вікторіанські послідовники вбачали у євангелістському благочесті просте лицемірство; так пізніше Блумсберська група, що їй розв'язав руки Дж. Е. Мур, вбачала в усьому напівофіційному культурному облаштуванні вікторіанської доби помпезну шараду, що приховувала пихату сваволю не лише батьків і священників, а й Арнолда, Раскіна та Спенсера; і так само Д. Г. Лоуренс «побачив наскрізь» Блумсберську групу. Коли, нарешті, емоти-

візм був проголошений цілковито загальною тезою щодо природи моральних висловлювань, це твердження лише узагальнило те, що кожна сторона культурного заколоту сучасності вже сказала щодо своїх конкретних попередників. *Викриття* невизнаних мотивів довільної волі та бажання, що приховані за моральними масками сучасності, саме по собі є одним із найхарактерніших для сучасності видів людської діяльності.

Здобутком Фройда було відкриття, що викриття довільності в інших завжди може бути захистом проти викриття його у собі. На початку ХХ ст. автобіографії, такі як у Семюела Батлера, явно викликали гарячий відгук в усіх тих, хто відчував гнітючий тягар догматичної патерналістської сваволі, прикритий культурними формами, у яких вони були виховані. І цей гнітючий тягар, звичайно, був обумовлений тим, до якої міри освічені чоловіки та жінки самі були залучені до того, що прагнули відкинути. Звідси сенс глузування Літтона Стречі з вікторіанців, що сприяло розкутості Блумсберської групи і звідси також перебільшена риторичність реакції Стречі на етику Мура. Але ще важливішим було витлумачення Фройдом успадкованого сумління як суперего, як ірраціональної частини нас самих, від чийх команд нам треба, заради свого психічного здоров'я, звільнитися. Фройд, звичайно, вважав, що зробив відкриття щодо моральності як такої, а не просто щодо того, чим моральність стала в Європі пізнього ХІХ та раннього ХХ ст. Але ця помилка не повинна применшувати того, чого він досяг.

На цьому етапі варто згадати хід моїх основних доказів. Я почав зі способу, в який сучасні моральні дебати є нескінченними, і намагався пояснити цю нескінченність як наслідок істинності виправленої версії емотивістичної теорії морального судження, вперше висунутої К. Л. Стівенсоном та іншими. Але я сприймав цю теорію не лише як філософський

аналіз, а й також як соціологічну гіпотезу. (Мені не додає радості такий спосіб подання суті справи; мені не ясно – через причини, які я навів у розділі 3, – як *будь-який* адекватний філософський аналіз у цій царині може не бути також соціологічною гіпотезою, і навпаки. Здається, є щось глибоко помилкове в уявленні, нав'язаному загальноприйнятими навчальними програмами, нібито існують два окремі предмети чи дисципліни – моральна філософія, набір концептуальних досліджень, з одного боку, і соціологія моралі, набір емпіричних гіпотез і здобутків, з іншого. Смертельний удар, завданий Квайном будь-якій субстанціалістській версії аналітично-синтетичного розрізнення, кидає сумнів у будь-якому разі й на цей тип протиставлення концептуального та емпіричного.)

Мої докази були, отже, спрямовані на те, щоб показати, що емотивізм приймає велику частину сучасної моральної теорії та практики і, конкретніше, що основні характери сучасного суспільства (в особливому сенсі, якого я надав слову «характер») втілюють такі емотивістичні моделі у своїй поведінці. Я нагадаю ці характери: естет, терапевт і менеджер, бюрократичний експерт. Історична дискусія щодо тих обставин, які зробили можливими перемоги емотивізму, тепер відкрила дещо інше щодо цих специфічно сучасних персонажів, а саме ту міру, до якої вони використовують і не можуть не використовувати моральні фікції. Але як далеко сягає черга цих моральних фікцій поза фікціями прав та корисності? І кого вони можуть увести в оману?

Естет має найменше шансів стати їхньою жертвою. Ті нахабні негідники філософської уяви, Рамо Дідро та «А» К'еркегора, що так зухвало ледарюють при вході до сучасного світу, спеціалізуються на викритті позірних та фіктивних тверджень. Якщо вони введені в оману, то тільки власним цинізмом. Коли у сучасному світі трапляється введення в оману естета, це відбувається скорше через його небажання визнати, ким він є. Тягар отримання насолоди може стати

таким важким, а порожнеча і нудьга насолоди можуть стати такою явною загрозою, що естет іноді мусить здаватися навіть до складніших вигадок, ніж ті, на які спромоглися молодший Рамо чи «А». Він може навіть стати відданим читачем К'еркегора і зробити з того відчаю, в якому К'еркегор вбачав долю естета, нову форму потурання власним слабкостям. І якщо зловживання відчаєм завдасть шкоди його здатності до отримання насолоди, він звернеться до терапевта, так само, як він зробив би у випадку зловживання алкоголем, і зробить із цієї терапії ще один елемент естетичного досвіду.

Терапевт, навпаки, не тільки найвразливіший із трьох типових персонажів сучасності для омани, а й має найбільше шансів бути поміченим у своїй омані, і не тільки моральними фікціями. Нищівна ворожа критика стандартних терапевтичних теорій нашої культури є легкодоступною; і справді, кожна терапевтична школа аж надто прагне висвітлити теоретичні дефекти кожної суперницької школи. Отже, питання не в тому, чому твердження психоаналітичної чи бігевіористської терапії не викриті як погано обгрунтовані; воно скорше в тому, чому, попри те, що вони були так слушно підірвані, терапевтична практика триває переважно так, ніби нічого не сталося. І ця проблема, як і проблема естета, є не тільки і не просто проблемою моральних фікцій.

Звичайно, і естет, і терапевт, як і будь-хто інший, без сумніву, можуть використовувати такі фікції; але в них немає фікцій, які були б їхніми власними, які б належали до самого визначення їхньої ролі. Щодо менеджера, або управлінця, цієї панівної фігури сучасної сцени, усе цілком навпаки. Бо, крім прав та корисності, серед головних моральних фікцій нашої доби ми мусимо назвати власне управлінську фікцію, втілену в домаганнях систематичної ефективності контролю певних аспектів соціальної дійсності. І ця теза може, з першого

погляду, видатись дивною через дві зовсім різні причини: ми не звикли піддавати сумніву ефективність управлінців у досягненні того, чого вони мають намір досягти, і ми рівною мірою не звикли думати про ефективність як про виразно *моральне* поняття, що належить до того ж самого класу, що й поняття права та корисності. Самі управлінці, як і більшість тих, хто пише про управління, розуміють себе як морально нейтральних персонажів, чиї навички надають їм можливість розробляти найефективніші засоби досягнення будь-якої мети. Ефективний даний управлінець чи ні – це, з панівної точки зору, питання, цілком відмінне від питання моральності тих цілей, яким слугує або заважає його ефективність. Незважаючи на це, існують вагомі підстави для відкидання твердження, що ефективність – то морально нейтральна цінність. Бо вся концепція ефективності, як я зазначав раніше, невіддільна від моделі людського існування, у якій вигадування засобів є головним елементом маніпулювання людськими істотами з метою нав'язування їм зразків догідливої поведінки; і саме апелюючи до власної ефективності в цьому стосунку, управлінець домагається авторитету в межах маніпулятивної моделі.

Отже, ефективність – це визначний і визначальний елемент способу життя, який змагається за нашу прихильність із іншими альтернативними сучасними способами життя; і якщо ми хочемо оцінити претензії бюрократичної управлінської моделі на владне місце в нашому житті, оцінка цієї моделі на ефективність буде суттєвим завданням. Поняття ефективності, як воно втілене в теорії та практиці управлінських ролей та характеру – це, звичайно, дуже загальне поняття; воно тісно пов'язане з так само загальними поняттями соціального контролю, здійснюваного зверху вниз у корпораціях, урядових структурах, профспілках та

різних інших утвореннях. Егон Бітнер декілька років тому встановив визначальну розбіжність між цим узагальненим поняттям та будь-якими дійсними критеріями, достатньо точними, щоб використовувати їх в окремих ситуаціях. «У той час як Вебер, – зазначає він, – цілком ясно твердить, що єдиним виправданням бюрократії є її ефективність, він не дає нам жодної точної вказівки, як треба використовувати цей критерій судження. Справді, опис рис бюрократії не містить жодного пункту, який не був би спірним щодо її функції ефективності. Стратегічні цілі не можна з певністю використовувати для її обчислення, оскільки вплив випадкових чинників із часом примножується й дедалі ускладнює можливість приписати певну цінність ефективності стабільно контрольованій частини діяльності. З іншого боку, використання тактичних цілей у судженні про ефективність може суперечити ідеалові самої економіки. Не тільки самі тактичні цілі зазнають змін з часом і конкурують одна з одною невизначеним чином, а й тактичні результати мають явно оманливу цінність, оскільки ними легко маніпулювати, щоб показати те, що ви бажаєте показати» (Bittner 1965, p. 247).

Саме розрив між узагальненим поняттям ефективності та дійсною поведінкою управлінців свідчить про те, що соціальне використання цього поняття відрізняється від його задуму. Те, що це поняття використовують, аби підтримати та розширити авторитет і владу управлінців, звичайно, не підлягає сумніву; але його використання у зв'язку з цими завданнями походить із переконання, що управлінський авторитет та влада є виправданими через те, що управлінці мають здатність застосовувати досвід та знання для досягнення певних кінцевих цілей. Але що, коли ефективність є радше частиною маскараду суспільного контролю, ніж дійсністю? Що, коли б ефективність виявилася якістю, широко приписуваною управлінцям та

бюрократам – і ними самими, й іншими, але насправді такою, що рідко існує окремо від цих приписувань?

Словом, яким я скористаюся, щоб назвати цю приписану якість, буде «компетентність». Я, звичайно, не піддаю сумніву існування справжніх експертів у багатьох царинах: біохімії інсуліну, історичній науці, вивченні старовинних меблів. Лише управлінську та бюрократичну компетентність і її єдину я збираюся поставити під знак питання. І висновок, до якого я, нарешті, прийду, полягає у тому, що така компетентність виявляється ще однією моральною фікцією, бо того типу знання, якого вона потребувала б для своєї підтримки, не існує. Але що, якби соціальний контроль справді виявився маскарадом? Розгляньмо таку можливість: що нас пригноблює не влада, а безсилля; що однією з ключових причин того, чому президенти великих корпорацій не керують (як вважають деякі радикальні критики) Сполученими Штатами, є те, що вони не в змозі керувати навіть власними корпораціями; що занадто часто, коли гаданий організаційний досвід і владу залучено до справи й настає бажаний ефект, усе, чому ми виявляємося свідками, – це така сама послідовність подій, яку можна спостерігати, коли священникові щастить помолитися про дощ саме перед раптовим кінцем посухи; що важелі влади – одна з ключових метафор саме управлінської компетентності – спричиняють наслідки несистематичні і занадто часто лише випадково пов'язані з результатами, якими вихваляються їхні користувачі. Якби все це мало місце, звичайно, було б соціально і політично важливо приховати цей факт, і застосування поняття управлінської ефективності, як його застосовують і управлінці, й ті, хто пише про управління, виявилось б невід'ємною частиною будь-якого такого приховування. На щастя, мені не потрібно визначати для моїх теперішніх доказів, що саме від нас приховують, аби показати, що поняття управлін-

ської ефективності існує як моральна фікція: усе, що мені потрібно показати, – це те, що його використання передбачає претензії на знання, яких не можна задовольнити, і далі, що різниця між його застосуванням і значенням тверджень, які його втілюють, цілком подібна до тієї, що була встановлена емотивістичною теорією у випадку інших сучасних моральних понять.

Згадка про емотивізм тут дуже доречна; бо теза, яку я наводжу щодо віри в управлінську ефективність, певною мірою подібна до тези, висуненої деякими філософами-емотивістами – Карнапом та Ером – щодо віри в Бога. Карнап та Ер обидва розширювали емотивістичну теорію за межі царини морального судження й доводили, що метафізичні твердження більш загальним, а релігійні твердження більш специфічним чином, замість того, щоб надавати інформацію щодо трансцендентної реальності, насправді лише виявляють почуття і ставлення тих, хто їх висловлює. Вони маскують певні психологічні реалії за допомогою релігійних висловлювань. Карнап та Ер, таким чином, надають нам можливість знайти соціологічне пояснення для факту превалювання цих ілюзій, хоча самі вони не намагаються цього робити.

Я припускаю, що «управлінська ефективність» функціонує значною мірою так само, як, за Карнапом та Ером, функціонує «Бог». Це ім'я фіктивної реальності, але такої, в яку вірять; реальності, звернення до якої приховує певні інші реальності; її дійсне використання багатозначне. І так само, як Карнап та Ер дійшли свого висновку, як вони стверджували, головню через відсутність належного типу раціонального обґрунтування віри в Бога, – основою моїх доказів є твердження, що й тлумаченням управлінської ефективності бракує відповідного типу раціонального обґрунтування.

Якщо я маю в цьому рацію, характеристика сучасної моральної сцени просунеться на один крок уперед щодо

моїх попередніх доказів. Ми не тільки матимемо право зробити висновок про істинність емотивістичного погляду щодо великої кількості наших моральних висловлювань та практик і його наявності в них *та* про використання багатьма з цих висловлювань і практик моральних фікцій (таких як корисність і права), але ми також повинні будемо вивести, що ще одна моральна фікція (і, мабуть, культурно наймогутніша з усіх них) втілена в домаганнях ефективності і, отже, влади, з боку центрального персонажа сучасної суспільної драми – бюрократичного управлінця. Наша мораль до тривожної міри постане як театр ілюзій.

Претензії на ефективність, які висуває управлінець, звичайно, мають за свою основу подальшу претензію на володіння знаннями, за допомогою яких можна створювати організації та соціальні структури. Такі знання повинні були б містити набір фактичних закономірних узагальнень, які б давали управлінцеві змогу передбачати, що коли відбудеться певна подія або складеться ситуація певного типу, результатом буде деяка інша подія або певний стан речей. Бо тільки такі закономірні узагальнення могли б надати ті пояснення та передбачення конкретних ситуацій, за допомогою яких управлінець міг би формувати й контролювати соціальне оточення і здійснювати вплив на нього.

Отже, є дві складові претензій управлінця на обґрунтований авторитет. Одна стосується існування царини морально нейтральних фактів, щодо яких управлінець повинен бути експертом. Інша стосується закономірних узагальнень та їхнього застосування до окремих випадків, що походять з вивчення тієї царини. Обидві складові віддзеркалюють твердження природничих наук; і не дивно, що виникли такі вислови, як «наука управління». Претензія управлінця на моральну нейтральність, яка сама є важливою частиною способу, в який управлінець подає себе та діє у соціальному

та моральному світі, таким чином, подібна до претензій на моральну нейтральність, висловлених багатьма фізиками. Значення цієї обставини може бути досягнене найкращим чином, якщо розпочати з розгляду того, як відповідне поняття «факту» вперше стало суспільно доступним і було використане розумними попередниками бюрократичного управління у XVII–XVIII століттях. Тоді виявиться, що ця історія пов'язана важливим чином з історією, яку я вже описував, історією того, як поняття автономного морального суб'єкта постало у моральній філософії. Ця поява зумовила відкидання всіх тих аристотелівських та квазіаристотелівських поглядів на світ, у яких телеологічна перспектива забезпечувала контекст, за якого оцінювальні твердження функціонували як особливий різновид фактичних тверджень. А з цим відкиданням поняття як цінності, так і факту набули нового характеру.

Отже, не є вічною істиною, що моральні або інші оцінювальні висновки не можна виводити з фактичних засновків; але це правда, що значення, приписуване моральним та й іншим ключовим оцінювальним висловлюванням, зазнало таких змін упродовж кінця XVII та XVIII століть, що те, що за тих часів звичайно вважали фактичними засновками, не могло тягти за собою те, що за того часу вважали зазвичай оцінювальними чи моральними висновками. Історична реалізація (enactment) цього наочного розходження між фактом та цінністю постала, однак, не просто результатом способу, в який було переосмислено цінність та моральність; вона була підсилена також зміною самої концепції факту, концепції, дослідження якої має передувати будь-якій оцінці претензії сучасного управління на володіння тим типом знань, який би обґрунтував його владу.

7

«ФАКТ», ПОЯСНЕННЯ ТА ЕКСПЕРТИЗА

«Факт» у сучасній культурі – це простонародне поняття аристократичного походження. Коли лорд-канцлер Бекон у рамках пропаганди своєї дивовижної й ідіосинкратичної амальгами колишнього платонізму і майбутнього емпіризму закликав своїх послідовників зрестися теоретизування і збирати факти, то такі люди, як Джон Обрі, зрозуміли це безпосередньо як заклик збирати факти як предмети колекціонування, з таким самим завзяттям, як в інші часи збирали порцеляну Спода чи номери залізничних потягів. Інші тодішні члени Королівського товариства дуже чітко усвідомили: що б не робив Обрі, це не було природознавством у розумінні решти з-поміж них; проте вони не усвідомлювали, що загалом скорше він, ніж вони, був вірний букві беконівського індуктивізму. Помилка Обрі полягала, звичайно, не лише у припущенні, що природознавець є кимсь на зразок сороки; вона крилася також у припущенні, що спостерігач може залишатися з фактом сам-на-сам без будь-якої теоретичної інтерпретації.

Щодо того, що це була помилка, дарма що глибоко закорінена і довготривала, погоджується більшість сучасних філософів науки. Спостерігач двадцятого сторіччя дивиться у нічне небо і бачить зірки й планети; деякі спостерігачі попередніх часів бачили щілини у небесній сфері, крізь які можна було спостерігати зовнішнє світло. Те, що сприймає кожен спостерігач, визначається і має визначатись теоретичними поняттями. Сприйняття

без понять – сліпі (десь так говорив Кант). Філософи-емпірики твердили, що як сучасний, так і середньовічний спостерігач насправді, не вдаючись перед тим до жодних теоретичних пояснень, бачили багато маленьких світлих клаптиків на темній поверхні; і принаймні зрозуміло, що те, що обидва бачили, *може* бути описане таким чином. Але якби нам довелося зображувати увесь наш досвід виключно з погляду цього суто чуттєвого опису – опису, до якого, звичайно, час від часу корисно вдаватися задля тих чи тих окремих цілей, – ми опинилися б не просто перед не поясненим, а й непоясненим світом, не лише поки що не витлумаченим теорією, а й таким, що не може бути нею витлумачений. Світ, що складається виключно з обрисів, звуків, запахів, дотиків, відчуттів, не спонукає до жодних запитань і не дає підстав для жодних відповідей.

Емпірична концепція досвіду являє собою культурний винахід кінця XVII–XVIII ст. На перший погляд може видатися парадоксальним, що ця концепція постає в тій самій культурі, в якій виникають природознавчі науки. Справа в тому, що її було висунуто як панацею від епістемологічної кризи XVIII ст.: вона мала усунути розрив між тим, що *здається*, і тим, що *є*, між явищем і реальністю. Аби це здійснити, вона перетворює кожного суб'єкта досвіду на своєрідний маленький світ: за межами мого досвіду не передбачається нічого, що можна було б із ним порівняти, а відтак протилежність між тим, що мені здається, і тим, що існує насправді, жодним чином не може бути сформульованою. Це вимагає навіть більш радикальної особистісності досвіду, ніж та, що є притаманною таким суто особистісним утворенням, як після-образи (after-images). Адже після-образи можуть бути описані неправильно; суб'єкти відповідних психологічних експериментів мали навчитися робити точні повідомлення про них. Різниця між *здається* і *є* насправді може бути застосованою до реальних об'єктів особистого досвіду,

таких, як оці, але не до сконструйованих особистих об'єктів емпіризму, хоча саме в термінах реальних об'єктів особистого досвіду (після-образів, галюцинацій, сновидінь) чимало прихильників емпіризму намагалося пояснити свої новостворені уявлення. Не варто дивуватися, що емпірики повинні були надати деяким старим словам – таким як «ідея», «враження», навіть самий «досвід» – нові функції. Початково під «досвідом» розуміли акт перевірки чи випробування чогось – значення, що згодом було зарезервоване за «експериментом», «дослідом», пізніше ж це слово почало означати й залучення до певної форми діяльності, як-от коли ми мовимо про «п'ятирічний досвід теслярської праці». Емпірична концепція досвіду була невідома протягом більшої частини історії людства. Відтак зрозуміло, що лінгвістична історія емпіризму являє собою процес невинних інновацій і змін, кульмінацією якого став варварський неологізм «чуттєва даність».

На відміну від цього, природознавчі поняття, спостереження та експерименту були створені для того, щоб збільшити відстань між *здається і є*. Лінзам телескопа чи мікроскопа віддано перевагу перед лінзами очей; у вимірюванні температури дії тепла на пари алкоголю чи ртуті віддано перевагу перед дією тепла на обгорілу шкіру чи сухе горло. Природознавство вчить нас віддавати перевагу певним видам досвіду перед іншими – саме таким, які були здобуті належним чином, щоб заслуговувати на наукову увагу. Воно пересуває межі між *здається і є*; воно створює нові форми відмінності між явищем і реальністю та між ілюзією і реальністю. Значення слів «дослід» і «досвід» відрізняється різкіше, ніж це було у сімнадцятому сторіччі.

Є, звичайно, й інші ключові відмінності. Емпірична концепція прагнула виокремити базові елементи, з яких побудовані і на яких засновані наші знання; переконання

або теорії можуть або не можуть бути визнані залежно від вердикту базових елементів досвіду. Але спостереження природознавця ніколи не бувають у цьому сенсі базовими. Ми насправді перевіряємо гіпотези спостереженням; але і наші спостереження в свою чергу можна поставити під знак запитання. Переконання, що Юпітер має сім супутників, можна перевірити спостереженням за допомогою телескопа; але саме спостереження має бути підтвержене теорією геометричної оптики. Теорія потрібна задля того, щоб підтримати спостереження, так само як і спостереження – щоб підтримати теорію природознавства.

Отже, і справді є щось екстраординарне у співіснуванні емпіризму і природознавства в тій самій культурі, оскільки вони представляють радикально відмінні і несумісні способи підходу до світу. Але у вісімнадцятому сторіччі обидва ці погляди могли бути поєднані і виражені в межах одного й того самого світогляду. З цього випливає, що цей світогляд, у найкращому випадку, радикально непослідовний; проникливий і твердий спостерігач Лоуренс Стерн зробив висновок, що філософія – хоч і мимохіть – нарешті представила світ як низку жартів, і з цих жартів він побудував «Трістрама Шенді». Що початково приховувало від тих, над ким жартував Стерн, цю непослідовність їхнього світогляду, то це ступінь їхньої згоди щодо того, що має бути заперечене і вилучене з їхнього погляду на світ. Те, стосовно заперечення і вилучення чого вони досягли згоди, – це здебільшого всі ті аспекти класичного погляду на світ, які репрезентували аристотелівську традицію. Починаючи від сімнадцятого сторіччя стало загальним місцем, що тоді як схоласти дозволили увести себе в оману щодо характеру фактів природного і соціального світу, розташовуючи між собою й піддосвідною реальністю аристотелівську інтерпретацію останньої, ми, сучасні люди (we moderns) – тобто люди

сімнадцятого і вісімнадцятого сторіч – відкинули трактування і теорію й сприймаємо факти та досвідні знання такими, якими вони є. Саме тому ті сучасні люди проголосили себе Просвітництвом, а середньовічну минувшину за контрастом назвали Темними Віками. Те, що приховував Арістотель, вони побачили. Звичайно, ця самовпевненість була, як завжди й трапляється, лише ознакою неусвідомленого і невизнаного переходу від одного способу теоретичної інтерпретації до іншого. Отже, Просвітництво – це був *par excellence* саме той період, за якого більшості інтелектуалів бракувало самопізнання. Якими ж були найважливіші компоненти цього переходу сімнадцятого і вісімнадцятого сторіч, коли сліпі оголосили про свою зрячість?

З погляду Середніх віків, механізми прояву діючих причин у світі підлягали остаточному поясненню в термінах кінцевих причин. Будь-який вид має природну мету, і пояснити рух і зміни в індивіді – означає пояснити, як цей індивід рухається у напрямку до мети, яку належить мати представникам цього окремого виду. Цілі, до яких просуваються люди, як члени такого виду, вони розуміють як блага, і їхнє наближення або віддалення щодо різноманітних благ має бути пояснене вказівкою на чесноти та вади, які вони засвоїли, та форми практичного мислення, які вони використовують. Арістотелеві «Етика» та «Політика» (звичайно, разом із «Про душу») – це трактати, що однаковою мірою стосуються того, як можуть бути осмислені і пояснені людські дії, і того, що саме людям належить чинити. Справді, у межах вчення Арістотеля, одне з цих завдань не може бути розв'язане без розв'язання іншого. Сучасна протилежність між сферою моралі, з одного боку, і сферою гуманітарних наук, з іншого, цілком чужа духові арістотелізму, так само як чужим для нього, як ми вже побачили, виявляється й нинішнє розмежування факту й цінностей.

Коли в сімнадцятому і вісімнадцятому сторіччях було відхилене аристотелівське розуміння природи, коли вплив Аристотеля витіснявся як з протестантської, так і з янсеністської теології, аристотелівське пояснення дії також виявляється відкинутим. «Людина» перестає (за винятком сфери телеології, та й то не завжди) бути тим, що я раніше назвав функціональним концептом. Пояснення дій все більшою мірою розуміють як з'ясування фізіологічних та психологічних механізмів, які лежать в основі дії; і коли Кант визнає, що існує глибока несумісність між будь-яким розглядом дії, який враховує роль моральних імперативів в її організації, та будь-яким механістичним типом пояснення, він вимушений зробити висновок, що дії, які підпорядковані моральним імперативам і втілюють їх, мають бути, з погляду науки, непоясненими і незбагненими. Після Канта питання відношення між такими поняттями, як прагнення, цілі, мотиви дій тощо, з одного боку, та поняттями, які з'ясовують ідею механістичного пояснення, з іншого, стає частиною постійного репертуару філософії. Пояснення першої групи, проте, розглядаються тепер як відокремлені від понять блага або чесноти; останні було передано у ведення окремого підрозділу етики. Таким чином, запроваджені вісімнадцятим сторіччям розмежування і розриви продовжують існувати і закріплюються в структурі сучасних університетських програм.

Але що означає намагання зрозуміти людську дію з погляду механіки, з погляду того, що за колишніх часів розуміли як діючі причини? З погляду того, як розуміли справу у сімнадцятому та вісімнадцятому сторіччях (і з погляду багатьох наступних версій) серцевиною поняття механістичного пояснення є концепція інваріантності, специфікованої закономірними узагальненнями. Посилатись на причину – означає посилатись на необхідну умову, або достатню умову, або необхідну й достатню

умову як антецедент поведінки, що її ми маємо пояснити. Таким чином, будь-яка механістична каузальна залежність надає приклад деякого універсального узагальнення, і це узагальнення володіє чіткою специфікуючою компетенцією. Ньютонівські закони руху, що їх вважають універсальними, дають парадигматичний взірець такого набору узагальнень. Бувши універсальними, вони стосуються не тільки того, що справді спостерігалось тепер або в минулому, але й того, що уникнуло такого спостереження або не було помічене. Якщо ми знаємо, що таке узагальнення є істинним, ми знаємо не лише те, що, наприклад, усі планети, які досі спостерігалися, виконують другий закон Кеплера, а й те, що якби з'явилася якась інша планета, окрім тих, що спостерігалися досі, вона також виконувала б цей закон. Якщо ми свідомі істинності твердження, яке виражає незаперечний закон, то ми отримуємо й істинність множини добре визначених контрфактичних похідних.

Цей ідеал механістичного пояснення було перенесено з галузі фізики на розуміння людської поведінки кількома англійськими і французькими мислителями сімнадцятого і вісімнадцятого сторіччя, які проте дуже розходились у своїх поглядах на деталі їхньої спільної справи. І лише згодом необхідні умови, здатні уможливити цю справу, були з'ясовані. Одна така – дуже важлива – умова була визначена лише у наш час В. В. Квайном (Quine 1960, ch. 6).

Квайн довів, що коли й існує наука про людську поведінку, ключові висловлювання якої характеризують цю поведінку в термінах, досить точних для того, щоб забезпечити нас незаперечними законами, ці вирази повинні бути сформульовані за допомогою словника, в якому немає ніякого посилання на прагнення, цілі і причини дії. Так само, як фізиці, аби стати справжньою механістичною наукою, необхідно було очистити свій

описовий словник, це мають зробити і гуманітарні науки. Що ж у цих прагненнях, цілях і причинах робить їх такими неприйнятними? Те, що всі такі висловлювання посиляються або передбачають посилення на переконання суб'єктів, про яких ідеться. Той дискурс, за допомогою якого ми звикли говорити про переконання, має дві великі вади, з погляду того, що Квайн бере за зразок науки. По-перше, реченням, що мають форму «Х вірить, що р» (або так само «Х радіє з того, що р» або «Х боїться, що р») притаманна внутрішня складність, яка не є істиннісною функцією, а це означає, що такі речення не можуть бути виражені мовою числення предикатів; і в цьому їхня ключова відмінність від речень, за допомогою яких виражаються закони фізики. По-друге, поняття стану, або переконання, або задоволення, або побоювання викликає занадто багато спірних і сумнівних питань, аби надати докази, яких ми потребуємо для підтвердження чи спростування твердження, що відкрите нами є *законом*.

Висновок Квайна полягає в тому, що, виходячи зі сказаного, будь-яка справжня наука про людську поведінку повинна виключати такі тенденційні вирази, але, мабуть, із Квайном потрібно зробити те, що зробив Маркс із Гегелем, а саме, поставити його аргумент з ніг на голову. Бо з позиції Квайна впливає, що якщо нам не вдасться виключити з нашого розуміння людської поведінки посилення на такі речі, як переконання, задоволення і страхи, це розуміння не набере форми, яку Квайн вважав формою гуманітарної науки, а саме втілення в закономірних узагальненнях. Арістотелівський розгляд того, що стосується розуміння людської поведінки, передбачає неминуче посилення на такі речі; відтак не дивно, що будь-яка спроба зрозуміти людську поведінку за допомогою механістичного пояснення суперечитиме вченню Арістотеля.

Поняття «факту» стосовно людських істот зазнає, таким чином, змін при переході від учення Арістотеля до

механістичних поглядів. Згідно з попередніми уявленнями, людська діяльність, оскільки вона має здобути теологічне пояснення, не лише може, а й повинна бути охарактеризована з посиланням на ієрархію благ, які надають їй кінцевої мети. Згідно з поглядами пізнішої доби, людська діяльність не лише може, а й повинна бути охарактеризована без будь-якого посилання на блага. Згідно з попередніми поглядами, факти щодо людської діяльності включають факти щодо того, що є цінним для людських істот (а не лише факти щодо того, що вони вважають цінним); згідно з пізнішими поглядами, не існує фактів щодо того, що є цінним. «Факт» звільняють від цінностей, «є» стає чужим для «повинен» і пояснення, так само, як і оцінювання, внаслідок цього розриву між «є» і «повинен» змінює свій характер.

Інше трактування цього переходу було зроблене трохи раніше Марксом у третій з його «Тез про Фюєрбаха». Ясно, що просвітницька механістична оцінка людської дії включала і тезу про передбачуваність людської поведінки, і тезу про шляхи маніпулювання цією поведінкою. Якщо я як спостерігач знаю необхідні закони, що регулюють поведінку інших, я можу щоразу, коли помічаю, що відповідні умови виконано, передбачити результат. Якщо я як дійова особа знаю ці закони, я можу кожного разу, коли я здатний відтворити ті самі відповідні умови, цей результат випродукувати. Маркс мав на думці, що такий суб'єкт вимушений ставитись до своїх власних дій абсолютно інакше, ніж до поведінки тих, ким він маніпулює. Бо він маніпулює поведінкою інших згідно зі своїми прагненнями, мотивами і цілями; прагненнями, мотивами і цілями, які він має, принаймні, поки він займається такими маніпуляціями, як звільнений від законів, що регулюють поведінку маніпульованих. Щодо них він виступає (принаймні в цей момент) як хімік щодо проб хлориду калію і нітрату натрію, з якими він експериментує; але в хімічних змінах, які

викликає хімік або технолог людської поведінки, хімік або технолог повинен бачити приклади не лише законів, які регулюють такі зміни, а й реалізації його власної волі у природі чи суспільстві. І до цієї реалізації він буде ставитись, вважає Маркс, як до вияву своєї власної раціональної автономії, а не як до простого результату, що впливає з попередніх умов. Звичайно, залишається відкритим питання, чи справді у випадку суб'єкта, який стверджує, що застосовує науку про людську поведінку, ми спостерігаємо застосування справжніх технологій, чи, радше, натомість – оманливу і самооманливу акторську імітацію такої технології. Відповідь залежить від того, чи віримо ми, що механістична програма суспільної науки була загалом досягнута. Принаймні у вісімнадцятому сторіччі поняття механістичної науки про людину залишається програмою і пророцтвом. Але пророцтва у цій сфері можуть здійснюватися *не* як реальні досягнення, а як суспільна вистава, яка маскує себе під таке досягнення. Саме це – як покажуть докази, які я розвиваю в наступному розділі, – і відбулося насправді.

Історія того, як інтелектуальне пророцтво стає суспільною виставою, безперечно, складна. Вона бере свій початок, цілком незалежно від розвитку поняття маніпулятивної експертизи, з історії про те, як сучасна держава отримує своїх цивільних службовців, історії, яка не є тією ж самою для Пруссії та для Франції, й Англія відрізняється від них обох, а Сполучені Штати – від усіх трьох. Але оскільки функції сучасних держав стають все більш і більш схожими, їхні цивільні службовці теж стають усе більш і більш схожими; і тоді, як їхні різноманітні політичні хазяї приходять і відходять, цивільні службовці підтримують адміністративну стабільність правління і, отже, надають владі більшу частину її якостей.

Цивільний службовець має в дев'ятнадцятому сторіччі за свого двійника та за протилежність соціального

реформатора: послідовників Сен-Симона, Конта, утилітаристів, англійських амеліористів, як-от Чарлз Бут, ранніх фабіанських соціалістів. Їхньою характерною скаргою є: якби ж то уряд міг навчитись бути науковим! І реакцією уряду зазвичай виявляється заява, що він уже насправді став науковим, саме в тому сенсі, якого вимагають реформатори. Уряд усе більше й більше наполягає на тому, щоб його цивільні службовці самі одержували таку освіту, яка надасть їм змогу вважатися експертами. Він усе більше й більше залучає тих, хто вважається експертами, до своєї цивільної служби. І він, як правило, залучає також наступників реформаторів дев'ятнадцятого сторіччя. Сам уряд стає ієрархією бюрократичних управлінців, і основним виправданням його втручання в суспільне життя стає заява про те, що уряд має ресурс компетенції, недоступної для більшості громадян.

Приватні корпорації схожим чином виправдовують свої дії за допомогою посилення на власні ресурси компетенції. Експертиза стає товаром, за який змагаються конкуруючі державні агентства і приватні корпорації. Цивільні службовці та подібні управлінці виправдовують себе й свої претензії на авторитет, владу і гроші, проголошуючи свою власну компетенцію як наукових менеджерів соціальних змін. Так з'являється ідеологія, яка знаходить класичну форму вираження в передсучасній соціологічній теорії, веберівській теорії бюрократії. Веберівський розгляд бюрократії має, на жаль, багато недоліків. Але, наполягаючи на тому, що раціональність найекономнішого і найефективнішого забезпечення цілей засобами є центральним завданням бюрократа і що через це належний спосіб виправдання бюрократам своєї діяльності полягає в його апеляції до власної здатності застосовувати основний масив наукового і, насамперед, соціально-наукового знання, організованого й осмисленого як таке, що охоплює набір універсальних законо-

подібних узагальнень, Вебер підібрав ключ до більшості проблем сучасної доби.

Я доводив у розділі 3, що сучасні теорії бюрократії або управління, які дуже відрізняються від веберівської у багатьох інших питаннях, мають тенденцію погоджуватися з нею щодо цього висновку про виправдання управлінської діяльності, і що цей консенсус переконливо засвідчує, що описане у книгах, написаних теоретиками сучасної організації, насправді є частиною сучасної управлінської практики. Отже, ми можемо зараз бачити основну схему поступу, по-перше, від просвітницького ідеалу суспільної науки до прагнень соціальних реформаторів, далі – від прагнень соціальних реформаторів до ідеалів практичної діяльності та виправдання цивільних службовців і управлінців, тоді – від практичної діяльності управлінців до теоретичної кодифікації цієї практичної діяльності і норм, які її спрямовують, соціологами й теоретиками організацій, і нарешті – від використання підручників, написаних цими теоретиками, у школах менеджменту та бізнесу до теоретично обґрунтованої менеджерської практики сучасного технократичного експерта. Якщо цю теорію вписати в усіх її конкретних деталях, вона, звичайно, не буде однаковою в кожній розвиненій країні. Наслідки не будуть цілком тотожними, роль *Grandes Écoles* не зовсім та ж сама, що роль чи то Лондонської школи економіки, чи то Гарвардської школи бізнесу, й інтелектуальна та інституційна спадкоємність німецьких цивільних службовців помітно відрізняється від деяких інших європейських аналогів. Але в кожному разі розквіт управлінської експертизи так само залишиться центральною темою, а ця експертиза, як ми вже бачили, має два аспекти: прагнення до ціннісного нейтралітету і домагання маніпулятивної влади. Обидва вони, як ми можемо тепер зрозуміти, походять з історії способу, в який філософи сімнадцятого і вісімнадцятого століть розрізня-

ли царину факту і царину цінності. Суспільне життя двадцятого століття в ключовій своїй частині постає точним і драматичним відтворенням філософії дев'янадцятого століття. І легітимація характерних інституційних форм суспільного життя двадцятого сторіччя залежить від переконання у тому, що деякі центральні ідеї цієї більш ранньої філософії здобули підтвердження. Але чи так це насправді? Чи маємо ми зараз той набір керуючих соціальною поведінкою закономірних узагальнень, про який мріяли Дідро і Кондорсе? Виправдані у зв'язку з цим наші бюрократичні правителі чи ні? Не було достатньо зазначено, що те, як саме ми маємо відповідати на питання щодо моральної та політичної легітимності домінуючих інституцій сучасності, залежить від того, як ми розв'язуємо проблеми у філософії суспільних наук.

8

ХАРАКТЕР УЗАГАЛЬНЕНЬ У СУСПІЛЬНІЙ НАУЦІ ТА ВІДСУТНІСТЬ У НИХ СПРОМОЖНОСТІ ПЕРЕДБАЧЕННЯ

Для свого виправдання управлінська експертиза потребує обґрунтованої концепції суспільної науки як такої, що забезпечує набір законоподібних узагальнень із сильною здатністю до передбачень. Через це на перший погляд може здатися, що твердження управлінської експертизи можна легко підтвердити. Бо саме така концепція домінувала у філософії суспільної науки впродовж двохсот років. Згідно з цим загальновизнаним поглядом – від Просвітництва через Конта і Міла до Гемпела – метою суспільних наук є пояснення специфічно суспільних явищ за допомогою законоподібних узагальнень, що не мають у своїй логічній формі відмінностей від тих, які можна застосувати до природних явищ загалом, саме того виду законоподібних узагальнень, до яких мав би апелювати управлінський експерт. Однак із цього погляду, здається, впливає (а це, звичайно, не відповідає дійсності), що суспільні науки майже чи, можливо, повністю позбавлені досягнень. Бо мовчазним фактом щодо цих наук є відсутність відкриттів будь-яких законоподібних узагальнень.

Це, звичайно, правда, що час від часу можна почути заяви, що нарешті було відкрито істинний закон, який керує людською поведінкою; єдина проблема тут – це те, що відповідні закони (наприклад, крива Філіпса в

економіці або Гоманове «Якщо мають місце часті взаємодії між членами групи у зовнішній системі, між ними виникнуть почуття приязні і ці почуття, у свою чергу, спричинять подальші взаємодії поза взаємодіями у зовнішній системі») всі виявляються хибними, і, як це виразно показав у випадку з Гомановими формулюваннями Станіслав Андревські, настільки незаперечно хибними, що ніхто, крім професійного соціолога, який перебуває під впливом конвенційної філософії науки, ніколи не зазнавав спокуси повірити їм. З огляду на те, що конвенційна філософія суспільної науки проголосила завданням науковців продукування закономірних узагальнень, і те, що суспільна наука не продукує узагальнень такого типу, можна було б очікувати на вороже й недовірливе ставлення до конвенційної філософії суспільної науки з боку багатьох вчених-суспільствознавців. Однак звичайно такого не трапляється, і я знайшов для цього вагому підставу.

Це той очевидний факт, що коли суспільна наука не подає своїх відкриттів у формі закономірних узагальнень, підстави, на яких уряд чи приватні корпорації наймають суспільствознавців як наукових радників, стають невиразними – і саме поняття управлінської експертизи зазнає загрози. Бо центральна функція суспільствознавця як наукового радника або керівника – передбачити наслідки альтернативних видів політики, і якщо його передбачення не виходять зі знання закономірних узагальнень, то статус суспільствознавця як завбачника підважується, – що, як виходить, і мусить бути, бо всі випадки, коли у ролі завбачників виступали суспільствознавці, були справді дуже невдалі, наскільки дані про це взагалі можна зібрати. Жоден економіст не завбачив «стагфляції» до її появи, праці теоретиків монетаризму зазнали знаменної невдачі у передбаченні темпів інфляції (Levy 1975), а Д. Дж. К. Сміт та Дж. К. К. Еш довели, що

завбачення, зроблені на основі найбільш вишуканої економічної теорії для ОЕСД починаючи з 1967 р., виявилися менш вдалими, ніж ті, яких можна було б досягнути, використовуючи здоровий глузд, або, як іще кажуть, наївні методи завбачення темпів зростання, виходячи з середньої швидкості зростання за останні десять років або з темпів інфляції – керуючись припущенням, що наступне півріччя нагадуватиме попереднє (Smyth and Ash 1975). Можна продовжити наведення прикладів прогностичної неспроможності економістів, а в демографії ситуація ще гірша, але це було б дуже несправедливо, бо завбачення економістів та демографів принаймні систематично записувалися. Тим часом більшість соціологів та політологів не зберігають систематичних записів своїх передбачень, й ті з футурологів, які щедро розкидаються завбаченнями, потім рідко згадують про свої прогностичні невдачі, якщо згадують взагалі. І справді, у відомій статті Карла Дейча, Джона Плата й Дітера Сенгорса (*Science*, March 1971), де наведено шістьдесят два так звані основні досягнення суспільної науки, впадає в око, що у жодному випадку не згадано про здатність теорій до передбачень, виміряну статистичними методами, – мудра обачливість з боку авторів.

Те, що суспільні науки слабкі у передбаченні, і те, що вони не відкривають закономірних узагальнень, цілком може виявитись двома симптомами єдиного стану речей. Але що це за стан? Чи повинні ми просто вивести, що слабкість у передбаченні підтверджує висновок, що впливає з погодження конвенційної філософії суспільних наук і фактів стосовно того, чого суспільствознавці досягли і чого ні, а саме: що суспільні науки, власне, провалили своє завдання? Чи, може, замість цього ми повинні поставити під знак запитання і конвенційну філософію суспільних наук і експертні домагання суспільствознавців, які прагнуть здати себе у найм урядові та корпораціям? Тут я намагаюсь

показати, що справжні досягнення суспільних наук приховані від нас (як і від багатьох суспільствознавців) через систематично неправильне витлумачення. Розгляньмо, наприклад, чотири дуже цікаві узагальнення, висунуті сучасними суспільствознавцями.

Перше – це відома теза Джеймса Девіса (James C. Davies 1962), яка узагальнює – для революцій загалом – зауваження Токвіля, що Французька революція вибухнула тоді, коли за періодом зростання і деякою мірою справдження сподівань настав період регресу, коли очікування продовжували зростати, але зазнавали тяжкого розчарування. Друге – то узагальнення Оскара Ньюмена, що рівень злочинності зростає у висотних будинках з кількістю поверхів до тринадцяти, але при більшій кількості поверхів спадає (Newman 1973, р. 25). Третє – то відкриття Егоном Бітнером розбіжностей між розумінням тієї самої суті законів, втіленим у роботі поліції, з одного боку, судів та адвокатів – з іншого (Bittner 1970). Четверте – твердження, висунуте Розаліндою та Іво Фоерабендами (Feierabend 1966), що найбільш та найменш розвинуті суспільства є найстабільнішими та найменш насильницькими, тоді як ті, що перебувають на шляху до сучасного стану розвитку, найбільш схильні до нестабільності та політичного насильства.

Всі чотири узагальнення мають за свою основу відповідні дослідження; всі підтверджені наборами переконливих прикладів. Проте всім їм властиві три характерні ознаки. По-перше, всі вони співіснують у своїх дисциплінах з визнаними контрприкладми, і визнання цих контрприкладів, – якщо не самими авторами узагальнень, то принаймні їхніми колегами у тій самій царині, – здається, не завдає шкоди становищу цих узагальнень так, як це могло б статися у фізиці або хімії. Деякі критики з-поза суспільствознавчих дисциплін – наприклад, історик

Вальтер Лаке (Laqueur 1972) – розглядали ці контрприкладі як такі, що надають підстави для відкидання і подібних узагальнень, і дисциплін, які настільки неточні, що дозволяють співіснувати узагальненням і контрприкладам. Тож Лаке наводив Російську революцію 1917 р. і Китайську 1949 р. як приклади, що *спростовують* узагальнення Девіса, і зразки політичного насильства у Латинській Америці як такі, що *спростовують* твердження Фоєрабендів. Зараз усе, що я хочу зробити, – це зауважити, що самі суспільствознавці характерним чином здебільшого сприймають таке терпиме ставлення до контрприкладів, ставлення, дуже відмінне від ставлення природознавців, або ж поперіанських філософів науки, і залишити відкритим питання, чи не може це їхнє ставлення після всього бути обґрунтованим.

Другою характеристикою, тісно пов'язаною з першою, всіх чотирьох узагальнень є те, що їм бракує не лише показників усезагальності, але також і визначників сфери застосування. Це означає не тільки те, що вони справді не мають форми «Для всіх x і деяких y , якщо x має властивість ϕ , то y має властивість ψ », але й те, що ми не можемо у жоден спосіб чітко сказати, за яких умов вони є слухними. Щодо рівнянь, які описують закони, пов'язані з тиском, температурою та об'ємом газів, ми знаємо не лише те, що вони слухні для всіх газів, а й те, що первинне формулювання, в якому їх вважали слухними за будь-яких умов, було згодом переглянуто з метою визначення сфери їхнього вжитку. Тепер ми знаємо, що вони слухні для будь-яких газів за будь-яких умов, окрім як *за дуже низької температури та дуже високого тиску* (де ми можемо чітко сказати, що маємо на увазі під «дуже високим» та «дуже низькою»). Жодне з наших чотирьох суспільствознавчих узагальнень не можна подати у подібному вигляді.

По-третє, з цих узагальнень не впливає жодного чітко визначеного набору контрфактичних похідних, на відміну від закономірних узагальнень фізики та хімії. Ми не знаємо, як застосовувати їх систематично за межами спостереження до неспостережуваних та гіпотетичних випадків. Отже, чим би вони не були, вони не є законами. Яким тоді є їхній статус? Відповісти на це запитання буде нелегко, тому що ми не маємо жодного їх філософського розгляду, який сприймав би їх такими, якими вони є, замість того, щоб ставитися до них як до невдалих спроб формулювати закони. Це правда, що деякі суспільствознавці не бачили тут проблеми. Зіткнувшись із тим типом міркування, який я навів, вони вважали за слушне відповісти: «Те, що відкривають суспільні науки, – це ймовірнісні узагальнення, а там, де узагальнення лише ймовірнісне, звичайно, можуть існувати випадки, які були б контрприкладом, якби узагальнення було не ймовірнісним». Але ця відповідь цілковито позбавлена рації. Бо якщо той тип узагальнення, який я навів, узагалі є узагальненням, він має бути чимось більшим, аніж простим переліком випадків. Ймовірнісні узагальнення природознавства (наприклад статистичної механіки) і справді є чимось більшим, саме тому, що вони так само закономірні, як і інші, не ймовірнісні узагальнення. Їм притаманні квантори загальності – квантифікація йде щодо множин, а не щодо індивідів, – вони тягнуть за собою чітко визначені набори контрфактичних тверджень, і контрприклад спростовує їх саме таким чином і саме такою мірою, як і інші закономірні узагальнення. Отже, ми не кидаємо більше світла на статус типових узагальнень суспільних наук, називаючи їх ймовірнісними, бо вони настільки ж відмінні від узагальнень статистичної механіки, наскільки й від узагальнень ньютонівської механіки або рівнянь законів газу.

Тому ми повинні почати спочатку і задля цього розглянути питання, чи не шукали суспільні науки своє

філософське походження, так само як і свою логічну структуру, не там, де треба. Вважаючи себе послідовниками Конта, Міла, Бакля, Гельвеція, Дідро і Кондорсе, сучасні знавці суспільних наук розглядають свої твори як спробу дати відповідь на питання вчителів XVIII–XIX ст. Але давайте ще раз поміркуємо, чи не були видатні і творчі XVIII–XIX сторіччя насправді не сторіччями Просвітництва, як ми вважаємо, а своєрідної темряви, в якій люди так засліпили себе, що не могли більше бачити і запитувати себе про те, чи не могли б суспільні науки мати альтернативне походження.

Я хочу нагадати ім'я Мак'явеллі, що виробив погляд на взаємини пояснення і передбачення, відмінний від обраного Просвітництвом. Мислителі Просвітництва були попередниками гемпельянців. На їхню думку, пояснити означає ретроспективно вдатися до законоподібного узагальнення; передбачити – вдатись до подібного узагальнення в перспективі майбутнього. За цією традицією зменшення кількості помилок у передбаченні є знаком прогресу в науці; тож ті знавці суспільних наук, які поділяють таку точку зору, повинні зважити на той факт, що, якщо вони праві, на деякому етапі непередбачена війна чи революція стане настільки ж ганебною для політолога, непередбачена зміна в рівні інфляції настільки ж ганебною для економіста, як непередбачене затемнення – для астронома. Таким чином, те, що досі справи стоять інакше, потребує пояснення згідно з цією традицією, і пояснень не бракує: мовляв, гуманітарні науки все ще молоді. Це неправда. Вони насправді такі ж старі, як і природничі науки.

Кажуть, що природничі науки приваблюють найобдарованіших осіб у сучасній культурі, а суспільні науки – лише тих, хто не здатний вивчати природничу науку. Так твердив Г. Т. Бакль у XIX сторіччі, і є певна підстава вважати це почасти правдою. Проведені у 1960 р. дослідження IQ

пошуковців докторського ступеня (PhD) в різних науках показали, що вчені-природнички набагато кмітливіші за суспільствознавців. (Хоча хіміки знижують середнє IQ природознавців, а економісти підвищують середнє IQ суспільствознавців). Але ті самі причини, які роблять мене противником оцінювання обділеної меншості дітей за їхнім IQ, роблять мене противником оцінювання у цей спосіб моїх колег або мене самого. Однак, можливо, пояснень і не потрібно, тому що провал, який намагається пояснити панівна традиція, схожий на мертву рибу короля Карла II. Одного разу Карл II запросив членів Королівського товариства пояснити, чому мертва риба важить більше, ніж та сама риба жива. Було запропоновано багато хитрих пояснень. По тому він сказав, що вага та ж сама.

У чому відмінність Мак'явеллі від традиції Просвітництва? Перш за все, в його концепції *Фортуни*. Мак'явеллі, звичайно, вірив так пристрасно, як і будь-який мислитель Просвітництва, що результатом наших пошуків повинні бути узагальнення, які можуть надавати принципи для освіченої практики. Але він також вірив, що незалежно від того, наскільки добре хтось нагромаджує запас узагальнень, й від того, наскільки добре хтось переформулює їх, чинник *Фортуни* є невіддільним від людського життя. Мак'явеллі також вірив, що ми можемо винайти кількісну міру для впливу *Фортуни* на людські справи. Але це переконання в даний момент я б залишив осторонь. Я хотів би підкреслити віру Мак'явеллі в те, що навіть маючи найкращий можливий набір узагальнень, ми можемо одного дня бути переможені непередбаченим і непередбачуваним контрприкладом і, однак, все ще не бачити шляху покращення наших узагальнень, і все ще не мати причини полишити або навіть переформулювати їх. За допомогою поліпшення наших знань ми можемо обмежити повновладдя *Фортуни* – богині непередбачуваності. Але ми не можемо скинути її з престолу. Якби Мак'явеллі

мав рацію, логічне становище чотирьох узагальнень, які ми досліджували, було б тим самим, що його ми можемо очікувати й для найбільш успішних узагальнень суспільствознавства. І це в жодному разі не було б ознакою невдачі. Але чи мав він рацію?

Я хочу довести існування чотирьох джерел систематичної непередбачуваності в людських справах. Перше походить з природи радикального концептуального нововведення. Сер Карл Поппер навів такий приклад: колись в епоху палеоліту ви і я говорили про майбутнє, і я передбачив, що протягом десяти наступних років хтось винайде колесо. «Колесо? – запитали ви. – Що це таке?» Тоді я описую вам колесо, звичайно, з труднощами підшуковуючи слова, тому що вперше потрібно назвати те, що буде обідком, спицями, втулкою і, звичайно, віссю. Потім я з жахом зупиняюсь: «Але ж ніхто не зможе винайти колесо, тому що я щойно винайшов його». Інакше кажучи, винахід колеса неможливо передбачити. Щоб передбачити винахід, необхідно сказати, що таке колесо, а сказати це – означає винайти його. Легко побачити, як цей приклад може бути узагальнений. Будь-який винахід, будь-яке відкриття, яке в основному полягає у розробці радикально нового поняття, не можна передбачити, тому що необхідною частиною передбачення є одночасна розробка поняття про те, відкриття чи винахід чого тільки має відбутися. Поняття передбачення радикального концептуального нововведення є за своєю суттю концептуально непослідовним.

Чому я кажу «радикально нове», а не просто «нове»? Зважте на такі заперечення проти цієї тези. Багато винаходів і відкриттів фактично були передбачені, і ці передбачення включали нові ідеї. Жюль Верн передбачив літальні апарати, легші за повітря, і задовго перед ним це зробив анонімний автор міфу про Ікара. Хто б перший не передбачив людський політ, може виникнути думка, що

він чи вона, безперечно, висуває контрприклад до моєї тези. Щодо цього можна зробити два зауваження.

Перше полягає в тому, що для кожного, кому відоме поняття птаха або навіть птеродактиля і поняття апарата, – поняття літального апарата не містить радикального нововведення. Це додаткова конструкція з наявних понять, нова, якщо хочете, але не радикально нова. Сподіваюся, що, кажучи це, я ясно вирізняю «радикально нове» або «радикально інноваційне». І я сподіваюся, що стає зрозумілим: те, що здавалося нам контрприкладом, фактично ним не було.

Друге зауваження полягає в тому, що хоча про Жуля Верна кажуть, що він передбачив винахід аеропланів або підводних човнів, це має таке саме значення, як і те, що про матінку Шиптон кажуть, що вона передбачила винахід аеропланів на початку XVI сторіччя. Але моя теперішня теза пов'язана не з простим передбаченням, а з раціонально обґрунтованим. І мене цікавлять систематичні обмеження такого передбачення.

Важливим наслідком систематичної непередбачуваності радикального концептуального нововведення є, звичайно, непередбачуваність майбутнього науки. Фізики здатні розповісти нам про майбутнє природи в таких галузях, як термодинаміка, але вони нічого не можуть сказати про майбутнє фізики остільки, оскільки воно пов'язане з радикальними концептуальними нововведеннями. Проте нам потрібно знати майбутнє фізики, якщо ми хочемо знати майбутнє нашого заснованого на фізиці суспільства.

Висновок, що ми не можемо передбачити майбутнє фізики, підтримує також інший аргумент, незалежний від попперівського. Уявіть собі, що хтось має вдосконалити комп'ютерне апаратне та системне забезпечення таким чином, щоб стало можливим написати програму, котра б надала комп'ютерові змогу передбачити на основі

інформації про сучасний стан математики, минулої історії математики, таланту та енергії сучасних математиків, яка саме з переконливо побудованих формул у даній галузі математики – алгебраїчній топології, скажімо, або теорії чисел, що для неї ми тепер не володіємо ані доказом, ані доказовим запереченням, отримає такий доказ протягом наступних десяти років (ми не вимагаємо, щоб комп'ютер визначив усі такі переконливо побудовані формули, тільки деякі). Така програма повинна буде втілювати процес рішення, в якому підсистема переконливо побудованих формул, доказових, але ще не доведених, буде відокремлена від усього набору переконливо побудованих формул. Але Черч надав нам найвагоміші підстави для переконання, що для будь-якого числення, досить багатого, щоб виразити арифметику, не кажучи вже про алгебраїчну топологію або теорію чисел, не може бути такого процесу рішення. Отже, є логічною істиною, що таку комп'ютерну програму ніколи не буде написано; і взагалі через це є логічною істиною, що майбутнє математики – непередбачуване. Але якщо майбутнє математики не можна передбачити, то не можна передбачити і багато чого іншого. Візьміть до уваги лише один приклад. З попереднього аргументу випливає, що до того, як Тюринг довів у 1930-х роках теорему, яка лежить в основі великої частини інформатики, це доведення не могло бути раціонально передбачене (якщо тільки не вважати Беббіджа попередником Тюринга, – але це не вплине на концептуальний аспект). З цього випливає, що подальша наукова і технічна робота на обчислювальних машинах, яка залежить від володіння цим доказом, також не могла бути передбачена. Але саме ця робота змінила життя багатьох.

Звичайно, варто зауважити, що аргумент Поппера стосується будь-якої галузі, в якій має місце радикальне концептуальне нововведення, а не тільки природничої науки. Те, що зробило відкриття квантової механіки або

спеціальної теорії відносності непередбачуваними, перш ніж вони з'явилися, з тих самих причин робило непередбачуваними винайдення жанру трагедії в Афінах наприкінці VI ст. до н. е., або перше виголошення специфічної лютерівської доктрини виправдання тільки вірою (*fide sola*), або першу розробку теорії пізнання Канта. Разючі наслідки цього для соціального життя є загалом очевидними.

Зрозуміло також, що із цих аргументів зовсім не впливає, що відкриття або радикальне нововведення *не можна пояснити*. Окремі відкриття або нововведення завжди можна пояснити після події, – хоча не зовсім зрозуміло, яким буде подібне пояснення і чи існуватиме воно взагалі. Пояснення царини відкриттів і нововведень у певні періоди виявляється, однак, не тільки можливим, але для деяких видів відкриттів добре обґрунтованим на основі праці, яка бере початок від Френсіса Голтона (див. *De Solla Price* 1963). І таке співіснування непередбачуваності і поясненості справедливе не лише для першого типу систематичної непередбачуваності, але і для трьох інших.

Другий тип системної непередбачуваності, до якого я тепер переходжу, походить від того, що непередбачуваність кожним суб'єктом зокрема своїх власних майбутніх дій породжує інший елемент непередбачуваності, притаманний соціальному світові. Це, з першого погляду, тривіальна істина, що поки я ще не вирішив, який з двох або більше альтернативних та взаємовиключних способів дії обрати, я не можу передбачити, який оберу. Рішення, обдумані, але ще не зроблені мною, тягнуть за собою *непередбачуваність мною себе самого* у тому, що стосується справи. Але ця істина видається тривіальною саме тому, що те, чого я не можу передбачити стосовно себе, можуть передбачити інші. Моє власне майбутнє, з мого погляду, може бути представлене лише як набір розгалужених альтернатив, у якому кожний вузловий пункт є моментом ще не прийнятого рішення.

Але з погляду відповідно поінформованого спостерігача, забезпеченого водночас і відповідними даними про мене, і відповідним набором узагальнень щодо людей мого типу, моє майбутнє, здається, можна подати як цілком передбачуваний набір етапів. Однак одразу виникають труднощі. Бо для даного спостерігача, який здатний передбачити те, чого я передбачити не можу, звичайно неможливо передбачити його власне майбутнє, так само як я не спроможний передбачити своє; і одна з особливостей, що їх він не зможе передбачити, оскільки це значною мірою залежить від ним ще не прийнятих рішень, полягає в тому, наскільки його дії впливатимуть на рішення інших – на те, які альтернативи вони обиратимуть, і які набори альтернатив їм запропонують для вибору. Ну а серед тих інших знаходжусь і я. Із цього випливає, що оскільки спостерігач не може передбачити вплив своїх наступних дій на моє майбутнє прийняття рішень, то він не може передбачити мої наступні дії краще за свої; зрозуміло, що це стосується всіх суб'єктів і всіх спостерігачів. Непередбачуваність мною мого майбутнього насправді породжує важливий ступінь непередбачуваності як такої.

Звичайно, хтось може піддати сумніву дещо з вище викладеної мною аргументації, яку я описав як очевидну істину, що там, де мої майбутні дії залежать від наслідків рішень, ще мною не прийнятих, я не можу передбачити ці дії. Розгляньмо можливий контрприклад. Я – шахіст, так само як і мій брат-близнюк. З досвіду я знаю, що в ендшпilah за однакової ситуації на дошці ми завжди робимо однакові ходи. Я розмірковую над тим, зробити хід конем чи слоном в ендшпілі, коли хтось каже мені: «Вчора твій брат був у подібній ситуації». Тепер я можу передбачити, що зроблю такий самий хід, як і мій брат. Звісно, це випадок, коли я можу передбачити власну наступну дію, що залежить від ще не прийнятого рішення.

Але, що важливо, я можу передбачити свій хід тільки під описом «такий, як мій брат зробив учора», але не як «хід конем» або «хід слоном». Як наслідок цей контрприклад веде до переформулювання засновку: я не можу передбачити власне майбутнє, яке залежить від ще не прийнятих мною рішень, – під описами, що характеризують альтернативи, які визначають рішення. І відповідно перефразований засновок призводить до відповідних висновків щодо непередбачуваності як такої.

Інший спосіб дійти того самого висновку – зважити на те, що всезнання виключає можливість приймати рішення. Якщо Бог знає все, що має статися, Він не стикається з проблемою неприйнятого рішення. У Нього єдина воля («Сума проти язичників», розд. LXXIX, *Quod Deus Vult Etiam Ea Quae Nondum Sunt*). Саме через те, що ми відмінні від Бога, наше життя сповнене непередбачуваності. Цей погляд на справу має одну специфічну перевагу: він ясно показує, до якого проекту насправді можуть бути залучені ті, що прагнуть виключити непередбачуваність із соціального світу або її заперечити.

Третє джерело систематичної непередбачуваності постає із теоретико-ігрового характеру суспільного життя. Деяким теоретикам політичної науки формальні структури теорії ігор слугували для забезпечення можливої основи пояснювальної і передбачувальної теорії, що включала закономірні узагальнення. Візьміть формальну структуру гри, в якій беруть участь n осіб, з'ясуйте доречні для деякої емпіричної ситуації інтереси гравців, і ви, щонайменше, будете спроможні передбачити, в які альянси і коаліції вступить цілком раціональний гравець і, що є, можливо, найутопічнішим, завбачувати вимушену тиском даної ситуації поведінку не зовсім раціональних гравців. Цей метод та його критика сприяли появі декількох помітних праць (особливо відзначимо роботу Вільяма Г. Райкера: W. H. Riker). Але великі сподівання,

сформульовані тут у їх первинній оптимістичній формі, видаються ілюзорними. Розгляньмо три типи перешкод для перенесення формальних структур теорії ігор на спумачення дійсних соціальних і політичних ситуацій.

Перший стосується безмежної рефлексивності теоретико-ігрових ситуацій. Я намагаюсь передбачити ваш хід, і щоб передбачити це, я маю передбачити, що ви передбачите стосовно того ходу, який зроблю я, і щоб передбачити це, я повинен передбачити, що передбачите ви стосовно того, що передбачу я стосовно того, що передбачите ви ... і так далі. На кожному кроці кожен з нас одночасно буде намагатися зробити себе не передбачуваним для іншого; і кожен із нас також розраховуватиме на знання того, що інший намагатиметься зробити себе не передбачуваним у формуванні своїх передбачень. Тут формальні структури ситуації ніколи не будуть адекватним орієнтиром. Знання їх може бути необхідним, але навіть це знання, підсилене знанням інтересів кожного гравця, не може сказати нам, до чого призведе одночасна спроба зробити інших передбачуваними, а себе – непередбачуваним.

Цей перший тип перешкод самий по собі може не бути нездоланим. Ймовірність цього, однак, підвищується існуванням другого типу перешкод. Ситуації теорії ігор – це ситуації, яким властиве недосконале знання, і це не випадковість. Бо головним інтересом кожного гравця є максимізувати недосконалість інформації деяких інших гравців, тоді як він сам удосконалює власну. Крім того, умовою успіху в дезінформуванні решти гравців, вірогідно, постає успішно справлене хибне враження також і на зовнішніх спостерігачів. Це призводить до цікавої інверсії дивної тези Колінгвуда про те, що ми можемо сподіватися зрозуміти тільки дії тих, хто перемагає і досягає успіху, тоді як дії переможених приречені залишатися для нас суцєю темрявою. Але якщо я маю рацію, умови успіху включають

здатність вдало вводити в оману, і через це саме переможених ми з більшою ймовірністю можемо зрозуміти, і поведінку саме тих, хто зазнає поразки, ми здатні передбачити найвірогіднішим чином.

Знову ж таки цей другий тип перешкод не обов'язково має бути нездоланим, навіть у поєднанні з першим. Але існує й третій тип перешкод для передбачення в теоретико-ігрових ситуаціях. Розглянемо наступний відомий тип ситуації. Керівництво однієї з провідних галузей промисловості обговорює терміни наступного двостороннього контракту з лідерами профспілки. Присутні представники уряду, не тільки як арбітри й посередники, а й тому, що уряд має особливу зацікавленість у цьому виробництві – його продукція важлива для оборони, скажімо, або це промисловість, що сильно впливає на решту економіки. На перший погляд, мало б бути легко змалювати ситуацію мовою теорії ігор: троє колективних гравців, кожен з особливими інтересами. Але зараз дозвольте представити вам деякі з тих рис, що так часто роблять суспільну дійсність такою безладною й нечіткою, на протипагу до охайних прикладів у підручниках.

Наближається час, коли дехто із профспілкових лідерів збирається на пенсію. Якщо вони не зможуть отримати відносно високооплачуваної роботи або в роботодавців, або в уряді, то їм, можливо, доведеться повернутись до цеху. Роботодавці зацікавлені в уряді не лише через його суспільну компетенцію; вони мають довготривале зацікавлення в отриманні різноманітних урядових контрактів. Один із представників уряду розраховує балотуватися на посаду у виборчому окрузі, де вирішальними є голоси робітників. Це означає, що в будь-якій даній соціальній ситуації часто-густо трапляється так, що в один і той самий час між членами однієї і тієї самої групи встановлюється багато різних стосунків. Відбувається не одна гра, а декілька, і якщо метафору гри розширити,

проблема реального життя полягає у тому, що на хід конем на бЗ завжди можна отримати відповідь м'ячем через стінку.

Навіть якщо ми можемо з деякою мірою впевненості визначити, в яку гру граємо, існує інша проблема. В ситуаціях реального життя, на відміну як від ігор, так і від прикладів із книжок про теорії ігор, ми часто не починаємо з визначеної команди гравців і фігур чи встановленої сфери, де має відбуватися гра. У продажу є (чи, принаймні, трапляється) в картонному та пластиковому варіантах макет битви біля Геттісберга, що з великою точністю відтворює місцевість, хронологію і частини, задіяні в тій битві. Гра має ту особливість, що перемогти може гравець середньої сили, що пристав на бік Конфедерації. Однак зрозуміло, що жоден гравець у воєнні ігри не може зрівнятися за хистом керувати військами з генералом Лі, але ж той програв. Чому? Звичайно, відповідь у тому, що гравець знає із самого початку (чого не міг знати Лі), як довго повинні тривати попередні етапи битви, які точно частини будуть задіяні, у межах якої території розгорнеться битва. І все це приводить до висновку, що гра не відтворює ситуацію Лі. Бо Лі не знав і не міг знати, що це була битва біля Геттісберга – епізод, визначеної форми якому надали тільки ретроспективно за його результатом. Нездатність це усвідомити впливає на можливості передбачення багатьох комп'ютерних моделей, котрі мали перетворити аналіз минулих визначених ситуацій на передрікання майбутніх невизначених. Завважмо один приклад із В'єтнамської війни.

Використовуючи зроблений Льюїсом Ф. Річардсоном аналіз (Richardson, 1960) англо-німецького військово-морського протистояння напередодні 1914 року, Джефрі С. Мілстайн і Вільям Чарлз Мітчел (Milstein, Mitchell 1968) розробили модель В'єтнамської війни, яка втілювала деякі узагальнення Річардсона. Їхні передбачення зазнали

невдачі двічі. По-перше, вони спиралися на офіційні цифри Сполучених Штатів для своєї статистики таких речей, як кількість цивільного населення, вбитого в'єтконгівцями, або кількість в'єтконгівських перебіжчиків. Можливо, в 1968 році вони не могли знати те, що знаємо зараз ми про систематичну фальсифікацію статистичних даних американськими військовими у В'єтнамі. Але якби вони були хоча б трохи чутливі до того прагнення гравців зробити інформацію максимально недосконалою, про яке я писав раніше, вони не ставилися б так довірливо до прикладів на підтвердження їхніх передбачень. Вражає, однак, їхнє ставлення до другого джерела невдачі, що його вони помітили самі: їхні передбачення були радикально спростовані наступом, проведеним в'єтконгівцями у місяці Тет. Реакція Мілстайна та Мітчела полягала в спекуляціях з приводу того, як мали б бути розширені наступні дослідження, аби чинники, що спричинилися до наступу у місяці Тет, теж могли бути враховані в них. Дослідники не взяли до уваги неминуче відкритий і невизначений характер усіх таких складних ситуацій, як В'єтнамська війна. Із самого початку тут немає ніякого певного, придатного для перерахування набору чинників, загальна сума яких складала б таку ситуацію. Припускати щось інше – означає плутати ретроспективний погляд із націленим в майбутнє. Сказати так не означає твердити, що всі комп'ютерні моделі не мають практичного значення; але ці моделі не можуть уникнути систематичних джерел непередбачуваності.

Тепер я переходжу до четвертого такого джерела: чистої випадковості. Дж. Б. Бері якось пішов шляхом Паскаля у припущенні, що причиною заснування Римської імперії була довжина носа Клеопатри: якби риси її обличчя не були ідеально пропорційні, Марк Антоній не був би зачарований і він не об'єднався б із Єгиптом проти Октавіана; якби він не об'єднався з Єгиптом, не було б битви під Акцієм і т. д.

Не треба визнавати докази Бері, щоб побачити, що банальні випадковості здатні сильно змінювати результати визначних подій: кротовина, яка вбила Вільяма III, або застуда Наполеона під час битви біля Ватерлоо, що змусила його доручити командування маршалові Нею, під яким, у свою чергу, було вбито чотирьох коней. Ця випадковість призвела до помилкових рішень, головне з яких полягало в тому, що імператорську гвардію було кинуте в бій з двогодинним запізненням. І немає жодної можливості врахувати такі випадковості, які виникають через кротів та бактерії у воєнних планах.

Тож ми маємо чотири незалежні, але нерідко пов'язані між собою джерела систематичної непередбачуваності в житті людини. Дуже важливо підкреслити, що ця непередбачуваність не тільки не спричиняє непояснюваності, але й є сумісною з істинністю детермінізму у найсильнішій версії останнього. Уявіть, що ми зможемо в деякому майбутньому (а я не бачу жодної причини, чому б це не могло статися) створювати та програмувати комп'ютери, які здатні моделювати значні сфери поведінки людини. Вони мобільні; вони отримують інформацію, обмінюються та розмірковують над нею; вони мають як відмінні, так і спільні цілі; вони роблять вибір між альтернативними напрямками діяльності. Важливо усвідомлювати, що такі комп'ютери будуть водночас повністю спеціалізованими механічними та електронними системами визначеного типу і разом з тим схильними до всіх чотирьох типів непередбачуваності. Жоден з них не буде здатним передбачити радикальне концептуальне нововведення або майбутні математичні докази з тих самих причин, з яких не можемо це зробити ми. Жоден з них не буде спроможний передбачити результати своїх власних, ще не прийнятих рішень. Кожен з них у своїх відносинах з іншими комп'ютерами буде втягнений у таку саму теоретико-ігрову плутанину стосунків, як і ми. І всі вони будуть вразливими для

зовнішніх непередбачуваних обставин, наприклад перебоїв у подачі електроенергії. Й при цьому кожна операцію у кожному комп'ютері можна буде повністю пояснити у термінах механіки або електроніки.

Звідси випливає, що опис їхньої поведінки на рівні активності – з погляду рішень, відносин, цілей тощо – буде вкрай відмінним за своїми логічними та концептуальними структурами від опису їхньої поведінки на рівні електричних імпульсів. Було б важко надати ідеї зведення однієї моделі опису до іншої бодай якогось зрозумілого сенсу, а якщо це правильно для цих уявних, але можливих комп'ютерів, то це скидається схожим на правду і для нас також. (А насправді виглядає вірогідно, що ми і є цими комп'ютерами).

Тепер хтось, можливо, захоче загалом піддати сумніву статус цього аргументу. Він може припустити, що в моїх роздумах існує внутрішня непослідовність. Бо, з одного боку, я стверджую, що ми не можемо передбачити раціонального концептуального нововведення, а з іншого – я стверджую, що існують систематичні та постійно непередбачувані елементи в житті людини. Але, безперечно, з першого з цих тверджень випливає те, що я не можу знати, чи не створить якийсь геній завтра або наступного року нову теорію, яка надасть нам можливість передбачати те, що було просто непередбачуваним досі, а не непередбачуваним як таким. Використовуючи мою власну точку зору, можна довести, що для мене має залишатися непередбачуваним, чи не виявиться майбутнє зрештою цілком передбачуваним як таке. Або ж питання може бути поставлене інакше: чи показали ви, що певні речі є неминуче та принципово непередбачуваними, або ж їхня непередбачуваність є лише справою випадку?

Звичайно, я не стверджував, що передбачення майбутнього людини є логічно неможливим у трьох з чотирьох сфер, які я обрав. І у випадку з аргументом, який

використовує як засновок висновки теореми Черча, я вибрав засновок зі сфери деякої логічної суперечки – навіть не зважаючи на те, що я вірю в його повну обґрунтованість. Чи я таким чином не наражаюся на звинувачення стосовно того, що речі, які є непередбачуваними сьогодні, можуть стати передбачуваними завтра? Думаю, що ні. У філософії дуже мало (а переконливих, можливо, немає зовсім) доказів логічної неможливості або *reductio ad absurdum*. Причина цього полягає в тому, що для створення таких доказів необхідно поєднати всі значущі частини наших роздумів за допомогою формального числення таким чином, аби дати нам можливість рухатися від заданої формули ' q ' до результатів у формі ' $p \sim p$ ', а звідси – до наступного результату ' $\sim q$ '. Але щоб формалізувати наш дискурс таким чином, ми потребуємо саме того типу ясності, якого не можемо досягнути там, де виникають філософські проблеми. Тож те, що вважають доказами *reductio ad absurdum*, часто-густо є аргументами зовсім іншого типу.

Деякі з праць Вітгенштайна, наприклад, іноді тлумачили як намагання запропонувати доведення логічної неможливості приватної мови (а private language), об'єднуючи аналіз уявлення про мову як таку, що властиво піддається вивченню та є загальнодоступною, і опис уявлення про внутрішні стани як властиво приватні, щоб показати, що в обговоренні проблеми приватної мови є протиріччя. Але така інтерпретація неправильно тлумачить погляди Вітгенштайна, який, як я вважаю, говорив нам приблизно таке: «За допомогою найкращих описів мови та внутрішніх ментальних станів, які я можу надати, я не можу зробити нічого з уявленням про приватну мову, я не можу зробити його достатньо зрозумілим».

Саме це і є моєю власною відповіддю на припущення, що, можливо, деякий геній міг би зробити передбачуваним те, що зараз є непередбачуваним. Я не навів ніякого

доказу, щоб це заперечити; я навіть не розглядаю залучення тези Черча до цієї дискусії як частину будь-якого такого доказу. Просто на основі того типу міркувань, що його я був спроможний навести, я не можу нічого поробити з цим припущенням. Я не можу зробити його достатньо зрозумілим для того, щоб або прийняти його, або відкинути.

Знаючи тепер, що в суспільному житті існують подібні непередбачувані елементи, важливо помітити їхній тісний зв'язок з передбачуваними елементами. Що є передбачуваними елементами? Існує принаймні чотири їхніх різновиди. Перший постає з необхідності планування та координування наших соціальних дій. У кожній культурі більшість людей більшу частину своєї активності вибудовують, зважаючи на деякі уявлення про нормальний день. Вони встають щодня у приблизно однаковий час, вдягаються і вмиваються або не вмиваються, приймають їжу у визначений час, ідуть на роботу й повертаються з роботи у визначений час тощо. Ті, хто готує їжу, повинні очікувати, що ті, хто їсть, з'являться у певний час у певному місці; секретар, що бере слухавку в одному офісі, повинен очікувати, що секретар в іншому офісі відповість на дзвінок; автобус та потяг мусять зупинятися, щоб підібрати пасажирів у завчасно визначених місцях. Ми всі маємо чималу кількість мовчазних, невисловлюваних знань щодо передбачуваних очікувань інших, так само як і великий запас явно нагромадженої інформації. Томас Шеллінг під час свого знаменитого експерименту сказав групі зі ста чоловік, що їхнім завданням буде зустріти незнайому людину в Мангеттені певного числа. Окрім цього, вони знали тільки те, що незнайома людина знає тільки те, що знають вони. Їм потрібно було визначити час та місце зустрічі. Більш ніж вісімдесят із них обрали місце під великим годинником у головному вестибюлі Центрального вокзалу опівдні; і

саме через те, що більше ніж вісімдесят відсотків дали цю відповідь, це правильна відповідь. Експеримент Шеллінга говорить про те, що ми всі більше знаємо про очікування людей щодо наших очікувань (і навпаки), ніж зазвичай усвідомлюємо.

Інше джерело систематичної передбачуваності людської поведінки постає зі статистичних регулярностей. Ми знаємо, що всі ми маємо більше шансів захворіти на нежить узимку, що рівень самогубств різко підвищується ближче до Різдва, що збільшення кількості науковців, які досліджують певну проблему, збільшує ймовірність того, що її буде розв'язано швидше, що ірландці мають більше шансів бути психічно хворими, ніж датчани, що найкращий показник того, як людина проголосує у Британії, – це те, як проголосує її найкращий друг, що ваша дружина або чоловік має більше шансів убити вас, ніж невідомий злочинець, і що все в Техасі має тенденцію бути більшим, включаючи і рівень убивств. Цікавою у цьому знанні є його відносна незалежність від знання причин.

Ніхто не знає причин деяких із цих явищ, а щодо причин інших багато з нас насправді мають хибні переконання. Так само, як непередбачуваність не тягне за собою непояснюваності, передбачуваність не тягне за собою пояснюваності. Знання статистичних закономірностей відіграє так само важливу роль у розробці та виконанні наших планів та проектів, як і знання очікувань, пов'язаних з розпорядком і координацією діяльності. Не маючи будь-якого з цих типів знання, ми не були б спроможними робити раціональний вибір між альтернативними планами, зважаючи на їхні шанси успіху та невдачі. Це справедливо також і стосовно двох інших джерел передбачуваності в суспільному житті. Перше з них – це знання причинних закономірностей природи: снігові бурі, землетруси, бацили чуми, висота, недоїдання та властивості білка, всього, що накладає обмеження на

можливості людини. Друге – це знання причинних закономірностей у суспільному житті. Хоча статус узагальнень, які виражають таке знання, фактично і є об'єктом мого дослідження, після всього сказаного цілком ясно, що подібні узагальнення існують і що вони мають передбачувальні властивості. Прикладом, що його варто додати до четвертого з наведених мною раніше, є узагальнення, що у таких суспільствах, як Британія та Німеччина дев'ятнадцятого та двадцятого сторіч, місце людини у класовій структурі загалом визначало її освітні можливості. Тут я веду мову про справжнє знання причини, а не про просте знання статистичної закономірності.

Ми, нарешті, переходимо до питання зв'язку між передбачуваністю та непередбачуваністю в суспільному житті, аби кинути трохи позитивного світла на статус узагальнень у суспільних науках. Відразу зрозуміло, що багато центральних рис людського життя походять з особливих конкретних способів, у які поєднуються передбачуваність і непередбачуваність. Ступінь передбачуваності, який мають наші соціальні структури, надає нам змогу планувати та брати участь у довготривалих проектах – це необхідна умова для того, щоб знаходити у житті сенс. Життю, що триває від миттєвості до миттєвості, від епізоду до епізоду, які не пов'язані між собою ниткою далекоглядного наміру, бракувало б основи для багатьох суто людських інституцій: шлюбу, війни, спогадів про життя померлих, існування родин, міст, урядів протягом поколінь тощо. Але всюдищу непередбачуваність людського життя робить також усі наші плани та проекти постійно вразливими та минушими.

Вразливість та минущість, звичайно, мають і інші джерела, серед яких – характер морального оточення та наше неуцтво. Але мислителі Просвітництва та їхні послідовники у дев'ятнадцятому та двадцятому сторіччях

розглядали останні як єдині, чи, в кожному разі, головні джерела вразливості та минущості. Марксисти додали до них економічну конкуренцію та ідеологічну сліпоту. Всі вони писали, буцімто минушість та вразливість можна буде здолати у деякому прогресивному майбутньому. І тепер стало можливим помітити зв'язок між цим їхнім переконанням та їхньою філософією науки. Остання зі своїм поглядом на пояснення та передбачення зіграла центральну роль у підтримці першого. Але тепер ми мусимо продовжити дискусію в іншому напрямку.

Кожен з нас особисто і як член певної соціальної групи намагається реалізувати власні плани та проекти у природному та соціальному середовищі. Умовою досягнення цього є здатність представити наше природне та соціальне оточення якнайбільшою можливою мірою передбачуваним, важливість природничих та соціальних наук у нашому житті визначається, принаймні частково (хоча лише частково), їхнім внеском в реалізацію цього проекту. Одночасно кожен із нас, індивідуально чи як член певної соціальної групи, прагне зберегти власну незалежність, свободу, творчу неповторність, особисті міркування, що так багато важать для свободи і творчості, від зазіхань інших. Ми хочемо розкрити себе не більше, ніж вважаємо правильним, і ніхто не хоче розкритися повністю – за винятком, можливо, випадків перебування під впливом деяких психоаналітичних ілюзій. Нам потрібно залишатися до певної міри *непрозорими та непередбачуваними*, особливо, коли нам загрожує небезпека стати об'єктом «передбачувальної» практики інших. Задоволення цієї потреби, хоча б до деякої міри, забезпечує іншу необхідну умову для того, щоб людське життя мало сенс, яким воно є і яким може бути. Щоб життя було сповнене сенсу, нам необхідно мати можливість брати участь у довгострокових проектах, і це вимагає передбачуваності; крім того, водночас нам важливо належати самим собі, а не бути

лише гвинтиками у проектах, намірах чи бажаннях інших людей. І це вимагає непередбачуваності. Таким чином, ми живемо у світі, в якому ми, не розкриваючись самі, намагаємось передбачити поведінку решти суспільства, створити узагальнення, які допоможуть дешифрувати поведінку інших, а власні дії подати у такій формі, яка не піддавалася б узагальненням, створеним іншими. Якщо це загальні риси соціального життя, то якими мають бути характеристики найкращого з доступних нам наборів можливих узагальнень стосовно нього?

Видається можливим, що такі узагальнення матимуть три важливі характеристики. Вони спиратимуться на ґрунтовні дослідження, проте їхній індуктивний характер стане причиною неможливості набути характеру законів. Незалежно від того, наскільки вдало вони будуть сформульовані, найкращі з них, можливо, співіснуватимуть з контрприкладом, оскільки постійне утворення контрприкладів є характерною рисою людського життя. І ми ніколи не зможемо напевне сказати навіть про найкращі з них, де їхні межі. Це означає, звичайно, що вони не будуть обтяжені чітко окресленим переліком контрфактичних похідних. Їм передуватимуть не квантори загальності, а щось на зразок фраз: «Типово і для більшої частини...».

Але саме це, як я вже вище зазначив, виявляється характеристиками узагальнень, які, як з повним правом твердять соціологи-емпірики, вони відкрили. Інакше кажучи, логічна форма цих узагальнень – або її відсутність – виявляється вкоріненою у формі (або в її відсутності) людського життя. І ми не повинні дивуватись чи розчаровуватись, що узагальнення або принципи добротної соціальної науки мають деякі риси своїх попередників – народних приказок, узагальнень юристів, максим Мак'явеллі. І от тут ми дійсно можемо повернутись до Мак'явеллі.

Аргументи показують, що *фортуна* є неминучою. Але це не означає, що ми не можемо про неї ще дещо сказати принаймні у двох аспектах. Перший стосується можливості виміру *фортуни*. Однією з проблем, породжених конвенційною філософією науки, є те, що вона пропонує науковцям узагалі та вченим, що мають справу із суспільними науками зокрема, розглядати помилку у прогнозуванні лише як різновид недогляду, за винятком тих випадків, коли виникають деякі вирішальні питання з приводу фальсифікації. Якщо б ми, навпаки, вели ретельні записи помилок і зробили саму помилку об'єктом дослідження, я гадаю, ми віднайшли б, що помилки у прогнозуванні розподілені не випадково. Дізнатися, чи це справді так, було б першим кроком до здійснення більшого, ніж я зробив у цьому розділі; тобто йдеться про дискусію щодо специфічних ролей, які відіграє *фортуна* у різних сферах людського життя, а не щодо загальної ролі *фортуни* у житті людини.

Другий аспект *фортуни*, що вимагає коментарів, стосується її постійності. Вище я заперечив статус доказів для своїх аргументів; які ж я можу тепер мати підстави для віри у постійність *фортуни*? Мої засади є почасти емпіричними. Бо припустімо, що хтось прийняв згадану аргументацію й погодився з визначенням чотирьох систематичних джерел непередбачуваності, але потім запропонував, щоб ми спробували вилучити чи принаймні якомога більше обмежити ту роль, яку ці джерела непередбачуваності відіграють у соціальному житті. Він пропонує, наскільки це в нашій змозі, запобігати виникненню ситуацій, в яких концептуальне нововведення, або непередбачені наслідки неприйнятих рішень, або теоретико-ігровий характер людського життя, або чиста випадковість могли б поставити під сумнів вже зроблені передбачення, вже встановлені закономірності. Чи може така людина досягнути своєї мети? Чи може вона зробити

непередбачуваний нині соціальний світ цілком або значною мірою передбачуваним?

Очевидно, що першим кроком такої людини мало б бути створення організацій для реалізації свого проекту, й так само очевидно, що першим завданням її було б зробити діяльність власної організації цілком або значною мірою передбачуваною. Бо якби вона не змогла досягти цього, – навряд чи вона б досягла й своєї остаточної мети. Але їй також потрібно було б зробити свою організацію ефективною і потужною, здатною до виконання свого непересічного завдання й до виживання у тому самому середовищі, що приречене на зміну. На жаль, ці дві характеристики: повна чи майже повна передбачуваність, з одного боку, та організаційна ефективність – з іншого, на базі найкращих з досі проведених емпіричних досліджень виявляються несумісними. Визначаючи умови ефективності у середовищі, що вимагає інноваційної адаптації, Том Бернс навів такі характеристики, як «постійне перевизначення індивідуального завдання», «спілкування, що складається скорше з інформації та порад, ніж з інструкцій та директив», «знання, що може бути локалізоване будь-де у мережі» тощо (Burns 1963 та Burns and Stalker 1968). Можна, напевне, узагальнити, що Бернс і Стокер говорять про необхідність особистої ініціативи, гнучкого реагування на зміни у системі знань, збільшення кількості центрів розв'язання проблем та прийняття рішень на додаток до твердження, що ефективна організація має бути спроможна припускати високий рівень непередбачуваності у власних межах. Інші дослідження це підтверджують. Спроби контролювати, що робить кожен підлеглий кожної миті, мають тенденцію шкодити продуктивності, а намагання зробити дії інших передбачуваними неминуче рутинізує, стримує розуміння та гнучкість і спрямовує енергію підлеглих на руйнування планів принаймні деяких їхніх керівників (Kaufman 1973;

див. також у Бернса і Стокера про наслідки спроб підриву і розладу управлінської ієрархії).

Оскільки організаційний успіх та організаційна передбачуваність виключають одне одне, проект створення цілком чи здебільшого передбачуваної організації з подальшою побудовою передбачуваного суспільства повністю приречений, і приречений самими фактами суспільного життя. Тоталітаризм, такий, як його уявляли Олдос Гакслі та Джордж Орвел, є, отже, неможливим. Проект тоталітаризму завжди породжуватиме певну жорсткість і недієздатність, що можуть згодом призвести до його поразки. Однак потрібно пам'ятати голоси з Аушвіца та архіпелагу Гулаг, які нагадують нам, як довго це може тривати.

Таким чином, немає нічого парадоксального у пропозиції передбачення, вразливого, як і всі соціальні передбачення, з огляду на постійну непередбачуваність людського життя. В основі такого передбачення – докази практики та відкриття емпіричної соціальної науки і спростування того, що являло собою панівну ідеологію більшої частини суспільствознавства, а також конвенційної філософії соціальних наук.

Але таке спростування тягне за собою також і принципове відкидання домагань з боку бюрократичної управлінської експертизи, як я її тут назвав. І з цим запереченням принаймні одна частина моєї аргументації є завершеною. Претензії експерта на статус та винагороду цілком втрачають підстави, коли ми дізнаємося, що його законоподібні узагальнення не мають добротного підґрунтя, і коли ми з'ясуємо, наскільки слабкою є його передбачувальна здатність. Концепція управлінської ефективності є, зрештою, ще однією сучасною моральною фікцією і, можливо, найважливішою з них. Домінування маніпулятивної моделі у нашій культурі не супроводжується і не може супроводжуватися справжнім успіхом у

маніпулюванні. Звичайно, я не хочу сказати, що діяльність вищезгаданих експертів не має наслідків і що ми не потерпаємо від них, причому значною мірою. Але поняття суспільного контролю, втілене в понятті експертизи, насправді є фікцією. Наш суспільний лад є, у найбуквальнішому сенсі, поза нашим та й будь-яким іншим контролем.

Отже, віра в управлінську експертизу, із запропонованого мною погляду, є дуже схожою на те, що розуміли під вірою в Бога Карнап та Ер. Це ще одна ілюзія, специфічно сучасна (modern) – ілюзія влади, що належить не нам і претендує на непохибність. Звідси менеджер як *характер* є іншим, ніж це здається з першого погляду: соціальний світ повсякденного, твердолобного, прагматичного й ділового реалізму, який є середовищем менеджменту, – це світ, стале існування якого залежить від систематичного нерозуміння або віри у фікції. Фетишизм товарів було доповнено іншим фетишизмом – бюрократичних навичок. Бо з усієї мосі аргументації впливає, що в царині управлінської експертизи те, що претендує на статус об'єктивно обґрунтованих тверджень, насправді функціонує як вияв замаскованої сваволі, суто вольового надання переваги. Кейнсівський опис того, як послідовники Мура висували свої особисті уподобання під прикриттям встановлення наявності чи відсутності ірраціональної властивості доброчесності, властивості, яка насправді була фікцією, заслуговує на сучасне продовження (у такій самій елегантній формі), яке давало б зображення того, яким чином у соціальному світі корпорацій та урядів під виглядом встановлення наявності або відсутності здобутків експертів просувають особисті уподобання. Опис Кейнса пояснював, чому емотивізм виявився такою переконливою позицією; аналогічну роль за наших нинішніх умов могла б відіграти і згадана сучасна версія його. Результати пророцтв вісімнадцятого сторіччя мали привести *не* до науково організованого суспільного

контролю, а до вмілої театральної імітації такого контролю. Цей сценічний (histrionic) успіх надає владу і авторитет у нашій культурі. Найсправніший бюрократ є найкращим актором.

Чимало управлінців та бюрократів дадуть на це відповідь: ви нападаєте на солоні опудало власної конструкції. Ми не робимо якихось глобальних заяв, веберівських або інших. Ми так само глибоко усвідомлюємо обмеженість узагальнень у соціальних науках, як і ви. Ми виконуємо скромну функцію із скромною та непретензійною компетенцією. Проте ми дійсно маємо спеціальні знання, і нам надано право називатися експертами у нашій обмеженій галузі.

Ніщо у моїй аргументації не спростовує ці скромні претензії; але претензії зовсім не цього гатунку отримують владу й авторитет у бюрократичних корпораціях, як суспільних, так і приватних. Тож такі скромні претензії ніколи не зможуть легітимізувати володіння чи використання влади бюрократичними структурами відповідно до способу дії або масштабів, у яких досягається ця влада. Отже, ці скромні та непретензійні твердження, сприйняті як відповідь на мою аргументацію, можуть дуже сильно дезорієнтувати як тих, хто їх висловлює, так і будь-кого іншого. Бо видається, що вони функціонують не як спростування мого аргументу щодо метафізичної віри в управлінську експертизу, інституційовану в наших корпораціях, а як виправдання продовження участі у шарадах, котрі відповідно розігруються. Сценічні обдарування актора з маленькими «вхідними» ролями так само важливі для бюрократичної драми, як і залучення великих акторів управлінського ампула.

9

НІЦШЕ ЧИ АРИСТОТЕЛЬ?

Згідно з моїм припущенням, сучасне бачення світу є переважно, хоч, можливо, не завжди в деталях, веберіанським. Одразу ж залунають протести. Більшість лібералів доводитимуть, що не існує такої речі, як сучасне бачення світу; існує розмаїття бачень, що походить від тієї невідвортної множинності цінностей, найсистематичнішим і водночас найпереконливішим захисником якої є сер Ісайя Берлін. Багато соціалістів доводитимуть, що панівним сучасним поглядом на світ є марксистський, що Вебер – то *vieux jeu*; його твердження зазнали нищівної критики від лівих. Першим я відповім, що якраз віра в невідвортну множинність цінностей є настійною, центральною веберіанською темою. А останнім я скажу, що коли марксистки створюють організації і йдуть до влади, вони завжди ставали і стають веберіанцями за своєю суттю, навіть якщо залишаються марксистами за риторикою; бо у нашій культурі ми не знаємо організованого руху до влади, який не був би бюрократичним та управлінським за своїм характером, і ми не знаємо обґрунтувань влади, які не були б веберіанськими за формою. І якщо це слушно щодо марксизму, що йде до влади, то це ще більш слушно, коли він її досягає. Будь-яка влада має схильність кооптувати, і абсолютна влада кооптує абсолютно.

Однак якщо мої докази правильні, то це веберіанське бачення світу не можна раціонально довести; воно скорше маскує та приховує, ніж висвітлює, і його влада залежить

від його успіху в маскуванні та приховуванні. Ось тут можна буде почути другу серію протестів. Чому в усій моїй праці не знайшлося місця для слова «ідеологія»? Чому я сказав так багато про маски та приховування і так мало – майже нічого – про те, що вони маскують та приховують? Коротка відповідь на останнє запитання полягає у тому, що в мене немає загальної відповіді; але не через просте незнання. Коли Маркс змінював значення слова «ідеологія» і надавав йому сучасного вжитку, він іноді робив це, посилаючись на певні легкозрозумілі приклади. Французькі революціонери 1789 р., наприклад, з погляду Маркса, уявляли себе людьми, яким притаманний той самий тип моральної та політичної екзистенції, що й античним республіканцям; таким чином, вони приховували від себе власні соціальні ролі представників буржуазії. Англійські революціонери 1649 р. подібним чином уявляли себе у личині старозаповітних служителів Бога; і, роблячи так, схожим чином приховували *свої* соціальні ролі. Але тоді, коли окремі приклади Маркса узагальнювалися до теорії – чи то самим Марксом, чи то іншими, – поставали питання зовсім іншого гатунку. Бо загальність теорії випливала саме із спроби її втілення у сукупності законоподібних узагальнень, що пов'язували матеріальні умови та класові структури суспільств як різновиди причини з ідеологічно насиченими переконаннями як різновидами наслідку. У цьому сенс Марксових та Енгельсових ранніх формулювань у «Німецькій ідеології» та пізніших формулювань Енгельса в «Анти-Дюрингу». Таким чином, теорія ідеології стала ще одним прикладом позірної соціальної науки того типу, що, як я вже довів, водночас неправильно витлумачує форму дійсних відкриттів суспільствознавців і сама функціонує як приховане вираження довільних уподобань. Насправді теорія ідеології сама виявляється ще одним прикладом того ж таки феномену, який її прихильники намагалися зрозуміти. Отже, в той час як ми все ще можемо багато чого

навчитися з історії «Вісімнадцятого брюмера», загальна марксистська теорія ідеології та її численні нащадки самі є тільки ще одним набором симптомів, перевдягнених у маску діагнозу.

Однак, звичайно, частка концепції ідеології, батьком якої є Маркс (і яку широко застосовували з пояснювальними цілями такі різні мислителі, як Карл Мангейм та Люсьєн Гольдман) справді лежить в основі моєї центральної тези щодо моралі. Якщо моральне висловлювання слугує довільному бажанню, то це чиєсь довільне бажання; і питання того, *чи* це бажання, очевидно, має і моральне, і політичне значення. Але відповіді на це запитання не є тут моїм завданням. Щоб виконати своє теперішнє завдання, я лише маю показати, як мораль стала придатною для певного типу використання і що її справді так використовують.

Отже, щоб доповнити зроблений мною нарис власне сучасного морального дискурсу і практики, нам потрібна низка історичних нарисів, які покажуть, як виявилось зрештою можливим надавати морального вигляду численним мотивам, як форма морального вираження набула здатності забезпечувати пристойною маскою майже будь-яке обличчя. Бо мораль *стала загальнодоступною* у зовсім новий спосіб. Усвідомлення Ніцше цієї вульгаризованої гнучкості сучасного морального вираження, безперечно, виявилось однією з причин відрази філософа до останнього. І це усвідомлення є характерною рисою моральної філософії Ніцше, що робить останню однією з двох справжніх теоретичних альтернатив, які постають перед кожним, хто спробує проаналізувати моральний стан нашої культури, *якщо* мої докази досі за своєю суттю були правильними. Чому це так? Адекватна відповідь на це запитання вимагає, щоб я спочатку сказав трохи більше про свою власну позицію, а потім розповів дещо про осягнення Ніцше.

Ключова частина моєї тези полягає в тому, що сучасний моральний дискурс і практику можна зрозуміти лише як серію фрагментованих залишків давнішого минулого і що нерозв'язні проблеми, що їх вони створюють для сучасних теоретиків моралі, залишаються нерозв'язними, доки останні це належним чином не зрозуміють. Якщо деонтологічний характер моральних суджень є привидом концепції божественного закону, цілком чужої для метафізики сучасності, і якщо їх телеологічний характер подібним же чином є привидом концепції людської природи та діяльності, які також не належать сучасному світові, ми повинні очікувати, що проблеми розуміння й надання осмисленого статусу моральним судженням постійно поставатимуть і виявлятимуться неприступними для філософських розв'язань. Тут потрібен не лише гострий філософський розум, а й той тип бачення, який антропологам у найкращому випадку вдається привносити в розуміння інших культур, уможливаючи ідентифікацію пережитків та неясностей, яких не бачать люди, що належать до тих культур. Одним зі способів розвинути наше власне бачення може бути дослідження того, чи не нагадують категорії нашого культурного та морального стану категорії суспільних ладів, які ми досі вважали дуже відмінними від нашого. Я маю на увазі специфічний приклад деяких тихоокеанських острівних королівств наприкінці XVIII та на початку XIX сторіч.

У журналі свого третього плавання капітан Кук розповідає про перший випадок, коли англомовні люди почули полінезійське слово *табу* (у різноманітних формах). Англійські матроси були здивовані тим, що вони вважали вільними сексуальними звичками полінезійців, і здивувалися ще більше, коли, у різкому контрасті із цим, натрапили на сувору заборону такої поведінки, як спільне прийняття їжі чоловіками та жінками. Коли вони запитали, чому чоловікам та жінкам заборонено їсти

разом, їм сказали, що це *табу*. Але коли вони почали розпитувати, що означає *табу*, їм не вдалося отримати подальших відомостей. Звичайно, *табу* не означало просто *заборону*; бо сказати, що дещо (особа або звичай, або теорія) є об'єктом *табу*, – означає навести якусь особливу підставу для його заборони. Але яку саме? З цим питанням мали труднощі не лише матроси Кука; з ним доводилося боротися антропологам від Фрейзера і Тейлора до Франца Штайнера і Мері Дуглас. З цієї боротьби постають два ключі до проблеми. Перший – це значущість того факту, що матроси Кука не змогли отримати будь-якої зрозумілої відповіді на своє запитання від тубільців. Це *наштовхує на думку* (а будь-яка гіпотеза є до деякої міри спекулятивною), що тубільці самі насправді не розуміли слова, яке використовували, і це припущення підтверджує та легкість, з якою Камеама II скасував *табу* на Гаваях через сорок років у 1819-му, так само як і відсутність соціальних наслідків, що були б спричинені цим актом.

Але чи могло трапитись так, що полінезійці використовували слово, якого самі насправді не розуміли? Саме на це й проливають світло Штайнер і Дуглас. Бо обидва вони припускають, що правила *табу* часто і, мабуть, типовим чином мають історію з двох етапів. На першому етапі вони перебувають у контексті, який надає їм зрозумілості. Так Мері Дуглас твердила, що правила *табу* Повторення Закону передбачають космологію і таксономію певного типу. Позбавте правила *табу* їхнього первісного контексту, і для них відразу виникає загроза видатись набором довільних заборон, що у дійсності переважно й трапляється, коли початковий контекст втрачено, коли ті базові вірування, у світлі яких люди первісно розуміли правила *табу*, були не лише відкинуті, а й забуті.

У такій ситуації правила виявляються позбавленими будь-якого статусу, що міг би надати їм авторитету, і якщо

вони швидко не набувають деякого нового статусу, їх тлумачення та обґрунтування стає сумнівним. Коли ресурси культури занадто бідні, щоб виконати завдання перевитлумачення, завдання обґрунтування виявляється нерозв'язним. Звідси, мабуть, і відносно легка, хоча для деяких сучасних спостерігачів дивна, перемога Камеамеа II над табу (і створення таким чином морального вакууму, в якому аж надто швидко було сприйнято банальності протестантських місіонерів з Нової Англії). Але якби полінезійська культура була ошчасливлена аналітичною філософією, немає сумніву, що питання значення табу могло бути розв'язане низкою способів. *Табу*, сказала б одна частина філософів, це, безсумнівно, назва неприродної властивості; і саме такі міркування, які використав Мур, аби показати, що *обов'язковий і право* – це назви таких властивостей, можна було б використати і в цьому випадку. Інша частина, безперечно, твердила б, що «це табу» означає приблизно те саме, що «я цього не схвалюю; ви робіть так само», і саме такі міркування, до яких вдавалися Стівенсон та Аер, аби показати, що «благо» має переважно емотивістичне застосування, підтримали б емотивістичну теорію *табу*. Напевно, з'явилася б і третя частина, яка твердила б, що граматична форма «це табу» приховує здатний до універсалізації імперативний припис.

Безглуздість цієї уявної суперечки впливає з припущення, яке поділяють суперники, а саме, що набір правил, статус та обґрунтування яких вони досліджують, репрезентує адекватно окреслений об'єкт дослідження, дає матеріал для автономної ділянки розвідок. Ми з нашої позиції у реальному світі знаємо, що це не так, що не існує способу розуміти характер правил табу інакше, ніж як пережитків деякого попереднього складнішого культурного тла. Унаслідок цього ми також знаємо, що будь-яка теорія, яка робить правила табу кінця XVII ст. у Полінезії зрозумілими без звернення до їхньої історії, обов'язково

хибна; єдиною істинною теорією може бути та, яка показує їхню недоступність для раціонального осягнення — у тому стані, в якому вони перебували на цей момент часу. Крім того, єдиною адекватною й істинною історією буде та, яка дасть нам можливість розрізнити, коли з набором правил і звичаїв табу все як слід, а коли його було фрагментовано й приведено у безлад, і дозволить нам зрозуміти історичний перехід, завдяки якому останній стан постав з попереднього. Тільки певний тип історичного опису дасть нам те, чого ми потребуємо. І тут невблаганно постає питання, що підсилює мою попередню аргументацію: чому ми повинні ставитись до справжніх аналітичних моральних філософів, таких як Мур, Росс, Прічард, Стівенсон, Гейр і решта, якимось по-іншому, ніж ми поставились тількино до їхніх уявних полінезійських колег? Чому ми повинні сприймати наше сучасне використання слів «благо», «право» та «обов'язковий» якимось інакше, ніж ми сприймали полінезійське використання слова «табу» наприкінці XVIII ст.? І чому б нам не вважати Ніцше таким собі Камеамеа II європейської традиції?

Бо ж історичним досягненням Ніцше стало усвідомлення, чіткіш, ніж у будь-якого іншого філософа (безперечно чіткіш, ніж у його колег в англосаксонському емотивізмі та континентальному екзистенціалізмі), не тільки того, що позірні звернення до об'єктивності були насправді виявами суб'єктивної волі, а й самої природи проблем, які це поставило перед моральною філософією. Це правда, що Ніцше, як я пізніше доведу, логічно неправильно узагальнив стан морального судження в свою власну епоху до природи моральності як такої; і я вже сказав виправдано різкі слова про побудову Ніцше цієї водночас безглуздої та небезпечної фантазії, *Übermensch*. Але варто зауважити, що навіть ця побудова почалася зі справжнього осяяння.

У славнозвісному пасажі з «Веселої науки» (розділ 335) Ніцше висміює теорію побудови моралі на внутрішніх

моральних почуттях, на сумлінні, з одного боку, або на кантівському категоричному імперативі, на здатності до універсалізації – з іншого. У п'ятьох швидких, дотепних і логічно досконалих абзацах він зводить рахунки і з тим, що я назвав просвітницьким проектом знаходження раціональних засад для об'єктивної моральності, і з довірою звичайного морального суб'єкта післяпросвітницької культури до власної моральної практики. Але потім Ніцше йде далі і вступає в бій з проблемою, створеною самим цим актом руйнування. В основі його тверджень лежить таке: якщо мораль не що інше, як вияв волі, моя мораль може бути тільки тим, що створює моя воля. Не може бути місця для таких вигадок, як природні права, корисність, найбільше щастя для найбільшого числа людей. Я сам повинен тепер надати існування «новим скрижальям того, що є добрим». «Ми, однак, хочемо стати тими, ким ми є, – людськими істотами, які є новими, неповторними, незрівнянними, які дають собі закони, які творять себе» (р. 266). Раціональний та раціонально обґрунтований автономний моральний суб'єкт вісімнадцятого сторіччя – це вигадка, ілюзія; отже, вирішує Ніцше, нехай воля замінить розум і нехай нас зробить автономними моральними суб'єктами деякий велетенський та героїчний вчинок волі, вчинок волі, який за своєю якістю зможе нагадати нам те архаїчне аристократичне самоствердження, яке передувало тому, що Ніцше вважає лихом рабської моралі, самоствердження, що у своїй дієвості може постати пророцьким провісником нової ери. Проблема тоді полягає в тому, як побудувати у цілком самотній спосіб, як винайти нову скрижаль того, що є добром і законом, і ця проблема постає перед кожним індивідом. Ця проблема складатиме серцевину ніцшеанської моральної філософії. Бо саме в неослабно серйозному простежуванні цієї проблеми, а не в легковажних розв'язаннях, полягає велич Ніцше, велич, яка робить його

справжнім моральним філософом, якщо єдиними альтернативами моральної філософії Ніцше виявляються ті, що були сформульовані філософами Просвітництва та їхніми наступниками.

Також і з іншого погляду Ніцше є *справжнім* моральним філософом нинішньої доби. Бо я вже доводив, що сучасна доба за самоусвідомленням є переважно веберіанською; і я також зауважив, що головну тезу Ніцше передбачають основні категорії веберівської думки. Тому пророцький ірраціоналізм Ніцше – ірраціоналізм через те, що проблеми Ніцше залишаються нерозв'язаними, а його розв'язання кидають виклик розумові – лишається іманентно присутнім у веберіанських управлінських формах нашої культури. Щоразу, як тільки ті, хто занурений у бюрократичну культуру нашої доби, пробують самотужки осмислити моральні засади того, чим вони є та що вони роблять, вони відкривають приховані ніцшеанські засновки. Як наслідок, можна з упевненістю передбачити, що у зовні зовсім не підхожих до цього контекстах бюрократично керованих сучасних суспільств періодично поставатимуть суспільні рухи, породжені саме тим типом пророцького ірраціоналізму, прабатьком якого є Ніцше. І звичайно, саме через те і наскільки сучасний марксизм є веберіанським за своєю сутністю, ми можемо очікувати на пророцький ірраціоналізм від лівих так само, як і від правих. Так здебільшого стояли справи зі студентським радикалізмом шістдесятих. (Щодо теоретичних версій цього лівого ніцшеанства див. праці Кетрін Пайн Парсонс та Трейсі Стронг у Solomon 1973 та Miller 1979).

Отже, Вебер та Ніцше разом дають нам ключові теоретичні формулювання сучасного суспільного ладу; але те, що вони так чітко описують, – це широкомасштабні і панівні риси сучасного соціального краєвиду. Саме тому, що вони настільки ефективні у цьому, їхні теорії майже

непридатні до розрізнення аналогів тих рис у невеликому масштабі земних справ повсякденного життя. На щастя, як я зазначав раніше, у нас уже є соціологія повсякденного життя, яка є точним доповненням до думки Вебера та Ніцше, соціологія взаємодії, розроблена Ервіном Гофманом.

Центральний контраст, втілений у соціології Гофмана, є саме таким, як в емотивізмі. Це контраст між позірним значенням і сенсом наших висловлювань та їхнім фактичним використанням, між поверхневою презентацією поведінки та стратегіями, які використовують, аби досягти цієї презентації. Одиницею аналізу в Гофмана завжди є індивідуальний виконавець ролі, який прагне здійснити свою волю в межах структурованої рольовим чином ситуації. Метою гофманівського гравця є ефективність, а успіх у гофманівському соціальному всесвіті – це лише те, що вважають успіхом. Він не може бути нічим іншим. Бо у світі Гофмана немає об'єктивних стандартів досягнення; він визначений так, що в ньому немає культурного або соціального простору, виходячи з якого можна було б апелювати до таких стандартів. Стандарти встановлюються у самій взаємодії; і моральні стандарти, здається, мають лише функцію підтримки типів взаємодії, яким завжди можуть загрожувати надто експансивні індивіди. «Під час будь-якої розмови існують встановлені стандарти щодо того, наскільки індивід може собі дозволити захопитися нею. Він мусить запобігати поглинанню себе почуттями й готовністю діяти, якими він загрожуватиме межам залученості, встановленим для нього у даній взаємодії... Коли індивід стає занадто залученим до теми розмови і в інших виникає враження, що він не має необхідної міри контролю над своїми почуттями й діями... тоді інші, вірогідно, перейдуть від співучасті у розмові до співучасті у співрозмовникові. Надретельність однієї людини постане відчуженням

іншої... готовність стати занадто залученим – це форма тиранії, властива дітям, примадоннам і володарям усіх типів, які миттєво ставлять свої власні почуття над моральними правилами, що повинні зробити суспільство безпечним для взаємодії» (*Interaction Ritual*, 1972, р. 122 – 123).

Оскільки успіх – це те, що вважають успіхом, я процвітаю або занепадаю тільки відносно інших; звідси важливість презентації як, вірогідно, центральної теми. У соціальному світі Гофмана теза, яку Арістотель у «Нікомаховій етиці» розглядає, тільки аби відкинути, істинна: благо для людини полягає у володінні честю, а честь – це будь-що, що втілює і виражає пошану інших. Арістотелева підстава для заперечення цієї тези стосується суті справи. Ми шануємо інших, каже він, за те, чим вони є або що зробили, аби заслужити на пошану; отже, честь не може, в найкращому випадку, бути чимось більшим, ніж вторинне благо. Те, завдяки чому людям приписують честь, має бути важливішим. Але у соціальному світі Гофмана приписування заслуги само є частиною позірної соціальної дійсності, функція якої – стримувати деяку сповнену бажанням волю у процесі рольової гри. Соціологія Гофмана цілеспрямовано спростовує претензії явища на те, щоб бути чимось більшим, ніж явище. Цю соціологію можна було б назвати цинічною – у сучасному, а не давньому сенсі, – якби не той факт, що коли Гофманів опис людського життя відбиває реальність, то не може існувати такої речі, як цинічне зневажання об'єктивної заслуги, оскільки не існує такої речі, як об'єктивна заслуга, яку б міг зневажати цинік.

Важливо зауважити, що поняття честі у суспільстві, речником ідей якого був Арістотель, – і у багатьох наступних суспільствах, таких різних, як суспільство ісландських саг та суспільство бедуїнів Західної пустелі, – саме тому, що честь і цінність були пов'язані в такий

спосіб, який відзначає Арістотель, було – незважаючи на схожість – поняттям, дуже відмінним від усього, що ми знаходимо на сторінках Гофмана, і *майже* від усього, що ми знаходимо у сучасних суспільствах. У багатьох передсучасних (premodern) суспільствах честь людини – це те, що належить їй, її родичам і домашнім через те, що вони займають своє *належне* місце у суспільному ладі. Зневажити когось – це не визнати належного. Отже, поняття образи стає суспільно важливим, і у багатьох таких суспільствах певний вид образи заслуговує на смерть. Пітер Бергер (Berger) та його співавтори (1973) розкрили значущість того факту, що у сучасних суспільствах ми не маємо ні законного, ані квазізаконного відшкодування в разі образи. Образи було відсунуто на маргінеси нашого культурного життя, де вони виражають радше особисті почуття, ніж публічні конфлікти. І не дивно, що це єдине місце, залишене для них у творах Гофмана.

Порівняння Гофманових книг (особливо я маю на увазі «Презентацію “я” у повсякденному житті», «Зіткнення», «Ритуал взаємодії» і «Стратегічну взаємодію») з «Нікомаховою етикою» дуже доречне. Раніше у цій дискусії я підкреслив тісний зв'язок між моральною філософією та соціологією; і так само, як Арістотелеві «Етика» та «Політика» роблять внесок і до першої, і до другої, Гофманові книги передбачають моральну філософію. Вони передбачають її почасти через те, що вони містять уважний опис форм поведінки у межах певного суспільства, яке само інкорпорує моральну теорію у своїх типових моделях дії та практики; і почасти — через філософські засновки, передбачені власною теоретичною позицією Гофмана. Отже, гофманівська соціологія, оскільки вона претендує на те, щоб не просто показати, чим людська природа може стати за певних дуже специфічних умов, а розкрити, чим людська природа мусить бути і, отже,

завжди була, безперечно, неявно стверджує, що моральна філософія Арістотеля є хибною. Сам Гофман не порушує цього питання і не відчуває потреби в цьому. Однак його і порушує, і блискуче опрацьовує великий попередник і предтеча Гофмана, Ніцше, в «Генеалогії моралі» та інших працях. Ніцше рідко робить явні посилання на Арістотеля, окрім як із естетичних питань. Він *фактично* запозичує назву та поняття «людини великої душі» з «Етики», хоча в контексті його теорії воно стає чимось цілком відмінним від Арістотелевого. Але його витлумачення історії моральності робить цілком зрозумілим, що Арістотелеве розуміння етики та політики зайняло б у Ніцше місце поряд з усіма тими виродженими личинами волі до влади, які постали внаслідок хибного повороту, здійсненого Сократом.

Однак річ, звичайно, не просто в тому, що моральна філософія Ніцше хибна, якщо арістотелівська є істинною, і *vice versa*. У точнішому сенсі ніцшеанська моральна філософія особливо протистоїть [саме] Арістотелевій через історичну роль, яку відіграє кожна. Бо, як я показав раніше, саме тому, що моральна традиція, інтелектуальним ядром якої є думка Арістотеля, була відкинута в процесі трансформацій XV–XVII ст., мав бути розпочатий просвітницький проект віднайдення нових раціональних секулярних основ моралі. І саме тому, що той проект зазнав невдачі, що погляди, висунуті його інтелектуально найсильнішими прихильниками, а особливо Кантом, не змогли витримати раціональної критики, Ніцше і всім його екзистенціалістським та емотивістським наступникам вдалося вибудувати позірно успішну критику всієї попередньої моральності. Отже, придатність ніцшеанської позиції до захисту залежить *кінець кінцем* від відповіді на запитання: чи було передусім правильним відкидати Арістотеля? Бо якби Арістотелеву позицію щодо етики та політики – або щось подібне до неї — можна було

захистити, усе ніцшеанське починання втратило б свій сенс. Це тому, що сила позиції Ніцше залежить від істинності однієї центральної тези: що всі раціональні обґрунтування моралі вочевидь зазнають невдачі і що *через це* віру в догмати моралі треба пояснювати термінами сукупності раціоналізацій, які приховують фундаментально нераціоналізовані феномени волі. Мої власні аргументи вимагають від мене погодитися з Ніцше у тому, що філософи Просвітництва так і не досягли успіху у знаходженні підстав, які піддавали б сумніву його центральну тезу; його епіграми є навіть влучнішими, ніж його розширені аргументи. Але, якщо моя попередня аргументація слухна, сама ця невдача була не що інше, як історичний наслідок відкидання Аристотелевої традиції. І, отже, центральним питанням справді стає: чи може Аристотелева етика або щось дуже схоже на неї врешті-решт бути обґрунтованими?

Було б недооцінкою назвати це просто великим і складним питанням. Бо розходження між Аристотелем та Ніцше існують у багатьох і дуже різних відношеннях. На рівні філософської теорії це питання політики та філософської психології, так само як і теорії моралі; і тут протистоять одна одній аж ніяк не просто дві теорії, а теоретичні специфікації двох різних способів життя. Роль аристотелізму в моїй аргументації пояснюється не тільки його історичним значенням. У давньому та середньовічному світі він завжди конфліктував з іншими точками зору, і різноманітні способи життя, щодо яких він вважав себе найкращою теоретичною інтерпретацією, мали інших витончених теоретичних протагоністів. Це правда, що жодна доктрина не утверджувала себе в таких різноманітних контекстах, як це зробив аристотелізм: у контекстах грецькому, ісламському, єврейському та християнському; і коли сучасність (modernity) почала здійснювати напади на старіший світ, її найчутливіші прихильники зрозуміли,

що треба повалити саме аристотелізм. Але всі ці історичні істини, якими б змістовними вони не були, неважливі порівняно з тим фактом, що аристотелізм є *філософськи* найсильнішим із передсучасних способів моральної думки. Якщо передсучасний (premodern) погляд на мораль і політику треба висунути проти сучасності, він буде *чимось на зразок* аристотеліанства або нічим узагалі.

І тут поєднання філософських та історичних аргументів з'ясовує, що *або* треба пройти через прагнення та невдачі різних версій просвітницького проекту до того моменту, поки не залишаться лише ніцшеанський діагноз та ніцшеанська проблематика, *або* треба вважати не тільки, що просвітницький проект був помилковим, а й що його взагалі не слід було ніколи починати. Третьої альтернативи не існує, і, зокрема, не створюють такої альтернативи мислителі, що посідають центральне місце в сучасній загальноприйнятій навчальній програмі з моральної філософії, Г'юм, Кант і Міл. Не дивно, що навчання етики так часто виявляється руйнівним у своїй дії та породжує скепсис в умах тих, кого навчають.

Але *яку* з альтернатив ми повинні обрати? І *як* ми повинні обирати? Ще однією заслугою Ніцше є те, що він долучає до своєї критики моралі Просвітництва свідомість її неспроможності адекватно поставити, не кажучи вже про те, щоб на нього відповісти, запитання: якою людиною маю я стати? Це певною мірою невідворотне запитання, відповідь на яке формується *на практиці* у кожному людському житті. Але у типово сучасній (modern) моралі до цього питання підходять лише обхідним шляхом. Первинне питання, з її погляду, стосувалося правил: які правила ми повинні виконувати? І чому ми повинні їх слухатися? І те, що це стало первинним питанням, перестає бути дивним, коли ми згадаємо наслідки вигнання аристотелівської телеології з морального світу. Роналд Дворкін недавно довів, що центральною доктриною

сучасного лібералізму є теза, що питання про *добре життя для людини* або про кінцеві цілі людського життя треба розглядати з громадського погляду як такі, що не мають системного розв'язку. З їх приводу індивіди вільні погоджуватися або не погоджуватися. Відтак приписи моралі і права ми не повинні виводити або обґрунтовувати в термінах деякої більш фундаментальної концепції людського блага. Я переконаний, що, твердячи так, Дворкін віднайшов базисну характеристику не лише лібералізму, а й сучасності. Правила стають первинним поняттям морального життя. Якості характеру цінують загалом тільки тому, що вони дозволяють нам виконувати належний набір правил. «Чесноти – це почуття, тобто споріднені групи схильностей та пристрастей, що їх регулює бажання вищого порядку, у даному разі бажання діяти згідно з відповідними моральними принципами», – стверджує Джон Ролз, один з найновітніших моральних філософів сучасності (Rawls 1971, p. 192), а в іншому місці він визначає «фундаментальні моральні чесноти» як «сильні та за нормальних умов ефективні бажання діяти згідно з основними принципами правильного (right)» (p. 436)

Отже, із сучасного погляду обґрунтування чеснот залежить від деякого попереднього обґрунтування правил та принципів; і якщо останні стають радикально проблематичними, що й сталося, те саме мусить відбутися із попередніми. Однак припустімо, що в артикуляції проблем моральності речники ідей сучасності, й особливо лібералізму, неправильно визначили важливість оціночних понять; припустімо, що нам треба в першу чергу звернути увагу на *чесноти*, аби зрозуміти функцію та авторитет правил; тоді ми повинні почати дослідження у спосіб, цілком відмінний від того, в який це робили Г'юм або Дідро, або Кант, або Міл. Що цікаво, Ніцше та Арістотель щодо цього погоджуються.

Крім того, ясно, що коли ми хочемо надати нового старту дослідженню, яке знову поставить аристотелізм під знак питання, нам потрібно буде розглянути моральну філософію Арістотеля не просто як доктрину, висловлену в його власних ключових текстах, його власного написання, але і як спробу успадкувати і підсумувати значну частку того, що було до нього, і, в свою чергу, як джерело натхнення для набагато пізнішої думки. Отже, потрібно буде написати коротку історію концепцій чеснот, фокальну точку якої задає Арістотель, але яка постачає ресурси для цілої традиції дії, думки та дискурсу, щодо якої Арістотель є тільки частиною, традиції, про яку я говорив раніше як про «класичну традицію» і чий погляд на людину я назвав «класичним поглядом на людину». До цього завдання я зараз і приступаю, і його вихідним пунктом постає (що є, мабуть, занадто сприятливим, аби бути збігом обставин) початкове випробування, здатне прислужитися для розв'язання суперечки між Ніцше та Арістотелем. Бо Ніцше вбачав у собі останнього спадкоємця послання тих гомерівських аристократів, чії діяння та чесноти надихали поетів, яких ми не можемо обминути, розпочинаючи наш розгляд питання. Отже, буде у точному значенні слова поетичною справедливістю стосовно Ніцше почати наш розгляд цієї класичної традиції, центральною постаттю якої виявиться Арістотель, з дослідження природи чеснот у героїчному суспільстві того типу, який змальовано в «Іліаді».

ЧЕСНОТИ В ГЕРОЇЧНИХ СУСПІЛЬСТВАХ

У всіх культурах (давньогрецькій, середньовічній чи культурі Відродження), де моральна думка та дія були побудовані згідно з тією чи іншою версією схеми, яку я назвав класичною, головним засобом моральної освіти виявлялося розповідання історій. Там, де переважали християнство, юдаїзм чи іслам, біблійні історії відігравали цю важливу роль, як і будь-які інші; і, безперечно, кожна культура мала свої особливі історії; але кожна з цих культур, давньогрецька або християнська, також має чимало історій, що сягають своїм корінням минулих героїчних часів та оповідають про них. В Афінах у шостому сторіччі декламування гомерівської поезії було публічною церемонією; самі поеми фактично були складені не пізніше сьомого сторіччя, але ішлося в них про набагато раніші часи. У тринадцятому сторіччі у християнській Ісландії люди писали саги про події, що відбувалися протягом сторіччя після 930 р. н. е., тобто у період, що охоплював роки безпосередньо перед і після прийняття християнства, коли стара норманська релігія усе ще процвітала. У дванадцятому сторіччі в монастирі Клонмакнау ірландські ченці записали у *Lebor na hUidre* («Книзі бурої корови») історії ольстерських героїв; мова цих оповідей дає науковцям можливість датувати їх восьмим сторіччям, але їхні сюжети характерні для попередніх сторіч, тобто ери, коли Ірландія була ще язичницькою. Схожі наукові протиріччя виникають щоразу, коли постає питання, наскільки гомерівські

поеми, саги чи історії ольстерського циклу, як от *Taín Bó Cuailnge* («Викрадення бика з Куальнге»), надають нам (якщо взагалі надають) надійні історичні свідчення про суспільства, які вони змальовують. На щастя, я не маю потреби вдаватись до деталей цих суперечок. Моя власна позиція визначена відносно незаперечним історичним фактом, а саме тим, що такі оповідання відображали (адекватно або неадекватно) історичну пам'ять суспільств, у яких їх, зрештою, записано. Крім того, ці оповіді формували моральне підґрунтя для тогочасних дебатів у класичних суспільствах, надавали опис залишеного позаду (принаймні частково) морального порядку, переконання та поняття якого все ще почасти залишалися впливовими, але який слугував водночас блискучим контрастом до наявного стану речей. Розуміння героїчного суспільства – існувало насправді останнє чи ні – постає, таким чином, необхідною частиною розуміння класичного суспільства та його наступників. Якими ж є його ключові риси?

М. Фінлі писав про суспільство часів Гомера: «Основні цінності суспільства були чітко визначені, так само, як і місце людини в суспільстві й ті привілеї та обов'язки, що випливали з її статусу» (Finley 1954, p. 134). Те, що Фінлі каже про гомерівське суспільство, так само справедливе для інших форм героїчного суспільства в Ісландії або в Ірландії. Кожний індивід має тут свою роль і статус у межах чітко визначеної та вкрай детермінованої статусно-рольової системи. Ключовими структурами є кровна спорідненість і сім'я. В такому суспільстві людина знає, хто вона є, знаючи свою роль у цих структурах; і, знаючи це, вона усвідомлює також свої обов'язки та обов'язки щодо себе носіїв усіх інших ролей та статусів. У давньогрецькій (*dein*) так само, як і в англо-саксонській (*ahte*), первинно немає чіткої відмінності між «бути повинним» і «бути перед кимось в боргу»; ісландське слово «*skyldr*» зв'язує воедино «повинен» і «споріднений з кимось» (is kin to).

Проте неправильно було б сказати, що для кожного статусу існує просто набір приписаних обов'язків та привілеїв. Існує також чітке розуміння того, які вчинки потрібні для їх виконання, а які не відповідають поставленим вимогам. Оскільки те, що вимагається, це саме вчинки. Людина в героїчному суспільстві – це те, що вона робить. Герман Френкель писав про гомерівську людину: «Людина та її вчинки стають ідентичними, і її можна повністю й адекватно збагнути за її вчинками; у ній немає ніяких прихованих глибин ... В епічному фактологічному описі того, що люди роблять і кажуть, виражене все, чим є люди, тому що вони не є нічим більшим, ніж те, що вони роблять, кажуть і від чого страждають» (Fränkel 1975, p. 79). Тому судити людину – значить судити її вчинки. Здійснюючи конкретні дії в конкретній ситуації, людина дає привід для судження про її чесноти і вади, бо чесноти – це лише ті якості, котрі допомагають вільній людині грати її роль та котрі виявляють себе у вчинках, яких вимагає від людини її роль. І те, що Френкель каже й припускає щодо людини Гомера, так само стосується людей в інших героїчних оповідях.

Слово *areté*, що його пізніше почали перекладати як «чеснота», в Гомерових поемах відповідає будь-якому різновиду досконалості (*exellence*); спритний бігун демонструє *areté* своїх ніг («Іліада», 20. 411), і син перевищує батька в кожному виді *areté* – як атлет, як солдат та своїм розумом («Іліада», 15. 642). Це поняття чесноти, або досконалості, чуже нам значно більшою мірою, ніж ми здатні відразу усвідомити. Нам неважко відразу розпізнати центральне місце, яке займе сила у такій концепції людської досконалості (*exellence*), або ж яким чином хоробрість постає однією з основних, може, навіть головною чеснотою. Чужим для нашої концепції чесноти є притаманний героїчним суспільствам тісний зв'язок між поняттям хоробрості та споріднених чеснот, з одного боку, та поняттями дружби, долі та смерті – з іншого.

Хоробрість важлива не просто як особиста риса, а як риса, необхідна для підтримки сім'ї та громади (community). *Kúdos*, слава належить особі, що досягла успіху у битвах чи змаганнях, як ознака її визнання сім'єю та громадою. Інші якості, пов'язані з хоробрістю, також заслуговують на суспільне визнання через ту роль, яку вони відіграють у підтримці суспільного ладу. Хитрість у поемах Гомера є чеснотою, бо саме хитрість може досягти успіху там, де хоробрість відсутня чи зазнає поразки. В ісландських сагах дещо химерне почуття гумору тісно пов'язане з хоробрістю. У сазі, що описує битву при Клонтарфі у 1014 році, де Брайан Бору розбив військо вікінгів, один з них, Торстейн, не втік, хоча решта його війська була деморалізована й тікала. Він залишився просто там, де стояв, та спокійно зав'язував шнурки на черевиках. Ірландський ватажок, Кертьялфад, спитав його, чому він не втік. «Я не зможу потрапити додому сьогодні увечері, – відповів Торстейн. – Я живу в Ісландії». Через цей жарг Кертьялфад зберіг йому життя.

Бути хоробрим – означає бути тим, на кого можна покластися. Отже, хоробрість – важливий компонент дружби. Дружні зв'язки в героїчних суспільствах будувалися за зразком кровних. Іноді дружбу офіційно затверджували клятвою, таким чином, що клятва накладала взаємні братерські обов'язки. Хто є моїми друзями і хто є моїми ворогами, так само чітко визначено, як те, хто є моїми родичами. Інший компонент дружби – вірність. Хоробрість мого друга гарантує мені його здатність допомогти мені та моїй родині; вірність мого друга гарантує мені його волю допомогти. Вірність моєї сім'ї – основний гарант її єдності. Тож у жінках, які засновують вирішальні стосунки домашнього життя, вірність є ключовою чеснотою. Андромаха і Гектор, Пенелопа та Одиссей – друзі (*philos*), так само, як і Ахіл та Патрокл.

Я сподіваюсь, ці роздуми з'ясували, що будь-яка належна оцінка чеснот героїчних суспільств неможлива при відриві їх від контексту їхньої соціальної структури, так само, як і належна оцінка соціальної структури героїчного суспільства є неможливою без урахування значення героїчних чеснот. Але висловити цю думку таким чином – значить все ще недооцінювати ключовий момент: моральність та соціальна структура в героїчних суспільствах – фактично одне й те саме. Є лише один набір соціальних зв'язків. Моральність як щось окреме ще не існує. Питання оцінки є питаннями соціального факту. Саме тому Гомер завжди каже про *знання* того, як саме треба робити та як треба судити. І на такі питання неважко відповісти, крім виняткових випадків. Бо певні правила, що визначають для людей їхнє місце в соціальному устрої, а з ним і їхню ідентичність, приписують також людям, що вони зобов'язані і що зобов'язані їм, що та як буде вчинено з ними, якщо їх спіткає невдача, і що та яким чином вони мають робити з іншими, якщо невдача спіткає цих інших.

Без такого місця в соціальному устрої людина не лише не могла б отримати визнання та взаємності від інших; не лише ці інші, а й сама вона не знала б, хто вона є. Саме через це героїчні суспільства зазвичай мають чітко визначений статус, який може бути наданий будь-якому чужинцю, що прибув іззовні. У давньогрецькій слово «чужинець» та слово «гість» – одне й те саме. Чужинця треба зустріти з гостинністю, обмеженою, проте досить певною. Коли Одісей стикається з циклопами, на запитання, чи є у них *themis* (гомерівське поняття *themis* є поняттям закону гостинності, що його визнають усі цивілізовані народи), виявляється можливим відповісти згідно з тим, як вони поведуться із чужинцями. Фактично вони їх їдять, тобто чужинці не визнаються ними за людей.

Ми могли б очікувати, що знайдемо в героїчних суспільствах наголошення на контрасті між перспекти-

вами на майбутнє людини, яка не тільки має хоробрість та споріднені з нею чесноти, а й родичів та друзів, з одного боку, і людини, яка всього цього не має, – з іншого. Проте одна з центральних тем героїчного суспільства – це те, що смерть чекає на обох однаково. Життя минуше, люди вразливі, і те, що вони такі, впливає з їхньої природи. Бо в героїчних суспільствах мірилом цінностей є життя. Якщо хтось уб'є тебе, мого друга чи брата, я буду винен тобі їхню смерть, і, коли я сплачу тобі мій борг, їхній друг чи брат буде винен їм мою смерть. Чим більше в мене родичів та друзів, тим більше я буду мати обов'язків, які можуть призвести до моєї смерті.

Крім того, у світі є сили, непідконтрольні нікому. Людське життя насичене пристрастями, котрі деколи виявляють себе як безіменні сили, деколи – як боги. Гнів Ахіла нищить його так само, як і його стосунки з іншими греками. Ці сили та закони спорідненості й дружби поспіль формують структуру неминучості. Ані сильна, ані хитра людина не здатна її уникнути. Доля – це соціальна реальність, і передбачення долі – важлива соціальна роль. Тому не дивно, що пророк або провидець однаково процвітають і в Греції Гомера, і в ісландських сагах та в язичницькій Ірландії.

Тож людина, яка робить те, що їй належить, неминуче просувається до своєї долі і смерті. В кінці чекає поразка, а не перемога. Зрозуміти це – то вже чеснота; і справді, розуміння цього – необхідний елемент хоробрості. Але що включає в себе таке розуміння? Що стане зрозумілим, якщо буде виявлено зв'язок між хоробрістю, дружбою, відданістю, родиною, долею та смертю? Безсумнівно, що людське життя має визначену форму, форму історії певного виду. Поеми і саги не просто розповідають про те, що відбувалося з чоловіками та жінками: в розповідній (narrative) формі саг і поем схоплено форму, що вже існувала у тих долях, які вони описують.

«Що таке характер, як не визначення змісту події?» – писав Генрі Джеймс. «Що таке подія, як не ілюстрація характеру?». Але в героїчному суспільстві характер відповідного типу може бути зображений лише в послідовності подій, і саме ця послідовність має демонструвати його конкретні вияви. Героїчне суспільство погоджується з Джеймсом у тому, що характер та подія не можуть бути зображені незалежно один від одного. Отже, зрозуміти хоробрість як чесноту означає не лише усвідомити, як вона може виявлятися в характері, а й яке місце вона може зайняти у певному різновиді розіграної історії (enacted story). Бо хоробрість у героїчних суспільствах – це не лише здатність зустрітися віч-на-віч із якимись окремими перешкодами та небезпеками, а й із конкретною структурою перешкод і небезпек, структурою, в якій індивідуальні життя знаходять своє місце і прикладом якої в свою чергу слугують.

Отже, епос і сага змальовують суспільство, яке вже втілює форму епосу чи саги. Його поезія надає виразу його формі в особистому і суспільному житті. Треба сказати, що питання існування таких суспільств усе ще залишається відкритим; але якщо вони все-таки існували, їх можна адекватно зрозуміти лише через їхню поезію. Однак епос і сага, звісно, не є простими дзеркальними відображеннями суспільств, які вони змальовують. Бо цілком зрозуміло, що поет або автор саги домагається для себе певного розуміння, в якому відмовляє своїм персонажам. Поет не потерпає від тих обмежень, які визначають суть його персонажів. Розглянемо випадок «Іліади».

Як я вже казав раніше про героїчні суспільства взагалі, героям «Іліади» неважко визначити, що саме вони винні один одному; вони відчувають *aidôs* – належне почуття сорому – коли стикаються з можливістю несправедного вчинку, а коли цього недостатньо, поруч завжди є інші, щоб привести все до прийняттого стану. Честь надають

рівні тобі, а без честі людина – ніщо. Справді, у словнику гомерівських персонажів немає засобів, аби поглянути на власну культуру й суспільство немовби ззовні. Оцінювальні вирази, які вони використовують, є взаємозначеними, і кожний можна пояснити лише за допомогою інших.

Дозвольте мені вдатися до небезпечної, але влучної аналогії. Правила, що керують і діями, і оцінювальними судженнями в «Іліаді», схожі на правила й настанови такої гри, як шахи. Це питання факту, чи є людина добрим гравцем у шахи, чи вона добре тямить у стратегії ендшпілю, чи правильний хід зроблено у певній ситуації. Гра в шахи передбачає і частково насправді формується згодою стосовно того, як саме треба грати в шахи. У межах шахового словника не має сенсу казати: «Це був єдиний хід, яким можна було досягнути мату, але чи правильно було його робити?» І тому той, хто б таке сказав, дійсно маючи на думці саме те, що говорив, мусив би скористатись деяким поняттям «правильного», визначеним поза шахами; наприклад, так міг спитати той, хто, граючи в шахи, намагався радше розважити малу дитину, ніж виграти.

Ця аналогія небезпечна з одного боку тому, що ми граємо в ігри на зразок шахів з найрізноманітніших міркувань. Але немає сенсу запитувати, для якої мети герої «Іліади» дотримуються правил, яких вони дотримуються, і шанують настанови, які вони шанують. У цьому, скоріше, справа стоїть таким чином, що тільки в рамках базової системи цих правил та настанов вони взагалі здатні формулювати свою мету, і саме в цьому полягає й інша причина порушення аналогії. Всі питання вибору постають у межах базової системи; сама система через це не може бути обрана.

Таким чином, існує дуже різкий контраст між емотивістичним «я» сучасності та «я» героїчної доби. «Я» героїчної доби бракує саме тієї характеристики, яку, як

ми вже бачили, деякі сучасні філософи-моралісти вважають невід'ємною характеристикою людської особистості, – здатність відокремитись від будь-якої специфічної позиції чи погляду, відступити назад та поглянути на цю позицію або точку зору й оцінити її іззовні. В героїчному суспільстві немає «зовні», окрім як для чужинця. Людина, яка спробувала б у героїчному суспільстві відокремити себе від свого становища, стала б на шлях самознищення.

Ідентичність у героїчному суспільстві містить у собі особливість (particularity) і здатність тримати відповідь (accountability). Я відповідаю за те, що зробив або не зробив речі, які будь-хто, хто виконує мою роль, повинен зробити для інших, і ця відповідальність закінчується тільки зі смертю. Я мушу до свого останнього дня робити те, що мушу. Крім того, ця відповідальність є особливою. Саме задля конкретних індивідів і разом з ними я маю робити те, що робити повинен, і саме перед ними, а також іншими індивідами, членами тієї самої локальної спільноти (community), я відповідаю. Героїчне «я» само не прагне універсальності, навіть якщо в ретроспективі ми можемо розпізнати універсальну цінність у надбаннях цього «я».

Виявлення героїчних чеснот потребує, таким чином, як особливого типу людської істоти, так і особливого типу соціальної структури. Через це огляд героїчних чеснот може, на перший погляд, здаватись недоречним для будь-якого загального дослідження моральної теорії або практики. Якщо героїчні чесноти потребують для їх виявлення типу соціальної структури, що в наш час безповоротно зник (як і є насправді), – яке відношення можуть вони мати до нас? Ніхто в наш час не може бути Гектором або Гіслі. Відповідь, можливо, полягає у тому, що ми маємо навчитися в героїчних суспільств двох речей: по-перше, що будь-яка мораль завжди до деякої міри є соціально локальною і специфічною і що прагнення

сучасної моралі до універсальності, звільненої від будь-якої специфіки, є ілюзорним; по-друге, що чесноти ми можемо здобути лише як частину традиції, за якою ми успадковуємо їх і наше розуміння їх від низки попередників, у якій героїчні суспільства посідають перше місце. Якщо це так, контраст між свободою вибору цінностей, якою пишається сучасність, та відсутністю такого вибору в героїчних культурах набуде зовсім іншого вигляду. Бо свобода вибору цінностей, з погляду традиції, закоріненої в героїчних суспільствах, виглядатиме скорше як свобода привидів – тих, чия людська сутність досягла межі зникнення. – аніж свобода людей.

Саме впевненість, яку нам дає відсутність вибору, робить на деякому рівні завдання коментатора «Іліади» таким відносно легким. Що є, а що не є *areté*, легко визначити: всередині «Іліади» немає розбіжностей щодо цього питання. Але коли лексикограф завершує свій перелік, постає складніше питання. Я вже зазначив, що фізична сила, хоробрість та розумові здібності є різновидами досконалості (*excellences*). В «Одіссеї» Пенелопа говорить про свої *aretai* там, де ми повинні були б говорити про її привабливі риси. Але (що заплутує нас ще більше) в «Одіссеї» про процвітантя також ідеться як про досконалість. Єдність поняття *areté* ґрунтується, як ми вже бачили, на понятті про те, що надає людині змогу виконувати свою роль, проте легко побачити, що процвітантя і щастя займають також і інше місце у гомерівських поемах. Коли в розпалі битви біля кораблів Сарпедон згадує свої сади та лани в Лікії, він розмірковує над тим, що саме через те, що він та Главк – видатні воїни, вони заслуговують на такі гарні речі. Таким чином, процвітантя – це побічний продукт воєнних досягнень, і з цього випливає парадокс: той, хто дотримується способу дій, який надає йому право на щастя, уособлене садами й ланами, життям з Андромахою або Пенелопою, дотримується способу дій, типовим завершенням якого є смерть.

Смерть у Гомера – це безперечне зло; граничне зло – це смерть, за якою настає осквернення тіла. Останнє – це зло, від якого потерпають родичі та домашні померлого, так само як і його тіло. Тільки через виконання похоронних обрядів родина та спільнота можуть відновити свою цілісність після смерті того, хто був їхньою частиною. Таким чином, похоронні обряди та похоронні ігри є ключовими епізодами в моральній системі, а горе, яке розуміють як здатність оплакувати, є ключовою людською емоцією.

Як виразно побачила Сімона Вейль, стан рабства в «Іліаді» дуже близький до стану смерті. Раб – це той, кого можуть убити будь-якої хвилини, він поза героїчною спільнотою. Також і прохач, вимушений благати про те, що йому потрібно, віддає себе на милість іншого і, таким чином, призводить себе до стану потенційного трупа або раба. Отже, роль прохача приймають тільки за крайньої необхідності. Тільки коли після осквернення тіла Гектора настає загроза зневажання похоронних обрядів, Пріам, будши царем, змушений стати прохачем.

Бути прохачем, бути рабом, бути вбитим на полі битви – означає бути переможеним, а поразка – це моральний обрій гомерівського героя, за яким нічого не видно, нічого немає. Але поразка не є моральним обрієм Гомера-поета, і саме через цю відмінність він в «Іліаді» виходить за межі суспільства, яке змальовує. Бо те, що, на відміну від своїх героїв, ставить під питання Гомер, – це що таке виграти, а що таке програти. Тут ще раз аналогія з пізнішими концепціями гри та виграшу і програшу в контексті ігор виявляється небезпечною, але неминучою. Бо наші ігри, як і наші війни, є наступниками гомерівського *agôn*, але все-таки вони різні в своїй ключовій частині, тому що концепції виграшу і програшу займають зовсім інше місце в нашій культурі.

Автор «Іліади» бачить, а його герої ні, що виграти також може бути формою програшу. Поет не теоретик,

він не пропонує загальних формул. Його власне знання дійсно перебуває на загальнішому та абстрактнішому рівні, ніж знання навіть його найпроникливіших героїв. Бо Ахіл у мить свого примирення з Пріамом не має змоги уявити собі те, що Гомер у своїй розповіді про Ахіла та Пріама здатний показати іншим. Таким чином, «Іліада» порушує питання, яке не можуть порушити ні Ахілл, ні Гектор; поема заявляє свої права на форму розуміння, в якій вона відмовляє тим, чії дії описує.

Сказане вище про «Іліаду», звичайно, не є істинним для всієї героїчної поезії, але це є істинним для деяких ісландських саг. Справді, в такій пізній сазі, як *Njáls Saga* («Сага про Ньяле»), автор докладно зусиль, щоб відрізнити тих героїв, які здатні вийти за межі цінностей світу саги, від тих, хто на це не здатен. В *Gísla Saga Súrsonnar* («Сага про Гіслі, сина Кислого») істина, яку розуміє автор, але не герої саги, доповнює істину «Іліади»: програш може в деяких випадках бути формою виграшу. Коли Гіслі після років беззаконного життя, урешті-решт, гине, б'ючися спина до спиною зі своєю дружиною та її сестрою, і вони втрюх убивають або смертельно ранять вісьмох із п'ятнадцяти чоловік, що сподівалися отримати нагороду за його голову, програє не Гіслі.

Таким чином, цей тип героїчної поезії представляє форму суспільства, щодо моральної структури якого можуть бути висловлені два засадничі твердження. По-перше, що ця структура втілює концептуальну схему, яка має три центральні взаємопов'язані елементи: концепцію того, чого вимагає соціальна роль, що її виконує кожний індивід; концепцію досконалостей, або чеснот, як тих якостей, що надають індивідові змогу робити те, чого вимагає його або її роль; і концепцію людського становища як минушого та вразливого для долі і смерті, за якого бути чеснотливим означає не уникнути вразли-

вості і смерті, а радше віддати їм належне. Жоден із цих трьох елементів не може бути повністю зрозумілий незалежно від інших двох, але зв'язок між ними не просто концептуальний. Скорше всі ці три елементи можуть знайти свої пов'язані між собою місця тільки в межах більшої єдиної структури, без якої ми б не змогли зрозуміти їхнього значення один для одного. Ця структура – оповідна (narrative) форма епічної поеми чи саги, форма, втілена у моральному житті індивідів і в колективній соціальній структурі. Героїчна соціальна структура є розіграним епічним нарративом.

Герої епічної поеми не мають, як я зазначив раніше, засобів бачення людського та природного світу, окрім тих, що їм надають концепції, які насичують їхній світогляд. Але саме через це вони впевнені, що дійсність є такою, якою вони її уявляють. Вони показують нам картину світу, яку вважають істинною. Прихованою епістемологією героїчного світу є радикальний реалізм.

Почасти саме через те, що література героїчних суспільств висуває *цей* погляд, так важко впізнати аристократів тієї доби в зображенні Ніцше, яке філософ робив з огляду на себе. Автори «Іліади» і саг непрямо утверджували об'єктивність власного погляду, за природою цілком несумісну з ніцшеанським перспективізмом. Але якщо поети та автори саг не були протоніцшеанцями, то як стоять справи з героями, яких вони змальовують? Тут знову ясно, що Ніцше мав міфологізувати далеке минуле, аби підтримати свої ідеї. Те, що змальовує Ніцше, – це аристократичне *самоутвердження*, те, що показують Гомер і саги, – це форми утвердження, належного та необхідного для виконання деякої *ролі*. «Я» стає тим, чим воно є в героїчних суспільствах, тільки через свою роль; це соціальне створіння, а не індивідуальне. Отже, коли Ніцше переносить на архаїчне минуле свій власний індивідуалізм дев'ятнадцятого сторіччя, стає

очевидним, що те, що виглядало як історичне дослідження, насправді є винахідливою літературною конструкцією. Ніцше замінює вигадки індивідуалізму Просвітництва, щодо якого він такий презирливий, набором власних індивідуалістських вигадок. З цього не випливає, що не можна бути не ошуканим ніцшеанцем; і вся значущість буття ніцшеанцем, урешті-решт, полягає в триумфі буття не обманутим в останньому підсумку, буття, як це сформулював Ніцше, правдивим наприкінці. Хтось може дійти висновку, що просто той, хто прагне бути істинним ніцшеанцем, зрештою буде вимушений піти далі за самого Ніцше. Але чи це насправді все?

Сучасний ніцшеанець через неприйняття свого безпосереднього культурного оточення (як сам Ніцше не приймав Німеччини часів Вільгельма) і через відкриття, що звеличуване Ніцше у минулому було скорше вигадкою, ніж фактом, приречений на існування у спробах позбутися всіх зв'язків із минулим. Але чи можливо це? Ми є, визнаємо ми це чи ні, тим, чим нас зробило минуле, і ми не можемо викоринити із себе, навіть в Америці, частки, сформовані нашим зв'язком із кожним з етапів формування нашої історії. Якщо це так, тоді навіть героїчне суспільство все ще є непозбутньою частиною нас усіх, і ми розповідаємо історію, що є *нашою власною історією*, коли ми розповідаємо про його роль у формуванні нашої моральної культури.

Будь-яка спроба написати цю історію обов'язково зіткнеться з твердженням Маркса про те, що причина того, що давньогрецька епічна поезія і понині зберегла над нами владу, криється в тому факті, що давні греки займають таке саме місце стосовно цивілізованої сучасності, яке дитина займає стосовно дорослої людини. Це один із способів осягнення зв'язку між минулим і сучасністю. Чи це той спосіб, у який можна віддати належне зв'язку між нами та «Іліадою», – це питання, на яке можна було б

відповісти, тільки якщо б ми дослідили проміжні стадії соціального й морального ладу, які одночасно розділяють і з'єднують нас зі світом, у якому була закорінена «Іліада». Ті проміжні стадії поставлять під сумнів два центральні переконання героїчної доби. Вони змусять нас запитати в контексті ускладнених форм, зовсім не властивих героїчному суспільству, чи може залишатися правдою, що людське життя загалом можна розглядати як перемогу або поразку, і в чому справді полягають та що означають виграв і програв. І вони спонукатимуть до питання, чи не є оповідні форми героїчної доби простими дитячими казочками, через що моральний дискурс, використовуючи байки та притчі як допоміжні засоби для нестійкої моральної уяви, у своїх серйозних, зрілих моментах мусить полишати форму оповідання задля більш дискурсивних стилів та жанрів.

II

ЧЕСНОТИ В АФІНАХ

Героїчні суспільства, як вони подані в Гомерових поемах або в ісландських чи ірландських сагах, могли і не існувати, але віра в те, що вони існували, була вирішальною для тих класичних і християнських суспільств, які розуміли себе як такі, що постали внаслідок конфліктів героїчного суспільства, і які визначали свій власний світогляд частково в рамках такого виникнення. Жоден афінянин п'ятого століття не міг поводитися так само, як Агамемнон чи Ахіл. Жоден ісландець XIII ст. не міг поводитися так, як людина X ст. Монахи з Клонмакнау дуже відрізнялися від Конхобара чи Кухуліна. Однак героїчна література становила центральну частину авторитетних моральних текстів цих пізніших суспільств; і саме з труднощів, пов'язаних зі співвіднесенням цих текстів з актуальною практикою, постало багато ключових моральних характеристик пізніших суспільств.

У багатьох ранніх діалогах Платона Сократ запитує одного чи декількох афінян про природу певних чеснот – сміливості у «Лахеті», благочестя у «Евтифроні», справедливості в «Державі I» – таким чином, щоб спонукати іншого усвідомити власну непослідовність. Перший-ліпший сучасний читач може легко припустити спершу, що Платон протиставляє суворості Сократа безтурботність звичайного афінянина; але коли модель повторюється знову й знову, напрошується інша інтерпретація, а саме, що Платон вказує на загальний стан непослідовності у використанні оціночної мови в афінійській культурі. Коли Платон у «Державі» робить

свій власний послідовний опис чеснот, його стратегія почасти полягає в тому, щоб виключити спадок Гомера з полісів. Початковий пункт для дослідження чеснот у класичному суспільстві – це встановити зв'язок між деякими основними неузгодженостями в класичному суспільстві і Гомеровою основою. Але виявляється, що це завдання вже виконане, найприкметнішим чином, можливо, Софоклом у «Філоктеті».

Одіссея послали разом з Неоптолемом, сином Ахіла, здобути чарівний лук Філоктета, який допоможе взяти Трою. Одіссеї поводить у п'єсі відповідно до тих самих канонів, які керують його поведінкою в «Одіссеї». Він робить добро своїм друзям, шкоду своїм ворогам (таким чином відповідаючи одному з тих визначень справедливості, що їх Платон відкидає на початку «Держави»). Якщо він не може отримати лук відкритими засобами, його хитрість винайде оманливі засоби. В «Одіссеї» ці хитрощі недвозначно вважаються чеснотою; і, звичайно, за таке вправління у чеснотах герой здобуває почесні. Але Неоптолем вважає Одіссееву хитрість проти Філоктета безчесною. Греки вчинили з Філоктетом брутально і несправедливо, залишивши його страждати дев'ять довгих років на Лемносі; незважаючи на це, Філоктет прийняв Неоптолема й Одіссея з довірою. Навіть хоча він тепер відмовляється прийти на допомогу грекам під Троєю, несправедливо його обманувати. Софокл використовує Одіссея і Неоптолема, щоб зіштовхнути нас із двома несумісними концепціями добродісного вчинку, двома конкурентними стандартами поведінки. Для структури трагедії надзвичайно важливо, що Софокл не пропонує нам розв'язання цього конфлікту; дія перервана, перш ніж завершена, втручанням напівбожественного Геракла, який рятує героїв від їхнього глухого кута.

Втручання бога в грецькій трагедії (чи принаймні прохання до бога про втручання) часто сигналізує про

викриття неузгодженості в моральних стандартах і моральному словнику. Візьмімо «Орестею». Архаїчні і героїчні правила вендети водночас наказують і забороняють Орестові вбити Клітемнестру. Втручання Афіни й вирішення суперечки між нею та Аполлоном встановлює концепцію правосуддя, яка переносить центр ваги в моральних питаннях з родини й дому на *поліс*. В «Антігоні» вимоги родини і вимоги *поліса* постають як абсолютно конкурентні й несумісні. Отже, перший вагомий факт, з яким ми маємо рахуватися, – це відмінність, яка виникає в концепції чеснот, коли первісна моральна спільнота – це вже не споріднена група, а місто-держава, і не просто місто-держава взагалі, а афінська демократія зокрема.

Однак було б надто просто вважати, що різниця між Гомеровим поглядом і класичним поглядом на чесноти полягає в переході від одного набору соціальних форм до іншого, і це через щонайменше дві дуже різні причини. Перша – це те, що самої вже «Антігони» достатньо, аби припустити, що форми і вимоги родинності, хоча в Афінах V ст. вони й були не такі самі, як у більш ранні століття, в основному все ж вижили. Аристократичне домогосподарство зберігає багато від Гомера і в житті, і в поезії. Але Гомерові цінності більше не визначають моральний горизонт, бо домогосподарство або родинна група вже є частиною більшої і дуже відмінної від них одиниці. Немає більше царів, проте чимало царських чеснот все ж залишаються чеснотами.

Друга підстава для того, щоб не зводити відмінність у концепції чеснот просто до термінів зміни соціальних контекстів, полягає в тому, що концепція чесноти стала тепер різуче відокремленою від будь-якої особливої соціальної ролі. Неоптолем стикається з Філоктетом у драмі Софокла у зовсім інакший спосіб, ніж його батько стикався з Агамемноном в «Іліаді». У Гомера питання

честі – це питання про те, що личить цареві; у Софокла питання честі стало питанням про те, що личить людині.

Попри це, видається не випадковим, що питання про те, що личить людині, постало в афінському, а не у фіванському чи коринфському, не кажучи вже про варварський, контексті. Охарактеризувати гарну людину – це значить, здебільшого, охарактеризувати стосунки, в яких перебуває така людина з іншими; і поети, і філософи переважно не відрізняють у своєму описі цих стосунків універсальне і людське від місцевого й афінського. Незрідка підстави такого підходу виявляються очевидними: Афіни прославляють тому, що вони *par excellence* показують людське життя таким, яким воно повинно бути. Але в самих цих актах уславлення своєрідність Афін відрізняється від своєрідності Гомерового світу. Для Гомерової людини не могло бути стандартів, до яких можна було б апелювати, зовнішніх щодо тих, які втілені у структурах його власної спільноти; з афінською людиною справа складніша. Її розуміння чеснот надає їй стандарти, за якими вона може піддавати сумніву життя своєї спільноти й з'ясовувати, чи справедлива та або та практика чи політика. Попри це, вона також визнає, що володіє своїм розумінням чеснот тільки тому, що належність до спільноти дає їй таке розуміння. Місто – це охоронець, батько, вчитель, навіть якщо те, що вивчене від міста, може призвести до піддавання сумніву тієї чи іншої риси його життя. Отже, питання зв'язку між «бути добрим громадянином» і «бути доброю людиною» стає центральним, і знання розмаїття можливих людських практик, варварських так само, як і грецьких, створює для цього питання фактичну основу.

Звичайно, очевидно, що переважна більшість усіх греків, афінян чи ні, вважала за даність те, що спосіб життя саме їхнього міста був, безперечно, найкращим способом життя для людини, якщо їм взагалі випадало торкатися

цього питання; і так само було прийняте за даність, що все притаманне грекам було очевидно вищим за будь-який варварський спосіб життя. Але що в такому разі було притаманне грекам? І що було притаманне афінянам?

А. В. Г. Адкінс ефективно зіставив кооперативні чесноти з конкурентними. Конкурентні чесноти він вважає гомерівськими за походженням; кооперативні являють соціальний світ афінської демократії. Але з цього моменту починаються складнощі, оскільки моральна неузгодженість у V і IV ст. постає не тільки тому, що один набір чеснот протиставлено іншому. Це відбувається також через те, – і це, можливо, навіть важливіше, – що суперницькі концепції однієї і тієї самої чесноти співіснують, що й породжує конфлікт. Природа *dikaiosunê* – що ми перекладаємо як «справедливість» – є предметом саме такої неузгодженості. Що більше, *dikaiosunê*, неузгодженість щодо якої може бути джерелом соціального конфлікту, є однією з чеснот, які Адкінс вважає скорше кооперативними, ніж конкурентними. Але *dikaiosunê*, хоча самого слова ще немає в Гомера, має Гомерові обертони. *Dikê* і *dikaïos*, які з'являються в Гомера, є його попередниками, і вже в Гомера конкурентні чесноти передбачають прийняття кооперативних. Саме через те, що було порушено *dikê*, Ахіл посварився з Агамемноном, і саме через те, що було порушено *dikê*, Афіна допомагає Одиссеєві проти залищальників. То що ж це за чеснота – *dikaiosunê*?

«*Dikê* загалом означає порядок всесвіту», – писав Г'ю Лойд-Джонс (Lloyd-Jones, 1971, с. 161), а *dikaïos* – це людина, яка поважає і не порушує цей порядок. Відразу стає зрозумілою складність перекладу *dikaïos* словом «справедливий», оскільки в нашій культурі будь-хто може вжити слово «справедливий» без жодного посилання на моральний порядок у всесвіті чи віри у нього. Але навіть у V ст. природа зв'язку між *dikaiosunê* і якимсь космічним

порядком не така ясна, як у Гомерових поемах. Там порядок, за яким править цар (за припущенням, недосконало), є частиною ширшого порядку, за яким правлять боги і особливо Зевс (за припущенням, недосконало). Бути *dikaios* у Гомера означає *не порушувати цього порядку*; отже, в Гомера чеснота *dikaios* означає робити те, чого вимагає прийнятий порядок; і в цьому відношенні дана чеснота схожа на будь-яку іншу з гомерівських чеснот. Але наприкінці V ст. можна запитувати, означає чи не означає *dikaionê* робити те, чого вимагає встановлений порядок; і можна радикально не погоджуватися щодо того, що означає діяти згідно з *dikê*, бути *dikaios*. Тож у «Філоктеті» і Неоптолем, і Одісей претендують на *dikaionê* для своєї сторони в суперечці (1245–51), і в цих самих кількох рядках вони не доходять згоди і щодо того, що означає бути *sophos* (мудрим) та бути *aischros* (безчесним).

Отже, у грецькій мові V ст. існує прийнятий набір слів для позначення чеснот і в цьому сенсі прийнятий набір чеснот: дружба, хоробрість, стриманість, мудрість, справедливість тощо. Але стосовно того, що вимагає кожна з них, і того, чому її вважають за чесноту, існує широка неузгодженість. Отже, ті, хто без вагань покладається на узвичаєний слововжиток, на те, чого їх навчили, всі надто легко можуть виявити, що потрапили в пастку непослідовності так само, як у неї потрапляли Сократові партнери по діалогу. Я, звісно, надто спростив і причини, і наслідки цієї непослідовності. Навіть якщо героїчне суспільство справді існувало, скажімо, в Греції IX ст., перехід від того суспільства до V ст. був набагато складніший і багатозаровіший, ніж я показав. Концепції чеснот у VI ст., на початку V ст. і наприкінці V ст. всі відрізняються у важливих аспектах, і кожен попередній період залишає свій відбиток на кожному з наступних. Наслідки цього очевидні однаково і в сучасних вчених дискусіях, і у стародавніх моральних неузгодженостях. Додс, Адкінс, Лойд-Джонс – і цей перелік

можна продовжувати – всі представляють дуже узгоджені картини грецького морального світогляду, кожен погляд відрізняється від усіх інших, і всі видаються дуже правильними. Чого жоден з них належним чином не враховує, то це можливість, що грецький моральний словник і світогляд значно менш узгоджені, ніж ми це з легкістю визнаємо, і одна причина цього є очевидною. Надто багато джерел – це тексти, в яких наявні умисна реорганізація і редефініція морального словника, тексти, в яких словам було надано чіткого значення, що його вони раніше не мали. Будь-хто з філософів, поетів, істориків здатний ввести нас таким чином в оману, а ми маємо надто мало джерел, що дійшли до нас не через когось із них.

Відтак ми повинні остерігатися говорити надто легко про «грецький погляд на чесноти» не тільки тому, що ми часто кажемо «грецький» там, де треба було б сказати «афінський», а тому, що й афінських поглядів було кілька. Для своїх теперішніх цілей мені потрібно врахувати щонайменше чотири погляди: софістів, Платона, Арістотеля і трагіків, особливо Софокла. Але в кожному випадку важливо пам'ятати, що ми маємо справу з відгуком на неузгодженість, відгуком, який у кожному разі був продиктований особливою метою. Однак перед розглядом цих чотирьох поглядів дозвольте підкреслити принаймні одну річ, яка у всіх у них спільна. Всі приймають як дане, що середовище, в якому мають виявлятися чесноти і в рамках якого їх треба визначити, – це *поліс*. У «Філоктеті» для дії має велике значення, що Філоктет, залишений на пустельному острові на десять років, був не просто вигнаний з товариства людей, а й позбавлений статусу людської істоти: «Ви залишили мене без друзів, самотнім, без міста, трупом серед живих». Це не просто риторика. Для нас поняття про те, що дружба, товариство і місто-державна є основними складовими людської природи, чуже; і між нами й цією концепцією лежить величезна

історична відстань. Наприклад, слово, яке означає самотність, *erêmos*, є предком нашого слова *hermit* (самітник), а для християнства життя самітника є, можливо, одним з найважливіших типів людського життя. І сама концепція дружби теж зазнала тривалих пізніших трансформацій. Але у світі Софокла (де так багато спірного) не підлягало сумніву, що дружба, товарицькість і громадянство є основними аспектами людської природи. І принаймні це єднає Софокла з рештою афінського світу.

Отже, в Афінах було загальною думкою, що чесноти мають своє місце в соціальному контексті міста-держави. Бути доброю людиною, на думку кожного грека, означає принаймні щось близьке до того, щоб бути добрим громадянином. Які чесноти треба мати, щоб бути доброю людиною і гарним громадянином, і які вади їм відповідають? Коли Ісократ хвалив Перікла, він описував його як такого, що перевищує всіх інших громадян у *sôphrôn*, *dikaios* і *sophos*. Оратори і комедійні поети загалом засуджують підлість і брак великодушності. Загальноприйнятим для греків було те, що вільна людина каже правду безстрашно і бере на себе відповідальність за свої дії. Деякі автори хвалять простоту характеру і прямоту. Обмаль чутливості та брак співчуття часто засуджували, як і брутальність. Хоробрість завжди схвалюють. Проте якщо це деякі з найважливіших чеснот, то що саме робить їх чеснотами?

Є небезпека, що ми можемо заблукати, намагаючись відповісти на це запитання, якщо звертатимемо увагу тільки на ті якості, які самі вважаємо добродіями, або, як я вже припустив, якщо ігноруватимемо міру, до якої греки не погоджувалися один з одним. Тож я почну з двох речей: по-перше, зазначу, що смирення, ощадливість і совісність не могли з'явитися в грецькому переліку чеснот, по-друге, ще раз наголошу, що були можливими альтернативні інтерпретації однієї і тієї самої чесноти. Розгляньмо

не тільки честь і справедливість, а й чесноту, яка зветься *sôphrosunê*. За своїм походженням це чеснота аристократична. Це чеснота людини, яка могла б, але не зловживає своєю владою. Одна частина такої стриманості – це здатність контролювати свої пристрасті, і коли це слово вживають щодо жінок (а *sôphrosunê* для греків є жіночою чеснотою), ця і тільки ця здатність є предметом загального схвалення. Але, цілком зрозуміло, це не те, за що Ісократ перш за все хвалив Перікла.

Насправді Ісократову похвалу Перікла як *sôphrôn* треба розуміти як сумісну з визнанням тих якостей, що їх, за версією Фукідіда, Перікл сам приписував афінянам: невпинна діяльність для задоволення власних інтересів, прагнення робити більше і рухатися вперед. Отже, *sôphrosunê* з цього погляду не обов'язково передбачає стриманість, оскільки важливими є цілі; схвалюється радше обмеження у способі реалізації цих цілей, якість, яка полягає у знанні, як далеко можна заходити в конкретному випадку і коли потрібно зупинитись або тимчасово відступити. Отже, тепер *sôphrosunê* може бути сумісне і з *polupragmosunê* афінської демократії, і з аристократичними ідеалами стриманості та *hêsuchia*, дозвілля. Однак ідеали *polupragmosunê* і *hêsuchia*, безперечно, різко притилежні один одному. Відтак, *sôphrosunê* знайшло тепер місце у двох не просто різних, а й несумісних моральних системах. Як саме протистоять *polupragmosunê* і *hêsuchia*?

Hêsuchia з'являється в Піндара (Pythian Odes 8.1) як ім'я богині: вона репрезентує той спокій духу, на який має право переможець, коли він відпочиває опісля змагання. Повага до неї пов'язана з поняттям про те, що ми боремося скорше для того, щоб відпочивати, ніж для того, щоб без упину боротись від мети до мети, від бажання до бажання. *Polupragmosunê*, за контрастом до цього, означає не просто опікування багатьма речами, а якість, що супроводжується гордістю. Афінське середовище, в якому вона вкорінена.

є таким, в якому *pleonexia* теж почуває себе як удома. *Pleonexia* часом перекладають таким чином, щоб показати, що вада, яку вона визначає, полягає просто у тому, щоб хотіти більшого, ніж заслуговуєш. Так перекладає це слово Дж. С. Міл, і погодитися з Мілом означає применшити розрив між стародавнім світом і сучасним індивідуалізмом, оскільки ми не маємо проблеми (та й звідки взятися такій проблемі?) з думкою, що неправильно брати більше, ніж заслуговуєш. Але насправді виявлена вада – це накопичення як таке, якість, яку сучасний індивідуалізм і в його економічній діяльності, і в *характері* налаштованого на споживання естета не вважає вадою взагалі. Ніцше переклав *pleonexia* і проникливо, і чітко: *haben und mehrwollhaben*, оскільки в сучасному світі, як ми побачимо пізніше, поняття про те, що бажання мати більше (*simpliciter*), здобування як таке, може бути вадою, все більше зникає з поля зору. Звідси, вірогідно, помилка Міла, бо насправді *pleonexia* – це назва саме цієї вади.

Для охоплених *pleonexia*'єю *agôn*, змагання, стає чимось зовсім відмінним від того, чим воно було в іграх або у Піндара. Воно стає інструментом індивідуальної волі для досягнення успіху у задоволенні своїх бажань. Звичайно, в будь-якому суспільстві, де змагання є центральною діяльністю, переможець здобуде винагороди за успіх і принаймні позірно, а насправді фактично, буде ближчим за інших до задоволення своїх бажань. Але досягнення і перевага (*exellence*), визнані ним самим, спільнотою і такими людьми, як поет, чие завдання полягає в тому, щоб прославляти це досягнення і цю перевагу, мають найбільшу цінність; вони тягнуть за собою винагороди і задоволення саме тому, що їх цінують, а не навпаки.

Розгляньмо тепер місце *agôn*, змагання, у класичному грецькому суспільстві. Гомерівський епос – це оповіді, які розповідають про низку змагань. В «Іліаді» характер цих змагань поступово трансформується, доки у протистоянні

між Ахілом та Пріамом визнається, що перемогти – це також і програти, і що перед обличчям смерті перемога і поразка вже нероздільні. Це перше велике проголошення моральної істини в грецькій культурі, і пізніше ми повинні будемо розглянути її статус як *істини*. Наразі нам треба тільки відзначити, що ця істина мала бути віднайдена саме в контексті *agôn*.

Звичайно, *agôn* змінює свій характер. По-перше, під час Олімпійських ігор справжні війни між містами-державами кожні чотири роки, починаючи з 776 р. до н. е., зупиняло перемир'я, і кожна грецька громада (community), хоч би яка віддалена, намагалася послати своїх представників. Боротьба, біг, кінні перегони і метання дисків уславлялися в поезії і скульптурі. Навколо цього центру постали інші практики: Олімпія, від початку й назавжди місце поклоніння Зевсові, дала притулок архіву, де зберігали записи і договори. Імплицитна дефініція грека, на відміну від варвара, стає такою: член спільноти, представники якої мають право присутності на Олімпійських іграх. Але *agôn* – це центральний інститут не тільки в об'єднанні всіх греків з різних міст-держав. Воно є центральним всередині кожного міста-держави – контекст, у якому форма *agôn* ще раз змінюється. Поміж змаганнями, в які воно трансформувалося, постають дебати в зібраннях і судах грецької демократії, конфлікти в серці трагедії, символічне (і дуже серйозне) блазнювання в сюжеті комедії, і, нарешті, діалогічна форма філософського диспуту. Розуміючи усе це як маніфестацію *agôn*'у, нам слід визнати, що категорії «політичний», «драматичний», «філософський» були набагато ближче споріднені в афінському світі, ніж у нашому власному. Політика і філософія набували виразної драматичної форми, предмети зацікавлення драми були філософськими і політичними, філософія мала виголошувати свої твердження на арені політичній і драматичній. В Афінах аудиторія кожної була потенційно великою

мірою, (а насправді до деякої межі) однією і тією ж, і сама ця аудиторія була колективною дійовою особою. Автор драми обіймав політичну посаду; філософ ризикував стати предметом сатиричного висміювання та політичного покарання. Афіняни не відокремлювали, як це робимо ми за допомогою набору інституційних механізмів, політичні змагання від драматичної вистави чи обговорення філософських питань. Відтак нам бракує, на відміну від них, *будь-якого* публічного, загальноновизнаного громадського способу як для презентації політичного конфлікту, так і для того, аби порушити щодо нашої політики філософські питання. Далі важливо буде детальніше розглянути, як ці можливості були закриті для нас. Але наразі вже було сказано достатньо, щоб повернутися до центрального питання.

Ми вже завважили, що в Афінах V ст. співіснують різні і суперечливі переліки чеснот, різні і суперечливі позиції щодо чеснот і різні і суперечливі визначення окремих чеснот і що попри все це місто-держава та *agôn* забезпечують спільні контексти для того, щоб ці чесноти реалізувалися. Саме тому, що ці суперечності та неузгодженості є симптомами конфлікту, навряд чи дивно, що з'являються суперечливі й конкуруючі філософські осмислення чеснот, що роблять відкритими та явними глибинні конфлікти. Серед тих осмислень найпростішим і, мабуть, найрадикальнішим є те, що належить певному типові софіста.

А. В. Г. Адкінс помітив подібність між Тразімахом, як його зобразив Платон, і більш грубими версіями Гомерового героя. «Зішкребіть Тразімаха – і знайдете Агамемнона». Агамемнон – це прототип Гомерового героя, який так і не зрозумів істини, задля якої було написано «Іліаду»: він хоче тільки перемагати і отримувати плоди перемоги для себе. Усіх інших треба використовувати або пересилювати: Іфігенію, Брісеїду, Ахіла. Отже, софіст, на зразок платонівського Тразімаха, ставить успіх єдиною метою дії і вважає

здобуття можливості чинити і отримувати все, що він хоче, єдиним змістом успіху. Природно, що за такого підходу достатнім буде визначення чесноти як якості, що забезпечує успіх. Але успіх для софістів, як і для інших греків, має бути успіхом у якомусь конкретному місті. Відтак етика успіху поєднується з певним типом релятивізму.

Мати успіх – означає мати успіх у конкретному місті, але в різних містах можуть бути різні концепції чеснот. Те, що вважають справедливим у демократичних Афінах, може відрізнятися від того, що вважають справедливим в аристократичних Фівах чи в мілітаристичній Спарті. Софістичний висновок полягає в тому, що в кожному конкретному місті чесноти є тим, чим їх вважають у цьому місті. Немає такої речі, як справедливість-як-така, є лише справедливість-як-її-розуміють-у-Фівах чи справедливість-як-її-розуміють-у-Спарті. Цей релятивізм у поєднанні з думкою, що чеснота – це якість, яка веде до індивідуального успіху, призводить своїх прибічників до ряду пов'язаних із цим труднощів.

Початковим поштовхом до софістичних поглядів почасти було, либонь, бажання забезпечити послідовну й узгоджену редефініцію центральних оціночних висловів у грецькій мові V ст. як основу для навчання молоді, особливо аристократичної, задля політичного успіху. Але досягнення певного ступеня послідовності шляхом вивищування конкурентних концепцій і дефініцій чеснот над кооперативами, як виявляється, утворює непослідовність в інших аспектах. Приймаючи оціночний словник свого конкретного міста, софіст часом ловитиме себе на використанні виразів, які самі по собі втілюють нерелятивістську позицію, несумісну з релятивізмом, який привів його до використання цього словника. І софіст, який дав нове визначення висловам, як-от «справедливість», «чеснота» і «добро», так що вони почали стосуватися якостей, сприятливих для індивідуального успіху, але який

також хоче використати конвенційний словник для того, щоб досягти цього успіху, легко може опинитися в такому становищі, коли в одній ситуації він вихваляє справедливість, оскільки під «справедливістю» слід, мовляв, мати на увазі не що інше, як «те, що в інтересах сильнішого», а в іншій ставить несправедливість вище за справедливість, позаяк саме практика несправедливості (як її конвенційно розуміють) насправді є в інтересах сильнішого.

Звичайно, в цьому різновиді софістичної традиції немає нічого, що змушувало б когось, хто дотримується її, потрапляти у пастку такої непослідовності – і так ставати жертвою своїх опонентів у дискусії, – але непослідовності тут можна уникнути лише шляхом радикальнішої редефініції чеснот, ніж та, на яку могли наважитися багато софістів.

Так у «Горгієві» Платона самого Горгія і його учня Пола успішно перемагає в дискусії Сократ, саме внаслідок непослідовності зазначеного виду, тоді як Калікла таким чином перемогти не можна. Бо Калікл готовий здійснити систематичне ствердження своєї позиції, хоч би якими були остаточні наслідки і ступінь порушення усталеного морального звичаю. Це позиція, що уславлює людину, яка використовує свій розум для того, щоб домінувати, і використовує своє домінування, щоб задовольнити свої бажання без обмежень. Сократ здатний вказати на утруднення в проведенні такого погляду, але жодне з цих його зауважень не є таким переконливим, як його заперечення Горгієві та Полові.

Отже, Каліклові, здається, вдалося відкрити один спосіб розв'язання цих суперечностей у свідомості пересічного грека. Чи існують вагомні причини, через які нам не слід приймати таке розв'язання? Деякі пізніші письменники – стоїки у стародавньому світі, кантіанці у сучасному – припускали, що єдина можлива відповідь Каліклові полягає в обгрунтуванні розриву всіх зв'язків між тим, що є благом

(чи, як сказали б сучасні автори, *моральним добром*) і людськими бажаннями. Вони вважають, що *якщо* те, що нам слід робити, є також тим, що задовольняє наші бажання, тоді Калікл має рацію. Платон, звичайно, не нападає на Калікла з цієї позиції; справді, сумнівно, щоб якийсь грек у V чи IV ст. міг це робити систематично. Позаяк Платон (і принаймні в цьому і Платон, і Калікл погоджуються з пересічним грецьким звичаєм, а також між собою), приймає думку, що концепції чесноти і блага, з одного боку, і щастя, успіху та виконання бажань, з іншого, нерозривно пов'язані. Відтак він не може кинути виклик думці Калікла, що благо призведе до щастя і задоволення бажань, натомість він має кинути виклик Калікловій концепції щастя і задоволення бажань. Саме потреба підкріпити цей останній виклик прямо веде до психології «Федона» і «Держави», а психологія цих діалогів закладає основу альтернативної концепції чеснот і відповідного їх переліку.

Якщо для Калікла задоволення бажання полягає у домінуванні над *полісом*, у житті тирана, то для Платона раціональне бажання може бути справді задоволене не в *полісі*, який реально існує у фізичному світі, а тільки в ідеальній державі з ідеальною конституцією. Отже, добро, до якого прагне раціональне бажання, і реальне життя міста-держави потрібно чітко розрізняти. Що досягне політично, є незадовільним; те, що задовольняє, є досяжним тільки через філософію, а не через політику. Перший з цих уроків Платон зрештою засвоїв у Сицилії, і, певна річ, він відчував, що має засвоїти його раз і назавжди від часу смерті Сократа. Попри все, концепція чеснот залишається політичною концепцією, оскільки Платонів опис добродісної людини невіддільний від його опису добродісного громадянина. Насправді це применшення, бо немає способу стати досконалою людиною, який би не включав досконалості як громадянина, і

наваки. Але досконалий громадянин не приживеться в жодному реальному місті: в Афінах, Фівах чи навіть у Спарті. У жодному із цих місць ті, хто править містом, не керовані розумом. Що приписує здоровий глузд?

Що кожна частина душі має виконувати свою особливу функцію. Виконання кожної специфічної функції є окремою чеснотою. Отже, людські бажання мають сприйняти обмеження, висунені розумом; чеснота, виявлена таким чином, – це *sôphrosunê*. Ця високодуховна чеснота, що відповідає викликові небезпеки, коли вона відповідає так, як наказує розум, постає як сміливість, *andreia*. Сам розум, якщо він дисциплінований математичними і діалектичними дослідженнями, так що може розпізнати, що є справедливість як така, що є краса як така і, над усі інші форми, що є Форма Блага, виявляє свою специфічну чесноту – *sophia*, мудрість. Ці три чесноти можуть виявитися тільки тоді, коли виявлена і четверта – чеснота *dikaïosunê*, оскільки *dikaïosunê*, – яка, згідно з Платоном, дуже відрізняється від наших сучасних концепцій справедливості, хоча «справедливість» – переклад, використовуваний майже усіма перекладачами Платона, – це не що інше, як чеснота розподілу між частинами душі окремих функцій.

Платонів опис і редефініція чеснот, отже, постали зі складної теорії, теорії, без якої ми були б нездатні осягнути, що таке чеснота. Він водночас заперечує і намагається пояснити те, що його теорія має розглядати як неадекватне лінгвістичне вживання і викривлену практику пересічного грека. Якщо деякі софісти трансформували розмаїття й непослідовність пересічного вживання у релятивізм, що претендує на послідовність, Платон заперечує не тільки релятивізм і непослідовність, а й розмаїття.

Я вже наголошував раніше, що теорія Платона пов'язує чесноти з політичною практикою ідеальної, а не реальної

держави; важливо також наголосити, що Платон стверджує, ніби його теорія здатна пояснити як конфлікти і дисгармонію у реальній державі, так і конфлікти і дисгармонію реальних особистостей. І в політичній, і в особистій сферах конфлікт і чеснота несумісні і взаємовиключні. Можливо, це одне з джерел думки Платона, що драматичне мистецтво – ворог чесноти. Звісно, є й інші джерела: його метафізика спонукає його ставитися до всього *mimêsis*, всієї репрезентації як до віддалення від справжньої реальності в бік ілюзії, а його розуміння дидактичного впливу мистецтва змушує його засуджувати зміст значної частини епічної і драматичної поезії. Але він також глибоко переконаний, що і всередині міста, і всередині особистості чеснота не може перебувати у конфлікті з чеснотою. Не може бути конкурентних благ, які б воювали одне з одним. Однак саме те, що Платон вважає неможливим, робить можливою трагедію.

Трагедія дуже рано дослідила конфлікти, які могли постати у постгомерівській світобудові. Есхіл покладався на суперечливі імперативи родинної вірності і так само суперечливі імперативи теології, які підтримували родинність. Але вже Софокл систематично досліджує конкурентні відданості несумісним благам, особливо в «Антигоні» та «Філоктеті», у спосіб, що піднімає ключовий і складний комплекс питань про чесноти. Здається, зрозуміло, що можуть існувати конкурентні концепції чеснот, конкурентні описи того, що є чеснотою. І так само видається зрозумілим, що можуть бути дискусії навколо того, чи окрема якість має вважатися чеснотою, чи вадою. Звичайно, можна було б сказати, що у всіх цих суперечках принаймні одна сторона просто помиляється і що ми можемо раціонально вирішити всі подібні дискусії і досягти єдиного раціонально обґрунтованого опису і переліку чеснот. Припустімо, справді, на хвилину, що це так. Тоді чи могло б статися, що за певних умов принаймні

володіння однією чеснотою здатне виключати володіння якоюсь іншою? Чи могла б одна чеснота бодай якийсь час змагатися з іншою? І чи могли б обидві якості насправді вважатися чеснотами? Чи може вияв чесноти, яка полягає в тому, щоб робити те, що належить робити сестрі (Антигона) або другові (Одіссей), не узгоджуватися з виявами чеснот справедливості (Креон) чи співчуття і правдивості (Неоптолем)? Ми успадкували дві систематичні групи відповідей на ці запитання.

Предтечею однієї з цих груп є Платон, для якого, як ми бачили, чесноти не просто сумісні одна з одною, а й присутність однієї вимагає присутності всіх. Цю сильну тезу, яка стосується єдності чеснот, повторили і Арістотель, і Аквінський, хоч вони й відрізняються від Платона – і один від одного, – проте кожен у свій власний спосіб. Припущення, яке всі троє поділяють, полягає у тому, що існує космічний порядок, який диктує місце кожної чесноти в тотальній гармонійній схемі людського життя. Правда в моральній сфері полягає у відповідності морального судження порядкуві цієї схеми.

Існує різко контрастуюча сучасна традиція, яка полягає у тому, що різноманітні і різнорідні людські блага є такими, що їх досягнення не може бути узгоджене в межах якогось одного морального порядку і що відтак будь-який соціальний порядок, який або прагне до такого узгодження, або запроваджує гегемонію одного набору благ над усіма іншими, приречений перетворитися на гамівну сорочку, і дуже можливо, тоталітарну гамівну сорочку для людськості. У цьому нас наполегливо переконував сер Ісайя Берлін, і цей погляд походить, як ми зазначили раніше, від творів Вебера. Я вважаю, що цей погляд тягне за собою різнорідність чеснот та благ взагалі і що вибір між конкурентними вимогами щодо чеснот займає таке саме центральне місце в моральному житті для таких теоретиків, як і вибір між благами взагалі. І де судження

виражають вибір такого штибу, ми не можемо характеризувати їх як істинні чи хибні.

Софокл цікавить нас у зв'язку з представленням погляду, який однаково важко прийняти і платонікам, і веберіанцям. Справді, існують вирішальні конфлікти, у яких різні чесноти постають як такі, що висувають перед нами конкурентні й несумісні вимоги. Але наша ситуація трагічна, оскільки ми мусимо визнати авторитетність обох вимог. Існує об'єктивний моральний порядок, але наше розуміння є таким, що ми не можемо привести конкурентні моральні істини в повну гармонію одну з одною, і, однак, визнання морального порядку і моральної істини знімає для нас питання вибору, зробити який нас переконують Вебер чи Берлін, позаяк вибір не звільняє мене від влади вимоги, проти якої я вирішив піти.

Таким чином, у конфліктах Софоклової трагедії спроба вирішення, що не дивно, передбачає звернення до якогось бога, що виносить вердикт. Але божественний вердикт завжди скорше кладе край конфліктові, аніж вирішує його. Він залишає не подоланим розрив між визнанням авторитету космічного порядку і претензій на істинність, пов'язаних з визнанням певних чеснот, з одного боку, і нашим особистим розумінням і судженнями в окремих ситуаціях – з іншого. Варто згадати, що цей аспект Софоклових поглядів є лише частиною його тлумачення чеснот, тлумачення, яке має ще дві центральні характеристики, як я вже зазначив.

Перша полягає в тому, що моральний протагоніст перебуває у відношенні зі своєю спільнотою і своїми соціальними ролями, яке не є ані таким самим, що й в епічного героя, ані таким, як у сучасному індивідуалізмі. Бо, як і герой епічний, Софоклів герой був би нічим поза своїм місцем в соціальному порядку, в сім'ї, місті, війську під Троєю. Він або вона є тим, чим сприймає їх суспільство. Але він або вона є *не тільки* тим; він або вона водночас

посідає певне місце в соціальному порядку і виходить за його межі. І роблять вони це, саме стикаючись із конфліктом, який я шойно визначив, і визначаючи його.

По-друге, життя Софоклового героя має свою власну специфічну оповідну (narrative) форму, таку, яку мав епічний герой. Я тут не висуваю тривіального й очевидного твердження, що Софоклові герої є персонажами п'єс; я скорше приписую Софоклові переконання, аналогічне тому, яке Енн Райтер (Righter 1962) приписувала Шекспірові: що він змальовував людське життя у драматичних оповідях тому, що вважав, що людське життя вже має форму драматичної оповіді (dramatic narrative), а насправді форму одного специфічного типу драматичної оповіді. Тож я також вважаю, що різниця між героїчним тлумаченням чеснот і Софокловим точно дорівнює різниці в розумінні того, яка оповідна форма найкраще вловлює центральні характеристики людського життя і діяльності. А це припускає гіпотезу, що загалом зайняти позицію щодо чеснот означатиме зайняти позицію щодо оповідного характеру людського життя. Чому це може бути так, легко збагнути.

Якщо розуміти людське життя як поступ крізь кривди і небезпеки, моральні й фізичні, з якими хтось може зіткнутися і подолати їх краще чи гірше і з більшою чи меншою мірою успіху, чесноти знайдуть своє місце як ті якості, володіння якими і вияв яких загалом веде до успіху в цій справі, вади ж – як якості, що таким самим чином ведуть до невдачі. Кожне людське життя втілюватиме в такому разі історію (a story), форма якої залежатиме від того, що вважати кривдою і небезпекою, і від того, як розуміють і оцінюють успіх і поразку, прогрес і його протилежність. Відповідь на ці запитання експліцитно й імпліцитно буде відповіддю на запитання, що є чеснотами і вадами. Відповідь на цей взаємопов'язаний комплекс запитань, що її дають поети героїчного

суспільства, не така сама, як та, що її дав Софокл, але зв'язок той самий в обох; і він засвідчує, як внутрішньо пов'язані між собою віра в чесноти певного гатунку і віра в людське життя, що виявляє певний нарративний порядок.

Природа цього зв'язку знаходить підтвердження при подальшому розгляді. Трохи раніше я зіставив погляд Софокла на чесноти з поглядом Платона, з одного боку, та веберівських індивідуалістів, з іншого. І в кожному з цих випадків тлумачення чеснот тісно пов'язане зі ставленням до розповідних форм людського життя. Платон мусив виключити драматичних поетів з «Держави» почасти через суперництво між їхніми поглядами і його власними. (Справедливо було зазначено, що сама «Держава», як і деякі діалоги, що передували їй, є драматичною поемою, але ця драматична форма не є формою трагедії, не є Софокловою). А для веберівського індивідуаліста саме життя не має в цьому сенсі форми, крім тієї, яку ми вибираємо, щоб спроектувати на неї наші естетичні уявлення. Але ці питання наразі треба відкласти вбік. Натомість необхідно розвинути Софоклову думку у двох аспектах.

Перший полягає в тому, аби ще раз наголосити, що те, що поставлено на карту в Софокловому драматичному зіткненні, – не просто доля індивідів. Коли сперечаються Антігона і Креонт, життя роду і життя міста зважуються на терезах одне проти одного. Коли стикаються Одиссей і Філоктет, на балансі виявляється результат для цілої грецької спільноти. Саме індивід у своїй ролі, як той, хто репрезентує власну спільноту, і постає, як в епосі, драматичним характером. Отже, у якомусь важливому сенсі спільнота теж є драматичним характером, що розіграє оповідь своєї історії.

По-друге, відповідно, Софоклове «я» відрізняється від емотивістського «я» настільки ж, наскільки й героїчне

«я», хоча й у складніший спосіб. Софоклове «я» переступає обмеження соціальних ролей і здатне поставити ці ролі під питання, але воно залишається відповідальним (accountable) аж до моменту смерті, і відповідальним саме у спосіб, у який воно тлумачить себе у конфліктах, які унеможливають подальше існування героїчної точки зору. Отже, вихідна засада існування Софоклового «я» полягає у тому, що воно справді може перемогти чи програти, врятуватися чи рухатися до моральної загибелі, що є порядок, який вимагає від нас досягнення певних цілей, порядок, ставлення до якого надає нашим судженням властивості бути слухними чи хибними. Та чи існує такий порядок? Ми більше не можемо відкладати перехід від поезії до філософії, від Софокла до Арістотеля.

12

АРІСТОТЕЛЕВЕ РОЗУМІННЯ ЧЕСНОТ

Будь-яка спроба розглядати Арістотелеве розуміння чеснот з прийнятої мною позиції змушує мене зіткнутися із щонайпершою проблемою. З одного боку, саме Арістотель є виразником тих ідей, проти яких виступає ліберальна сучасність; тому я свідомо ставлю перед собою мету висвітлити головним чином його власне, дуже особливе розуміння чеснот. З іншого боку, я вже дав зрозуміти, що хочу розглядати його не просто як окремого теоретика, а як представника тривалої традиції, як людину, яка висловила те, що ряд попередників і наступників також висловлювали з різним ступенем успіху. Та розглядати Арістотеля як частину традиції, навіть як найвизначнішого її представника, було б дуже не по-арістотелівськи.

Арістотель, звичайно, визнавав, що в нього були попередники. Насправді він так намагався описати історію філософії, щоб її кульмінацією була його власна думка. Але він хотів таким чином поєднати свої погляди з думками попередників, щоб замінити *їхні* помилки, або ж, принаймні, часткові істини, на *своє* цілком правильне розуміння. Арістотель вважав, що із завершенням його власної праці їхні погляди можна було б відкинути без жодної втрати для істини. Але думати так означає не брати до уваги поняття традиції думки, принаймні як я його розумію. Адже в основі ідеї такої традиції лежить думка про те, що минуле ніколи не є чимось таким, що можна просто відкинути; радше сучасне постає лише як коментар

та реакція на минуле, де минуле, якщо це потрібно й можливо, виправляється й перевершується, проте виправляється й перевершується так, що залишає сучасне, в свою чергу, відкритим для можливого виправлення і перевершення у майбутньому більш слушною точкою зору. Таким чином, поняття традиції є втіленням зовсім не властивої Арістотелю теорії пізнання, відповідно до якої кожна окрема теорія або сукупність моральних чи наукових переконань є зрозумілою і піддається обґрунтуванню – тією мірою, наскільки вона йому піддається – лише як частина історичного процесу. Навряд чи треба казати, що в цьому процесі наступне не обов'язково перевершує попереднє; традиція може зупинитися в розвитку або ж навіть занепадати. Але коли традиція перебуває в належному стані, коли прогрес *наявний*, традиції завжди притаманна певна кумулятивність. Не все із сучасного можна буде однаково легко відкинути в майбутньому, і деякі елементи сучасної теорії або віри можуть виявитись такими, що важко уявити, як можна їх відкинути без відмови від усієї традиції. Це справедливо, наприклад, для сучасної наукової традиції з її уявленням про відношення між клітинами й молекулами в біохімії; і це слушно для Арістотелевого розуміння деяких головних чеснот у рамках класичної традиції.

Тому важливість поглядів Арістотеля можна зрозуміти лише в межах традиції, існування якої він сам не визнавав і не міг визнавати. І так само, як відсутність жодних ознак власне історичного – в нашому розумінні – в Арістотелевих поглядах, як і в поглядах інших грецьких мислителів, не дозволяє самому Арістотелю визнати власну думку частиною традиції, – ця обставина суворо обмежує і те, що він сам може сказати про історичну оповідь (*narrative*). Тому завдання поєднати сказане Арістотелем про чесноти з тезою про зв'язок між чеснотами і формами історичного процесу, що, як я твердив, був *наявний* у авторів трагедій

та епічних поем, повинно було зачекати – й дуже довго – на Арістотелевих наступників, чия біблійна культура навчила їх мислити історично. На деякі запитання, центральні для класичної традиції, сам Арістотель не міг дати відповіді. Однак саме Арістотель є тим філософом, чие розуміння чеснот започатковує класичну традицію як традицію етичної думки, закріплює багато з того, що його поетичні попередники були в змозі лише зазначити або припустити, й робить класичну традицію традицією раціональною, не піддаючись песимізму Платона щодо соціального світу. Проте з самого початку необхідно також зауважити, що Арістотелева думка дійшла до нас у такому вигляді, який не дозволяє нам уникнути складних і часом нерозв'язних суперечок щодо змісту цієї думки. Крім того, нещодавно були спроби довести (Kenny 1978), що саме в «Евдемовій етиці», а не в «Нікомаховій етиці», як вважали майже всі вчені, висловлені зрілі погляди Арістотеля. Суперечка з приводу цієї заяви триватиме (Irwin 1980), але, на щастя, я не маю потреби встрявати в неї. Адже в традиції, до якої я відношу Арістотеля, «Нікомахова етика» стала канонічним текстом для Арістотелевого розуміння чеснот.

«Нікомахова етика», – присвячена синові Арістотеля Нікомахові, як каже Порфирій; відредагована ним, як кажуть інші, – є найвизначнішою збіркою лекційних записів усіх часів; і саме завдяки тому, що це записи лекцій, хай навіть із скороченнями, повтореннями та неточними перекресними посиланнями, що нерідко трапляються, іноді ми майже чуємо в них голос Арістотеля. Він владний і не схожий на інші; але він видається також чимось більшим, ніж просто голосом самого Арістотеля. «Якою є *наша* думка з того чи того приводу?» – саме так він постійно ставить запитання, а не «Якою є *моя* думка?» Хто такі ці «ми», від чийого імені він пише? Арістотель вважає, що він не створює систему чеснот, а висловлює їх

розуміння, наявне в думках, мові й діях освіченого афінянина. Він намагається бути раціональним голосом найкращих громадян найкращого міста-держави; адже він вважає, що місто-держава є унікальним політичним утворенням, що єдине дає можливість широкого й повного вияву чеснот людського життя. Тож філософська теорія чеснот є теорією, предметом якої є дофілософська теорія, що її вже містить і зумовлює найкращий на той час вияв чеснот на практиці. Це, звичайно, не означає, що практика і дофілософська теорія, присутня у практиці, є нормативними, адже філософія неодмінно має соціологічний, або ж, як сказав би Арістотель, політичний початок.

Метою будь-якої діяльності, будь-якого пошуку, будь-якого заняття є певне благо; адже під поняттями «благо взагалі» і «конкретне благо» ми розуміємо щось, до чого люди звичайно прагнуть. Важливо, що початкові аргументи Арістотеля в «Етиці» передбачають, що те, що Дж. Е. Мур називав «натуралістичною помилкою», зовсім не є помилкою і що твердження про те, що є благом – і що є справедливим, хоробрим або по-іншому позитивним – це лише різновид фактичного твердження. Люди, як і представники інших видів, мають особливу природу; і ця природа така, що вони мають певні цілі, завдяки яким вони рухаються до особливого *telos*. Благо визначається через їхні особливі характеристики. Тому Арістотелева етика, викладена так, як робить це він, передбачає його метафізичну біологію. Таким чином, Арістотель ставить перед собою завдання викласти розуміння чеснот, що є локальним і особливим – локалізованим і частково визначеним характеристиками *polis*'у – і водночас космічним і всезагальним. Напруженість між цими полюсами відчутна протягом усього обговорення в «Етиці».

Чим тоді постає для людини благо? Арістотель має переконливі аргументи проти ототожнення блага з грішми;

славою або задоволенням. Він дає йому назву *eudaimonia* – цей термін, як це часто трапляється, є важким для перекладу: блаженство, щастя, процвітання. Це стан, коли людині добре й коли вона робить добрі вчинки завдяки тому, що їй добре, коли людину супроводжує шасливий талан і їй сприяє божество. Але коли Арістотель уперше дає цю назву благові для людини, він залишає питання змісту *eudaimonia* значною мірою відкритим.

Чеснотами є саме ті якості, наявність яких дає змогу особі досягти *eudaimonia* і брак яких перешкоджає її рухові до цього *telos*. Але незважаючи на те, що не було б неправильним говорити про вияв чеснот як про засіб досягнення блага для людини, цей опис є двозначним. Арістотель у своїх творах не проводить чіткої межі між двома різними типами зв'язку між засобом і метою. Коли ми говоримо про будь-яку подію, стан або діяльність як засіб задля чогось іншого, з одного боку, ми можемо мати на увазі, що світ складається із взаємопов'язаних випадків, так упорядкованих, що якщо ти здатний здійснити подію, стан чи діяльність першого типу, то це приведе до події, стану чи діяльності другого типу. Засіб і мету можна адекватно описати окремо, незалежно одне від одного; і можна використати кілька абсолютно відмінних засобів для досягнення однієї мети. Але вияв чеснот у цьому розумінні не є *одним із* засобів для досягнення блага людини. Адже тим, що складає благо людини, є все її життя, прожите найкращим чином, і вияв чеснот є необхідною й головною складовою такого життя, а не просто підготовчою вправою для досягнення такого життя. Тому ми не можемо адекватно описати благо людини, не згадуючи перед тим чеснот. І в рамках Арістотелевих поглядів припущення, що є якийсь засіб досягнення блага людини без вияву чеснот, не має жодного сенсу.

Безпосереднім наслідком вияву чеснот є вибір, який втілюється у правильній дії: «Чеснота приводить до

правильності мети свідомого вибору» (1228 a1, переклад Кенні, Kenny 1978), – писав Арістотель у «Евдемовій етиці». З цього, звичайно, не випливає, що за відсутності відповідної чесноти правильна дія неможлива. Щоб зрозуміти, чому це так, розгляньмо відповідь Арістотеля на запитання: ким був би той, у кого в характері значною мірою бракувало б чеснот? Частково це залежало б від його природжених рис і здібностей; деякі люди мають успадковану схильність чинити в деяких випадках так, як того вимагають певні чесноти. Але цей щасливий дарунок долі не треба плутати з наявністю відповідної чесноти; адже саме через те, що він не підкріплений систематичним вихованням і твердими принципами, навіть обдаровані ним щасливі люди можуть стати жертвами власних емоцій і бажань. Це поневолення власними почуттями може відбуватися не в один спосіб: з одного боку, індивідові може бракувати засобів, щоб скеровувати свої емоції і бажання, раціонально вирішувати, які з них розвивати і заохочувати, а які вгамовувати і стримувати; з іншого боку, в окремих випадках індивідові може бракувати налаштованості контролювати бажання того, що насправді не є благом для цієї людини. Чеснота – це налаштованість не лише діяти в певний спосіб, а й також почуватися особливим чином. Діяти добродібно не значить, як пізніше гадав Кант, діяти проти бажання; це означає діяти за бажанням, сформованим завдяки плеканню (cultivation) чеснот. Моральне виховання є «education sentimentale».

Морально вихована людина, звичайно, має знати, що саме вона робить, коли судить або діє добродібно. Таким чином, вона робить те, що є добродібним, *тому що* воно є добродібним. Саме це відрізняє вияв чеснот від вияву певних якостей, які є не чеснотами, а радше їх видимістю. Добре тренований солдат, наприклад, може зробити в певній ситуації те, чого вимагала б хоробрість, але не тому, що він сміливий, а тому, що добре тренований, або ж –

якщо вийти за межі Арістотелевого прикладу і згадати максимум Фрідріха Великого – тому що він більше боїться власних офіцерів, ніж ворога. Тимчасом дійсно добродісна людина діє на основі правильного й раціонального судження.

Таким чином, Арістотелева теорія чеснот передбачає чітке розрізнення між тим, що будь-яка особа в будь-який момент вважає для себе благом, і тим, що насправді є благом для неї як для людини. Саме задля досягнення останнього ми виявляємо чесноти й ми робимо це на основі вибору засобів для досягнення тієї мети, засобів у обох розглянутих вище значеннях. Щоб здійснити такий вибір, необхідно здійснити судження, а тому вияв чеснот вимагає здатності судити й робити належні речі у належному місці, в належний час і належним чином. Здійснення такого судження не є простим застосуванням правил. Звідси, мабуть, найочевидніша й найразючіша для сучасного читача риса Арістотелевих праць: в «Етиці» відносно рідко згадуються будь-які правила. Крім того, Арістотель вважає ту частину моралі, яка полягає в дотриманні правил, дотриманням законів, виданих містом-державою, – якщо й коли місто-держава впроваджує належні закони. Такі закони приписують або забороняють певні дії абсолютним чином, і ці дії належать до тих, які добродісна людина вчинила б або відмовилася б учинити. Тому важливою складовою Арістотелевих поглядів є думка, що певні дії цілком неприпустимі або бажані незалежно від обставин або наслідків. Погляд Арістотеля телеологічний, але не консеквенціалістський. До того ж приклади абсолютно неприпустимих дій, які наводить Арістотель, нагадують приписи, на перший погляд, зовсім іншої системи моралі – юдейського закону. Про закон він висловлюється дуже коротко, хоча й стверджує, що існують природні і всезагальні, так само як умовні та локальні, правила справедливості. Схоже,

Арістотель хоче сказати, що природна і всезагальна справедливість повністю забороняє певні дії; але які покарання встановлюють за які порушення, в різних містах може варіюватися. Однак він так коротко торкається цієї теми, що здається, ніби він чогось недоговорює. Тому доцільно поставити більш загальне запитання (аніж приписувати Арістотелю погляди, що виходять далеко за межі того, що є в тексті): яким чином такі, як в Арістотеля, погляди на місто, що його посідають у людському житті чесноти, могли вимагати звернення до абсолютних заборон природної справедливості. І порушуючи це питання, слід пам'ятати про тверду впевненість Арістотеля в тому, що чесноти знаходять свій вияв не в житті окремої особи, а в житті міста, і що окрему особу можна розглядати лише як *politikon zōon*.

Останнє зауваження вказує на те, що одним із способів зрозуміти зв'язок між чеснотами, з одного боку, та моральністю законів, з іншого, є з'ясування того, що за будь-яких часів передбачається заснуванням спільноти (community) задля досягнення спільного задуму, втілення якогось блага, яке визнається спільним усіма учасниками задуму. Як сучасні приклади такого задуму можна навести заснування й розбудову школи, лікарні чи галереї мистецтв; в античному світі типовими прикладами були б релігійний культ, військовий похід чи місто. Учасникам таких задумів необхідно було б розвивати два різні типи оцінювальної практики. З одного боку, їм потрібно було б поцінювати (вважати досконалостями) ті якості розуму й характеру, які сприяли б втіленню їхнього спільного блага або благ. Це означає, що вони мали б вважати певні якості чеснотами, а відповідні недоліки – вадами. Їм, однак, довелося б також визнавати певні дії настільки шкідливими, що вони руйнують зв'язки в спільноті, в деякому розумінні унеможлиблюючи втілення або досягнення блага, принаймні на деякий час. Типовими прикладами таких порушень,

звичайно, були б убивство невинної людини, крадіжка, віроломність, зрада. Перелік чеснот, пропагованих у такій спільноті, вказував би її членам, які дії принесуть їм честь і пошану; список офіційно визнаних правопорушень давав би їм зрозуміти, які дії сприймалися б не просто як погані, а як неприпустимі.

Реакцією на такі правопорушення мало б бути виключення людини, що їх вчинила, із спільноти. Порушення злочинцем зв'язків у спільноті має одержувати належну оцінку з боку спільноти, якщо остання не хоче зруйнувати себе. Таким чином, злочинець сам виключає себе із спільноти, його власні дії спричиняють покарання. Чи буде це виключення постійним – через страту або довічне вигнання, а чи тимчасовим – через ув'язнення або вигнання на деякий час, – залежатиме від серйозності конкретного правопорушення. Значний ступінь згоди щодо градації тяжкості злочинів частково виявився б установчим для такої спільноти, так само як і значний ступінь згоди стосовно характеру та важливості різних чеснот.

Потреба в *обох* цих різновидах практики впливає з тієї обставини, що член такої спільноти міг би не впоратися з роллю її члена через дві різні причини. З одного боку, існує можливість, що він просто не зміг би бути достатньо корисним; тобто йому настільки бракувало б чеснот, що він надто мало сприяв би досягненню спільного блага. Деякі люди могли б не впоратися таким чином зі своєю роллю й без учинення правопорушень; передбачених законами спільноти; насправді саме моральні вади могли б і втримати когось від того, щоб порушувати закон. Боягузтво могло б стати на заваді вбивству; марнославство й хвалькуватість іноді приводять до розкриття правди.

Натомість зрадити членів своєї спільноти, вчинивши правопорушення, – це не просто підвести їх через

неспроможність принести їм достатню користь. Насправді, хоч людина, що володіє чеснотами значною мірою, буде набагато менш схильна до серйозних правопорушень, можливий випадок, коли смілива й скромна людина вчинить убивство, і цей злочин нічим не відрізнятиметься від учиненого боягузом або хвальком. Перетворити позитивне на шкідливе – це не те саме, що бути недостатньо добрим чи корисним. А проте ці два різновиди неспроможності тісно пов'язані. Адже обидва завдають деякої шкоди громаді та зменшують ймовірність успіху спільного задуму. Порушення законів руйнує відносини, завдяки яким стають можливими спільні дії задля досягнення блага; вади в характері, крім того, що вони можуть підштовхнути найбільш схильних до вчинення злочинів, заважають їхнім носіям сприяти досягненню того блага, без якого спільне життя громади не має сенсу. І те й те шкідливе, оскільки позбавляє блага, але робить це зовсім по-різному. Це означає, що уявлення про чесноти, що є суттєвою складовою уявлення про мораль у такій громаді, ніколи не може бути завершеним саме собою. І Арістотель, як ми вже бачили, визнає, що його розуміння чеснот необхідно доповнити хоча б коротким описом абсолютно недозволених дій.

Проте існує й інший важливий зв'язок між чеснотами та законом, адже знати, як застосувати закон, може лише людина, якій притаманна чеснота справедливості. Бути справедливим означає давати кожному те, на що він заслуговує; існують дві соціальні передумови розвитку в громаді чесноти справедливості: наявність раціональних критеріїв оцінки заслуг та соціально закріпленої згоди громади щодо того, якими є ці критерії. Важлива роль у визначенні винагород та покарань відповідно до заслуг, звичайно, належить правилам. Як розподіл громадських функцій у місті, так і покарання за кримінальні дії мають бути закріплені в законах міста. (Завважте, що Арістотель

не проводить межі між законом та мораллю, як ми це робимо тепер). Але, частково через те, що закони є загальними, завжди виникатимуть випадки, в яких буде незрозуміло, як застосовувати закон і чого вимагає справедливість. Тому неминучі випадки, передбачити які неможливо заздалегідь, і саме в таких випадках ми маємо чинити *kata ton orthon logon* («відповідно до слухних міркувань», «Нікомахова етика», 1138b25), вислів, неправильно перекладений У. Д. Россом «відповідно до слухного правила». (Це помилкове прочитання Арістотеля людиною, яка звичайно перекладає Арістотеля дуже уважно, не є випадковим; воно відображає не властиве Арістотелю поширене захоплення правилами з боку сучасних моральних філософів). Те, що Арістотель, схоже, мав на увазі, можна вдало показати на сучасному прикладі. Нині, коли я пишу цю книгу, триває судовий процес між індіанським племенем Вампанеаг та містом Менші у штаті Масачусетс. Індіанці заявляють, що землі їхнього племені в цьому містечку були протизаконно та антиконституційно відібрані й вони вимагають їхнього повернення. (Вердиктом жюрі, що відзначався лише своєю нелогічністю, справу тоді було вирішено *проти* індіанців). Позов досить довгий час готували до суду, самі ж слухання цієї справи дійдуть кінця ще не скоро. Сторона, що програє в суді нижчої інстанції, майже неодмінно подасть апеляцію, а процес розгляду апеляційних скарг є тривалим. Протягом цього довгого періоду власність у Менші сильно знецінилася, і тепер деякі види власності майже взагалі неможливо продати. Це створює труднощі і для землевласників загалом, і особливо для деяких їх груп, як от пенсіонерів, які правомірно сподівалися продати свою власність та переїхати на інше місце, щоб перевлаштувати своє життя, можливо, оселившись біля своїх дітей. Чого в такій ситуації вимагає справедливість? Маємо зазначити, що дві нещодавно висунуті сучасними етиками нормативні

концепції справедливості взагалі не можуть нам допомогти. Джон Ролз твердить, що «соціальну та економічну нерівність треба так улаштувати, щоб вона приносила найбільшу користь найзнедоленішим ...» (Rawls, p. 302), а Роберт Нозік вважає, що «людина справедливо постає власником майна, якщо вона здобула право на нього шляхом придбання або передачі згідно із принципами справедливості...» (Nozick, p. 153). Але проблема в Мешпі торкається періоду часу, стосовно якого ми поки що не знаємо ні того, кому по справедливості належить право на придбання і передачу, адже саме це має встановити даний судовий процес, ні того, яка група є більш знедоленою в Мешпі, адже це буде визначатися остаточним рішенням суду. Якщо це рішення матиме один характер, індіанці Вампанеаг стануть найбагатшою групою в Мешпі, а якщо інший – вони залишаться найбіднішими. А проте індіанські позивачі винайшли справедливе рішення (міське управління Мешпі не пристало на нього, хоча спершу, здавалось, погодилося): вони відмовилися від претензій на ділянки, площею не більші за акр, на яких розташовані житлові будинки. Важко було б наполягати на тому, що це рішення в будь-якому разі є застосуванням якогось правила; його справді потрібно було винайти, адже застосування жодних правил не могло гарантувати справедливості дрібним землевласникам. Це рішення виникло в результаті простих і принагідних міркувань з огляду на співвідношення між площею землі, яку охоплюють такі володіння, та числом постраждалих у випадку, якби межа звільненої від претензій власності була саме один акр, а не більшою чи меншою. Міркувати *kata ton orthon logon* – це справді міркувати про більше й менше, й Арістотель намагається використати поняття середнього між більшим і меншим, щоб дати загальну характеристику чеснот: сміливість перебуває між нерозважливістю та боязкістю, справедли-

вість – між вчиненням несправедливості та стражданнями від неї, щедрість – між марнотратством і скупістю. Таким чином, для кожної чесноти існують дві відповідні вади. І в чому полягає вияв певної вади, неможливо визначити незалежно від обставин: одна й та сама дія в одній ситуації може бути щедрістю, в другій – марнотратством, а в третій – скупістю. Тому розмірковування відіграє незамінну роль у житті добродісної людини, якої воно не має й не може мати, наприклад, у житті людини, яка просто підкоряється законам чи правилам.

Таким чином, головною чеснотою є *phronêsis*. *Phronêsis*, як і *sôphrosunê*, спочаткову був аристократичним вираженням похвали. Він характеризує людину, яка знає, чого вона заслуговує, і пишається цим. Це розуміння переходить у більш загальне, що позначає людину, яка вміє складати судження у конкретних випадках. *Phronêsis* є чеснотою розуму; але без цієї чесноти розуму неможливий вияв жодної із чеснот характеру. Арістотель спочатку розрізняв ці два види чеснот за способом, у який їх здобувають; чесноти розуму можна здобути через навчання, характеру – через вправлення у навичках (*habitual exercise*). Ми стаємо справедливими або сміливими, роблячи справедливі або сміливі вчинки; ми стаємо теоретично чи практично мудрими завдяки систематичному навчанню. Однак ці два види морального виховання тісно пов'язані. Коли ми перетворюємо наші природні нахили на чесноти характеру, ми робимо це, поступово переходячи до вияву цих нахилів *kata ton orthon logon*. У вияві розуму полягає вирішальна відмінність між певним природним нахилом та відповідною чеснотою. Натомість для вияву практичного розуму необхідно мати чесноти характеру; в іншому разі він стає або від самого початку залишається просто майстерністю знаходити засоби для досягнення будь-якої мети, а не цілей, які дійсно є благом для людини.

Тож, згідно з Арістотелем, досконалий характер і розум не можуть бути відокремлені один від одного. Тут Арістотель висловлює точку зору, яка не збігається з поглядами, що переважають у сучасному світі. Сучасний погляд на одному рівні знаходить вираження в таких банальностях, як: «Будь доброю, люба дівчино, і не переймайся тими, хто розумний», на іншому – в таких глибоких думках, як-от Кантове розрізнення між доброю волею, наявність якої є необхідною і достатньою умовою моральної гідності, і тим, що він вважав цілком окремим природним хистом – знанням, як застосовувати загальні правила в конкретних випадках, хистом, відсутність якого називають дурістю. Отже, на думку Канта, людина може бути одночасно доброю і дурною; але з погляду Арістотеля, дурість певного роду є перешкодою для добродітності; що більше, справжній практичний розум, у свою чергу, передбачає знання того, чим є благо, вимагає наявності добродітності у свого носія: «... зрозуміло, що людина не може бути практично розумною, якщо вона не є доброю» (1144a37).

Я вже зазначав раніше, що сучасні соціальна практика і теорія наслідують скорше Канта, ніж Арістотеля, – і це не дивно. Тому для характерів, таких важливих у драматичних сценаріях сучасності, – експерта, що прилаштовує засоби до цілей ціннісно нейтральним чином, та морального суб'єкта, яким може бути кожен, хто не має серйозних розумових вад, – не існує справжніх відповідників в Арістотелевій концепції чи навіть взагалі у межах класичної традиції. Справді, важко уявити захоплення бюрократичною компетенцією у будь-якій культурі, де наявний міцний зв'язок між практичним розумом та моральними чеснотами.

Цей зв'язок між практичним розумом та чеснотами характеру залучається Арістотелем до перебігу міркувань про те, що жодна чеснота характеру в розвинутій формі

не може бути наявною без наявності усіх інших. Важко уявити, що він і справді має на увазі «всі» чесноти – очевидно, що можна бути дійсно сміливим, але неприйнятним для суспільства, хоча таку прийнятність Арістотель вважає чеснотою, як, звичайно, й сміливість, – але саме так він каже («Нікомахова етика», 1145a). А проте, легко зрозуміти, чому Арістотель вважає, що *головні* чесноти тісно між собою пов'язані. Справедлива людина не може мати такої вади, як *pleonexia*, котра є однією з двох вад, що відповідають чесноті справедливості. Але для того, щоб уникнути *pleonexia*, зрозуміло, що треба мати *sôphrosunê*. Хоробра людина не може бути нерозважливою або боязкою; проте «нерозважлива людина часто буває хвалькуватою», а хвалькуватість є однією з вад, що відповідають такій чесноті, як відвертість.

Цей взаємозв'язок чеснот пояснює, чому вони надають нам не сукупність окремих критеріїв, за якими можна було б судити про добродішність окремої особи, а радше одне комплексне мірило. Застосування цього мірила у спільноті, де загальною метою є втілення людського блага, передбачає, звичайно, широку суспільну згоду стосовно благ і чеснот, і саме ця згода уможливило своєрідний зв'язок між усіма громадянами, зв'язок, що, на думку Арістотеля, створює *polis*. Цей зв'язок є зв'язком дружби, а дружба сама є чеснотою. Різновид дружби, що його має на увазі Арістотель, втілює спільне усвідомлення блага і спільне прагнення до нього. Саме ця спільність є необхідною та першорядною для створення будь-якої форми спільноти, чи то домашнє господарство а чи місто. «Законодавці, – каже Арістотель, – вважають дружбу більш важливою метою, ніж справедливість» (1155 a 24); і причина цього зрозуміла. Справедливість є чеснотою, що полягає у винагороді заслуг та покаранні провин у вже утвореній спільноті; дружба необхідна для самого її творення.

Як можна узгодити цю думку Арістотеля з його твердженням, що людина не може мати так багато друзів? Оцінки кількості населення в Афінах у V та IV століттях дуже сильно різняться, але число дорослих чоловіків, що були громадянами, точно сягало кількох десятків тисяч. Як представники такого значного населення могли однаково розуміти благо? Яким чином могла їх пов'язувати дружба? Відповідь, звичайно, полягає в тому, що населення складалося з невеликих пов'язаних між собою груп друзів, у Арістотелевому розумінні цього слова. Тому ми повинні сприймати дружбу як участь усіх у спільному задумі створення та підтримки життя міста, участь, що втілюється в дружбі окремих груп індивідів.

Це розуміння політичної спільноти як спільного задуму чуже сучасному ліберальному індивідуалістичному світові. Такими спільнотами ми іноді вважаємо школи, лікарні або філантропічні організації; але ми не уявляємо собі такої форми спільноти, яка б охоплювала, як робить це *polis* (за словами Арістотеля), усі сторони життя, не лише те чи те благо, а благо людини як таке. Не дивно, що дружба була віднесена до приватного життя і через це стала слабшою, ніж колись.

Складовою дружки, на думку Арістотеля, звичайно, є прихильність. Але ця прихильність виникає завдяки відносинам, зумовленим взаємною відданістю та спільним прагненням до благ. Прихильність є вторинною, хоча це не означає, що вона не є важливою. У наш час прихильності часто належить центральне місце: до своїх друзів ми відносимо тих, хто нам *подобасться*, можливо, дуже подобасться. «Дружбою» стали називати тип емоційного стану, а не вид соціальних чи політичних відносин. Е. М. Форстер якось сказав, що якби йому коли-небудь довелося опинитися перед вибором між зрадою своєї країни і зрадою свого друга, то він сподівається, що мав би достатньо сміливості, аби зрадити країну. З точки зору

Арістотеля, жоден, хто здатний зробити таке розрізнення, не має країни, не має *polis*'у; він є громадянином нізвідки, внутрішнім вигнанцем усюди, де б він не жив. З позиції Арістотеля сучасне ліберальне суспільство може видатися лише збіговиськом громадян без держави, що об'єдналися задля спільного захисту. Їм притаманна в найкращому разі та нижча форма дружби, що тримається на взаємній вигоді. Брак дружніх зв'язків, звичайно, тісно пов'язаний з визнанням морального плюралізму такими ліберальними суспільствами. Вони позбулися моральної єдності арістотелізму, чи то в античній, чи в його середньовічній формі.

Представникові сучасної ліберальної позиції, на перший погляд, звичайно, легко заперечувати арістотелізм. Він міг би досить переконливо твердити, що Арістотель просто надто спрощує та узагальнює складну проблему блага людини. Якщо поглянути на дійсне життя афінського суспільства, не кажучи вже про все грецьке суспільство й решту античного світу, то ми виявимо насправді розмаїття цінностей, наявність суперечностей між благами, відсутність простої, узгодженої, ієрахічної єдності чеснот. Арістотелів опис є в кращому разі ідеалізацією, що виявляє, сказати б, постійну тенденцію до перебільшення моральної узгодженості та єдності. Так, наприклад, те, що Арістотель говорить стосовно розмаїття взаємозв'язків між різними чеснотами й вадами, не виглядає підтвердженням його власного твердого переконання в єдності та нерозривності усіх чеснот у характері добродісної людини.

Із цим останнім звинуваченням, як я вже казав, важко не погодитись. Але варто з'ясувати, чому Арістотель у цій ситуації так наполягає на тому, що видається навіть йому самому надто сильним висновком. Арістотелеве переконання в єдності чеснот є однією з тих небагатьох складових

його моральної філософії, що він їх бере у спадок безпосередньо у Платона. Як і у Платона, це переконання є одним із виявів почуття ворожості до конфліктів та їх заперечення в житті як окремої добродісної людини, так і добродісного міста. І Платон, і Арістотель сприймають конфлікти як зло, причому Арістотель вважає їх викорінюваним злом. Усі чесноти перебувають у гармонії між собою, і гармонія характеру окремої особи відтворюється в гармонії держави. Громадянська війна є найгіршим злом. Для Арістотеля, як і для Платона, добродісне життя саме по собі є єдиним та цілісним, гармонізованим ієрархією благ.

Із сказаного випливає, що конфлікт є просто результатом або вад у характері людей, або нерозумних політичних заходів. Це має наслідки не лише для Арістотелевої політики, а й і для його етики і навіть теорії пізнання. У всіх цих трьох сферах *agôn*, який у Гомера посідав центральне місце, втрачає своє значення. Так само як конфлікт не є центральною подією в житті міста, а є лише загрозою цьому життю, так і трагедія, з погляду Арістотеля, не може відповідати Гомеровому прозрінню стосовно того, що трагічний конфлікт є суттєвою умовою життя людини, – трагедійний герой, на думку Арістотеля, зазнає невдачі через свої власні вади, а не через те, що людська ситуація іноді стає невинуватою трагічною, – і діалектика вже не є прямим шляхом до істини, а здебільшого лише напівформальним допоміжним засобом для її з'ясування. Якщо Сократ діалектично сперечається з конкретними людьми, а Платон пише діалоги, то Арістотель продукує тлумачні лекції та трактати. Природно, що існує відповідна різниця відмінність між Арістотелевим та Есхіловим або Софокловим поглядами на теологію; для Арістотеля те особливе звернення до божественного, що і в Есхіла, і в Софокла засвідчує неминучість трагедії, не може мати реалістичного сенсу. Безособове незмінне божество Арістотеля,

метафізичне споглядання якого надає людині її специфічний і остаточний *telos*, саме по собі не може цікавитися суто людським, не кажучи вже про щось проблематичне; воно є ніщо інше, як думка, що вічно думає про себе і не переймається нічим іншим, окрім себе.

Оскільки таке споглядання є кінцевим *telos* людини, невід'ємною останньою і завершальною складовою життя людини, яка є *eudaimôn*, існує деяка невідповідність між Арістотелевим уявленням про людину як про істоту, політичну за своєю сутністю, та як про істоту, за своєю сутністю метафізичну. Щоб стати *eudaimôn*, необхідні матеріальні та соціальні передумови. Домашнє господарство і місто-держава уможливають здійснення метафізичного задуму (*project*) людини; але блага, що їх вони надають, хоч і є необхідними й самі постають складовими життя людини в цілому, все ж із метафізичної точки зору є підпорядкованими. Однак у багатьох місцях, де Арістотель описує окремі чесноти, зауваження, що їх наявність і вияв кінець-кінцем підпорядковані метафізичному спогляданню, було б дуже недоречно. (Чудовий аналіз цих питань можна знайти в Ackrill 1974 та Clark 1979). Розгляньмо задля прикладу ще раз Арістотелів опис дружби.

Арістотель (можливо, у відповідь на Платонів опис дружби у діалозі «Лісій») вирізняє три види дружби: перший походить від взаємної вигоди, другий – від взаємного задоволення, а третій – від спільної турботи про блага, що належать обом і тому нікому окремо. Саме третій різновид, як я принагідно вже зазначав, є справжньою дружбою та взірцем відносин як між чоловіком і дружиною в домашньому побуті, так і громадянами в *polis'i*. Тож самодостатність добродісної людини, якої остання досягає у спогляданні вічних основ, не означає, що такій людині не потрібні друзі, так само як і певний рівень матеріальної забезпеченості. Відповідно й місто,

засноване на справедливості та дружбі, може бути найкращим з міст, тільки якщо воно надає можливість своїм громадянам насолоджуватись життям у метафізичному спогляданні.

Яким є місце свободи в цій метафізичній та соціальній структурі? У побудові розгорнутого Аристотелевого розгляду вирішальним є те, що чесноти недосяжні для рабів або варварів, і це так само стосується благ для людини. Хто такий варвар? Це не просто негрек (тобто людина, чия мова для еллінів звучить як «ба-ба-ба»), а особа, в якій немає *polis*'а, й тому вона виявляє – з погляду Аристотеля – свою нездатність до політичних відносин. Що таке політичні відносини? Це відносини між вільними людьми, тобто між тими членами спільноти, що одночасно правлять і підкоряються. Вільна особа є водночас політичним підвладним і політичним сувереном. Тому участь у політичних відносинах означає свободу від простої підлеглості. Свобода є передумовою вияву чеснот і досягнення блага.

З цією частиною Аристотелевого висновку сперечатися не будемо. Що нас напевне образить (і справедливо), то це Аристотелів опис негреків, варварів та рабів як таких, що не просто не мають політичних відносин, а й не здатні до них. Із цим ми можемо пов'язати його думку, що тільки люди заможні і з високим суспільним статусом можуть досягти деяких ключових чеснот, як-от надзвичайна щедрість чи великодушність; ремісники й торговці складають нижчий клас, навіть якщо вони й не є рабами. Тому особлива майстерність у ремісництві та ручній праці до Аристотелевого переліку чеснот не входить.

Ця Аристотелева сліпота властива, звичайно, не лише йому; вона була складовою загальною, хоч і не цілковитою, сліпоти його культури. Вона тісно пов'язана й з іншим видом обмежень. Аристотель так описує варварів і греків, ніби їхня природа є незмінною, й таке бачення знову

свідчить про неісторичний характер його розуміння природи людини. Люди, як представники виду, мають *telos*, але історії *polis'a*, Греції або людства, що просуваються до *telos'u*, немає. Історія їй справді не варта того, щоб її досліджували – вона менш філософічна, ніж поезія, адже прагне мати справу з індивідами, тоді як навіть поезія, на думку Арістотеля, має справу з типами. Арістотель добре усвідомлював, що різновид знання, який він вважав дійсно науковим, таким, що складає *epistêmê* – знання істотної природи речей, здобуте через усезагальні необхідні істини, яке піддається логічному виведенню з певних первинних принципів, – взагалі не можна отримати щодо людських справ. Він знав, що такі узагальнення належать до тих, що справджуються лише *epi to polu* («здебільшого»), і те, що він каже про них, узгоджується з тим, що я твердив раніше про узагальнення сучасного соціолога. Але, попри це визнання, він, очевидно, не відчував потреби досліджувати далі питання їхньої природи. Джерело цього парадоксу, очевидно, в тому, що Арістотель, вважаючи форми соціального життя міста-держави нормативними для сутнісної природи людини, сам був слугою македонської царської влади, яка зруйнувала місто-державу як вільне суспільство. Арістотель не розумів минущості *polis'a*, тому що не мав достатнього або взагалі жодного уявлення про історичність загалом. Тому широке коло питань залишається поза його увагою, зокрема ті, що стосуються можливих шляхів перетворення людей із рабів чи варварів на громадян *polis'a*. З погляду Арістотеля, деякі люди є рабами «за природою».

Проте залишається фактом, що ці обмеження в Арістотелевому уявленні про чесноти не конче шкодять його загальному розумінню місця чеснот у житті людини, не кажучи вже про багато інших, вужчих питань. На двох із них треба зробити особливий наголос за будь-якого

розгляду чеснот. Перше стосується місця насолоди в житті людини. Арістотелева характеристика насолоди як наслідку успішної діяльності дозволяє нам зрозуміти, чому є правдоподібним розглядати насолоду – або ж задоволення чи щастя – як *telos* життя людини і чому, проте, це було б помилкою. Насолода, про яку говорить Арістотель, є тією, що звичайно супроводжує досягнення високого рівня майстерності у певній діяльності. Ця діяльність може бути різною: написання або переклад віршів, різноманітні ігри, здійснення складного соціального проекту. І те, що вважається високим рівнем майстерності, завжди буде відносним щодо стандартів, встановлених такими самими людьми, як ми. Тому в загальному випадку прагнути до високого рівня майстерності означає намагатися робити щось, що принесе насолоду, і звідси природно випливає, що ми прагнемо робити те, що дасть нам задоволення, і що насолода, або задоволення, або щастя є *telos*’ом нашої діяльності. Але важливо завважити, що ті самі Арістотелеві міркування, що приводять нас до цього висновку, не дозволяють нам прийняти жодного припущення про насолоду, задоволення або щастя як критерій для спрямування наших дій. Саме тому, що кожен окремий тип успішної діяльності породжує насолоду, вищою мірою специфічну (я наголошував на особливості та неоднорідності насолоди раніше, коли говорив про Бентамів утилітаризм), – сама лише насолода не дає нам достатніх підстав, щоб розпочати один вид діяльності, а не інший.

Крім того, те, від чого саме я отримую задоволення, звичайно, залежатиме від мого характеру, а мій характер – це мої чесноти й вади. Після вигнання арістотелізму з нашої культури у XVIII столітті був час, коли стало банальністю твердження (воно з’являлося як на надмогильних плитах, так і у філософських працях), що чесноти є, власне, якостями, що ми їх вважаємо приємними або корисними. Ця думка є дивною тому, що наше судження про приємність

або корисність загалом залежатиме від того, які чесноти наявні й підтримуються в нашому суспільстві. Тому чеснотам не можна давати визначення чи пояснення через поняття присмного або корисного. На це можна, безперечно, відповісти, що існують якості, корисні або приємні для людей як членів окремого біологічного виду з особливим середовищем. Стандарт корисності або приємності встановлює людина як тварина, людина, що існує до та без жодної культури. Але людина без культури – це міф. Наша біологічна природа, звичайно, накладає обмеження на будь-які культурні можливості; але людина, в якій немає нічого, крім її біологічної природи, є створінням, про яке ми нічого не знаємо. Лише людину з практичним розумом (а це, як ми побачили, розум, якому притаманні чесноти) ми дійсно зустрічаємо в історії. І саме стосовно природи практичного міркування Арістотель пропонує подальше обговорення, надзвичайно важливе для встановлення природи чеснот.

Арістотелеве розуміння практичного міркування в основному, безперечно, правильне. Воно містить низку ключових ознак. По-перше, Арістотель вважає висновок із практичного силлогізму певною дією. Думка, що аргумент може мати своїм закінченням дію, звичайно, суперечить г'юмівським та постг'юмівським філософським упередженням, згідно з якими лише твердження (або, в деяких особливо варварських варіантах, – речення) можуть мати істиннісне значення і вступати у зв'язки узгодженості або неузгодженості, які почасти визначають дедуктивну аргументацію. Але самі твердження можуть мати ці характеристики лише завдяки їхній здатності виражати переконання; і дії, звичайно, можуть виражати переконання, хоч, безперечно, не завжди так само чітко й недвозначно, як висловлювання. Саме тому і лише тому нас може спантеличити невідповідність між діями і твердженнями певної людини. Нас, наприклад, мала б

здивувати особа, про яку ми знаємо три речі: по-перше, що вона хоче бути здоровою, по-друге, що вона широко стверджує і те, що, намокнувши й переохолонувши, вона може завдати шкоди своєму здоров'ю, і що єдиний спосіб не намокнути й зберегти тепло взимку – носити пальто, та, по-третє, – що взимку вона постійно виходить надвір без свого пальта. Виглядає так, ніби її дія виражає переконання, що суперечить іншим вираженням нею переконанням. Якби якась людина так постійно собі суперечила, то ті, хто її оточує, незабаром перестали б її розуміти. Ми не знали б, як нам реагувати на таких людей, адже ми не могли б пояснити, або що вони роблять, або що вони мають на увазі, коли говорять, або й те, й інше. Тому Арістотелеве розуміння практичного силогізму можна витлумачити як таке, що утверджує необхідні умови зрозумілості дії людини, причому в такий спосіб, який має бути визнаний будь-якою людською культурою.

Практичне міркування складається, на думку Арістотеля, з чотирьох істотних елементів. Передусім це потреби й цілі суб'єкта, що їх передбачає, але не в явній формі, його міркування. Без них для міркування не було б контексту, і більші та менші засновки не могли б правильно визначити, що саме треба зробити суб'єктові. Другим елементом є більший засновок – твердження, що робити, мати або домагатися того й того є корисним або потрібним для того й того (де суб'єкт, що висловлює силогізм, підпадає під останній опис). Третім елементом є менший засновок, у якому суб'єкт, беручи за основу перцептивне судження, твердить, що даний випадок чи обставина належить до роду, про який йдеться. Висновком, як я вже казав, є дія.

Такий підхід повертає нас до питання про зв'язок між практичним розумом і чеснотами. Адже судження, на основі яких особа отримує засновки для свого практичного міркування, – це судження про те, якою належало б

бути такій особі, та судження про її бажані вчинки; і здатність особи поводитись відповідно до таких суджень залежатиме від того, які розумові та моральні чесноти складають її характер. Сутність цього зв'язку можна розкрити лише через більш докладний розгляд практичного міркування, ніж його надає нам Арістотель; його виклад є досить еліптичним і потребує переказу та тлумачення. Але він говорить достатньо, щоб показати нам, чому, з його погляду, розум не може бути слугою пристрастей. Адже підпорядкування пристрастей з метою досягти того, що теоретичне мислення визначає як *telos*, а практичне – як належну дію в кожний конкретний момент часу і в кожному конкретному місці, якраз і є предметом етики.

У перебігу цього розгляду ми виділили ряд положень, де Арістотелеве розуміння чеснот можна поставити під серйозний сумнів. Деякі з них стосуються тих частин Арістотелевої теорії, які не просто слід відкинути, а відмова від яких не тягне за собою жодних наслідків для нашого сприйняття його теорії в цілому. Так стоїть справа, як я вже казав, з Арістотелевим непрощенням захистом рабства. Але принаймі у трьох сферах постають питання, які, за умови незадовільної відповіді на них, загрожують усій Арістотелевій побудові. Перше з них стосується того, яким чином Арістотелева телеологія передбачає його метафізичну біологію. Якщо ми відкинемо цю біологію, що ми мусимо зробити, то чи існує якийсь спосіб, щоб зберегти цю телеологію?

Деякі сучасні етики, котрим вельми імпонує Арістотелеве розуміння чеснот, не бачать тут жодної проблеми. Вони твердять, що для того, аби обґрунтувати розуміння чеснот і вад, необхідно лише у досить загальному вигляді визначити, що таке процвітання й добробут людини. Тоді чесноти можна було б охарактеризувати як якості, необхідні для підтримання такого процвітання й добробу-

ту, тому що як ми б не розходилися стосовно деталей цього поняття, ми мали б бути в змозі дійти розумної згоди щодо того, чим є чеснота, а чим – вада. Такий погляд залишає поза увагою місце, яке посідають в нашій історії культури глибокі конфлікти щодо того, чим є процвітання й добробут людини, і те, як суперечливі й несумісні переконання стосовно цього питання призводять до появи суперечливих та несумісних систем чеснот. Арістотель і Ніцше, Г'юм та Новий Заповіт – ці імена представляють полярно протилежні позиції з цього питання. Тому будь-яке адекватне телеологічне розуміння має надавати нам певне чітке та піддатне обґрунтування уявлення про *telos*; і будь-який загалом арістотелівський підхід має забезпечити телеологічний розгляд, здатний замістити Арістотелеву метафізичну біологію.

Друге коло питань стосується зв'язку етики зі структурою *polis'a*. Якщо чимало деталей Арістотелевого розуміння чеснот передбачають контекст тепер уже давно зниклих соціальних відносин міста-держави, – то яким чином слід переформулювати арістотелізм, заради його моральної присутності у світі, де немає міст-держав? Або поставмо питання інакше: чи можливо бути прихильником Арістотеля і все ж сприймати місто-державу в історичній перспективі лише як одну з форм (хай навіть дуже важливу) серед багатьох форм соціального та політичного устрою, в яких і завдяки яким може існувати та бути вихованою така людина, що могла б служити зразком доброчесності, і де ця людина могла б знайти своє місце в житті?

По-третє, існують сумніви, спричинені успадкованим від Платона переконанням Арістотеля в цілісності та гармонії як міста-держави, так і душі окремої людини, і звідси – його сприйняттям конфлікту як явища, що його слід уникати або залагоджувати. Питання, яке я підіймаю, найкраще можна зрозуміти, зіставляючи

погляди Арістотеля й Софокла. Для Арістотеля, як я вже казав, трагічна форма наративу постає тоді й тільки тоді, коли ми маємо героя з вадою, вадою у практичному розумі, причиною якої є неадекватне дотримання або вияв певної чесноти. Тому у світі, де кожен є досить добродішним, не існуватиме героя для трагічної п'єси. Ця думка Арістотеля почасти виходить із його моральної психології, а почасти – з його власного прочитання трагедії, особливо «Царя Едіпа». Проте якщо моє викладене вище розуміння Софокла є слушним, то Арістотелева моральна психологія привела його до неправильного прочитання Софокла. Конфлікти трагедії справді можуть *почасти* бути спричинені вадами Антігони і Креона, Одиссея та Філоктета; але те, що конститує *трагічне* протистояння і конфлікт цих людей, – це конфлікт блага з благом, втілений у їхньому зіткненні до і незалежно від *будь-яких* індивідуальних характеристик; цей аспект трагедії Арістотель у своїй «Поетиці» не бачив і не повинен був бачити. Відсутність усвідомлення центрального значення протистояння та конфлікту в людському житті заважає Арістотелю помітити ще одне важливе джерело навчання людини чеснотам, ще одне важливе середовище людської практики чеснот.

Великий австралійський філософ Джон Андерсон радив нам «не питати про соціальну інституцію: “Якій меті вона слугує?”, а краще ставити запитання: “Які конфлікти в ній відбуваються?”» (Passmore 1962, р. xxii). Якби Арістотель запитав це і про *polis*, і про окрему особу, він отримав би додаткове джерело для розуміння телеологічної природи і чеснот, і соціальних форм, що слугують для них контекстом. Андерсонові – слідом за Софоклом – ми зобов'язані прозрінням, що саме завдяки конфліктові й іноді тільки завдяки конфліктові ми дізнаємося, якими є наші цілі й завдання.

13

СЕРЕДНЬОВІЧНІ АСПЕКТИ І ОБСТАВИНИ

Отож, ми звертаємось до пізніших письменників аристотелівської традиції з набором уже сформульованих питань. Але перед тим, як ми поставимо ці питання певним середньовічним письменникам, важливо зробити два вихідні зауваження. По-перше, треба підкреслити той факт, що традицію погляду на чесноти, яку я намагаюсь описати, не треба плутати з тією вужчою традицією аристотелізму, яка полягає просто в коментуванні і тлумаченні текстів Арістотеля. Коли вперше в розділі 5 йшлося про традицію, яку я маю на увазі, я вжив рівною мірою оманливий вислів «класична мораль». Рівною мірою оманливий тому, що «класична» – зашироке поняття, так само як «аристотелівська» – занадто вузьке. Але, незважаючи на те, що цій традиції не так легко дати назву, її неважко розпізнати. Після Арістотеля вона завжди, коли є можливість, використовує «Нікомахову етику» і «Політику» як ключові тексти, але ніколи цілком не піддається Арістотелю. Бо ця традиція завжди визначала свої стосунки з Арістотелем радше як діалог, аніж як просту згоду.

Коли через 18 або 19 сторіч після Арістотеля сучасний світ почав систематично відкидати класичний погляд на людську природу (а з ним, уренті-рент, і чимало того, що було центральним для моралі), він відкинув його саме як аристотелізм. «Цей блазень, що ввів у оману Церкву», – сказав Лютер про Арістотеля, задаючи тон. Коли Гобс пояснював Реформацію, він вважав, що остання своєю

появою частково завдячує падінню доброчесності в пастирів, але частково – і возведенню філософії та доктрини Арістотеля в релігію («Левіафан», 1, 12). Звичайно, фактично (і це друге вихідне зауваження, яке треба зробити) середньовічний світ відкрив Арістотеля відносно пізно, навіть Аквінський читав його тільки в перекладі. І коли його таки відкрили, те, що він пропонував, виявилось, у найкращому випадку, лише частковим розв'язанням середньовічної проблеми, яка поставала знову і знову. Вона полягала в тому, як навчити і виховати людську природу в культурі, в якій людському життю загрожувала небезпека бути розірваним конфліктом занадто багатьох ідей, занадто багатьох способів життя.

З усіх міфологічних напрямків думки, за якими від нас ховалось середньовіччя, жоден для нас не є таким оманливим, як той, що зображує єдину та монолітну християнську культуру, і то не тільки тому, що середньовічні досягнення були також єврейськими та ісламськими. Середньовічна культура, наскільки вона взагалі являла собою єдність, була нестійким і складним балансом багатьох окремих і конфліктуєчих елементів. Щоб зрозуміти місце в ній теорії та практики чеснот, треба розглянути кілька різних і конфліктуєчих тенденцій середньовічної культури, кожна з яких вносила до цілого свій власний тон і напругу.

Перша така тенденція випливає з того факту, що у розмаїтті способів середньовічне суспільство шойно вийшло за межі того, що я раніше назвав героїчним суспільством. Германці, англосакси, норвежці, ісландці, ірландці, валлійці – всі пам'ятали своє дохристиянське минуле, і чимало їхніх суспільних форм, багато що з їх поезії та історичних оповідей (story) втілювали це минуле. Часто й ці форми та історії були християнізовані таким чином, що язичницький король-воїн міг стати християнським лицарем, не зазнавши істотних змін. Часто

християнські та язичницькі елементи співіснували з різними ступенями компромісу і напруги так само, як і гомерівські цінності співіснували з цінностями міста-держави у V ст. В одній частині Європи ісландські саги відігравали здебільшого таку саму роль, як і поеми Гомера, в іншій це було «Викрадення бика з Куальнге» і казки Фіанни, в третій – уже християнізований артурівський цикл. Тож пам'ять героїчного суспільства присутня в традиції, яку я окреслюю, подвійним чином. Спочатку як тло афінського суспільства V і IV ст., а вдруге – як тло високого середньовіччя. Саме ця подвійна присутність робить моральну позицію героїчного суспільства відправною точкою для моральних роздумів у межах традиції, про яку йде мова. Отже, середньовічний лад не може відкидати героїчну таблицю чеснот. Відданість родині та друзям, хоробрість, потрібна, щоб захищати рідну домівку або брати участь у військовому поході, і благочестя, яке визнає моральні обмеження і вимоги космічного порядку, є центральними чеснотами, частково визначеними в термінах інституцій, таких як кодекс помсти в сагах.

У ранньому середньовічному германському праві, наприклад, убивство є злочином тільки тоді, коли це таємне вбивство не встановленої особи. Коли відома особа вбиває іншу відому особу, доречною відповіддю вважається не звернення до кримінального права, а помста з боку родичів. І ця різниця між двома класами вбивства, здається, існувала в Англії аж до царювання Едуарда I. І це не просто питання права, що заходить у суперечність із мораллю. Моралізація середньовічного суспільства полягає саме у створенні загальних категорій правильного та неправильного і загальних способів розуміння правильного і неправильного, а виходячи з них, – кодексу законів, які мали замінити невпорядковані зв'язки і розлами давнішого язичництва. З ретроспективного

погляду, «суд Божий» видається багатьом сучасним письменникам забобою, але коли «суд Божий» було вперше запроваджено, його завданням якраз було у зовсім новий спосіб вивести в громадський і космічний контекст порушення засад особистого й місцевого (private and local) життя.

Тому, коли у дванадцятому столітті питання про відношення язичницьких чеснот до християнських було ясно поставлене теологами й філософами, це було значно більше, ніж власне теоретичне питання. По суті, перевідкриття класичних текстів, і дивовижної добірки класичних текстів – Макробія, Цицерона, Вергілія – вперше спричинило цю теоретичну проблему. Але язичництво, з яким боролись такі вчені, як Джон Солсберійський і П'єр Абеляр або Вільям із Конша, було частково всередині їх самих та їхнього суспільства, нехай навіть у формі, цілком відмінній від тієї, яку воно мало у стародавньому світі. Крім того, рішення, які вони запропонували, мусили бути втілені в навчальних програмах не лише кафедральних, або канонічних шкіл, а й університетів. Деякі з них навіть стали вчителями можновладців: Томас Бекет навчався в Парижі, коли Абеляр викладав, а Вільям із Конша був наставником Генріха II в Англії. Можливо, це Вільям із Конша написав *Moralium Dogma Philosophorum*, підручник, який завдячує здебільшого Цицероновому «Про обов'язки», але великою мірою – й іншим класичним письменникам.

Це звернення до класичної традиції, навіть у такій частковій і фрагментарно відтвореній формі, було напрямом, який цілком розходився з типом християнського вчення, тією чи іншою мірою впливовим впродовж усього середньовіччя, що відкидав усе язичницьке вчення як роботу диявола і намагався знайти в Біблії вседостатній керівний принцип. Лютер справді був спадкоємцем цієї середньовічної традиції. Проте такі його заперечення

залишали проблему форми християнського життя у світі дванадцятого століття або у будь-якому іншому специфічному соціальному світі нерозв'язною. Ця проблема полягала у втіленні біблійного послання в особливий і деталізований набір розрізень поміж породженими часом альтернативами, а для цього були потрібні типи понять і досліджень, які сама Біблія не робила досяжними. Є, звичайно, часи та місця, коли те, що пропонує існуючий секулярний світ, заслуговує тільки на повне заперечення, таке заперечення, з яким єврейські та християнські громади протистояли вимозі обожнювання імператора в Римській імперії. Це часи мучеництва. Але протягом довгих періодів християнської історії світ не висував перед церквою необхідності такого тотального вибору, або-або; і йшлося не про те, як померти мучеником, а як християнинові навчитися пристосовуватись до форм щоденного життя. Для письменників дванадцятого століття це питання постає з погляду чеснот. Як на практиці чотири кардинальні чесноти (справедливість, розсудливість, помірність і хоробрість) пристосувати до теологічних чеснот (віри, надії і милосердя)? Вже з 1300 р. цю класифікацію можна знайти в письменників, що писали своєю рідною мовою, так само як і в тих, що писали латиною.

В «Етиці» Абеяра, написаній близько 1138 р., ключовим розрізненням, запропонованим для розв'язання цього питання, є розрізнення пороку і гріха. Засвоєне Абеяром від Боеція визначення чеснот, яке він вважав за аристотелівське, вжито для того, щоб дати відповідне визначення пороку. В Абеяровому «Діалозі між Філософом, Євреєм і Християнином» Філософ, який є речником стародавнього світу, складає список і дає визначення кардинальним чеснотам у термінах Цицерона, а не Аристотеля. Абеяр звинувачує Філософа не тільки і не стільки у якійсь конкретній помилці; він

наголошує на помилках і вадах язичницького морального світогляду, на недосконалості язичницького погляду на чесноти, навіть у його найкращих представників. Ця недосконалість пов'язується з неадекватністю як концепції вищого блага, що її висловлює Філософ, так і його поглядів стосовно відношення людської волі до добра і зла. Але Абеляр бажає підкреслити саме останнє.

Християнство вимагає концепції не просто вад характеру, або пороків, а порушень божественного закону, гріхів. Характер особистості може в будь-який даний момент бути поєднанням чеснот і пороків, і ці схильності спонукатимуть волю рухатись в одному або іншому напрямку. Але я завжди можу погоджуватись або не погоджуватись із цими спонуками. Навіть наявність пороку не робить неминучим скоєння якоїсь конкретної хибної дії. Все залежить від характеру внутрішнього вольового акту. Тому характер, царина чеснот і пороків, стає просто ще однією обставиною, зовнішньою щодо волі. Справжньою цариною моралі є воля і тільки воля.

Інтеріоризація морального життя з наголосом на волі та законі наводить на згадку не лише певні тексти Нового Заповіту, а й стоїцизм. Варто розглянути стоїчне походження цієї ідеї, щоб виявити напруженість між будь-якою мораллю чеснот і певним різновидом моралі закону.

На відміну від Арістотеля, на думку стоїків, *aretê* є, по суті, виразом в однині, і володіння чеснотою є для особи справою, яка вирішує: все або нічого. Або хтось володіє тією досконалістю, якої вимагає *aretê* (*virtus* і *honestas* – обидва слова вживаються як латинські відповідники), або ні. З чеснотою людина має моральну цінність, без неї вона не має моральної цінності. Проміжних стадій не існує. Оскільки чеснота потребує правильного судження, добра людина, з погляду стоїків, є також людиною мудрою. Але вона не обов'язково щаслива чи має успіх у своїх діях. Робити те, що є правильним, не обов'язково спричинює

задоволення або щастя, фізичне здоров'я або земний чи будь-який інший успіх. Жодне з названого, проте, не є істинним благом, всі ці речі є благом тільки за умови їхнього підпорядкування правильній дії суб'єкта з правильно сформованою волею. Тільки така воля є благом незалежно від обставин. Отже, стоїцизм відмовляється від будь-якого поняття про *telos*.

Стандарт, якому воля, що діє правильно, повинна підкорятись, є стандартом закону, який втілено в самій природі, стандартом космічного порядку. Таким чином, чеснота – це підкорення космічному законові у внутрішній схильності та у зовнішній дії. Закон однаковий для всіх розумних створінь; він не має нічого спільного з місцевою особливістю або обставинами. Добра людина є громадянином всесвіту; її зв'язок із усіма іншими колективами – містом, царством або імперією – є другорядним, випадковим. Таким чином, стоїцизм пропонує нам постати *проти* світу фізичних і політичних обставин у той самий час, як він вимагає від нас діяти згідно з природою. Тут є ознаки парадоксу і вони не обманюють.

Бо, з одного боку, чеснота знаходить свою межу і сенс іззовні себе. Добре жити – це жити божественним життям, добре жити – це служити не своїм власним цілям, а космічному порядку. Однак у кожному окремому випадку робити те, що правильно, – значить діяти, не зважаючи на майбутню мету; це просто робити те, що є правильним, для нього самого. Множинність чеснот і способів їх телеологічного впорядкування в доброму житті (як їх розуміли Платон і Арістотель, а до них Софокл і Гомер) зникла. Простий монізм чесноти зайняв їхнє місце. Не дивно, що стоїки та пізніші послідовники Арістотеля ніколи не могли дійти згоди одні з одними.

Стоїцизм, звичайно, не є лише епізодом у грецькій і римській культурі, він надає зразок усім пізнішим європейським системам моральності, що вводять поняття закону

як центральне таким чином, щоб воно заступило концепцію чеснот. Це той тип протиставлення, що у світлі мого обговорення в попередньому розділі взаємостосунків між тією частиною моралі, яка полягає у негативних заборонних правилах закону, і тією її частиною, яка стосується позитивних благ, в бік яких нас рухають чесноти, мав би нас здивувати, хоча наступна історія моралі нас настільки ознайомила з ним, що фактично ми навряд чи здивуємося. Обговорюючи короткі нотатки Арістотеля щодо природної справедливості, я припустив, що спільнота, яка розглядає своє життя як спрямоване до спільного блага, що висуває перед цією спільнотою її загальні завдання, матиме потребу артикулювати своє моральне життя в термінах *і* чеснот, *і* закону. Це припущення, можливо, є ключем до того, що відбулося у стоїцизмі; зі зникненням такої форми спільноти, до чого спричинилася заміна міста-держави як форми політичного життя спочатку Македонським царством, а згодом Римською імперією, будь-який виразний зв'язок між чеснотами і законом мав зникнути. Справжнього спільного блага існувати вже не може; єдиними благами можуть бути тільки блага індивідів. І прагнення до будь-якого особистого блага, що часто і неминуче за таких обставин розходиться з благом інших, не відповідатиме вимогам морального закону. Отже, дотримуючись закону, я мушу утискувати особисте «я». Сенсом закону не може бути досягнення якогось блага поза законом; отож тепер виявляється, що такого блага не існує.

Якщо я маю рацію, стоїцизм є відповіддю на особливий різновид соціального і морального розвитку, який дивовижно нагадує деякі аспекти сучасності (modernity). Отже, ми маємо очікувати і ми справді бачимо повернення до стоїцизму. Справді, коли чесноти починають втрачати своє центральне місце, відразу з'являються стоїчні зразки думки і дії. Стоїцизм залишається однією

з постійних моральних можливостей у західних культурах. Причина того, що він не забезпечив єдину або хоча б найважливішу модель для тих моралістів, які згодом мали розповсюдити концепцію морального закону на всю або майже всю сферу моральності, криється в тому факті, що інша, навіть суворіша мораль закону, що її створив юдаїзм, навернула до своєї віри давній світ. Превалював таким чином, звичайно, юдаїзм у формі християнства. Але ті, хто, як Ніцше і нацисти, розуміли християнство як по суті юдейське, у своїй ворожості збагнули істину, приховану від багатьох сучасних уявних друзів християнства. Бо Тора залишається законом, що його проголошує Бог у Новому Заповіті, так само як у Старому; і з погляду Нового Заповіту, Ісус як Месія є, як підкреслено в постанові Трентського собору, законодавцем, так само як і посередником, якому ми маємо виявляти послух. «Якщо, – пише Карл Барт, погоджуючись принаймні в цьому з Трентом, – Він не був би суддею, Він не був би Спасителем» (*K. D.*, IV 1, p. 216).

Як у такому разі мораль неблаганного закону може бути узгодженою з якоюсь концепцією чеснот? Відступ Абеяра до внутрішнього світу є, з погляду його сучасників, відмовою постати перед завданнями, які створювали специфічний контекст для їхньої постановки цього питання. Як ми вже бачили, з погляду Абеяра, зовнішній соціальний світ є просто сукупністю непередбачуваних і випадкових обставин; але для багатьох сучасників Абеяра саме ці обставини визначали моральні завдання, оскільки інституційне облаштування обставин суспільства, в якому вони жили, не було чимось самим по собі зрозумілим. Дванадцятье сторіччя – це час, коли потрібно було створювати інституції. Це не випадковість, що Джон Солсберійський був зайнятий питанням характеру державного діяча. У дванадцятому столітті ще тільки має бути винайдений інституційний порядок, за

якого вимоги божественного закону можна буде легше почути й виконати в секулярному суспільстві поза огорожею монастирів. Питання чеснот стає, таким чином, неunikним: людина якого типу може робити це? Який тип освіти здатний виховати цей тип людини?

З погляду цих запитань, мабуть, можна зрозуміти відмінність між Абеляром, з одного боку, і, наприклад, Аланом Лільським – з іншого. У 1170-х рр. Алан розглядає язичницьких письменників загалом не як таких, що представляють конкурентну моральну систему, а як таких, що надають засоби для відповіді на політичні питання. Чесноти, про які розповідають язичницькі письменники, є корисними якостями для створення й підтримання земного суспільного ладу; милосердя може перетворити їх на істинні чесноти, практикування яких веде до надприродної і небесної мети людини. Алан започатковує рух за синтез давньої філософії та Нового Заповіту. Його ставлення до творів Платона і Цицерона випереджає використання Аквінським фрагментів Арістотеля, які стали доступними лише в другій половині дванадцятого – тринадцятому сторіччях; але, на відміну від Аквінського, Алан наголошує на політичній і суспільній суті чеснот.

Розв'язання яких політичних проблем потребувало практики чеснот? Це проблеми суспільства, в якому централізоване та справедливе влаштування правосуддя, університети та інші засоби підтримання навчання, культури і того різновиду ввічливих стосунків, який є характерною ознакою міського життя, все ще перебувають у процесі створення. Установи, які підтримуватимуть їх, здебільшого ще тільки мають бути винайдені. Культурний простір, у якому вони зможуть існувати, ще повинен бути розташований десь поміж сепаратистськими вимогами енергійної місцевої сільської громади (community), яка загрожує звести все до звичаїв і місцевої влади, та універсальними вимогами церкви. Засоби, придатні для

цього завдання, незначні: феодальні інституції, монастирська дисципліна, латинська мова, ідеї (колись римські) порядку і права та нова культура Відродження дванадцятостоліття; як така маленька культура зможе контролювати поведінку стількох людей і створювати так багато інституцій?

Частково відповідь така: через породження саме належних типів напруги або навіть конфлікту, загалом і на кінцеву перспективу скорше конструктивного, ніж деструктивного, між секулярним та священним, місцевим та національним, латинським і народним, сільським і міським. Саме в контексті подібних конфліктів розвивається моральна освіта, а чесноти починають цінувати та перевизначати. Слід наголосити на трьох аспектах цього процесу, а саме: треба розглянути по черзі чесноти відданості (*loyalty*) і справедливості, військові і лицарські чесноти та чесноти чистоти і терпіння.

Легко зрозуміти ключове місце, яке відданість має отримати в ієрархії феодального суспільства; так само легко зрозуміти потребу в справедливості суспільства, де має місце розмаїття конкурентних вимог і порівняно легке гноблення. Але відданість кому? І справедливість щодо кого? Розгляньмо конфлікт між Генріхом II, королем Англії, та архієпископом Томасом Бекетом. Кожен був енергійною людиною з гарячим темпераментом і запальністю. Кожен представляв велику справу. Хоч Генріх переймався головним чином посиленням королівської влади, проте спосіб, у який він це робив, фундаментально розширював владу закону, витісняючи міжусобиці, покладання на власні сили і місцевий звичай більш стабільною, централізованою, безсторонньою і справедливою системою судів і чиновників, ніж ті, що існували будь-коли доти. У свою чергу, Беккет представляв більше, ніж інтриги духовної влади, хоча він займався і цим. У фокусі самоутвердження єпископської та папської влади

містилося твердження, що людський закон – це лише тінь божественного закону, що установи права втілюють чесноту справедливості. Бекет представляє звернення до абсолютного стандарту, що стоїть поза всіма секулярними та партикулярними кодифікаціями.

З цього середньовічного погляду, як і з античного, не існує місця для сучасного ліберального розрізнення між правом і мораллю, і це через те, що середньовічне королівство має чимало спільного з *полісом*, як його розумів Арістотель. Обидва надаються до розуміння як спільноти, в яких люди разом шукають людське благо, а не просто як (чим вважає себе сучасна ліберальна держава) такі, що забезпечують арену, на якій кожен індивід шукає своє власне благо.

Звідси випливає, що в античному й середньовічному світі, як і в багатьох інших досучасних (premodern) суспільствах, особистість здебільшого визначають та формують її певні ролі, ті ролі, які прив'язують її до спільнот, в яких і тільки через які можна досягти суто людських благ. Я стикаюсь зі світом як член цієї родини, цього домашнього господарства, цього клану, цього племені, цього міста, цієї нації, цього королівства. Немає «я» окремо від цього. На це можна відповісти: «А як же моя безсмертна душа? Напевне ж, в Божих очах я – особистість, понад усі мої ролі й окремо від них». Це заперечення втілює неправильне уявлення, яке частково постає від змішування уявлень про душу в платонізмі та католицькому християнстві. Для послідовника Платона, як пізніше для картезіанця, душа передує всьому тілесному і соціальному існуванню, вона повинна справді володіти індивідуальністю, важливішою за всі соціальні ролі; але для католицького християнина, як раніше для послідовника Арістотеля, тіло і душа не є двома сполученими субстанціями. Я – це моє тіло, і моє тіло є соціальним, народженим у певних батьків у цій спільноті зі специфіч-

ною соціальною ідентичністю. Відмінним для католицького християнина є те, що мене, до якого б земного суспільства я не належав, також вважають членом небесної, вічної спільноти, в якій я також маю роль, спільноти, представлені на землі церквою. Звичайно, я можу бути виключеним, вийти або, навпаки, втратити своє місце в будь-якій із цих спільнот.

Я можу стати вигнанцем, чужинцем, мандрівником. Це також ролі, що їх приписує суспільство, ролі, визнані в античній і середньовічній спільнотах. Але шукати людського блага я завжди повинен саме як частина впорядкованої спільноти, і в цьому розумінні спільноти самотній пустельник або пастух на віддаленому гірському схилі є настільки ж членом спільноти, як і міський житель. Отже, самотність більше не є тим, чим вона була для Філоктета. Особистість несе свою суспільну (communal) роль із собою як частину визначення свого «я» навіть у свою ізоляцію.

Таким чином, коли Генріх II і Бекет постали один проти одного, кожен мав упізнати в іншому не лише індивідуальну волю, а й особистість, яка була носієм авторитетної ролі. Бекет мусив визнати, чим насправді він завдячує королю, і коли у 1164 р. король зажадав покори, якої він не міг обіцяти, Бекетові сійнула думка прийняти на себе роль можливого мученика. Цього світська влада, щонайменше, побоювалась. Неможливо було знайти того, хто б виявив необачність виконати вороже рішення королівського двору щодо архієпископа. Коли, зрештою, Генріх спричинився до Бекетової смерті, він таки не зміг уникнути необхідності спокутувати це; і під покутою я маю на увазі децю більше і інше, ніж те, що було потрібно для його примирення з панною Олександром III. Більш ніж за рік до примирення, відразу ж, як він почув про смерть Бекета, він усамітнився у своїй кімнаті у волосяниці, з головою, посипаною попелом, і постив. І через два роки

він вчинив прилюдну покуту в Кентербері, і його бичували ченці. Сварка між Генріхом і Бекетом відбулась у спільних межах детальної згоди щодо людської та божественної справедливості.

Сварка між Генріхом і Бекетом стала можливою тільки через їхню глибоку згоду щодо того, у чому полягав виграш і програш для суперників, минула історія яких привела їх до цього становища і які займали місце короля та архієпископа. Отже, коли Бекет опинився у становищі, в якому він міг драматичним чином прийняти на себе роль мученика, він і Генріх не мали розбіжностей щодо критеріїв, значення і наслідків мучеництва.

Таким чином, існує вирішальна відмінність між цією сваркою і тією пізнішою сваркою між Генріхом VIII і Томасом Мором, предметом якої стала саме інтерпретація подій. Генріх II і Томас Бекет знаходяться в межах єдиної оповідної структури; Генріх VIII і Томас Кромвел, з одного боку, і Томас Мор та Реджиналд Поул, з іншого, становлять конкурентні концептуальні світи і розповідають, діючи і згідно з тим, як вони діють, різні та несумісні історії про те, що вони роблять. У середньовічній суперечці згода щодо розуміння оповіді виявляє себе також у згоді щодо чеснот і пороків; у тюдорівській суперечці цю структуру середньовічної згоди вже втрачено. І саме цю структуру намагалися артикулювати середньовічні послідовники Арістотеля.

Роблячи це, вони мали, звичайно, досягнути чесноти, про які Арістотель нічого не знав. Одна з них заслуговує на окремий розгляд. Це теологічна чеснота милосердя. Арістотель, розглядаючи природу дружби, дійшов висновку, що добра людина не може бути другом поганої; і оскільки стосунки справжньої дружби є спільною відданістю добру, це не дивно. Але в центрі біблійної релігії лежить концепція любові до тих, хто грішить. Чого ж не вистачає у всесвіті Арістотеля, через що ідея такої

любові у ньому виявляється неможливою? Намагаючись зрозуміти взаємовідносини між мораллю чеснот і мораллю закону, я принустив раніше, що контекстом, необхідним для того, щоб зробити цей зв'язок зрозумілим, була форма спільноти, утворена спільним проектом досягнення загального (common) блага, що потребувала визнання і набору видів якостей характеру, придатних для досягнення цього блага (чеснот), і набору видів дій, які порушували зв'язки, необхідні для такої форми спільноти, – набору порушень, що їх мав переслідувати закон спільноти. Відповідною реакцією на останні є покарання, і так людські суспільства загалом реагують на такі види дій. Але в культурі Біблії, на відміну від аристотелівської, стала можливою альтернативна реакція, а саме – прощення.

Що є умовою прощення? Воно вимагає, щоб кривдник уже визнав справедливість вироку закону щодо його дії і повадився як той, хто визнає справедливість відповідного покарання; тут спільне коріння покути і покарання. Кривдника тоді може бути прощено, коли скривджена особа цього бажає. Практика прощення передбачає практику правосуддя, але тут є вирішальна відмінність. Правосуддя у принципі здійснює суддя, безстороння влада, що представляє всю спільноту; але прощення може надати лише скривджена сторона. Чеснота, що знаходить вияв у прощенні, – це милосердя. У грецькій мові аристотелівської доби не існує точних відповідників для «гріха», «каяття» або «милосердя».

Милосердя, з біблійного погляду, звичайно, не є ще однією чеснотою, яку треба додати до списку. Її включення змінює концепцію блага для людини радикальним чином, бо суспільство, в якому можна досягнути щастя, повинно бути суспільством примирення. Таким чином, це суспільство має історію особливого типу. Обговорюючи концепцію і роль чеснот у героїчних суспільствах, я

підкреслив зв'язок між цією концепцією та роллю і способом, у який людське життя усвідомлюється як таке, що втілює певний тип оповідної структури. Тепер можна спробувати узагальнити цю тезу. Кожний конкретний погляд на чесноти пов'язаний з деяким конкретним поняттям оповідної структури або структур людського життя. У схемі раннього середньовіччя центральним жанром є розповідь про пошуки пригод або мандри. Людина сутнісним чином перебуває *в дорозі*. Те, що вона шукає, – це щось, що зможе виправити все, що було неправильного в її житті до цього моменту. Це поняття кінцевої людської мети, звичайно, не є аристотелівським щонайменше у двох вирішальних аспектах.

По-перше, Арістотель вважав *telos* людського життя за *певний тип життя*. *Telos* – це те, чого можна досягнути не в певний момент майбутнього, а всім способом нашого життя в цілому. Це правда, що хороше життя, яке є *telos*, досягає найвищої точки у спогляданні божественного, і що через це для Арістотеля, як і для вчених середньовіччя, хороше життя рухається в напрямі до кульмінаційної точки. А проте, якщо такі науковці, як Дж. Л. Екріл мають рацію (Ackrill, pp. 16–18), аристотелівське обговорення щодо місця споглядання все ще перебуває у межах розгляду хорошого життя загалом, в якому різні людські досконалості мусять бути досягнені на різних відповідних етапах. Ось чому уявлення про кінцеву спокуту майже цілком занапащеного життя не має місця в системі Арістотеля; оповідання про злодія на хресті не можна зрозуміти у термінах Арістотеля. І його не можна зрозуміти саме через те, що милосердя не є для Арістотеля чеснотою. По-друге, уявлення про людське життя як про пошук пригод або подорож, у якій людина подибує і долає різноманітні форми зла, потребує концепції зла, щодо якої у творах Арістотеля здебільшого існують лише натяки. Бути порочним, на думку Арістотеля, означає не мати

чеснот. Усі погані риси характеру є вадами або недоліками. Таким чином, дуже важко в аристотелівських термінах провести розрізнення між невдачею в намаганні бути добрим, з одного боку, і позитивним злом – з іншого, між характерами Генріха II і Жіля де Реца або між тим у кожному з нас, що є потенційно одним або іншим. З цим виміром зла намагався впоратись Св. Августин у спосіб, якого немає у Арістотеля. Августин дотримувався неоплатоністичної традиції в розумінні всього зла як браку добра; але він вбачав зло людської природи у дозволі, який злу дає воля, дозволі первинному, що є передумовою кожного конкретного, явного вибору. Зло є так чи інакше таким і людська воля є так чи інакше такою, що воля може насолоджуватись злом. Це зло виражене у порушенні божественного закону і людського закону, доки він є дзеркалом божественного закону; бо схилитися до зла – це саме бажати порушити закон.

Таким чином, оповідь, у якій втілене людське життя, має форму, в котрій суб'єкт (яким можуть бути одна або більше особистостей або, наприклад, народ Ізраїлю, або громадяни Риму) поставлений перед завданням, у виконанні якого полягає його особливе здобуття людського блага; шлях до виконання цього завдання заступає всіляке внутрішнє і зовнішнє зло. Чесноти – це ті якості, які надають змогу перемогти зло, виконати завдання, завершити подорож. Таким чином, хоча концепція чеснот залишається телеологічною, вона дуже відмінна від аристотелівської, щонайменше у двох важливих аспектах понад і окрім християнського та августинівського розуміння зла.

По-перше, Арістотель вважає, що можливість досягнення людського блага (*eudaimonia*) може бути порушено зовнішньою невдачею. Чесноти, припускає він, нададуть людині змогу значною мірою впоратись із злигоднями, але великі невдачі, як-от Пріамові, позбавляють людину

eudaimonia – як це робить потворність, просте походження і бездітність. А в середньовічній перспективі важливого значення набуває не лише переконання, що жодна людська істота не може бути позбавлена людського блага за такими ознаками, а й переконання, що, яке б з нами не трапилося зло, воно також не може позбавити нас блага, якщо ми не станемо його співниками.

По-друге, середньовічне бачення є історичним таким чином, яким не могло бути аристотелівське бачення. Воно розташовує наше прагнення до блага не лише в особливих контекстах (Арістотель розташовує це прагнення у межах *полісу*), а й в контекстах, що самі мають історію. Рухатися до блага – це рухатись у часі, і цей рух може сам викликати нове розуміння того, що таке рухатись до блага. Сучасні історики середніх віків часто наголошують на слабкості і неадекватності середньовічної історіографії; і оповідання, до яких вдаються найбільші середньовічні письменники задля опису подорожі, що нею вони вважають людське життя, є вигаданими й алегоричними. Але це почасти через те, що середньовічні мислителі брали з Біблії основну історичну канву і беззастережно на неї поклалися. Їм справді бракувало концепції історії як такої, що викликає постійне відкриття й перевідкриття того, що таке історія. Але попри це їм не бракувало концепції людського життя як історичного.

Отже, чесноти, із цього середньовічного погляду, є тими якостями, що дають людям змогу пережити зло під час їхньої історичної подорожі. Я вже наголошував на тому, що середньовічні суспільства є загалом суспільствами конфлікту, беззаконня та різноманітності. Джон Гарднер писав про оточення Джона Гонтського, четвертого сина Едуарда III, короля Англії у п'ятнадцятому сторіччі: «Вони бажали від свого світу закону і порядку, твердої та незаперечної монархії, або, кажучи словами Данте, “однієї волі, що вирішуватиме за багатьох”»; вони

бачили навколо себе і палко ненавиділи нестабільність, позбавлені основи цінності, нескінченну боротьбу, божевільне змішування високого і низького, не єдність, а множинність, – те, що Чосер опише в своїй чудовій переробці поеми Боеція як космічний перелюб» (Gardner 1977, p. 227). Цей уривок наводить на думку про загальну двозначність у середньовічному погляді на моральне життя.

З одного боку, це життя виповнене ідеалізованим баченням світу як всезагального порядку, в якому тимчасове віддзеркалює вічне. Кожна окрема річ має в цьому порядку своє належне місце. Такою є інтелектуальна візія цілісної системи, що знаходить свій вищий вияв у Данте і Аквінського, але до якої постійно поривалася й пересічна середньовічна думка. Однак навіть середньовічну думку, не кажучи вже про середньовічне життя, важко цілковито систематизувати. Труднощі пов'язані не лише із сполученням феодального (з успадкованим ним героїчним) і християнського; існує й напруга між Біблією та Арістотелем. Аквінський у своєму трактаті про чесноти судить про них в термінах конвенційної схеми кардинальних чеснот (розсудливість, справедливість, помірність, хоробрість), і тріади теологічних чеснот. Але що тоді діяти, скажімо, з терпінням? Аквінський цитує послання Св. Якова: «А терпеливість нехай має чин досконалий» (*S. Th. qu. LXI, art. 3*) – і розмірковує, чи не треба внести терпіння до списку основних чеснот. Але далі супроти Св. Якова цитується Цицерон і стверджується, що всі інші чесноти містяться в чотирьох кардинальних. Але якщо це так, Аквінський не може мати на увазі під латинськими назвами основних чеснот саме те, що Арістотель мав на увазі під їхніми грецькими еквівалентами, оскільки одна чи більше кардинальних чеснот повинна містити в собі і терпеливість і іншу біблійну чесноту, яку Аквінський явно визнає, а саме смирення (*humility*). Але в єдиному місці

арістотелівського опису чеснот, де згадується щось схоже на смиріння, воно розглядається як порок, а про терпіння Арістотель не згадує взагалі.

Втім навіть це не передає розмаху та різноманітності середньовічних суджень про чесноти. Коли Джотто зображав чесноти і пороки в Падуї, він представив їх парами. І ці пари завдяки своїм оригінальним та сповненим багатой уяви формам візуальної презентації наводять на думку, що новий спосіб зображення сам по собі може бути формою осмислення. І Беренсон доводив, що у своїх фресках таких пороків, як пожадливість і несправедливість, Джотто відповів на запитання: які визначальні риси має зовнішність людини, одержимої кожним із них? Його візуальні відповіді представляють бачення пороків, що, здається, і суперечить арістотелівській схемі, й передбачає її. Важко знайти разючий доказ різниці середньовічної думки.

Тому навіть ідеальний синтез є якоюсь мірою ризикованим. В середньовічній практиці залучення чеснот до подолання конфліктів і злигоднів життя створює за різних обставин цілком різні перспективи в ступеневому порядку чеснот. Терпіння і чистота можуть справді стати дуже важливими. Чистота вкрай потрібна, тому що середньовічний світ усвідомлює, як легко будь-яке досягнення найвищого блага може бути втрачене через земну марноту. Терпіння також є вирішальним, тому що це чеснота витривалості супроти зла. Англійський поет чотирнадцятого сторіччя, який розмірковував над цими темами, написав поему «Перлина», в якій чоловік, що уві сні зустрівся з духом своєї мертвої доньки, виявив, що він любить її сильніше за Бога, та іншу поему «Терпіння», в якій Йона спочатку переймається тим, що Бог відкладає знищення Ніневії, оскільки затримка кидає сумнів на його, Йони, пророцтва. Але має зрештою зрозуміти, що це тільки тому, що Бог терплячий і не поспішає виявити свій

гнів, аби цей зіпсований світ взагалі мав можливість вижити. Свідомість середньовіччя визнає, що її осягнення вищого блага завжди є вразливим і під загрозою. Середньовічний світ, отже, є таким, у якому не тільки система чеснот розширена поза межі аристотелівської перспективи, а й, передовсім, у якому зв'язок між власне наративним елементом у людському житті і характером пороків виходить на передній план свідомості, і не лише з погляду Біблії.

Відтак, на цьому етапі треба поставити важливу проблему. Якщо середньовічна теорія і практика так сильно розходяться з певними центральними тезами, висунутими Аристотелем, то в якому сенсі ці теорія і практика були аристотелівськими, якщо вони взагалі такими були? Або, якщо сформулювати це інакше, чи не робить мій розгляд середньовічної думки стосовно чеснот такого прямого послідовника Аристотеля, як Аквінський, вкрай девіантною середньовічною фігурою? Це справді так. І варто відзначити деякі центральні риси ставлення Аквінського до чеснот, що роблять Аквінського несподівано другорядною постаттю для історії, яку я пишу. Це я кажу не для того, щоб заперечити важливу роль Аквінського як коментатора Аристотеля; коментарі Аквінського до «Нікомахової етики» ніколи не були перевершені. Але в ключових пунктах Аквінський приймає спосіб тлумачення чеснот, який породжує певні питання.

Це, перш за все, його загальна схема класифікації, про яку я вже згадував. Аквінський представляє таблицю чеснот як вичерпну і послідовну класифікаційну систему. Такі обсяжні класифікаційні системи завжди повинні збуджувати наші підозри. Системи Лінея або Менделєєва, можливо, справді схопили, завдяки блискучій інтуїції, порядок емпіричного матеріалу, що було підтверджено пізнішою теорією; але якщо наше знання справді емпіричне, ми маємо бути обережні, щоб не сплутати те,

що ми вивчили емпірично, з тим, про що ми робимо висновки з теорії, навіть із істинної теорії. Велика частина нашого знання про чесноти є, в цьому сенсі, емпіричною. Ми дізнаємось про те, що таке правдивість чи хоробрість, що є наслідком їх застосування, які перешкоди це створює і чого дозволяє запобігти тощо, вирішальною мірою лише шляхом спостереження практики їх вияву в інших і в нас самих. І оскільки нам доводиться навчатись чеснот, і більшість із нас неповно і нерівномірно навчаються їм упродовж значної частини нашого життя, -- обов'язково існує певна емпірична неохайність в тому, як упорядковане наше знання про чесноти, особливо щодо того, як дії кожного співвідносяться з діями усіх інших. У світлі цих зауважень ставлення Аквінського до класифікації чеснот і його наступні судження про їхню єдність порушують питання, на які ми не знаходимо відповідей у його текстах.

Бо, з одного боку, теоретичне тло його класифікаційної системи має дві частини: одна -- це переспів космології Арістотеля, а інша є специфічно християнською і теологічною. Однак ми маємо всі підстави для того, щоб відкинути арістотелівську фізику і біологію, а частина християнської теології, яка стосується істинної кінцевої мети людини і яка не є арістотелівською метафізикою, на думку самого Аквінського є справою віри, а не розуму. Розгляньмо у цьому світлі твердження Аквінського, що, коли ми стикаємося зі справжнім моральним конфліктом, то це завжди відбувається через якусь нашу попередню неправильну дію. Звичайно, це *одне* з джерел конфлікту. Але чи це так для Антігони і Креона, Одиссея і Філоктета чи навіть Едіпа? Чи підпадають під це правило Генріх II і Томас Бекет? Нам має бути зрозуміло, що коли тип опису ситуацій, поданий мною, є хоч би приблизно правильним, кожен із цих конфліктів може відбуватися *всередній однієї* особистості, так само, як і між індивідами.

Точка зору Аквінського, подібно до точки зору Арістотеля, виключає трагедію, яка не є результатом людських пороків, гріхів і помилок. На відміну від Арістотеля, теологія робить висновок, що світ і людина були створені добрими й зіпсовані внаслідок актів людської волі. Коли цю теологію додають до арістотелівського зведення знань про природний світ, виявляється необхідною *scientia* і фізичного і морального порядку, форма знання, в рамках якої кожен пункт може бути розташований у дедуктивній ієрархії, де найвище місце посідає множина перших принципів, істинність яких може бути з упевненістю визнана. Але для кожного, хто поділяє арістотелівський погляд на знання, існує проблема, яка привернула увагу багатьох коментаторів. Бо, з погляду Арістотеля, узагальнення політики і етики не є такими, які б підходили до такого дедуктивного розгляду. Вони мають силу не необхідним та універсальним чином, а тільки *hōs epī to polu*, загалом і здебільшого. Але якщо це правда, тоді ми не повинні очікувати, що будемо в змозі (або прагнути цього) надати такий опис чеснот, який дає Аквінський.

Тут поставлене на карту і моральне й епістемологічне. П. Т. Гіч, сучасний послідовник Аквінського, – принаймні у цьому – представив проблему єдності чеснот таким чином (Geach 1977). Уявіть собі, що хтось, чий цілі й наміри були загалом злі (скажімо, відданий і розумний нацист) мав чесноту хоробрості. Нам треба відповісти, каже Гіч, що або він володіє не хоробрістю, або в такому випадку хоробрість не є чеснотою. Відповідь цього типу, звісно, треба буде висловлювати будь-кому, хто дотримується чогось схожого на погляд Аквінського щодо єдності чеснот. Що в цьому хибного?

Зауважте, що треба було включити і що дійсно було включено в моральне перевиховання такого нациста. Багатьох пороків він мав позбутись, багатьом чеснотам навчитись. Смиріння і милосердя виявляються у багатьох, якщо не у більшості аспектів, новими для нього. Але дуже

важливо, що йому не потрібно забувати або ще раз вивчати те, що він знав про уникання і боягузтва, і зайвої необачності віч-на-віч з нещастям та небезпекою. Крім того, саме тому, що такий нацист не був позбавлений чеснот, існував пункт морального контакту між ним і тими, хто мав завдання перевиховати його, була основа для того, щоб будувати. Заперечення того, що нацист такого типу був хоробрий і що його хоробрість була чесною, знищує відмінність між тим, що потребувало морального перевиховання у такій особі, й тим, що не потребувало. Отже я вважаю, що якби якась версія морального аристотелізму була необхідним чином пов'язана з сильною тезою щодо єдності чеснот (як робив не лише Аквінський, а й сам Арістотель), це було б серйозним дефектом такої позиції.

Ось чому важливо підкреслити, що висунута Аквінським версія аристотелівського вчення щодо чеснот є не єдиною можливою версією і що Аквінський є нехарактерним середньовічним мислителем, навіть якщо він був найбільшим середньовічним теоретиком.

І мій власний наголос на різноманітності та неохайності середньовічного застосування, розширення і виправлення вчення Арістотеля є істотним для розуміння того, чому середньовічна думка не лише була частиною, а й означила справжній поступ у традиції моральної теорії і практики, про яку я веду мову. А проте середньовічний етап цієї традиції був у повному сенсі аристотелівським, і не лише в її християнських версіях. Коли Маймонід зіткнувся з питанням, чому Бог у Горі запровадив так багато свят, він відповів, що так відбулося тому, що свята надають можливості для формування й зростання дружби і що Арістотель наголосив: чеснота дружби є кістяком людської спільноти (community). Цей зв'язок біблійної історичної перспективи з аристотелівською у ставленні до чеснот є унікальним досягненням середніх віків з погляду юдаїзму та ісламу так само, як і з погляду християнства.

14

ПРИРОДА ЧЕСНОТ

Читачам моїх нарисів, мабуть, спадало на думку, що навіть у межах розглянутої мною відносно послідовної традиції існує забагато різних і несумісних концепцій чесноти, щоб у ній виявлялася якась справжня концептуальна єдність, не кажучи вже про єдність історії. Погляди Гомера, Софокла, Арістотеля, Нового Заповіту і середньовічних мислителів різняться занадто сильно. В кожному із згаданих джерел пропонуються зовсім різні переліки людських чеснот, зовсім несхожі «табелі про ранги» чеснот і теорії їх визначення. Якщо ми залучимо до порівняння ще й погляди західних письменників Нового часу, то знайдемо ще більше відмінностей, а якщо наше дослідження торкнеться, наприклад, японської культури або культури американських індіанців, то виявимо, що різниця колосальна. Було б занадто просто зробити висновок, що існує низка конкурентних та альтернативних концепцій чеснот, проте навіть у межах змальовуваної мною традиції немає єдиної центральної концепції.

Щоб підтвердити цю тезу, розглянемо каталоги чеснот різних мислителів різних часів і народів. Про кілька таких каталогів – Гомера, Арістотеля та Нового Заповіту – я вже розповів більш-менш докладно. Читач, можливо, дорікне, що я повторююсь, та я все ж ризикну і нагадаю ключові риси трьох згаданих концепцій, а далі для повноти картини ми розглянемо пріоритети двох західних письменників Нового часу – Бенджаміна Франкліна та Джейн Остін.

Почнемо з Гомера. Принаймні деякі з гомерівського переліку *aretai* мало хто з наших сучасників узагалі назве чеснотами; фізична сила – найочевидніший приклад. На це можуть відповісти, що перекладати слово *aretê* як «чесноту» не зовсім вірно, за значенням воно ближче до «досконалості» (*excellence*). При такому перекладі разюча відмінність між Гомеровими і сучасними цінностями, на перший погляд, зникає. Без сумніву, ми також вважаємо фізичну силу досконалістю. Але фактично прірва між епохою Гомера і нашою сучасністю не зникає, а лише переміщується в іншу площину. Тому що Гомерова концепція *aretê*, досконалості, і наша концепція чесноти не стикаються, щось може бути досконалістю в очах Гомера, але не бути чеснотою в наших, і *vice versa*.

Звичайно, гомерівський перелік чеснот істотно відрізняється не лише від сучасного, а й від концепції чеснот Арістотеля. І Арістотелеві погляди теж далекі від наших сучасних. Показово в цьому зв'язку, що, як я зазначив вище, чимало слів грецької мови, які позначають чесноти, важко перекласти сучасною англійською чи скорше з давньогрецької. Арістотель звеличує дружбу як чесноту – це незвично для нас! Або, наприклад, поняття *phronêsis* – як відрізняється воно і від гомерівських уявлень, і від наших! На п'єдесталі найвищої шани у Гомера стоїть тіло, в Арістотеля ж – розум. Проте справа навіть не в тому, що Арістотель і Гомер включали неоднакові риси до своїх каталогів чеснот. Відмінність між ними зачіпає самий спосіб побудови цих каталогів, спосіб рангування чеснот як більш або менш значущих для людини.

Окрім того, змінилося відношення чеснот до соціального ладу. Для Гомера взірцем людської довершеності був воїн, а для Арістотеля – афінський аристократ. З погляду Арістотеля, центральні чесноти доступні лише заможним аристократам і недосяжні для бідних людей, навіть

вільних. Великодушність (знову ж таки будь-який переклад *megalopsuchia* виявляється незадовільним) і щедрість посідають важливе місце в Арістотелевій ієрархії чеснот.

Проте найразючіший контраст Арістотелевій системі цінностей являє не Гомер і не наша сучасність, а моральний кодекс Нового Заповіту. Новий Заповіт не лише звеличує чесноти, зовсім невідомі Арістотелю (віру, надію, любов) і навіть не згадує такі вирішальні для Арістотеля чесноти, як *phronêsis*, а й намагається прищепити людям рису, яку грецький філософ вважав одним із пороків, співвідносних із великодушністю, а саме смирення (*humility*). Крім того, оскільки в Новому Заповіті ясно сказано, що багаті приречені на пекельні муки, зрозуміло, що ключові чесноти для них недоступні; але вони *доступні* для рабів. Отже, Новий Заповіт, Гомер і Арістотель називають чеснотами різні риси і по-різному їх оцінюють.

А тепер порівняймо всі ці три переліки чеснот – гомерівський, арістотелівський і новозаповітний – з двома значно пізнішими, один з яких може бути укладений за романами Джейн Остін, а другий Бенжамін Франклін склав для себе самого. В переліку Джейн Остін першість посідають дві чесноти. По-перше, вона дуже цінує таку чесноту, як «твердість» (*constancy*); про цю рису я докладніше розповім у наступному розділі. В деякому розумінні твердість для Джейн Остін має значення, аналогічне значенню *phronêsis* для Арістотеля: це чеснота, володіння якою є передумовою для усіх інших чеснот. По-друге, те, що Арістотель називав «приємністю» (взагалі він писав, що означена риса не має адекватної назви), вона вважала лише слабкою подобою істинної чесноти – привітності (*amiability*). Бо за Арістотелем людина, що намагається бути приємною, поводить так з міркувань марнославства й вигоди, тоді як з погляду Джейн Остін ця чеснота вимагає щирої любові до людей (тут слід

згадати, що Джейн Остін була християнкою). Згадаймо, що сам Арістотель вважав мужність на війні лише імітацією справжньої мужності. Отже, тут бачимо ще один тип розходження у думках щодо чеснот, а саме щодо того, які людські якості вважати справжніми чеснотами, а які – простою підробкою (*simulacra*).

В переліку Бенджаміна Франкліна ми знаходимо майже всі типи відмінностей від вже розглянутих каталогів чеснот і навіть більше. Франклін включає до свого кодексу такі нові для нашого розгляду чесноти, як акуратність, мовчазність, старанність. Прагнення привласнювати саме по собі він явно розглядає як чесноту, тоді як з погляду стародавніх греків – це порок *pleonexia*. Деякі з тих чеснот, що у попередні віки вважалися незначними, він розглядає як головні; але він перевизначає і узвичаєні чесноти. Складена Франкліном система особистої моральності налічує тринадцять чеснот, кожен з яких він пояснює посиленням на правило, дотримання якого і є чеснотою. У випадку цнотливості правило таке: «Рідко використовуй статеві стосунки, і лише з міркувань підтримання здоров'я або продовження роду, й ніколи не піддавайся цьому з нудьги, слабкості, на шкоду спокою й репутації своїй або будь-кого іншого». Це явно не те, що письменники давніх часів розуміли під цнотливістю.

Кардинальні розбіжності і несумісність п'яти явно чи неявно встановлених моральних кодексів вражає. Тут знову ж таки напрошується питання, з якого починається цей розділ. Згадані мислителі жили в різний час і в різних країнах, проте усі вони належать до західної культури, і якщо їхні уявлення про чесноти настільки різняться, то які ми маємо підстави стверджувати, що насправді вони прагнуть визначити одне й те саме, що взагалі існує концепція, яку всі вони поділяють? Факти схиляють нас до заперечення існування такої концепції. І справа не тільки в тому, що автори цих п'яти кодексів зараховували

до чеснот різні якості; кожен із цих кодексів втілював специфічну теорію стосовно суті чеснот.

В Гомерових поемах чеснота – це якість, вияв якої дозволяє людині досконало робити те, чого вимагає її чітко визначена соціальна роль. Головна роль – це роль правителя-воїна, а отже, чесноти – це такі якості, що необхідні чоловікові для того, щоб перевершити інших у битвах та ігрищах. Звідси випливає, що ми не можемо визначити, що є чеснотами для Гомера, поки не визначимо ключові соціальні ролі в суспільстві та вимоги до кожної з них. Концепція того, *що має робити людина, яка виконує таку-то й таку-то роль*, є первинною щодо концепції чесноти: остання може бути застосована тільки за посередництва першої.

Зовсім інше визначення чеснот дає Арістотель. Хоч деякі чесноти доступні лише тим людям, що належать до певних соціальних страт, проте чесноти притаманні не соціальній ролі, а саме людині як такій. *Telos* людини як виду визначає, які людські якості є чеснотами. Мусимо пам'ятати, що хоча Арістотель вважав виховання в собі чеснот шляхом, засобом для досягнення мети, зв'язок між засобами і метою є внутрішнім, а не зовнішнім. Я називаю засоби внутрішніми щодо певної мети, коли цю мету не можна адекватно характеризувати незалежно від характеристики засобів. Отже, людина повинна виховувати в собі чесноти, керуючись *telos*, і тоді вона, за Арістотелем, проживе життя добре. Вправляння в чеснотах (the exercise of the virtues) саме по собі є вирішальним компонентом доброго життя для людини. В «Нікомаховій етиці» Арістотель не провів розрізнення між внутрішніми та зовнішніми засобами, але для правильного розуміння його концепції необхідно чітко усвідомити цю відмінність. Це розрізнення виразно окреслив Аквінський, обґрунтовуючи визначення чеснот, дане Св. Августином. І очевидно, що, роблячи це, Аквінський усвідомлював, що він розвиває думку Арістотеля.

В Новому Заповіті, при всій його разючій відмінності від філософії Арістотеля (Арістотель, звичайно, не виявив би захоплення, якби дізнався про життя Ісуса Христа, і жахнувся б, почувши про звитяги Св. Павла), простежується та ж сама логічна й концептуальна структура, що і в концепції давньогрецького філософа. Як і в Арістотеля, вправління в чеснотах визнається шляхом досягнення людського *telos*. Добро, звичайно, постає надприродним, а не тільки природним благом, проте надприродне рятує й вивершує природне. Крім того, відношення чеснот як засобів до мети, якою є залучення людської душі до прийдешнього Царства Божого, є внутрішнім, а не зовнішнім – так само, як і в Арістотеля. Саме ця аналогія спонукала Аквінського синтезувати концепції Арістотеля і Нового Заповіту. Ключовою рисою цієї аналогії є те, що принцип *доброго людського життя* виявляється первинним щодо поняття чесноти, так само, як у Гомера первинною виявлялася концепція соціальної ролі. І тут і там перше поняття визначає спосіб застосування останнього (тобто поняття чесноти). В обох випадках поняття чесноти виявляється вторинним.

Джейн Остін пропонує інший підхід до визначення чеснот. К. С. Льюїс наголошував на тому, що вона пропагує глибоко християнські цінності, а Гілберт Райл підкреслював спорідненість її мислення мисленню Шефтсбері та Арістотеля. Крім того, її інтерес до значення соціальних ролей, який не є ні новозаповітним, ні арістотелівським, зближує її з Гомером. Відтак Джейн Остін майстерно поєднує різні концепції чеснот, які з першого погляду видаються протилежними й несумісними. Але поки що не поспішаймо з оцінками такого синтезу. Розгляньмо натомість теорію чеснот зовсім іншого стилю, представлену Бенджаміном Франкліном.

Погляди Франкліна, як і погляди Арістотеля, є телеологічними, але, на відміну від Арістотеля, підхід

Франкліна ще й утилітаристичний. В його «Автобіографії» чесноти також постають як засоби для досягнення цілі, але зв'язок засобів із цілями Франклін розглядає радше як зовнішній, аніж внутрішній. Ідеальна мета для людини – не щастя, а щастя – це успіх та процвітання у Філадельфії, а по смерті, відповідно, раювання на небесах. Чесноти мають бути корисними, і Франклін постійно підкреслює критеріальну роль корисності для будь-яких індивідуальних випадків: «Не роби витрат, окрім як на добро для інших або для себе, тобто не марнотрачь», «Говори, коли знаєш, як здобути благо собі чи іншим, уникай пустих балачок» чи вже відоме нам: «Рідко використовуй статеві стосунки, і лише з міркувань підтримання здоров'я або продовження роду...» Коли Франклін відвідав Париж, він жахнувся від паризької архітектури: «Мармур, порцеляна, позолота розтринькуються даремно».

Відтак маємо принаймні три суперечливі визначення чеснот: чесноти – це риси, які необхідні людині, щоб досконало виконувати її соціальну роль (Гомер); чесноти – це якості, що уможливають досягнення індивідом специфічно людського *telos*, тобто мети, ідеалу, природного чи надприродного (Арістотель, Новий Заповіт, Акваїнський); чесноти – це якості, корисні для досягнення успіху на землі й на небесах (Франклін). Це три різні тлумачення однієї й тієї ж речі чи трьох різних речей? Можливо, моральні структури давньої Греції, Греції четвертого століття та Пенсільванії вісімнадцятого століття настільки різняться одні від одних, що нам належало б розглядати їх як такі, що втілюють зовсім різні засади, – розбіжність, яку маскує лише історично успадкована нами лексика, що спокушає нас лінгвістичною схожістю довго після того, як концептуальну тотожність і подібність уже втрачено. Тож дилема, наведена на початку розділу, повертається до нас із подвійною силою.

Я докладно зупинився на аналізі випадків, які, на перший погляд, дозволяють дотримуватися положення про те, що суперечливість і несумісність визначель чеснот виключають існування єдиної основоположної серцевинної (core) концепції чеснот, яка могла б претендувати на загальне визнання. А проте я маю також зазначити, що кожна з п'яти коротко окреслених мною концепцій таку претензію висуває. І саме тому ці концепції становлять не лише соціологічний чи «антикварний» інтерес. Кожна із цих концепцій вимагає не лише теоретичної, а й інституційної гегемонії. Одиссей вважав циклопів гідними зневаги, тому що вони не обробляли землю, і в них не було ні *agora*, ні *themis*. Арістотель вважав варварів неповноцінними, бо в них не було полісів, а отже, вони були нездатні до політики. Християни вірять, що спасіння неможливе поза апостольською церквою. І, як відомо, Бенжамін Франклін вважав рідну Філадельфію розсадником чеснот, а Париж нечестивим, а для Джейн Остін твердинею чеснот був шлюб і тільки з морським офіцером (точніше, *англійським* морським офіцером).

Відтак питання може бути поставлене прямо: можемо ми чи не можемо нарешті виокремити з перелічених суперечливих поглядів якусь універсальну серцевинну концепцію чеснот, більш переконливу, ніж інші? Я доводитиму, що можливо віднайти таку серцевинну концепцію і що вона надає традиції, історію якої я пишу, концептуальної єдності. Вона дозволить нам чітко відокремити переконання щодо чеснот, справді належні до цієї традиції, від інших. Не буде дивним, якщо, можливо, вона виявиться комплексною концепцією, різні частини якої походять від різних етапів розвитку зазначеної традиції. Таким чином, сама ця концепція в певному розумінні втілюватиме історію, результатом якої вона є. Одна з рис концепції чеснот, яка постає з певною ясністю з уже наведеного обговорення, це те, що вона –

така концепція – потребує для свого застосування прийняття деякого попереднього погляду на певні риси соціального та морального життя, мовою якого її треба визначати й пояснювати. Як ми знаємо, у Гомера чесноти визначалися *соціальною роллю*; в Арістотеля концепція чеснот виявлялася вторинною щодо концепції *доброго людського життя* (the good life for man), досягнутого як *telos* людської діяльності; пізніше у Франкліна чесноти похідні від корисності. Що ж, на мою думку, може забезпечити те необхідне тло, на якому концепцію чеснот можна буде зробити зрозумілою? При відповіді на це запитання з'ясується комплексний, історичний, багаторівневий характер серцевинної концепції чеснот. Адже існує не менш ніж три стадії логічного розвитку, які мають бути встановлені у певному порядку для досягнення даної концепції, причому кожна із цих стадій має своє власне концептуальне тло. Перша стадія потребує для свого тла попереднього розгляду того, що я називатиму практикою, друга стадія – розгляду того, що я вже назвав наративним порядком індивідуального людського життя, третя стадія – набагато докладнішого, ніж я давав досі, розгляду того, що створює моральну традицію. Кожна наступна стадія неможлива без попередньої, і ні в якому разі не навпаки. Надбання кожної попередньої стадії модифікуються і переосмислюються наступною, причому попередня стадія постачає наступній її істотний зміст. Розвиток концепції дійсно пов'язаний, хоча й не відтворює її прямо, з історією традиції, серцевину якої він формує.

У Гомера і загалом у героїчних суспільствах чесноти – це риси, необхідні для забезпечення виконання соціальної ролі, для виявлення досконалості (excellence) у деякій чітко окресленій площині соціальної практики: перевершувати (to excel) інших – це перевершувати на війні та ігрищах, як це робить Ахіл, у підтриманні домашнього вогнища, як це робить Пенелопа, у наданні порад на зібраннях, як

Нестор, у розповіданні історії, як сам Гомер. Коли Арістотель говорить про людську досконалість, він іноді, хоч і не завжди, посилається на певний чітко визначений різновид людської практики: чи то гра на флейті, чи війна, чи геометрія. Я маю зробити припущення, що це поняття конкретного типу практики, котра надає арену, на якій чесноти виявляються і в термінах якої вони отримують своє первинне, якщо й не повне, визначення, що є вирішальним для всієї справи встановлення корінної концепції чеснот. Однак тут я мушу додати два застереження.

По-перше, вищесказане жодним чином не означає, ніби чесноти виявляються *тільки* в процесі того, що я називаю практиками. По-друге, слід наголосити, що слово «практика» я вживаю в специфічному розумінні, яке не цілком узгоджується з усталеним повсякденним його вживанням, включаючи й моє власне використання цього слова на попередніх сторінках. Що я маю під цим на увазі?

«Практикою» я називаю будь-яку послідовну і комплексну форму соціально встановленої спільної людської діяльності, сенс якої полягає в реалізації благ, внутрішніх щодо неї, при намаганні досягти таких стандартів досконалості, які притаманні даній формі діяльності і почасти є для неї визначальними, внаслідок чого людська здатність досягати досконалості й відповідне розуміння цілей і благ систематично розширюються. Копання м'яча не можна назвати практикою в цьому розумінні. Практика – це футбол, шахи і т. ін. Практика – це архітектура, а не складання цегли; так само фермерство, а не саджання турнепсу, фізика, хімія, біологія, історія, музика, живопис. В давні часи і в епоху середньовіччя творчість і праця на користь людських спільнот – дому, міста, нації – зазвичай вважалися саме практикою, в тому сенсі, в якому я визначаю цей термін. Діапазон цих практик широкий: мистецтва, науки, ігри-змагання, політика в розумінні

Арістотеля, створення і утримання сім'ї – все це вкладається в дане поняття. Проте точний перелік практик не є тут питанням першорядного значення, тож я перейду до роз'яснення деяких ключових термінів моєї дефініції, починаючи з поняття благ, внутрішніх стосовно практики. Розглянемо приклад: я вирішив навчити здібну семирічну дитину гри в шахи, причому дитина не вельми зацікавлена шахами – не так, як солодошами і можливістю їх роздобути. Тоді я пропоную 50 центів на солодоші за одну гру в шахи на тиждень, попереджаю, що виграти в мене буде важко, проте можливо, і пропоную ще 50 центів за виграш. В такому разі дитина буде грати і прагнутиме перемоги. Зверніть увагу, однак, що поки єдиним мотивом для гри в шахи залишається одержання цукерки, ця винагорода заохочує дитину не тільки грати і вчитися вигравати, але й шахраювати. Проте можемо сподіватися, що з часом у дитини виявиться хист до шахів, далекосяжне стратегічне мислення й інтелектуальний азарт, нові мотиви, що спонукатимуть не до виграшу у будь-який спосіб, а до досягнення успіхів у мистецтві шахової гри. Тоді дитина зрозуміє, що шахрайство – це власна поразка, а не поразка супротивника.

Отже, є дві різні мотивації гри в шахи. Є блага, зовнішнім і випадковим чином пов'язані з шаховою грою або з будь-якою іншою практикою завдяки певним соціальним обставинам; для дитини це солодоші, для дорослих престиж, статус або гроші. Завжди існують альтернативні способи здобути ці блага, для чого взагалі не обов'язково займатися даним конкретним різновидом практики. З іншого боку, є внутрішні блага гри в шахи – блага, що їх не отримаси жодним іншим чином, окрім самої гри. Ми називаємо їх внутрішніми з огляду на дві обставини. По-перше, ми можемо їх визначити тільки в термінах шахової гри або іншої гри цього типу й за допомогою прикладів із цієї галузі (в іншому разі вбогість

нашого словника змусить нас вдаватися до таких засобів, як моя власна звичка писати про «певний, вищою мірою специфічний різновид» чогось). По-друге, щоб отримати й розпізнати таке благо, потрібен певний досвід участі у практиці, про яку йдеться. Ті, кому такого досвіду бракує, некомпетентні судити про внутрішні блага.

Ці зауваження стосуються усіх видів практики. Розглянемо ще один приклад – коротко і оглядово – практику портретного живопису, що був дуже розвинений у Західній Європі в період від пізнього середньовіччя до вісімнадцятого століття. Популярний портретист отримував багато зовнішніх благ, славу, багатство, престижний соціальний статус, навіть владу – художник міг стати дуже впливовою особою при дворі. Але ці блага не повинні змішуватися з тими, які є внутрішніми стосовно даної практики. Внутрішнє благо для художника впливає з натхненного прагнення намалювати портрет так, щоб у зовнішності людини відобразився її характер – за словами Вітгенштайна, «людське тіло – це найкраще зображення людської душі» (*Investigations*, p. 178e); так, щоб картина ожила: «дивіться... не на картину на стіні, а спробуйте опинитися в ній (увійдіть в ландшафт, або станьте поряд з людиною на картині)» (p. 205e). Що є оманливого в афоризмі Вітгенштайна, це те, що він не рахується з істиною, висловленою Джорджем Орвелом: «В п'ятдесят років кожен має таке обличчя, на яке заслуговує». Втім, живописці від Джотто до Рембрандта вчилися розкривати обличчя людини будь-якого віку як таке, на яке вона заслужила.

В середньовічному живописі обличчя святого подавалося як образ, в якому не повинно було бути нічого земного; питання про схожість зображених ликів Христа або Св. Петра з їхніми реальними обличчями навіть не виникало. Антитезою до іконографії став відносний натуралізм п'ятнадцятого століття, зокрема фламандської

та німецької школи. На типовому портреті цієї школи бачимо важкі повіки, зачіску, складки біля вуст – все підкреслює індивідуальність зображеної жінки, реальної чи уявної. Схожість узурпує іконічне відношення. Рембрандт, сказати б, подає синтез цих двох традицій: портрет із натури постає тепер іконою, але іконою нового, не знаного досі типу. Подібним же чином в іншій системі відношень міфологічні лики французького живопису сімнадцятого століття у вісімнадцятому столітті перетворюються на обличчя аристократів. У кожному із цих послідовних процесів досягаються принаймні два різновиди благ, внутрішніх щодо зображення людських облич і тіл.

Це, передусім, досконалість творів – як досконалість виконання, так і досконалість самого портрета. Ця досконалість має бути осягнута історично. Послідовність розвитку знаходить свою основу і мету в прогресі стосовно різних типів і модусів досконалості. І вона, звичайно, може поставати послідовністю занепаду так само, як і поступу; прогрес тепер вже мало хто уявляє в лінійному вигляді. Проте саме у спробах забезпечити постунальний характер розвитку, творчо відповідаючи на запити життя, може бути відшуканий другий різновид благ, внутрішньо притаманних практиці портретного живопису. Адже те, що здобуває художник-портретист, як і будь-який представник красного мистецтва, у своєму прагненні досконалості, це і благо певного способу життя. Такий спосіб життя може не співпадати з усією цілісністю існування когось, хто є художником – живописцем, або ж, принаймні на якийсь час, захопити його, як Гогена, майже цілком. Але в будь-якому разі проживання художником саме як художником більшої або меншої частки свого життя і становить другий різновид благ, внутрішньо притаманних живопису. І судження про ці блага передбачає певну компетентність, яка може бути

здобута або самим художником, або тим, хто налаштований на систематичне осягнення того, чого художник прагне досягти у своїй творчості.

Практика породжує певні блага і встановлює стандарти досконалості та правила, які скеровують процес їх досягнення. Увійти в практику означає визнати авторитет цих стандартів та правил і згідно з ними оцінювати власну діяльність. Отже, моє ставлення, мій вибір, мої оцінки й смаки мають бути підпорядковані цим стандартам, інакше я не зможу займатися обраною практикою. Будь-яка практика – ігри, науки, мистецтво – звичайно має свою історію; отже, самі стандарти змінюються, вони не можуть бути застраховані від критики. А проте без них немає практики, тому ми маємо визнавати ті стандарти, які вважаємо найкращими. Наприклад, щоб стати знавцем музики, я мушу відмовитись від власних суджень і визнати, що вчителі розуміються на цьому краще, ніж я, інакше я не зможу навчитися по-справжньому розуміти і оцінювати, скажімо, квартети Бартока. Якщо, починаючи грати в бейсбол, я не припускаю думки, що інші розуміють краще за мене, коли робити швидку подачу, а коли ні, я ніколи не навчуся оцінювати гарні подачі, не кажучи вже про те, щоб самому їх робити. В царині практик авторитет благ і стандартів поспіль усуває всі суб'єктивістські і емотивістські елементи судження. *De gustibus est disputandum.*

Хотілося б ще раз підкреслити різницю між тим, що я назвав зовнішнім і внутрішнім благом. Зовнішнє благо – це завжди вигода і власність. Зовнішні блага обмежені: що більше їх має одна людина, то менше мають інші. Інколи так трапляється неодмінно, як у випадку влади або слави, інколи ж усе залежить від збігу обставин; так, наприклад, стоять справи з грішми. Таким чином, за зовнішні блага завжди ведеться боротьба, тут є переможці і переможені. Внутрішні блага також здобуваються внаслідок змагань у

досконалості, але істотно, що від їх досягнення виграє ціла спільнота, що розвиває дану практику. Марини Тернера або винайдена В. Г. Грейсом нова техніка гри в крикет, як і будь-які інші визначні досягнення, збагачують відповідну людську спільноту загалом.

Але до чого тут чесноти? Настав час сформулювати першу дефініцію чеснот, пробну й неповну: *Чесноти – це набуті людські якості, володіння і вправління в яких робить нас спроможними досягати внутрішніх благ практики і без яких ці внутрішні блага недосяжні.* Подане визначення далі буде доповнене і доопрацьоване, але воно вже досить близько підходить до суті і більш-менш адекватно висвітлює місце чеснот у житті людини. Щодо цілого ряду ключових чеснот неважко показати, що без них внутрішні блага наших практик виявляються недосяжними для нас, причому недосяжними не загалом, а специфічним, дуже конкретним чином.

Якщо ви вже обрали свою практику, вирішили стати художником, фізиком або напівзахисником, чи вас просто захоплює живопис, цікаві експерименти або влучні удари по м'ячу, – вам потрібно вчитися, тобто на якийсь час підкорятися людям, що є фахівцями у даній практиці. Ви маєте зрозуміти, чого ця практика від вас вимагає, ви маєте бути готові до будь-яких пов'язаних з нею небезпек, і ви повинні уважно слухати ваших вчителів, що вказуватимуть вам на ваші недоліки, і відповідати їм з такою ж увагою до фактів. Тобто яку б практику ми не обрали, ми насамперед маємо бути справедливими, сміливими і чесними. Бо якщо ми, зневаживши ці чесноти, почнемо шахраювати, як та дитина з шахами, то це позбавить для нас дану практику внутрішнього сенсу, звівши її на рівень досягнення якихось зовнішніх благ.

Це можна пояснити й по-іншому. Кожна практика встановлює певні стосунки між тими, хто бере в ній участь. І саме чесноти, подобається нам це чи ні, визначають наші

стосунки з іншими людьми, з якими ми поділяємо цілі й стандарти нашої практики. Розгляньмо приклад.

А, В, С і D – друзі, у тому розумінні дружби, що його Арістотель вважав визначальним; вони спільно беруть участь у досягненні певних благ. В моїх термінах – вони поділяють певну практику. D помирає за загадкових обставин. А дізнався, від чого помер D, і розповів про це В, але збрехав С. С виявив, що А сказав йому неправду. Після цього А не може стверджувати, що він перебуває в однаково дружніх стосунках як з В, так і з С. Сказавши правду одному та збрехавши іншому, він чітко позначив відмінність у цих стосунках. Звичайно, А може пояснювати цей свій вчинок по-різному. Можливо, він не хотів завдавати С болю, а може просто обманув його. У будь-якому разі, внаслідок цієї брехні в стосунках друзів виникає нерівність, що ставить під сумнів їхню взаємну відданість у процесі досягнення спільних благ.

Наші стосунки з людьми, з якими ми пов'язані спільною практикою, визначаються не лише ступенем довіри та правдивості, а й справедливістю і сміливістю. Якщо професор А оцінює роботи В і С так, як вони на те заслуговують, проте завищує оцінку D, милуючись його гарними блакитними очима, або навпаки, занижує, помітивши в нього огидну луку, – А свідомо чи несвідомо встановлює нерівність між D та іншими студентами. Справедливість вимагає, щоб ми оцінювали кожного за його заслугами, керуючись однаковими безособовими критеріями; відхід від стандартів справедливості в якомусь конкретному випадку визначає наше ставлення до відповідної особи як специфічне, таке, що відрізняє її від інших.

Щодо сміливості, справа стоїть дещо інакше. Ми вважаємо сміливість чеснотою, оскільки турбота про індивідів, спільноти і справи, яка набуває такої ваги у наших практиках, вимагає існування такої чесноти. Якщо хтось каже, що він турбується про конкретних людей.

спільноту або успіх певної справи, але при цьому не бажає ризикувати власними інтересами або безпекою, він ставить під сумнів щирість цієї своєї турботи. Сміливість, здатність вдаватися до дій, які можуть виявитися згубними або небезпечними для нас самих, набуває свого значення в людському житті саме через цей зв'язок з турботою і піклуванням. Я не кажу, що неможливо широко турбуватися про інших чи про справу, будучи боягузом. Йдеться про те, що людина, яка широко турбується про інших, але не має сили ризикувати собою, мусить визнати себе боягузом – як перед собою, так і перед іншими.

Отже, з погляду тих відносин, які є необхідними для підтримання наших практик, чесність, справедливість і сміливість (а можливо, й деякі інші якості) постають справжніми досконалостями (*genuine excellences*), чеснотами, в світлі яких нам слід оцінювати себе й інших, незалежно від наших особливих моральних і соціальних цінностей. Ці чесноти є всезагальними, хоч різні суспільства розуміють їх по-різному. Лютерани вчать своїх дітей казати правду всім і завжди, незалежно від обставин і наслідків, і одним з таких дітей був Кант. А в племенах банту дітей вчать ніколи не казати правди незнайомцеві, інакше накликаєш на сім'ю злі чари. В нашій культурі визнається небажаним казати правду літнім тітонькам, коли вони від нас вимагають висловити захоплення їхнім новим капелюшком. Але все-таки кожна з цих традицій втілює в своєму кодексі визнання чесності як чесноти. Так само варіюється в різних культурних кодексах розуміння сміливості та справедливості.

Практики можуть процвітати в суспільствах з дуже різними кодексами, вони занепадають тільки в суспільствах, де чесноти втрачають свою вагу, хоча інституції і технічні вміння, що обслуговують уніфіковані потреби, там можуть функціонувати нормально. (Далі я докладніше розповім про різницю між інституціями і технічними

вміннями, мобілізованими задля уніфікованої мети, з одного боку, і практиками – з іншого). Плідне співробітництво, здорові стосунки між керівниками та підлеглими, об'єктивне оцінювання досягнень, повага до стандартів, розумний ризик – те, що забезпечує процвітання практик, – неможливе, по-перше, без елементарної справедливості в оцінюванні себе та інших – відсутність такої справедливості, як показано у моєму прикладі з професором, підриває довіру до компетентних людей, чий досвід, досягнення та професіоналізм, здавалося б, повинен забезпечити об'єктивність їхніх оцінок; по-друге, для процвітання практик потрібна безжальна правдивість, без якої справедливість не може знайти застосування (як нечесність руйнує стосунки, показано на прикладі з А, В, С і D); по-третє, потрібна відданість людей своїй справі, готовність ризикувати задля неї своєю безпекою і навіть своїми досягненнями. Я не хочу сказати, що відомі скрипалі не можуть бути людьми розпусними, а видатні гравці в шахи – злиденними духом. Де є потреба в чеснотах, там може квітнути й порок. Справа просто в тому, що для власного процвітання розпусні й злиденні духом митці неминуче мають спиратися у тих практиках, до яких вони залучені, на чесноти інших; у будь-якому разі вони позбавляють себе тих внутрішніх благ, які можуть стати винагородою навіть посереднім скрипалям чи гравцям у шахи.

Щоб глибше зрозуміти місце чеснот у практиках, нам тепер слід докладніше з'ясувати природу практики, зробивши два важливі протиставлення. Дотепер ми переконалися, що практика, в окресленому їй розумінні, ніколи не зводиться до простого набору технічних вмінь, навіть коли вони підпорядковані певній єдиній меті і навіть якщо вияв цих вмінь поціновується або приносить насолоду сам по собі. Що характерно для практики, то це, зокрема, спосіб, у який концепції істотних благ та цілей,

задля досягнення яких використовуються певні технічні вміння (а кожна практика справді вимагає застосування таких вмінь) трансформуються і збагачуються завдяки цьому розширенню могутності людини та її власних внутрішніх благ, що почасти виявляються визначальними для кожного конкретного різновиду практики. Жодна практика – від живопису до фізики – не має постійної мети, усталеної на всі часи; цілі й завдання трансформуються в процесі історичного розвитку діяльності. Тому аж ніяк не є випадковістю, що кожна практика має свою історію, і ця історія становить дещо більше і інше, ніж просте вдосконалення відповідних технічних вмінь. Цей історичний вимір є вирішальним стосовно чеснот.

Той, хто обрав свою практику, встановлює зв'язки не лише з колегами-сучасниками, а й з усіма попередниками, особливо з тими, чий досягнення розширили виднокіл практики до його нинішнього рівня. Адже ці досягнення і, тим більш, авторитет традиції, яку вони репрезентують, – це те, із чим я стикаюся й звідки повинен черпати свої знання. І чесноти справедливості, сміливості та правдивості постають необхідною умовою такого навчання і втіленого в ньому ставлення до минулого точно в той самий спосіб і з тих самих причин, що і в сьогоденних поточних стосунках всередині даної галузі практики.

Ми повинні чітко визначити відмінність практики не тільки від технічних вмінь, а й від інституцій. Шахи, фізика, медицина – це практика, а шахові клуби, лабораторії, університети, шпитали – інституції. Інституції безпосередньо пов'язані з тим, що я назвав зовнішніми благами. Вони залучені до нагромадження грошей та інших матеріальних благ, вони структуровані у термінах влади і статусу й вони розподіляють гроші, владу і статус як винагороду. Інституції підтримують практику, що їх породжує. Без інституцій практика занепадає. Зв'язок між практикою та інституціями – і відповідно між благами зовнішніми та

внутрішніми стосовно даної практики – є настільки тісним, що утворює єдину взаємопов'язану цілісність, у якій ідеалам, творчому потенціалу й співпраці задля спільного блага, що їх розвиває практика, незмінно загрожує дух привласнення і конкуренції з боку інституцій. Саме в цьому контексті істотна функція чеснот постає з повною виразністю. Якби не чесноти – справедливість, сміливість, правдивість, – практики не могли б протистояти корумпуючій потужі інституцій.

Втім, хоча інституції й справляють на практику корумпуючий вплив, творення й підтримка інституцій як форм людської спільноти самі по собі мають усі характерні ознаки практики, до того ж практики, особливо тісно пов'язаної з виявом (*exercise*) чеснот у двох важливих відношеннях. Вияв чеснот як такий може вимагати чітко визначеного ставлення до соціальних і політичних питань; до того ж він завжди відбувається у межах певної конкретної спільноти зі своїми власними інституційними формами. Безперечно, існує принципова відмінність між тим, як стосунки морального характеру і політичної спільноти постають з погляду сучасного ліберального індивідуалізму, і тим, як розглядала їх окреслена мною антична й середньовічна традиція чеснот. З погляду ліберального індивідуалізму, спільнота – це просто арена, на якій кожен індивід реалізує свою власну самозамкнену концепцію доброго життя, а політичні інституції існують задля того, щоб забезпечити такий рівень порядку, який робить цю автономну активність індивідів можливою. Уряд і закон є або мають бути нейтральними щодо конкуруючих концепцій доброго людського життя, а відтак, хоча завданням уряду і є утвердження законослухняності, все ж насаджування якогось єдиного морального світогляду не входить, з ліберального погляду, до числа законних урядових функцій.

На противагу цьому, згідно з прослідкованими мною поглядами часів античності та середньовіччя, політична

спільнота вимагає додержання чеснот не тільки задля підтримки свого власного існування, а й реалізуючи одне із завдань батьківського авторитету – так виховувати дітей, щоб вони виростили доброчесними дорослими. Класичне формулювання цієї аналогії висловлює Сократ у «Критоні». З прийняття Сократової точки зору на політичну спільноту і політичний авторитет, звісно, не впливає, що ми маємо приписувати сучасній державі ті ж самі моральні функції, що їх Сократ приписував античному місту та його законам. Справді, сила ліберально-індивідуалістичних поглядів почасти й впливає з того очевидного факту, що сучасна держава повністю неспроможна діяти як моральний вихователь спільноти (community). Однак сама історія про те, як виникла сучасна держава, безперечно, є історією моральною. Якщо моє бачення комплексу відношень між чеснотами, практиками та інституціями є правильним, то звідси впливає, що ми не можемо написати правдиву історію практик та інституцій, якщо ця історія не буде водночас історією чеснот і пороків. Адже здатність практики зберігати власну цілісність залежить від існування й культивування чеснот, на яких тримаються інституційні форми, що є соціальними носіями даної практики. Цілісність практики передбачає виявлення чеснот принаймні деякими індивідами, залученими до цієї діяльності, і навпаки – корупція інституцій незмінно виявляється, принаймні деякою мірою, наслідком певних пороків.

Самі чесноти, в свою чергу, також, звичайно, знаходять підтримку з боку одних соціальних інституцій і наражаються на загрозу з боку інших. Томас Джеферсон вважав, що чесноти здатні процвітати лише у суспільстві дрібних фермерів; зі значно більшою проникливістю Адам Фергюсон вбачав в інституціях сучасного ринкового суспільства загрозу принаймні деяким традиційним чеснотам. Саме соціологія Фергюсона постає емпіричним

корелятом поданого тут мною концептуального розгляду чеснот – соціологія, що прагне зробити наочним емпіричний причинний зв'язок між чеснотами, практиками та інституціями. Тож даний концептуальний розгляд має міцні емпіричні підстави; він надає пояснювальну схему, придатну до випробування в конкретних випадках. Окрім того, моя теза набуває емпіричного змісту ще й в інший спосіб: з неї випливає, що поза чеснотами у контексті людських практик може бути визнаним тільки те, що я назвав зовнішніми благами, але аж ніяк не блага внутрішні. І в кожному суспільстві, яке визнає тільки зовнішні блага, конкуренція стає домінуючою, ба навіть виключною рисою. Ми маємо блискуче зображення такого суспільства у Гобса, в його описі природного стану; а звіт професора Тюрнбула про долю племені Ік наводить на думку, що соціальна реальність справді у найжахливіший спосіб підтверджує як мою тезу, так і тезу Гобса.

Чесноти по-різному співвідносяться із зовнішніми й внутрішніми благами. Набуття чеснот (не демонстрація їх видимості!) необхідне для того, щоб здобувати внутрішні блага; і воно ж цілком може стати нам на заваді у досягненні благ зовнішніх. Я маю тут підкреслити, що зовнішні блага – це теж справжні блага. Вони постають типовими предметами людського бажання, розподіл яких надає сенсу чеснотам справедливості і щедрості, – й ніхто не може зневажати їх загалом без деякої частки лицемірства. А проте знаменним чином (так уже влаштований світ!) культивування правдивості, справедливості й сміливості віддаляє нас від багатства, слави і влади. Таким чином, хоча ми можемо сподіватися, що, набувши чеснот, не тільки досягнемо взірців досконалості і внутрішніх благ людської практики, а й станемо багатими, здобудемо славу і владу, справжні чесноти завжди постають потенційним каменем спотикання для цієї приємної амбіції. Відтак

належить очікувати, що коли в суспільстві бере гору гонитва за зовнішніми благами, ідея чеснот здатна зазнати занепаду аж до повного свого вичерпання, тоді як імітацій чеснот може залишатися при цьому скільки завгодно.

Настав час запитати, наскільки даний частковий розгляд серцевинної концепції чеснот (а я мушу підкреслити, що все викладене досі становить лише перший етап такого розгляду) зберігає вірність окресленій мною традиції. Наскільки і в чому, зокрема, він є аристотелівським? На щастя, він не є аристотелівським у двох відношеннях, в яких значна частина представників традиції, про яку йдеться, також відступає від Арістотеля. По-перше, хоча цей розгляд чеснот є телеологічним, він не передбачає визнання аристотелівської метафізичної біології. По-друге, саме через множинність людських практик і, відповідно, множинність благ, у здобутті яких знаходять свій вияв чесноти (благ часто-густо несумісних, що висувають суперечливі претензії стосовно нашої вірності їм) конфлікти виникають не лише через недоліки в індивідуальному характері. Проте саме у цих двох відношеннях аристотелівський розгляд чеснот видається вразливішим; відтак, якщо виявиться, що представлений тут соціально-телеологічний підхід здатний підтримувати загальний погляд Арістотеля на чесноти не гіршим чином, ніж його власна біологічно-телеологічна концепція, зазначені відступи від самого Арістотеля можна буде оцінити скоріш як підсилення, ніж як послаблення його позицій в цілому.

Існує принаймні три аспекти, в яких поданий мною розгляд чеснот чітко постає як аристотелівський. По-перше, для свого завершення він вимагає переконливого опрацювання саме тих понять і визначень, на які спирається підхід самого Арістотеля: добровільність, розрізнення інтелектуальних чеснот і чеснот характеру, відношення обох цих типів чеснот до природних

здібностей та уподобань людини, структура практичного міркування. Стосовно кожної із цих тем можна обстоювати щось дуже подібне до поглядів самого Арістотеля (якщо тільки мій власний підхід є правдоподібним).

По-друге, мій підхід спроможний засвоїти аристотелівський погляд на насолоду і задоволення, тоді як його знаменним чином виявляється неможливо узгодити з будь-якою утилітаристською позицією, особливо ж – із Франкліновою концепцією чеснот. Ми можемо підійти до цих питань, обміркувавши наступне: якщо взяти до уваги мій розгляд відмінностей між внутрішніми й зовнішніми благами у їх стосунку до практики, то в який із зазначених класів потрапляють (якщо потрапляють взагалі) насолода і задоволення? Відповідь така: «Деякі різновиди насолоди – в один, деякі – в інший».

Гравець у шахи або футбол, вчений-фізик або митець, досягши успіху і досконалості у своїй справі, зазвичай відчують задоволення від своїх досягнень. Це властиво і тим, хто, нехай і не досягши межі можливого у своїй галузі, грає, мислить або діє таким чином, який наближає його до цієї межі. За словами Арістотеля, насолода діяльністю і насолода досягненнями не є самоціллю, а впливають з успішної активності таким чином, що активність досягнення і активність насолоди становлять собою один і той самий стан. Відтак прагнути одного означає прагнути й іншого; а через це неважко й переплутати потяг до досконалості з прагненням до насолоди *у цьому специфічному сенсі*. Ця помилка є досить невинною; що невинним не є, то це змішування насолоди *у цьому специфічному розумінні* з іншими формами насолоди.

Адже деякі різновиди насолоди – це, безперечно, зовнішні блага, поруч із престижем, статусом, владою й грішми. Не кожна насолода пов'язана із здобутками людської діяльності; деякі насолоди обумовлюються

психологічним або фізичним станом незалежно від будь-якої діяльності. Подібні стани (наприклад, ті, що продукуються на піднебінні послідовною зміною і злиттям відчуттів від кольчестерських устриць, каєнського перцю й Удови Кліко) можуть бути предметом домагань як зовнішні блага, що їх можна придбати за гроші або одержати завдяки престижу. Звідси насолоди можуть бути категоризовані у спосіб, що відповідає класифікації благ на внутрішні й зовнішні.

Саме ця класифікація не знайшла для себе жодного місця у франклінівській концепції чеснот, цілком вибудованій на уявленні про зовнішні стосунки і зовнішні блага. Отже, хоч на даній стадії обговорення можна стверджувати, що мій розгляд чеснот справді схоплює концептуальне ядро окресленої на цих сторінках античної й середньовічної традиції, так само очевидно, що може існувати більш ніж одна концепція чеснот і що Франклінова і будь-яка інша утилітаристська позиція у цьому питанні є такими, що їх прийняття тягне за собою заперечення зазначеної традиції і *vice versa*.

Один з критичних виявів такої несумісності вже досить давно був помічений Д. Г. Лоуренсом. На Франклінове наполягання: «Рідко використовуй статеві стосунки, і лише з міркувань підтримання здоров'я або продовження роду...» Лоуренс відповідає: «Ніколи не використовуй статеві стосунки» («Never use venery»). Така природа чеснот: для того, щоб бути ефективними у досягненні внутрішніх благ, які їх винагороджують, вони мають виконуватися без озирання на наслідки. Через це виявляється (і тут ми принаймні отримуємо ще одне емпіричне фактуальне твердження), що хоча чесноти – це якості, котрі мають тенденцію вести до досягнення певного різновиду благ, проте якщо ми не практикуємо їх незалежно від міркувань про те, чи спродукують вони за тих або тих конкретних обставин вказані блага, чи ні, –

ми їх не маємо зовсім. Ми не можемо бути по-справжньому сміливими або правдивими лише з якоїсь певної нагоди. Окрім того, як ми вже бачили, культивування чеснот завжди зберігає здатність відволікати нас від досягнення тих зовнішніх благ, котрі слугують позначенням світського успіху. Шлях до успіху у Філадельфії і шлях на небеса можуть зрештою не збігатись.

Йдучи далі, ми можемо тепер вказати на деяке вирішальне утруднення для *будь-якої* версії утилітаризму – на зразок тих, що їх я відзначив вище. Утилітаризм не здатний розрізняти блага, внутрішні й зовнішні стосовно практики. Справа не тільки в тому, що цього розрізнення не помічає жоден класик утилітаризму (його не знайти ні в Бентама, ні в Міла, ні в Сіджвіка), а і в самій неспівмірності внутрішніх і зовнішніх благ. Через цю неспівмірність будь-яке поняття сумарних благ (а у світлі сказаного вище про різновиди насолоди й задоволення поняття сумарного щастя і поготів), сформульоване в термінах єдиної концепції корисності, Франклінової, Бентамової або ж Мілової, не має сенсу. Втім, слід зауважити, що хоча згадане розрізнення залишається чужим для думки Дж. С. Міла, все ж не буде перебільшенням припустити, що в своєму «Утилітаризмі» цей автор подає дещо схоже на нього, коли намагається окреслити відмінність між «вищими» й «нижчими» задоволеннями. «Дещо схоже» – це найбільше, що ми можемо тут сказати, оскільки виховання Дж.С. Міла сформувало в нього обмежений погляд на життя і сили людини, непридатний, наприклад, для поцінування ігор саме через той спосіб, який робив його придатним для поцінування філософії. Однак уявлення про те, що серцевиною людського життя є прагнення до досконалості, яке розширює сили людини, одразу ж впізнається не лише в соціально-політичній думці Дж. С. Міла, а й у самому житті його й місис Тейлор. Коли б на підтвердження свого розуміння чеснот мені потрібно

було навести конкретні приклади, я міг би, звичайно, назвати багато людей, таких, як Св. Бенедикт, Св. Франциск Асизський, Св. Тереза, і таких, як Фрідріх Енгельс, Елеонора Маркс й, поміж інших, Лев Троцький. Але ім'я Джона Стюарта Міла мало б бути серед цих імен неодмінно.

По-третє, мій розгляд чеснот є аристотелівським у тому відношенні, що він пов'язує оцінку й пояснення типово аристотелівським чином. З аристотелівського погляду, визначення певних дій як таких, що виявляють або не виявляють чесноту або чесноти, ніколи не зводиться лише до їх оцінки; воно означає також перший крок до пояснення, чому були вчинені саме ці дії, а не якісь інші. Звідси, для послідовників Аристотеля, так само як і для послідовників Платона, доля міста може знайти пояснення в посиланні на несправедливість тирана або хоробрість його захисників. Дійсно, поза згадкою про місце, що його посідають в людському житті справедливість і несправедливість, хоробрість і боягузтво, – мало що можна пояснити по-справжньому. Звідси випливає, що безнастанні пояснювальні зусилля сучасної соціальної науки, методологічним каноном якої є відокремлення «фактів» (цю концепцію щодо фактів я окреслив у розділі 7) від будь-яких оцінок, приречені на поразку. Адже той факт, що хтось був мужнім або справедливим або ж виявив свою неспроможність бути таким, не може бути сприйнятий як «факт» тими, хто визнає цей методологічний канон. В цьому пункті поданий мною розгляд чеснот перебуває у цілковитій згоді з Аристотелем. Тепер, однак, настав час для запитання: «Ваш розгляд може бути багато в чому аристотелівським, але чи не є він де в чому хибним?» Розгляньмо це важливе заперечення.

Я визначив чесноти почасти у відповідності з місцем, яке вони посідають у практиках. Але, звичайно, можна припустити, що деякі практики – тобто деякі внутрішньо

узгоджені різновиди людської діяльності, які відповідають описові того, що я називаю практикою, – являють собою зло. Тож при обговоренні представленої концепції чеснот деякими моральними філософами зазначалося, що тортури й садо-мазохістська сексуальна активність могли б бути розглянуті як приклади практик. Але яким чином людська налаштованість може бути чеснотою, якщо на такій налаштованості базуються практики, декотрі з яких призводять до зла? Моя відповідь на це заперечення розпадається на дві частини.

Спершу я хотів би припустити, що *можуть* існувати практики – в тому сенсі, в якому я розумію дане поняття, – котрі просто є злом. Насправді я далекий від переконання, що такі практики існують, і не вважаю, що тортури або садо-мазохістська сексуальність відповідають описові практики, що його передбачає мій розгляд чеснот. Проте я не хочу будувати свою позицію на цій відсутності переконання, тим більше, що зрозуміло: чимало різновидів практики зазвичай здатні продукувати зло через конкретний збіг обставин. Адже коло практик охоплює мистецтва, науки, певні інтелектуальні й атлетичні ігри. Й одразу ж зрозуміло, що ті чи ті з цих практик за певних обставин здатні ставати джерелом зла: прагнення перевершити суперника й перемогти здатне псувати вдачу; людина може бути зануреною в живопис настільки, що занедбає власну сім'ю; те, що від початку поставало почесним приводом до війни, згодом може виродитися в дикунську жорстокість. Але що із цього випливає?

Звісно, не те, що ми маємо, мовляв, *або* вибачати подібне зло й дивитися на нього крізь пальці, *або* вважати все породжене чеснотами справедливим. Я справді мушу визнати, що хоробрість інколи виявляється підґрунтям несправедливості, що лояльність, як відомо, незрідка підсилює смертоносні зазіхання агресора, а великодушність послаблює здатність творити добро. Проте не

визнавати це означало б входити у явне протиріччя саме із тими емпіричними фактами, до яких я вдавався, критикуючи концепцію єдності чеснот Томи Аквінського. Те, що чесноти потребують передусім визначення і пояснення в зв'язку з поняттям практики, таким чином, аж ніяк не тягне за собою схвалення будь-яких практик за будь-яких обставин. Чесноти, як і передбачає наведене заперечення, визначаються не в термінах доброї або справедливої практики, а в термінах практики як такої; проте звідси не випливає, що реально здійснювана практика в конкретних випадках не вимагає моральної критики. І можливостей для такої критики не бракує. Передусім, немає непослідовності в тому, щоб у критиці практик звертатися до вимог чесноти. Справедливість початково можна визначити як налаштованість, що є по-своєму необхідною для забезпечення практик; звідси не випливає, що задля вимог практики ми маємо миритися з порушеннями справедливості. Крім того, в розділі 12 я вже зазначав, що мораль чеснот передбачає, як власне доповнення, концепцію морального закону. Вимоги останнього практики також мають задовольняти. Проте можна спитати, чи не випливає з усього цього необхідність сказати більше про місце практик у ширшому моральному контексті? Чи не вказує це, принаймні, на причетність до корінної концепції чеснот чогось такого, що не може бути виражене у термінах практик? Зрештою я підкреслив, що царина будь-якої чесноти в людському житті простягається за межі практик, у термінах яких ця чеснота отримує своє початкове визначення. Яким же тоді є місце чеснот на цій ширшій арені людського життя?

Вище я зазначав, що будь-який розгляд чеснот у термінах практик може мати лише частковий і попередній характер. Що потрібно, аби його доповнити? Досі найприкметнішою відмінністю між моїм розглядом і таким, який міг би бути названий аристотелівським,

виявлялося те, що, хоча я жодним чином не обмежив реалізацію чеснот контекстом практик, все ж саме в практичній царині я вбачав їхню суть та призначення, тоді як Арістотель розглядав суть і призначення чеснот у контексті цілісного типу людського життя, що його він називав добрим. І скидається на те, що питання «Чого бракує людській істоті, якщо вона позбавлена чеснот?» заслуговує на відповідь, яка йшла б далі усього того, про що я вів мову дотепер. Адже справа не тільки в тому, що така істота просто виявилася б у деяких відношеннях неспроможною стосовно того типу досконалості, який може бути досягнутий завдяки участі у практиках, і того типу людських взаємин, який потрібен для того, щоб цю досконалість підтримувати. Власне життя такого індивіда, розглянуте в цілому, очевидно, виявилось б дефектним; воно не являло б собою життя такого ґатунку, що його можна було б описати, намагаючись відповісти на запитання: «Який спосіб життя є найкращим для такого чоловіка або жінки?» І відповісти на це запитання ми не зможемо, аж поки не звернемося, принаймні, до запитання, що його висунув сам Арістотель: «Що є добрим життям для людини?» Розгляньмо три аспекти, у яких людське життя, обумовлене концепцією чеснот в окресленому досі її розумінні, виявляло б свою дефектність.

По-перше, воно було б перейняте надто багатьма конфліктами, надто великою сваволею. Як я доводив вище, перевагою розгляду чеснот у контексті уявлення про множинність благ є те, що такий розгляд висвітлює можливість трагічного конфлікту у спосіб, якого годі шукати в Арістотеля. Проте звідси постає й чимало випадків у житті навіть добродісної і дисциплінованої людини, коли вірність одним зобов'язанням націлює нас в один бік, вірність іншим – в інший. Вимоги однієї практики можуть виявитися настільки несумісними з вимогами іншої, що людина поміж ними радше опиня-

ється в стані довільних вагань, аніж робить раціональний вибір. Здається, саме так трапилося з Т. Е. Лоуренсом. Зобов'язання щодо підтримки спільноти, яка уможливорює розквіт чеснот, можуть виявитися несумісними з відданістю, що її вимагає певна, особлива (наприклад, художня) практика. Може виникати напруження між вимогами родинного життя й вимогами мистецтва – проблема, яку Гоген хтозна чи розв'язав, подавшись до Полінезії, або між вимогами політики і мистецтва – проблема, яку Ленін хтозна чи розв'язав, відмовившись слухати Бетховена.

Якщо життя чеснот зазнає постійних зламів через акти вибору, в яких одна відданість тягне за собою позірно довільне зречення іншої, це може призвести до враження, що блага, внутрішні стосовно практик, втримують зрештою свій авторитет завдяки нашому індивідуальному вибору: адже коли різні блага закликають у різні й несумісні напрямки, я маю обирати поміж їхніми суперечливими вимогами. Сучасне «я» з його позбавленим критерієм вибором, здавалося б, наново постає в чужому для себе контексті, що претендує бути аристотелівським світом. Це звинувачення почасти можна було б відхилити, повернувшись до питання про те, чому як блага, так і чесноти мають-таки авторитет у нашому житті, і повторивши те, що було сказано вище у цьому розділі. Проте така відповідь могла б досягти лише часткового успіху; виразно сучасне поняття вибору насправді постало б знову, хоча й із більш обмеженою сферою застосування, ніж це зазвичай проголошується.

По-друге, у відриві від незадіяного досі поняття *telos*'у цілісного людського життя, осягнутого як єдність, наша концепція окремих індивідуальних чеснот має лишатися частковою і незавершеною. Розгляньмо два приклади. Справедливість, з погляду Арістотеля, визначається в зв'язку з наданням кожній особі належного або заслуженого нею (або ним). Заслужити насправді означає взяти

істотну участь у досягненні тих благ, спільне визнання й прагнення яких забезпечують основи людського співжиття. Однак блага, внутрішні стосовно практик, включаючи і блага, внутрішні щодо практики вироблення й підтримання форм співжиття, мають бути певним чином впорядковані й поціновані, якщо ми хочемо встановлювати відносно них цінність заслуг. Тож будь-яке реальне застосування аристотелівської концепції справедливості вимагає розуміння благ і блага як такого, що виходить за межі множини благ, що ними сповнені практики. Так само, як із справедливістю, справи стоять із терпінням. Терпіння – це чеснота уважного очікування без нарікань, але не очікування чого завгодно. Виглумачення терпіння як чесноти передбачає адекватну відповідь на запитання: очікувати на що? В контексті практик можна отримати часткову, проте в багатьох відношеннях адекватну відповідь: терпіння майстра, що має справу з неслухняним матеріалом, терпіння вчителя з нетямущим учнем, політика під час переговорів – усе це різновиди терпіння. Але що, як матеріал надто впертий, учень надто слабкий, переговори надто виснажливі? Чи не належить нам на певній стадії здатися в інтересах самої ж практики? Середньовічні виразники чесноти терпіння стверджували, що існують певні ситуації, в яких ця чеснота вимагає, щоб я ніколи не полишав певну особу або завдання, ситуації, в яких, як вони б виклали це, від мене вимагається втілити у мого ставленні до цієї особи або завдання дещо від довготерпіння, яке Бог виявляє стосовно Своїх творінь. Однак це можливо, тільки якщо терпіння слугує досягненню деякого домінуючого блага, деякого *telos*'у, що визначає підпорядковане становище інших благ. Таким чином, виявляється, що зміст чесноти терпіння залежить від того, як ми ієрархізуємо різноманітні блага, і *a fortiori* від того, чи здатні ми впорядковувати їх у такий спосіб раціонально.

Досі я висловлював припущення, що якби не існувало *telos*'у, який перевершує обмежені блага практик, утворюючи благо цілого людського життя, благо людського життя, осягнутого як єдність, це означало б *водночас*, що деяка руйнівна сваволя сповнює моральне життя, і разом з тим – що ми не в змозі адекватно визначити контекст конкретних чеснот. Ці два міркування підсилюються третім: існує принаймні одна визнана традицією чеснота, специфіку якої взагалі неможливо вказати, окрім як у відношенні до цілісності людського життя – чеснота чистоти або твердості (*integrity of constancy*). «Чистота серця, – казав К'єркегор, – полягає в бажанні єдиної речі». Це уявлення про єдність мети цілого життя не може отримати іншого застосування окрім того, яке надає сама ж цілісність життя людини.

Відтак зрозуміло, що мій попередній розгляд чеснот у термінах практик охоплює чимало, проте далеко не все з того, чому навчає стосовно чеснот аристотелівська традиція. Так само ясно, що дати розгляд, який би *водночас* більшою мірою відповідав традиції і був придатний для раціонального захисту, неможливо, не вдаючись до запитання, відповідь на яке передбачалася аристотелівською традицією, – відповідь, настільки загально визнана в досучасному (*pre-modern*) світі, що ніколи не виникало потреби явно формулювати її скільки-небудь розгорнутим чином. Питання, про яке йдеться, таке: чи може бути виправданим раціонально розуміння кожного людського життя як єдності – розуміння, яке дозволяє нам специфікувати кожне таке життя відповідно до його власного блага і вбачати призначення чеснот у тому, що вони надають індивідові можливість творити зі свого життя один тип єдності радше, ніж інший?

15

ЧЕСНОТИ, ЄДНІСТЬ ЛЮДСЬКОГО ЖИТТЯ
ТА ПОНЯТТЯ ТРАДИЦІЇ

Будь-яка сучасна спроба розглядати кожне людське життя в цілому як єдність, чий характер надає чеснотам відповідного *telos*'у, нашо́вхується на два різновиди перешкод, соціальний та філософський. Соціальні перешкоди походять від способу, в який сучасність розриває кожне людське життя на різноманітні сегменти, кожний з власними нормами і моделями поведінки. Так робота відірвана від дозвілля, приватне життя від публічного, колективне від особистого. Так і дитинство, і старість було вирвано з решти людського життя і перероблено в окремі царини. І всіх цих відокремлень було досягнуто таким чином, що саме специфіка кожної частини, а не єдність життя індивіда, досягає тих царин, у термінах яких нас навчили думати та відчувати.

Філософські перешкоди походять від двох відмінних тенденцій, одна з яких укорінилась головним чином, хоча й не тільки, в аналітичній філософії, а інша – і в соціологічній теорії, і в екзистенціалізмі. Перша – це тенденція думати про людську дію атомістично й аналізувати складні дії та справи, розкладаючи їх на прості компоненти. Звідси циркуляція в різних контекстах поняття «базової дії». Що окремі дії отримують свій характер як частини більшого цілого – ця точка зору чужа для пануючих у нас способів мислення, і однак її необхідно принаймні розглянути, якщо ми хочемо наблизитись до розуміння того, як життя може

бути чимось більшим за послідовність індивідуальних дій та епізодів.

Так само єдність людського життя стає для нас непомітною, якщо провести жорсткий розподіл або між індивідом і ролями, які він чи вона виконує (розподіл, типовий не лише для екзистенціалізму Сартра, але й для соціологічної теорії Ральфа Дарендорфа), або між рольовими та квазірольовими втіленнями індивідуального життя, внаслідок чого життя виглядає лишень послідовністю непов'язаних епізодів – ліквідація «я» є типовою, як я зазначав раніше, для соціологічної теорії Гофмана. Я також уже висловлював у розділі 3 припущення, що як сартрівська, так і гофманівська концепції «я» є вищою мірою показовими для мислення і практики сучасності. Тому, мабуть, не дивно, що «я», яке розуміють таким чином, не можна розглядати як носія чеснот Арістотеля, бо «я», відокремлене від своїх ролей у спосіб Сартра, втрачає арену соціальних відносин, на якій функціонують чесноти Арістотеля – якщо вони функціонують взагалі. Зразки добродісного життя підпадуть під ті звинувачення в умовності, які Сартр вклав у вуста Антуана Рокантена в «Нудоті» і які він висловив від власного імені в «Бутті й ніщо». Справді, відмова «я» від неавтентичності конвенціоналізованих соціальних стосунків постає тим, до чого зводиться людська цілісність у розумінні Сартра.

Водночас той, хто розколов своє «я» на окремі ролі в окремих сценах життя, втрачає простір для вияву тих схильностей, які насправді можна вважати чеснотами в хоча б віддалено арістотелівському сенсі, тому що чесноти – це не просто риси, що пасують до якоїсь певної ситуації. Спритний адміністратор, видатний спортсмен, досвідчений підприємець або член комісії, застосовуючи свої знання та здібності, успішно розв'язує проблеми і виконує завдання, які ставить його професія, але це не чесноти. Істинні чесноти виявляються у найрізноманіт-

ніших ситуаціях; у багатьох випадках від практики чеснот неможливо очікувати такої ефективності, якої ми очікуємо від професійного вміння. Гектор був однаково мужній і при розлуці з Андромахою, і в битві з Ахілом; Елеонора Маркс виявляла розуміння та співчуття і в стосунках із батьком, і у співробітництві з тред-юніоністами, і в заплутаних взаєминах з Евелінгом. Тобто чесноти можуть бути характеристикою тільки усього життя в цілому. У попередніх розділах, аналізуючи зміни й фрагментацію моральності, що супроводжували становлення нашої сучасності (modernity), ми виявили, що кожен крок в утвердженні типово модерних поглядів на мораль знаходив відповідність в окресленні типово модерної концепції людської самості (selfhood). Тож тепер, при розгляді специфічної до-модерної (pre-modern) концепції чеснот, з якою ми нині маємо справу, виникає потреба дещо сказати про супровідну концепцію самості, концепцію «я», єдність якого ґрунтується на єдності оповіді (narrative), що пов'язує життя від народження до смерті так, як це властиво робити оповіді – від початку і до кінця.

Означена концепція «я» є менш незнайомою, ніж може здатися на перший погляд. Саме тому, що вона відіграла ключову роль у формуванні культур, які були історичними попередниками нашої власної, не повинно дивувати, що вона дотепер знаходить неусвідомлений вияв у нашому мисленні й поведінці. Буде доречно почати з дослідження деяких наших визнаваних без доказів, але безперечно правильних, концептуальних осяянь щодо людських дій та людської самості, аби показати, наскільки природньо думати про «я» у наративний спосіб.

Філософія і здоровий глузд доводять, що один і той самий елемент людської поведінки можна описувати й тлумачити зовсім по-різному, і при цьому кожне з тлумачень відповідатиме дійсності. На запитання: «Що він робить?» можна відповісти: «Копає землю», «Пораєть-

ся в саду», «Готується до зими», «Займається активним оздоровчим відпочинком», «Робить присмність своїй дружині» – і кожна з інтерпретацій буде правильною. Одні відповіді розкривають мету людини, інші – побічні, несподівані наслідки її діяльності, людина може їх навіть не помічати. Необхідно відразу ж відзначити, що будь-яка відповідь на питання про те, як ми маємо розуміти або пояснювати даний сегмент поведінки, передбачає деяке попереднє з'ясування того, в якому зв'язку згадані різноманітні правильні відповіді на запитання «Що він робить?» перебувають між собою. Якщо чоловік має намір підготувати свій сад до зими і при цьому оздоровлюється й робить присмність дружині – це один тип поведінки, якщо ж чоловік хотів потішити дружину виконанням фізичних вправ – це інший тип поведінки, і нам потрібно визначити, який варіант є правильним.

В першому випадку спостережена поведінка була б епізодом річного циклу господарювання, хатніх та садових робіт, тобто мету людської поведінки визначало б певне господарське оточення, в наративній історії якого даний сегмент поведінки посів би своє місце. В другому випадку епізод має бути вписаний до наративної історії шлюбу, в зовсім інше соціальне оточення, яке хіба що перетинається з першим. Неможливо, таким чином, охарактеризувати поведінку незалежно від намірів, а наміри – незалежно від оточення, що робить ці наміри зрозумілими як для самого суб'єкта, так і для інших людей.

Я вживаю тут слово «оточення» (setting) в широкому значенні. Наприклад, соціальне оточення може бути інституцією; воно може бути й тим, що я назвав практикою, або воно може бути людським середовищем деякого іншого гатунку. Найголовніше те, що кожне оточення має свою історію, в якій знаходять для себе місце історії індивідуальних суб'єктів, тож поза цим оточенням та його змінами у часі історія і розвиток кожного окремого

індивіда залишилися б незбагненими. Звичайно, один і той самий елемент поведінки може одночасно належати до кількох типів оточення. Існує, принаймні, два різних способи такої належності.

В моєму попередньому прикладі діяльність суб'єкта може постати як частиною історії циклу господарських робіт, так і частиною історії шлюбу – двох історій, що здатні перехрещуватись. Господарство може мати власну історію, що простягається вглиб віків, як історії деяких європейських ферм – такі ферми живуть власним життям, навіть якщо у різні часи на них мешкали різні сім'ї; може, звичайно, мати свою історію і шлюб, історію, яка, в свою чергу, передбачає досягнення певного пункту в історії самої інституції шлюбу. Якщо ми прагнемо ретельно простежити зв'язок деякого конкретного сегменту поведінки з намірами суб'єкта і, далі, з оточенням, у якому перебуває даний суб'єкт, ми повинні так само ретельно дослідити, як співвідносяться різноманітні правильні характеристики поведінки цього суб'єкта, – передусім встановивши, які з них відсилають нас до його намірів, а які ні, і, далі, провівши їх класифікацію за обома категоріями.

Коли наміри окреслені, необхідно з'ясувати, які з них первинні і визначальні, що без них дія б не відбулася. Тобто якщо відомо, що чоловік займається садівництвом задля оздоровлення і щоб потішити жінку, все ще невідомо, що він робить, доки ми не відповімо на запитання, чи він продовжуватиме роботу задля здоров'я, коли дізнається, що жінку це зовсім не тішить, або навпаки, якщо виявиться, що ця робота несприятлива для здоров'я, чи продовжуватиме він працювати для жінки і, нарешті, чи відмовиться він від садівництва, якщо зникнуть обидва мотиви. Отже, нам треба знати, що є певного в його переконаннях і які з цих переконань є насправді дійовими; інакше кажучи, нам потрібно знати,

чи є відповідні контрфактичні припущення істинними або ж хибними. Без цього ми так і не зуміємо правильно визначити, що, власне, даний суб'єкт робить.

Розглянемо ще один тривіальний приклад низки відносно правильних відповідей на те саме запитання: «Що він робить?» – «Дописує речення», «Закінчує свою книгу», «Дискутує про теорію діяльності», «Намагається отримати науковий ступінь». Ці мотиви можна класифікувати за тривалістю у часі. Короткочасні мотиви можна зрозуміти тільки знаючи далекосяжні, а характеристика поведінки за далекосяжними мотивами може бути правильною, тільки якщо деякі з короткочасних характеристик також правильні. Отже, щоб адекватно охарактеризувати поведінку, слід спочатку визначити, чого вимагають далекосяжні наміри і як з ними співвідносяться наміри короткочасні. Знову ж таки ми виявляємося залученими до написання наративної історії.

Отож наміри мають бути впорядковані як у причинному, так і в часовому відношенні, причому в обох випадках – з посиленням на оточення; непрямым чином такі посилення вже робилися за допомогою таких елементарних термінів, як «садівництво», «книга», «дружина», «науковий ступінь». Що більше, правильна ідентифікація переконань суб'єкта буде суттєвою складовою цього завдання; невдача тут означатиме провал усієї справи. (Цей висновок може здатися очевидним, проте в нього вже є один важливий наслідок. Не існує поняття «поведінки» поза і незалежно від намірів, переконань і оточення. Звідси задум науки про поведінку набуває містичного і дещо ексцентричного характеру. Я не кажу, що така наука неможлива; але вона не може бути нічим іншим, окрім як наукою про неінтерпретовані фізичні рухи, якої і прагнув Б. Ф. Скінер. Проблематика Скінера не стосується безпосередньо нашої теми, але слід зазначити, що залишається зовсім незрозумілим, чим мав

би бути, згідно з поглядами Скінера, науковий експеримент; адже концепція експерименту безперечно передбачає поведінку, обумовлену певними намірами і переконаннями. І що вже цілковито було б приречене на поразку, то це задум науки, скажімо, про *політичну* поведінку, відділеної від вивчення намірів, переконань і оточення. Можливо, варто нагадати, що вислів «поведінкові науки» став по-справжньому впливовим з моменту доповіді Фондації Форда від 1953 р., коли термін «поведінка» було визначено таким чином, щоб він охоплював і «таку суб'єктивну поведінку як ставлення, переконання, сподівання, мотивації та прагнення», так само, як і «безпосередні дії». Проте в доповіді це було подано як два окремі розряди речей, кожен з яких можна досліджувати незалежно від іншого. Тим часом, якщо моя аргументація є правильною, йтися тут може лише про реалії одного-єдиного розряду.

Розгляньмо, що можна вивести з моїх доказів стосовно взаємозв'язків інтенціонального, соціального й історичного. Ми ідентифікуємо окрему дію, лише явно або неясно вдаючись до двох різновидів контексту. Ми вміщуємо наміри людини в причинний та часовий порядок з огляду на їхню роль в історії життя даного індивіда; і ми чинимо так, зважаючи також на їхню роль в історії оточення, до якого ці наміри належать. Аналізуючи результативність та продуктивність діяльності (чи справдилися наміри суб'єкта, чи стали короточасні мотиви основою далекосяжних), ми продовжуємо обидві історії. Отже, наративна історія певного типу виявляється базовим та невід'ємним жанром для характеристики людських дій.

Важливо зрозуміти, наскільки відмінною є подана концепція від концепцій тих аналітичних філософів, що розглядають дію як основу поведінки. З погляду аналітичної філософії, поведінка – це комплекс окремих узгоджених дій, і тоді постає природне питання: «Як ми маємо

індивідуалізувати людську дію?» Існують контексти, в яких описане уявлення виявляється цілком доречним. Зокрема, в кулінарних рецептах дії індивідуалізовано саме у той спосіб, що його аналітичні філософи вважають можливим для будь-яких людських дій: «Візьміть шість яєць. Розбийте їх у чашу. Додайте муку, сіль, цукор тощо». Але і в рецепті кожна дія може бути зрозумілою лише як можливий-елемент-послідовності. Що більше, вся послідовність виявиться незбагненою, якщо її вирвати з відповідного контексту. Якщо посеред лекції про етику Канта я раптом розіб'ю шість яєць в чашу і додам туди муки та цукру, продовжуючи тим часом своє витлумачення Канта, я не вчиню розумної дії, навіть якщо б і дотримувався послідовності, приписаної в кулінарній книзі.

Мені можуть заперечити, що і в цьому випадку ми бачимо дію або комплекс дій, хай і незрозумілих. Але на це я хочу відповісти, що поняття розумної дії (an intelligible action) є фундаментальнішим за поняття дії як такої. Нерозумні дії – це невдалі кандидати на статус розумної дії, і змішувати нерозумні та розумні дії до купи в єдиний клас дій і потім характеризувати дію за допомогою спільних рис цих двох груп – означає робити помилку, не визнаючи цього. Це було б запереченням принципового значення поняття розумності.

Важливість поняття розумності (intelligibility) тісно пов'язана з тим фактом, що найзначнішою базовою відмінністю з усіх втілених у нашому дискурсі та на практиці в цій царині, є відмінність між людськими та іншими істотами. Людські істоти можуть відповідати за те, що вони створили; інші істоти – ні. Тому визнати якийсь випадок дією означає – в парадигмальному випадку – підвести його під такий тип опису, який би дав нам змогу побачити, як дана подія зрозумілим чином впливає з намірів, мотивів, пристрастей та цілей

людського суб'єкта. За дію завжди хтось мусить відповідати; суб'єкт має бути спроможним дати раціональне пояснення своїй дії. Якщо ми спостерігаємо явно цілеспрямовану дію людини, проте не знаходимо їй розумного пояснення, ми перебуваємо у безвиході, як розумово, так і практично. Ми не знаємо, як на це реагувати, як це пояснити, ми не знаємо навіть, у який спосіб досягнути це як розумну дію; наше розрізнення між свідомо людським і стихійно природним, як уявляється, зазнає невдачі. Таке стається, коли ми потрапляємо в чужорідну культуру або навіть в чужорідну спільноту в межах власної культури, чи коли ми стикаємось із людьми, хворими на неврози або психози (таких людей вважають хворими саме через ірраціональність їхніх дій; дії, незрозумілі як суб'єктові, так і будь-кому іншому, вважаються – і правильно – видом хвороби), але подібні ситуації виникають і в звичайних обставинах. Розгляньмо один приклад.

Я стою на автобусній зупинці, а хлопець попереду мене раптом каже: «Звичайна дика качка називається *Histrionicus histrionicus histrionicus*». Значення сказаного зрозуміле, незрозуміло тільки, як відповісти на запитання, що він робив, вимовляючи цю фразу. Припущення, що він повторює це через випадкові проміжки часу, означатиме, що він божевільний. Але можна придумати й раціональне пояснення його поведінці. Наприклад, він сплутав мене з кимось, хто вчора підійшов до нього в бібліотеці і спитав: «Ви часом не знаєте латинської назви звичайної дикої качки?» Або він якраз вертається із сеансу психотерапії, на якому лікар порадив йому переборювати сором'язливість, звертаючись до незнайомих. «Але що я їм скажу?» – «Будь-що, це не має значення». Або він радянський шпигун, що прийшов на призначене місце зустрічі, і ця дурниця є паролем. У будь-якому разі раціональне пояснення його дії залежатиме від знаходження для неї місця у наративі.

Тут мені можуть заперечити, що зрозумілість подібних дій не обов'язково вимагає наративу. Все, що тут потрібно, – це ідентифікація відповідного типу мовного акту (напр.: «Він відповідав на запитання») або певної мети, що обумовила згаданий вислів (напр.: «Він намагався привернути вашу увагу»). Але мовний акт і мета також можуть бути зрозумілими чи незрозумілими. Уявіть, що хлопець на автобусній зупинці пояснив свою фразу словами: «Я відповідав на запитання». Я кажу на це: «Але я ні про що вас не запитував, тим паче про диких качок». А він мені: «Я знаю *це*». Його дія знову стає незрозумілою. І можна легко побудувати аналогічний приклад, який покаже, що те, що дія була виконана з якоюсь метою, теж іще не доводить її розумності. І мета, і мовні акти потребують контексту.

Найрозповсюдженіший контекст, що забезпечує зрозумілість, – це розмова. Розмови всюди пронизують людський світ, вони настільки звичні, що філософи не приділяють їм достатньої уваги. А якщо забрати розмови з людського життя – що тоді залишиться? Розгляньмо, що робить розмову зрозумілою або ні. (Визнати розмову зрозумілою – це не те саме, що зрозуміти її зміст; розмова, що я її випадково підслухав, буде безперечно придатною для мого розуміння, навіть якщо зрозумію я її невірно). Коли я чую розмову двох інших осіб, то, схопивши суть, позначаю її певним ярликом, що відображає ступінь і тип взаєморозуміння між людьми, як-от «безладна п'яна сварка», «серйозна інтелектуальна дискусія», «трагічне нерозуміння одним одного», «комічне, навіть фарсове непорозуміння, коли люди приписують один одному вигадані мотиви», «обмін проникливими спостереженнями», «боротьба за панування один над одним», «тривіальний обмін плітками».

Терміни «трагічний», «комічний» або «фарсовий» зовсім не є маргінальними для подібних оцінок. Ми

розрізняємо розмови за жанрами так само, як типи літературної оповіді. Кожна розмова – це драматична вистава, навіть якщо й дуже коротка, учасники якої не тільки актори, а й співавтори, які, підтримуючи один одного чи конфліктуючи, створюють п'єси життя. Бо розмови не лише належать до жанрів, саме так, як п'єси чи романи, але й, так само, як і літературні твори, мають зав'язку, кульмінацію і розв'язку. В них існують свої перипетії та впізнавання; їм властиві несподівані повороти сюжету, які то наближають, то відводять від кульмінації. В довших розмовах трапляються також відступи й підсюжети, і відступи від відступів, і підсюжети всередині підсюжетів.

Але що справедливе для розмови, те *mutatis mutandis* справедливе для змагань, шахів, залицяння, філософських семінарів, сімейних обідів, ділових переговорів – для людських стосунків взагалі. Бо розмова, якщо її розуміти достатньо широко, – це форма людських стосунків узагалі. Розмова не є специфічним різновидом або аспектом людської поведінки, навіть якщо за наявних форм слововжитку та людського життя вчинки інших промовляють так само виразно, як і їхні слова. Бо це можливо лише тому, що це вчинки тих, хто володіє словами.

Отже, я презентую і розмову зокрема, і людську поведінку взагалі як розіграні наративи (*enacted narratives*). Наратив не є витвором поетів, драматургів та романістів, які буцімто вносять в хаотичні події розповідний порядок; наративна форма не є ані маскою, ані декорацією. Як писала Барбара Гарді, обстоюючи ту ж саму думку, «ми бачимо сні у наративі, мріємо у наративі, пригадуємо, передбачаємо, сподіваємося, зневірюємось, віримо, піддаємо сумніву, плануємо, переглядаємо, критикуємо, будуємо, правимо теревені, навчаємося, ненавидимо й кохаємо за допомогою наративу» (Hardy 1968, p. 5).

На початку цього розділу я твердив, що для того, щоб правильно зрозуміти і витлумачити, що робить хтось інший, даний епізод слід розглядати у контексті певних наративних історій життя індивідів та оточень, у яких вони діють і страждають. Тепер має стати ясним, що ми робимо дії інших зрозумілими для себе у такий спосіб через те, що сама дія має засадничо історичний характер. Саме тому, що всі ми проживаємо власні наративи, і тому, що ми осмислюємо своє життя у термінах наративу, за яким живемо (*that we live out*), форма наративу виявляється придатною для розуміння дій інших. Історії спочатку переживають, а потім розповідають – окрім як у випадку белетристики.

Це, звичайно, заперечували у недавніх дебатах. Луїс О. Мінк, дискутуючи з Барбарою Гарді, твердив: «Історії не переживають, а розповідають. Життя не має початку, середини й кінця; трапляються зустрічі – і згодом ми вигадуємо історію про те, «з чого усе почалося», трапляються розлуки, але остаточні розлуки бувають тільки в оповіданнях. Є надії, плани, битви, ідеї, а ретроспективні історії вже вішають ярлики: нездійсненні надії, провалені плани, вирішальні битви, продуктивні ідеї. Америка, яку відкрив Колумб, існує лише в історії, так само, як і королівство, що загинуло через нестачу цвяха» (Mink, 1970, pp. 557–558).

Що на це відповісти? Звичайно, надії стають нездійсненими, а битви – вирішальними тільки в ретроспективі. Але ж ми даємо їм такі характеристики не лише в мистецтві, а й у реальному житті. А стосовно того, що життя не має кінця й фінальної сцени, кортить спитати: «Ви чули коли-небудь про смерть?» Гомер не розповів би про Гектора й Андромаху, якби Андромаха не оплакувала так гірко втрачену надію і розлуку назавжди. Були незлічені Гектори й Андромахи, з якими, подібно до їхніх гомерівських тезок, траплялися подібні історії, хоча вони

не привернули уваги постів. Правда те, що, вважаючи певну подію початком або кінцем, ми тим самим надаємо їй важливості, яку можна заперечити. Кінець Римської республіки настав після смерті Юлія Цезаря чи у битві при Філіппах, а чи при встановленні принципату? Ні, звичайно, Римська республіка, подібно до Карла II, вмирала дуже довго, але це не спростовує, а підтверджує реальність її кінця. Існує вирішальний сенс, у якому принципат Августа, церемонія присяги на тенісному корті, рішення про створення атомної бомби в Лос-Аламосі становлять початки; мирна угода у 404 році до н. е., скасування шотландського парламенту, битва під Ватерлоо так само становлять закінчення; так само одна подія часто буває одночасно і початком, і закінченням.

Як з початком, серединою і кінцем, так само відбувається із жанрами й феноменом включення (*embedding*). Наприклад, на запитання: «До якого жанру належить життя Томаса Бекета?» слід відповісти, перш ніж починати його життєпис. (Згідно з парадоксальним поглядом Мінка, це питання може бути задане тільки *після* написання самого життєпису). В деяких середньовічних версіях життя Томаса зображене з дотриманням усіх канонів агіографії. В ісландському варіанті «Саги про Томаса» він постає типовим героєм саги. Сучасна біографія Бекета, яку написав Дон Девід Ноулз, – це трагедія, трагедія стосунків Томаса і Генріха II, кожен з яких є героєм в аристотелівському розумінні, як видатна людина з фатальною вадою. Хто ж сказав правду, якщо хтось її таки сказав: монах Вільям Кентерберійський, автор саги, чи кембриджський королівський заслужений професор? Зрозуміло, що професор. Істинний жанр життя Бекета – це не агіографія і не сага, а саме трагедія. Стосовно таких сучасних наративних тем, як життя Троцького або Леніна, історія радянської компартії чи інституту американського президентства, ми також маємо підстави поцікавитися: до

якого жанру ці історії належать? Який тип опису цих історій виявиться правдивим і зрозумілим?

Або розгляньмо, як один наратив може бути включений (embedded) до іншого. Як у драматургії, так і в романістиці існують загальновідомі приклади: п'єса всередині п'єси у *Гамлеті*, мандри Вільгельма Теля (розповідь мандрівника Віллі) в «Червоній рукавичці», розповідь Енея Дідоні в другій частині «Енеїди» тощо. Але існують такі самі добре відомі приклади у реальному житті. Наскільки переплетені, наприклад, кар'єра Томаса Бекета як архієпископа і канцлера з правлінням Генріха II, трагедія Марії Стюарт із життям Єлизавети I, історія Конфедерації з історією США. Будь-хто може виявити (або не виявити), що він є персонажем кількох одночасних наративів, окремі з яких вставлені в інші. Або знову ж таки те, що здавалося зрозумілим наративом, у якому суб'єкт грав певну роль, може бути трансформоване цілком або частково в переказ незрозумілих епізодів. Таке сталося з К. – персонажем Кафки – у «Процесі» та «Замку». (Не дивно, що Кафка не міг закінчити свої романи, адже поняття початку і кінця отримують свій сенс лише в контексті зрозумілого наративу).

Вище я зазначав, що суб'єкт є не лише актором, а й автором. Тепер я повинен підкреслити, що на все те, що суб'єкт здатний зробити й висловити зрозумілим чином як актор, глибоко впливає той факт, що ми ніколи не буваємо чимось більшим (а інколи виявляємося і чимось меншим), ніж просто співавторами наших власних наративів. Тільки у власних мріях ми проживаємо будь-які історії, які нам заманеться. В житті, як писали і Арістотель, і Енгельс, ми постійно зазнаємо певних обмежень. Ми всі з'являємося на сцені, не нами створеній, і стаємо персонажами п'єси, не нами поставленої. Кожен з нас грає головну роль у власній драмі і другорядну в чужих, і кожна драма обмежує інші. В моїй драмі я,

наприклад, Гамлет або Яго, чи принаймні свинопас, який скоро стане принцом, а для вас я просто якийсь Джентльмен або в найкращому разі Другий Вбивця, тим часом ви для мене Полоній чи Гробокон, але для себе самого – герой. Кожна індивідуальна драма накладає обмеження на інші, роблячи при цьому все ціле відмінним від його частин, проте все одно драматичним.

Саме настільки складні міркування потрібні для того, щоб зробити поняття розумності концептуальною ланкою між поняттям дії та поняттям наративу. Як тільки ми усвідомимо його важливість, твердження, що поняття дії є вторинним щодо поняття розумної дії, мабуть, видаватиметься нам менш дивним, і так само буде з твердженням, що поняття «власне» дії, хоча воно й має величезне практичне значення, завжди залишається потенційно оманливою абстракцією. Дія – момент можливої або реальної історії, чи кількох таких історій. Поняття історії є настільки ж фундаментальним, як і поняття дії. Кожне з них потребує іншого. Проте я не можу тут не зазначити, що саме цю тезу заперечує Сартр, оскільки вона суперечить його концепції «я», що так виразно передає дух сучасності. В «Нудоті» Сартрів Антуан Рокантен у своїх роздумах заходить далі, ніж Мінк: якщо Мінк вважає, що наратив відрізняється від життя, то Рокантен стверджує, що наратив – це фальсифікація життя. Правдивих розповідей не існує й існувати не може. Людське життя складається з розрізнених дій і подій, які нікуди не ведуть і не мають ніякого порядку; це автор розповіді ретроспективно надає діям певного порядку, якого не було в момент, коли ці дії відбувалися. Зрозуміло, що якщо думка Сартра/Рокантена слухна (я зараз говорю саме про Сартра/Рокантена, щоб відрізнити його від таких відомих персонажів, як Сартр/Гайдегер або Сартр/Маркс), то моя головна теза є хибною. Але ми з Сартром/Рокантенем все ж погоджуємося в одному пункті: в ототожненні розум-

ності дії з її місцем у зв'язному наративі. От тільки Сартр/Рокантен вважає дії людини як такі подіями ірраціональними. Це й становить метафізичну суть проблеми, що постала перед Рокантенем у романі: він вирішив написати історичну біографію і виявив, що подібна праця не матиме сенсу. Він може зобразити реальність, а може написати зв'язну зрозумілу розповідь; проте одна можливість виключає іншу. Отже, чи правильно міркує Сартр/Рокантен?

Ми можемо розкрити неспроможність Сартрової тези у два способи. По-перше, виникає питання: «На що будуть схожі людські дії, позбавлені наративного порядку, що нібито їх фальсифікує?» Сартр так і не дав відповіді на це питання; знаменно, що для того, аби довести, що не існує правдивих наративів, він сам пише наратив, дарма що вигаданий. Проте єдине, на мій погляд, можливе зображення людської природи *an-sich*, що передувало б її (припустімо, оманливій) наративній інтерпретації, – це безладна послідовність подій, на зразок тієї, що представлена в нотатках д-ра Джонсона про його подорож Францією: «Там ми навідались до леді. – Морвіли. – Іспанія. Провінційні містечка, сповнені жебраків. З Діжона він ніяк не міг дістатися до Орлеана. – Перехрестя у Франції жахливі. – П'ятеро солдат. – Жінки. – Солдати втекли. – Полковник не може втратити п'яťох чоловіків заради однієї жінки. – Магістратура не може забрати жодного солдата без дозволу полковника» тощо (цит. за: Hobsbaum 1973, р. 32). Все це нашттовхує на думку, яку я вважаю справедливою, а саме: навіть характеристика дії, що, за припущенням, передує будь-якій накладеній на цю дію наративній формі, завжди все ж-таки виявляється нічим іншим, як просто зображенням розрізнених частин якогось можливого наративу.

Ми можемо підійти до цього питання й інакше. Я визначив історію як розіграну драматичну розповідь, персонажі якої є водночас і авторами. Персонажі,

звичайно, ніколи не починають *ab initio*, вони занурені *in medias res*, початок їхньої історії вже визначено тими і тим, хто був і що було до них. Розповідь про те, як Джуліан Гренфел чи Едвард Томас вирушили до Франції під час війни 1914–1918 рр. в цьому відношенні мало відрізняється від сюжету про похід Одиссея або Менелая. Головна різниця між реальними і уявними героями полягає не в наративній формі самій по собі, а в ступені їхнього авторства стосовно цієї форми та своїх власних вчинків. Звичайно, оскільки й реальні персонажі виходять на сцену не за власним бажанням, то вони і надалі не можуть діяти так, як їм заманеться, перебуваючи в залежності від поведінки інших, від соціального оточення – це переконливо зобразив Маркс у класичному, якщо й не цілком задовільному, «18-тому брюмера Луї Бонапарта», де життя людини подане саме у формі розіграного драматичного наративу.

Я назвав Марксів розгляд не зовсім задовільним, тому що Маркс прагнув узгодити свій наратив соціального життя людини з поглядом на життя як кероване законами й таке, що його можна у певний спосіб передбачити. Але важливо зрозуміти, що в будь-який даний момент розіграного життєвого наративу ми не знаємо, що буде далі. Непередбачуваність, про яку йшлося у розділі 8, – неодмінна риса наративної структури людського життя, і емпіричні узагальнення та дослідження у галузі соціальних наук це чудово підтверджують.

Другою вирішальною рисою життєвого наративу, слідом за непредбачуваністю, є певне телеологічне спрямування. Ми проживаємо наше життя, як індивідуально, так і у взаєминах один з одним, у світлі уявлень про майбутнє, майбутнє, деякі можливості якого ваблять, інші відлякують нас; деякі здаються мало ймовірними, інші ж – неминучими. Теперішнє для людини не існує без образу майбутнього, і цей образ є своєрідним *telos*, сукупністю

цілей, до яких ми наближаємось (або ні) у даний момент часу. Непередбачуваність і телеологія, таким чином, співіснують у нашому житті; як і персонажі літературних творів, ми не знаємо, що з нами буде далі, а проте наше життя має певну форму, що проектує себе на наше майбутнє. Отже, ті наративи, які ми здійснюємо у своєму житті, мають і непредбачуваний і частково телеологічний характер. Якщо наратив нашого індивідуального і соціального життя розвивається розумним чином (трапляються й ірраціональні відхилення), – тоді неминуче формуються певні рамки, що визначають його майбутній розвиток, але разом з тим у цих рамках відкривається безліч можливих варіантів того, як саме він може бути продовжений.

Таким чином, починає вимальовуватися головна теза: людина в своїх діях і практиці, так само, як і в своїй уяві, є за власною сутністю твариною, що оповідає історії. Не за сутністю, а завдяки своїй історії, вона стає розповідачем історій, що претендують на правдивість. Проте ключове питання для людей – це не питання їхнього авторства; на запитання «Що я маю робити?» я можу відповісти тільки тоді, коли попередньо з'ясую для себе, в якій історії (історіях) я виявляюся задіяним. Коли ми входимо до людської спільноти, початкові ролі вже підготовлені для нас, нас залучають до цих ролей і ми мусимо усвідомити, що це за ролі, аби розуміти реакції інших на нас і самим адекватно реагувати на їхні звернення. Надзвичайно важливим елементом навчання є різноманітні оповідання про злих мачух, загублених дітей, добрих і ошуканих королів, про вовчицю, чиє молоко ссуть хлопчики-близнята, про наймолодших синів, які нічого не отримують у спадок і самотійно пробивають собі дорогу до успіху, і старших синів, що розтринькують свій спадок на гульки, яких потім виганяють з дому і які живуть зі свиньми; діти починають розуміти ролі дорослого і ролі

дитини, знайомляться з головними різновидами характерів тієї неосяжної драми, в якій народилися, дізнаються про різні дороги, які пропонує їм життя. Заберіть у дітей оповідання – і ви залишите їх розгубленими тривожними чужинцями в світі. Пізнати будь-яке суспільство, включаючи наше власне, можна тільки шляхом вивчення того нагромадження історій, що втілює його первинні драматичні колізії. Міфологія, у своєму первинному сенсі, – це суть речей; так вважав Віко, так вважав і Джойс. І в цьому правота моральної традиції, що тягнеться від героїчного суспільства до його середньовічних спадкоємців, згідно з якою розповідання історій є ключовим елементом виховання нас у дусі чеснот.

Отже, ми визначили, що дія – це завжди епізод можливої історії; тепер я хотів би висунути подібне ж припущення стосовно поняття особистісної ідентичності. Дерек Парфіт та інші недавно привернули нашу увагу до контрасту між суворими критеріями ідентичності, на кшталт «все-або-нічого» (*або* претендент на Тічборнський спадок є законним спадкоємцем, *або* ні; *або* визнати справедливість його претензій, *або* заперечити його право на цей спадок – так вимагає закон Ляйбніца), та психологічною неперервністю особистості, що передбачає розгляд з позиції категорій «більше» або «менше». (Чи в п'ятдесят років я та сама людина, що й у сорок за критеріями пам'яті, інтелекту і критичності розуму, чи ні? Більшою або меншою мірою). Але для людських істот як персонажів розіграних наративів важливо те, що, володіючи ресурсами лише психологічної неперервності, ми повинні відповідати вимогам суворої ідентичності. Я назавжди залишаюся тим, чим я був у будь-який момент часу для інших – і мене будь-коли можуть спитати за це – незважаючи на те, як я відтоді змінився. Неможливо *побудувати* мою ідентичність (або обґрунтувати її відсутність) на психологічній неперервності «я»,

або на її відсутності. «Я» живе у характері, і його єдність дана як єдність характеру. Тут знову постає ключова розбіжність між емпіриками та аналітичними філософами, з одного боку, і екзистенціалістами – з іншого.

Емпірики, як наприклад Лок або Г'юм, намагалися охарактеризувати особисту ідентичність виключно в термінах психологічних станів або подій. Аналітичні філософи, що є водночас критиками й спадкоємцями емпіриків, заперечували зв'язок між цими станами та подіями й суворою ідентичністю, визначеною згідно із законом Ляйбніца. Ті й інші упустили ту основу, без якої проблема особистісної ідентичності не може бути розв'язана. Цю основу утворюють поняття оповіді (*story*) і цілісності характеру, що її вимагає оповідь. Подібно до того, як історія не є простою послідовністю дій, але саме поняття дії – це поняття моменту дійсної чи можливої історії, абстрагованого з деякою метою від цієї історії, так і характери в історії – це не просто сукупність осіб; саме поняття особи – це поняття характеру, абстрагованого від історії.

Наративна концепція самості передбачає дві речі. З одного боку, я є той, ким мене слушно можуть вважати інші в процесі проживання історії, що тягнеться від мого народження до моєї смерті; я – *суб'єкт* власної історії, що є моєю й нічиєю більше і має свій особливий сенс. Коли хтось говорить (як-от ті, хто намагався вчинити самогубство), ніби життя втратило сенс, це означає, що наратив їхнього життя став незрозумілим для них, що їм бракує в ньому якоїсь суті, якогось просування до кульмінації або кінцевої мети (*telos*). Для таких людей вибір шляху на вирішальних перехрестях і поворотах життя втрачає будь-який ґрунт.

Вище я вже зазначав, що бути суб'єктом життєвої оповіді, яка триває від народження до смерті, означає бути чітким відповідати (*accountable*) за свої дії і досвід. Інакше

кажучи – бути спроможним пояснити, що ми вчинили, що з нами трапилось або чого ми були свідками у будь-який момент минулого. Звичайно, людина не завжди може дати належне пояснення своїм вчинкам чи подіям власного життя – вона може щось забути, в неї може тимчасово потьмаритися розум тощо. Але твердити, що хтось, описаний у два цілковито різні способи (наприклад, як в'язень замку Іф та як граф Монте-Крісто) насправді є однією й тією ж особистістю, – це достоту те саме, що й визнати: є сенс просити дану особистість зрозумілим чином розповісти нам, як вона спромоглася за різних часів, у різних місцях, набуваючи різного вигляду, залишатися самою собою? Особистісну ідентичність забезпечує єдність характеру, яка є необхідною для єдності життєвої розповіді. Без такої єдності не було б суб'єктів, про яких можна розповідати історії.

Інший аспект нарративного «я» є корелятивним до наведеного: якщо я відповідаю за свої дії, то я здатний закликати до відповіді й інших, ставити перед ними запитання. Я певною мірою належу до історії іншої людини, так само, як вона є частиною моєї історії. Наратив кожного індивідуального життя є часткою взаємопов'язаного комплексу нарративів. Крім того, розповідаючи одне одному свої історії й розпитуючи про історії інших, люди цим самим теж відіграють істотну роль у творенні нарративів. Запитуючи у вас, що ви робили й чому, розповідаючи, що і навіщо робив я сам, розмірковуючи над відмінністю між вашим і моїм власним поясненням моїх дій і *vice versa*, – я роблю внесок, присутній для будь-яких нарративів, окрім найпростіших і найпримітивніших. Без усвідомлення людським «я» себе та своєї відповідальності ці ланцюжки подій, що утворюють людські історії, розпалися б; наративи втратили б свою неперервність і виявилися б незрозумілими – як і дії, з яких вони складаються.

Слід зазначити, що я не стверджую, ніби концепція наративу, або розумності (*intelligibility*), або відповідальності *фундаментальніша* за концепцію особистісної ідентичності. Ці чотири концепції нерозривно пов'язані; відсутність будь-якої з означених концепцій позбавляє змісту інші три. Відношення між ними є відношенням взаємної необхідності. Отже, особистісну ідентичність неможливо витлумачити, відкинувши поняття наративу, розумності та відповідальності; всі подібні спроби приречені на невдачу.

Час повернутися до питання, з якого почалося наше дослідження природи людської дії та ідентичності: що забезпечує єдність індивідуального людського життя? Відповіддю буде те, що людське життя є єдиним завдяки єдності втіленого в ньому наративу. Запитати, «що є для мене добром?» – це те саме, що спитати, як краще реалізувати цю єдність у своєму житті й надати їй гідного завершення. Запитати, «що є добром для людини?» – означає спитати про те, що спільного матимуть усі відповіді на попереднє запитання. Тут, проте, важливо підкреслити, що систематичне висування цих двох запитань та спроби відповісти на них словом і ділом якраз і надають єдності моральному життю людини. Єдність людського життя – це єдність наративного пошуку. Трапляється, що цей пошук заводить у безвихідь, його припиняють або зрікаються у дріб'язковій метушні – тоді життя стає незадовільним і марним. Єдиним критерієм успіху або невдачі людського життя в цілому є успіх або невдача цього наративного пошуку, або пошуку, який має втілитися у наративі. Пошуку чого?

Нагадаю два головні пункти середньовічної концепції пошуку. По-перше, пошук неможливий без принаймні частково визначеного уявлення про кінцевий *telos*, про те, чого саме слід шукати і прагнути. Потрібна певна концепція блага для людини. Звідки вона береться? Саме

із тих роздумів, що змушують нас виходити за межі уявлення про чесноти, сформованого на базі практик. Це пошук концепції єдиного блага, що дала б нам змогу впорядкувати усі інші блага, розширити наше розуміння мети і змісту чеснот, усвідомити місце, що його чистота і твердість посідають у житті, яке ми попередньо визначаємо як пошук блага. По-друге, зрозуміло, що для середньовічних мислителів цей пошук не був об'єктивним шуканням чогось задалегідь конкретно й чітко визначеного, як гірняки шукають золото, а геологи нафту. Необхідно пройти крізь зло, небезпеки, спокуси, пристрасті, щоб зрештою пізнати суть і мету пошуку. Пошук завжди являє собою і пізнання того, що шукають, і самопізнання.

Отже, чесноти нам слід осягнути як риси, які не лише потрібні для забезпечення практик та досягнення внутрішніх благ цих практик, але й такі, що підтримують нас у нашому пошуку блага, допомагають долати зло, небезпеку, спокуси, пристрасті, з якими ми стикаємося на своєму шляху, – риси, що налаштовують нас на зростаюче самопізнання й пізнання блага. Відтак перелік чеснот включатиме чесноти, необхідні для підтримання домашнього вогнища та політичних спільнот – соціального оточення, в якому люди разом шукають блага, а також чесноти, потрібні для філософського дослідження сутності блага.

Ми прийшли, таким чином, до проміжного висновку про добре життя: добре життя для людини – це життя, спрямоване на пошук доброго життя, і чесноти, необхідні для такого пошуку, дозволяють нам зрозуміти, що ще, окрім цього, входить до поняття доброго життя. На цьому ми завершуємо другу стадію дослідження чеснот – виявлення їхнього стосунку до доброго життя людини, а не тільки до практик. Тепер перейдемо до третьої стадії.

Неможливо шукати блага і виховувати в собі чесноти в ізоляції, суто індивідуальним чином. Передусім,

уявлення про добре життя залежить від життєвих обставин, навіть якщо загальна концепція добра і чеснот залишається тією ж самою. Добре життя для афінянина V століття – це все ж дещо зовсім інше, ніж добре життя для середньовічної черниці або для фермера XVII століття. Проте справа не тільки в тому, що різні люди живуть у різних суспільних обставинах; істотно, що всі ми вбачаємо у власних обставинах носіїв своєї соціальної ідентичності. Я чийсь син або дочка, чийсь кузен або дядько; я мешканець того чи іншого міста, належу до певної спільки і професії, групи, племені, нації. Тому те, що є для мене благом, не повинно суперечити усім цим ролям. Як такий, я успадковую від своєї родини, міста, племені, нації ціле розмаїття боргів, справедливих очікувань та зобов'язань. Все це складає даність мого життя, мою моральну стартову позицію. Обставини мого життя зумовлюють мою моральну особність.

Це звучить незвично і дивно з погляду сучасного індивідуалізму. Згідно з концепцією індивідуалізму, я є таким, яким сам себе обираю. Будь-коли, якщо побажаю, я можу поставити під сумнів те, що сприймається просто як випадкові соціальні риси мого існування. Я біологічний син свого батька, але я не можу відповідати за його вчинки, доки сам, явно чи неявно, оберу для себе таку відповідальність. За законом я громадянин певної країни, але знову ж таки життя моєї країни може мене не обходити, якщо я сам не переймаюся відповідальністю за її стан і долю. Такий індивідуалізм притаманний тим нинішнім американцям, які заперечують власну відповідальність за наслідки рабства чорношкірих, твердячи: «Я ніколи не мав рабів». Інші американці дійшли до більш витонченого погляду й вимірюють власну відповідальність за рабство, підраховуючи, які вигоди і переваги вони особисто отримали завдяки дискримінації. В обох випадках «бути американцем» само по собі не сприймається як частина

моральної ідентичності індивіда. Це, звичайно, стосується не тільки американців; англійці, які кажуть: «Я нічого поганого не зробив для Ірландії, чому ви мені пхасте під ніс оту стару історію?» або молоді німці, переконані, що народження після 1945 року звільняє від вини за нацистський геноцид євреїв і про це можна забути, це не має жодного відношення до стосунків з євреями-сучасниками, – виявляють те саме ставлення, відповідно до якого людське «я» уявляється відокремлюваним від його соціальних та історичних ролей і статусів. Концепція усамітненого таким чином «я» перегукується з теоріями Гофмана і Сартра – це образ «я», що не має історії. Відмінність таких поглядів від наративного розуміння «я» є цілком прозорою. Адже історія мого життя неминуче виявляється включеною в історію тих спільнот, від яких я отримую мою ідентичність. Я є породженням минулого, і якщо обірвати зв'язок із цим минулим, відкинути його, як намагаються зробити індивідуалісти, то це понівечить мої нинішні стосунки. Історична та соціальна ідентичність збігаються. І, погодьтеся, повстання проти моєї ідентичності – це також один з можливих способів її вираження.

Слід зазначити, що необхідність для «я» віднаходити свою моральну ідентичність через приналежність до певних спільнот, як-от родина, близьке оточення, місто, рід, не тягне за собою обов'язку приймати моральні обмеження, обумовлені специфічними особливостями даних спільнот. Поза цими моральними особливостями ми не мали б із чого розпочинати. І все ж ідеться саме про рух від цих особливостей уперед, в чому й полягає пошук блага, пошук універсального. Проте жодна особливість не може бути просто залишена позаду чи знищена. Втеча від конкретних культурних форм моралі до цілковито універсальних максим, притаманних людині як такій (що є характерним і для філософії Канта, і для деяких напрямів сучасної аналітичної філософії моралі) – це ілюзія,

причому ілюзія з болісними наслідками. Коли люди беззастережно ототожнюють те, що насправді є їхньою особистою і особливою справою, з якимсь універсальним принципом, вони зазвичай поведуться значно гірше і небезпечніше, ніж у разі, якби вони цього не робили.

Отже, я сам значною мірою – це те, що я успадковую, і моє специфічне минуле постійно присутнє в моєму теперішньому. Я – частка історії, і я – незалежно від того, подобається це мені, чи ні, визнаю я це, чи ні – спадкоємець і носій традиції. Важливим пунктом моєї концепції практики є те, що практики завжди мають історію, і форма, якої набуває практика в будь-який момент часу, залежить від способу її розуміння, що часто передається від покоління до покоління. Оскільки ж чесноти покликані підтримувати систему відносин, що її вимагають практики, вони, відповідно, мають підтримувати притаманні їй зв'язки між минулим, теперішнім і майбутнім. Проте традиції, відповідно до яких передаються й трансформуються практики, ніколи не перебувають в ізоляції від більш об'ємних соціальних традицій. Як складаються ці останні?

Тут нас може збити з пантелику ідеологічне тлумачення традиції політичними мислителями консервативного напрямку. Теоретики-консерватори наслідують у цьому відношенні Берка, який протиставляє традицію розумові, а її стабільність – конфлікту. Обидва ці протиставлення вводять в оману, адже будь-яке міркування відбувається в контексті певного традиційного способу мислення, всередині цієї ж традиції (це справедливо для новітньої фізики так само, як і для середньовічної логіки). Що більше, поки з традицією усе гаразд, саме її конституювання почасти відбувається під впливом дискусії щодо благ, домагання яких надає такій традиції її конкретну суть і мету.

Отже, соціальне буття будь-якої інституції (скажімо, університету, ферми чи шпиталю), яка є носієм традицій

якоїсь практики або практик, завжди істотною мірою обумовлюється постійними суперечками стосовно того, якими є і якими мають бути гарний університет, ферма, шпиталь. Традиції, поки вони живі, втілюють безперервні конфлікти. Коли ж традиція стає традицією у стилі Берка, це завжди означає, що вона вмирає або вже вмерла.

Сучасний індивідуалізм, звичайно, не може знайти для поняття традиції жодного застосування, окрім як зробити з нього для себе жупел; отже, всі охоче полишають це поняття беркіанцям, які, у згоді зі своїм вчителем, намагаються поєднати політичну прихильність до концепції традиції, яка могла б виправдати олігархічну революцію приватної власності 1688 року, з економічною прихильністю до доктрини та інституцій вільного ринку. Теоретична неузгодженість цього поєднання не позбавляє його ідеологічної корисності. Але в результаті сучасні консерватори переважно опікуються збереженням лише старих, а не новітніх форм ліберального індивідуалізму. Їхня власна корінна доктрина настільки ж ліберальна та індивідуалістична, як і у відвертих лібералів.

Жива традиція, отже, є історично тривалим, соціально втіленим обговоренням – значною мірою, обговоренням тих благ, на які вона спирається. Здобуття благ у межах традиції триває протягом поколінь, іноді протягом багатьох поколінь. Відтак індивідуальний пошук благ у загальному й типовому випадку підпорядкований контекстові традицій, переданих індивіду – це справедливо як для внутрішніх благ тієї чи іншої практики, так і для благ окремого життя. Знову ж таки суттєвим є феномен нарративного включення: історія практики в наш час у загальному і типовому випадку виявляється вбудованою в глибшу й давнішу історію традиції, і саме завдяки традиції практика в її сучасному вигляді виявляється доступною для нас; історія кожного з нас також у загальному і типовому випадку вбудована в глибші й

давніші історії багатьох традицій, в контексті яких вона тільки й стає зрозумілою. Я повсякчас кажу «в загальному і типовому випадку», а не «завжди», тому що традиції ослаблюються, розпадаються і зникають. Що підтримує і посилює традиції, а що підриває і руйнує їх?

Ключова частина відповіді: вияв (*exercise*) або брак вияву відповідних чеснот. Зміст і мета чеснот не лише у підтриманні стосунків, необхідних для досягнення внутрішніх благ практики, не лише у сприянні індивідуальному пошуку блага як блага цілого життя, а також у підтриманні тих традицій, що створюють необхідний історичний контекст як для практик, так і для життя людських індивідів. Брак справедливості, чесності, сміливості, інтелектуальних чеснот руйнує традиції так само, як він руйнує інституції й практики, що походять від тих традицій і втілюють їх. Звідси впливає потреба в додатковій чесноті, що її важливість найочевидніша, коли вона найменш представлена, – правильного відчуття тих традицій, яких дотримуєшся або яким протистоїш. Ця чеснота не має нічого спільного з консервативним оспівуванням минулого; я зовсім не схвалюю тих, хто обирає узвичаєну консервативну роль *laudator temporis acti*. Адекватне відчуття традиції – це, радше, бачення тих майбутніх можливостей, які минуле створило для нашого теперішнього. Живі традиції, саме тому, що вони продовжують ще не завершений наратив, зустрічають майбутнє, чий визначений і придатний до визначення характер, наскільки він взагалі є у майбутнього, походить від минулого.

У практичному мисленні володіння цією чеснотою не так сильно виявляється у знанні набору узагальнень чи максим, які можуть забезпечити основні засновки для наших практичних висновків; її присутність чи відсутність знаходить вияв радше у здатності судження, яку має суб'єкт, що знає, як обирати належні максими і як

застосовувати їх до конкретних ситуацій. У кардинала Поула була ця здібність, а у Марії Тюдор ні; вона була у Монтроза, а у Чарлза I її не було. Чим кардинал Поул та маркіз Монтроз насправді володіли, то це чеснотами, що дозволяли їм обстоювати власне благо і благо традиції, носіями якої вони були, навіть у ситуаціях, позначених необхідністю трагічного, альтернативного вибору. Такий вибір, осягнутий в контексті традиції чеснот, кардинально відрізняється від того, з яким мають справу сучасні прихильники конкурентних та несумісних моральних засад, позицію яких я розглянув у розділі 2. В чому ж полягає ця різниця?

Не раз стверджували (як-от Дж. Л. Остін), що *або* ми визнаємо існування конкурентних та несумісних благ, що висувають несумісні вимоги до нашої практики, *або* ми поділяємо якусь певну концепцію єдиного блага і доброго людського життя – одне виключає інше. Ніхто не може, будучи послідовним, погоджуватись і з одним, і з другим. Ця дилема сліпа до того, що для індивідів можуть бути відкриті і кращі, і гірші шляхи подолання трагічної конфронтації між благом і благом. І знання про добре життя вимагає також знання про те, які із зазначених шляхів є відносно кращими, а які – гіршими. Жодна апріорна теза не виключає такої можливості; а це дає підстави припустити, що остінівський погляд приховує неусвідомлене емпіричне переконання щодо характеру зазначених трагічних ситуацій.

Одна з відмінностей між вибором з-поміж благ, які виключають одне одного у трагічній ситуації, і сучасним вибором з-поміж несумісних моральних засновків полягає в тому, що в першому разі *обидва* альтернативні способи діяння, що стикаються в індивіді, мають бути визнані як такі, що ведуть до деякого автентичного і субстанційного блага. Вибравши одне, я аж ніяк не применшую і не заперечую значимість вимог іншого; таким чином, що б я

не робив, я однаково не зроблю щось із того, що я мушу зробити. Протагоніст трагедії, на відміну від морального суб'єкта, описаного Сартром чи Гейром, не віддає перевагу одному моральному принципу, відкидаючи або вважаючи другорядним інший. Відтак ужите в цьому контексті «мушу» відрізняється за своїм значенням і силою від «мушу», продиктованого моральними принципами в їх сучасному розумінні. Адже протагоніст трагедії не може зробити все те, що він або вона мусить зробити. Це «мушу», на відміну від Кантового «мушу», не тягне за собою «можу». Що більше, будь-яка спроба окреслити логіку суджень з таким «мушу» у деякому модальному обчисленні, з тим, щоб одержати певну версію деонтичної логіки, виявиться приреченою на невдачу (див., із зовсім інших позицій, у Bas C. Van Fraasen, 1973).

Однак зрозуміло, що своє моральне завдання трагічний протагоніст може виконати краще чи гірше, незалежно від того вибору між альтернативами, що він його робить, – *ex hypothesi* він чи вона не може зробити *правильний* вибір. Трагічний протагоніст може вчинити героїчно або негероїчно, великодушно або невеликодушно, вдячно або невдячно, обачно або необачно. Щоб виконати своє завдання скорше краще, аніж гірше, протагоністи повинні чинити так, як буде краще для них – водночас і як особистостей, і як батьків чи дітей, і як громадян чи професіоналів, або, можливо, як декого чи всіх із перелічених. Існування трагічних дилем не ставить під сумнів і не суперечить тезі про те, що твердження на кшталт «вчинити отак буде краще для X і/або його чи її родини, міста, професії» придатні для оцінки з погляду їх об'єктивної істинності чи хибності, – так само, як існування альтернативних і часто-густо несумісних форм медичного догляду не суперечить тезі про те, що твердження типу «таке ось лікування буде найкращим для X і/або його чи її родини» може бути або правильним, або ні (див. повчальне

обговорення цього питання із зовсім інших позицій у Samuel Guttenplan 1979–1980, pp. 61–80).

Передумовою цієї об'єктивності є, звичайно, те, що ми можемо розуміти поняття «блага для X» та споріднені поняття у термінах деякої концепції єдності життя X. Що є кращим, а що гіршим для X, залежить від характеру того придатного для розуміння наративу, що й забезпечує для життя X його єдність. Не дивно, що саме відсутність такої об'єднуючої концепції людського життя лежить в основі сучасних заперечень фактуального характеру моральних суджень, особливо тих суджень, які приписують індивідам чесноти або вади.

Вище я обстоював ту думку, що кожна моральна філософія завжди має певні соціологічні відповідники. У цьому розділі я намагався увиразнити уявлення про соціальне життя, підпорядковане традиції чеснот, уявлення, яке дуже відрізняється від панівних поглядів культури бюрократичного індивідуалізму. Для цієї культури концепція чеснот виявилася маргінальною, і, відповідно, традиція чеснот зберегла центральне значення лише для тих соціальних груп, що перебувають на маргінесах основної культурної течії. В панівній культурі ліберального або бюрократичного індивідуалізму з'являються нові концепції чеснот; саме поняття чесноти зазнає трансформації. Історію цієї трансформації ми й розглянемо в наступному розділі; адже глибоко осягнути традицію чеснот ми зможемо тільки тоді, коли зрозуміємо, моральній деградації якого гатунку вона піддалася.

16

ВІД ОКРЕМИХ ЧЕСНОТ ДО ЧЕСНОТИ ЯК
ТАКОЇ ТА ПІСЛЯ ЧЕСНОТИ

На початку книги я висловив припущення, що незавершуваність та невирішуваність великої кількості сучасних моральних дебатів постає з різнорідності і неспівмірності концепцій, що надають змісту основним засновкам, з яких виходять сторони у таких дебатах. У цій концептуальній плутанині можна нашттовхнутися, поруч із такими сучасними поняттями, як корисність і права, на якнайрізноманітніші концепції чеснот, що функціонують якнайрізноманітнішим чином. Однак при цьому немає скільки-небудь помітної згоди у поглядах як на місце концепції чеснот серед інших моральних концепцій, так і стосовно того, які риси характеру слід внести до каталогу чеснот і яким вимогам повинні відповідати конкретні чесноти. Зрозуміло, що у рамках окремих сучасних субкультур продовжують існувати версії традиційної системи чеснот, але умови сучасних публічних дебатів є такими, що коли репрезентативні голоси цих субкультур намагаються брати у них участь, вони надто легко витлумачуються і викривлюються у термінах плюралізму, який загрожує поглинути нас усіх. Ці викривлення є результатом довгої історії, починаючи з пізнього середньовіччя до нинішнього часу, у ході якої змінювався перелік головних чеснот, змінювалася концепція індивідуальних чеснот, та й сама концепція чесноти стала зовсім іншою порівняно з тим, якою вона була. Навряд чи могло б статися інакше. Дві концепції,

котрі, як я доводив у попередніх розділах, становлять необхідне тло для традиційного розгляду чеснот, – концепція наративної єдності і концепція практики у той самий період часу були витіснені геть. Літературні історики від Ауербаха до Джона Гарднера прослідкували, як зменшувалося культурне місце оповіді (narrative) і як трансформувалися з плином часу різні її інтерпретації, поки не стали можливими погляди таких несхожих теоретиків, як Сартр (чиї погляди я вже розглядав) і Вільям Гас, згідно з уявленнями котрих форма оповіді постає *не* як те, що пов'язує історії, про які в ній ідеться, з формою людського життя, а як саме те, що відокремлює оповідь від життя, як те, що обмежує її окремою і цілком специфічною цариною мистецтва.

Контраст, навіть протиставлення мистецтва життю, яке є радше засновком, аніж висновком цих теоретиків, дозволяє звільнити мистецтво – включно з оповіддю – від його моральних завдань. Сучасне зведення мистецтва до статусу вкрай незначної галузі діяльності та інтересів оберігає нас від будь-якого наративного усвідомлення самих себе. І все ж, оскільки таке усвідомлення не може бути остаточно й цілковито вилучене без вилучення змісту самого життя, воно постійно повертається у мистецтво: в реалістичних романах ХІХ століття, у фільмах ХХ століття, в напівпомітних фонових сюжетах, що надають зрозумілості читанню будь-якої ранкової газети. Тим не менш розгляд людського життя як наративної єдності характеризує спосіб мислення, чужий для панівної індивідуалістичної та бюрократичної налаштованості сучасної культури.

Більше того, концепція практики з благами, внутрішніми щодо неї самої, якщо її зрозуміти так, як я спробував це зробити, у подібний же спосіб відсувається у нашому житті на задній план. Коли я вперше ввів це поняття, я зробив це з використанням прикладів, узятих із мистецтва,

науки і гри, зауважуючи, що утворення і відтворення людської спільноти у межах родин, домогосподарств, племен, міст і королівств повинні розглядатися в такому ж сенсі, як тип практики стосовно періодів античності й середніх віків, але не сучасного світу. Політика, як її розумів Арістотель, – це практика з притаманними їй внутрішніми благами. Політика, як її розумів Джеймс Міл, такою не є. Крім того, роботу, виконувану величезною більшістю мешканців сучасного світу, неможливо зрозуміти у термінах природи практики та благ, внутрішніх щодо неї, і через досить вагомні причини. Ключовим моментом у виникненні сучасності (modernity) був вихід виробництва за межі домогосподарства. Поки виробнича діяльність відбувалася всередині домогосподарства, цю працю легко й правильно можна було зрозуміти як роботу з підтримки домашньої спільноти і тих широких верств суспільства, котрі у свою чергу завдячують своїм існуванням домогосподарству. У міру того, як виробництво виходило за його межі і ставало на службу знеосібленому капіталу, царина праці ставала все більше відірваною від усього, окрім служіння біологічному виживанню й відтворенню робочої сили і, з іншого боку, інституціоналізованому набувальництву. *Pleonexia*, вада в арістотелівській схемі, є тепер рушійною силою сучасної виробничої діяльності. Співвідношення цілей і засобів у такого роду роботі (наприклад, на виробничій лінії) є з необхідністю зовнішнім щодо благ, яких прагнуть ті, хто працює. Внаслідок цього така робота виявляється виключеною із царини практик з притаманними їм внутрішніми благами. Відповідні практики у свою чергу були відсунуті на задній план соціального і культурного життя. Мистецтво, наука і гра розглядаються як *робота* лише спеціалістами, що становлять меншість; решта з нас користується випадковими вигодами від них під час дозвілля лише як глядачі чи споживачі. Поняття естетич-

ного споживання посідає нині, принаймні для більшості, те центральне місце, що його раніше займало в соціальному аспекті поняття залучення до практики.

Таким чином, історичний процес, внаслідок якого естетичний бюрократ-управлінець – істотний елемент в організації сучасної праці – і соціально подібні їм постаті стають центральними характеристиками сучасного суспільства (процес, що я його стисло виклав у розділі 3), і історичний процес, у ході якого нарративне розуміння єдності людського життя і концепція практики були відсунуті на задній план сучасної культури, виявляються одним і тим самим процесом. Це історія, одним з аспектів котрої постає трансформація форм соціального життя: безперервне відновлення панування ринків, фабрик і, нарешті, бюрократії над індивідами, котрі іноді розглядають себе як незалежних, раціональних істот, що диктують самі собі моральну точку зору, а іноді як аномійні продукти обставин, чиє щастя має бути облаштоване для них. Іншим аспектом цієї історії є та сама трансформація чеснот в теорії і на практиці, з якою я зараз маю справу.

Адже якщо ви заберете ці фонові концепції нарративної єдності людського життя і практики з благами, внутрішніми щодо неї, з тих галузей, в яких переважно проходить людське життя, – що ж залишиться тоді для чеснот, чим вони можуть при цьому стати? Це чітке й повне відкидання аристотелізму, яке на рівні філософії виявилось аналогом тих соціальних змін, внаслідок котрих чесноти були позбавлені свого концептуального тла, у кінці XVII століття зробило неможливим традиційне пояснення чи обґрунтування чеснот. І все ж звеличення чеснот і їхнє виявлення продовжують насичувати суспільне життя, часто досить традиційним чином, хоча перед тими, хто хотів дати системне пояснення чи обґрунтування їхнього місця у цьому житті, поставали зовсім нові проблеми. Насправді був один дійсно новий шлях розуміння чеснот,

позбавлених традиційного контексту у сфері думки і практики, а саме як налаштованостей, пов'язаних в один із двох альтернативних способів з психологією цієї недавно винайденної соціальної інституції, індивіда. *Або* чесноти (чи деякі з них) можуть бути усвідомлені як вираження природних пристрастей індивіда, *або* ж вони (чи деякі з них) можуть бути усвідомлені як налаштованості, необхідні для приборкання чи обмеження руйнівних сил деяких із тих самих природних пристрастей.

Саме у XVII і XVIII століттях мораль стала сприйматися як засіб для розв'язання проблем, що виникають через людський егоїзм, а зміст моралі було прирівняно переважною мірою до альтруїзму. Бо саме у той період людей стали вважати створіннями, яким за самою їхньою природою у досить небезпечній мірі властивий егоїзм; і як тільки ми приходимо до цього висновку, стає зрозуміло, що альтруїзм є соціально необхідним і водночас вочевидь неможливим, а коли ми його усе ж таки помічаємо, його просто неможливо пояснити. З традиційної аристотелівської точки зору таких проблем не виникає. Тому що виховання у мені чеснот навчає мене того, що моє благо співпадає з благом людей, з котрими я пов'язаний у людському суспільстві різноманітними зв'язками. Те, що я дбаю про своє благо, у жодному разі не заважає тому, щоб ви дбали про ваше, через те, що це *єдине* благо не є ні тільки моїм, ні тільки вашим – блага не є приватною власністю. Тому аристотелівське визначення дружби, фундаментальної форми людських взаємин, дається у термінах спільних благ. Відтак егоїст, з погляду античного і середньовічного світів, – це завжди той, хто припустився фундаментальної помилки стосовно того, у чому полягає його власне благо, і відповідним чином поставив себе за межі людських взаємин.

Однак для багатьох мислителів XVII і XVIII століть поняття спільного блага є аристотелівською химерою; кожна людина за своєю природою прагне задоволення

власних бажань. Але якщо це так, то існують вагомі підстави для припущення, що взаєморуйнівна анархія триватиме доти, доки бажання не будуть обмежені більш розумними формами егоїзму. Саме у контексті розгляду цих підстав значною мірою відбувалося обговорення чеснот у XVII і XVIII століттях. Наприклад, Девід Г'юм змушений був провести розрізнення між природними чеснотами – чеснотами, що являють собою якості, корисні або приємні, або корисні і приємні водночас для людини з нормальними пристрастями та прагненнями, – і штучними чеснотами, соціально й культурно сформованими з метою приборкання тих пристрастей і прагнень, які обслуговують наш власний інтерес соціально руйнівним чином. Ми цілком природно вважаємо шляхетність в інших людях корисною для нас; ми штучно культивуємо у собі й інших повагу до правил справедливості, навіть якщо дотримання цих правил не завжди слугує нашим безпосереднім інтересам. Але чому ми повинні вважати прийнятними в інших певні якості, які нам не корисні (а Г'юм певен, що ми так і робимо), і чому ми повинні дотримуватися правил у випадках, коли це не в наших інтересах?

Відповідь Г'юма на ці питання виявляє засадничу слабкість його точки зору. Тому що у «Трактаті» він прагне обґрунтувати висновок, що у наших довгострокових інтересах бути справедливими, тоді як усе, що його твердження може підкріпити, – це лишень висновок молодого Рамо, що в наших довгострокових інтересах, щоб люди взагалі були справедливими. І він вимушений звернутися, деякою мірою у «Трактаті» і більшою мірою у «Дослідженні», до того, що він називає «передаваним (communicated) почуттям симпатії»: ми вважаємо прийнятним, що деяка якість є прийнятною для інших через те, що ми так влаштовані, що природним чином симпатизуємо цим іншим. Відповідь молодого Рамо могла б бути

такою: «Іноді ми виявляємо симпатію, іноді ні; і коли симпатії не існує, чому вона повинна бути?»

Сенс звернення при запереченні тези Г'юма до тих сумнівів, які Дідро вклав до вуст свого Рамо, полягає не лише у тому, що Г'юм не здатний вийти за межі егоїстичних засад XVIII століття. Згадані сумніви вказують на більш фундаментальну слабкість, котра стає сама собою зрозумілою, коли ми звертаємося до позиції Г'юма стосовно конкурентних переліків чеснот. З одного боку, Г'юм іноді пише так, начебто знання того, що є доброчесним, а що злим, є справою звичайних роздумів, на які спроможні всі: «Цілком вірогідно, що те остаточне судження, яке оголошує характери і вчинки приємними чи неприємними, такими, що заслуговують на схвалення чи догану, ставить на них печатку шляхетності чи безчестя, підтримки чи осуду, робить моральність активним принципом, чесноту – нашим щастям, а моральні вади – нещастям, – цілком можливо, кажу, що це остаточне судження ґрунтується на якомусь внутрішньому відчутті чи почутті, котрим природа наділила увесь людський рід» («Дослідження», I). І тому, розмірковуючи, які якості повинні бути занесені до каталогу чеснот, він зазначає: «Підвищена чуйність, котра так властива людству у цих справах, дає філософу достатню гарантію того, що він ніколи не припуститься значних помилок, складаючи такий каталог і не наразиться на небезпеку неправильного розподілу об'єктів свого спостереження. Йому потрібно лишень зазирнути на мить у власну душу і уявити, прагне він чи ні, щоб йому було приписано ту чи ту якість». Стосовно чеснот ми, судячи з усього, не можемо помилятися. І все ж хто це *ми*? Тому що Г'юм був досить твердо переконаний, що деякі погляди стосовно чеснот є помилковими. Ним були піддані суворій критиці Діоген, Паскаль та інші, що додержувалися ненависних йому «мавпячих чеснот», а також левелери попереднього століття.

Такі приклади Г'юм *не* розглядав у рамках загальної тези, до якої в інших випадках вдавався: про те, що очевидні варіації і відмінності у галузі моралі повинні бути повністю пояснені як відповідь *однієї й тієї самої* людської природи на *різні* обставини. Впертий реалізм змушував його визнавати ті випадки, котрі не підпадають під таке пояснення. Чого він, певна річ, не міг визнати, то це того, що у межах його власного розуміння чеснот із цими випадками навряд чи взагалі можна було б щось зробити. Пояснення цієї обставини настає при розгляді двох несумісних позицій, котрі Г'юм обрав стосовно чеснот.

З одного боку, Г'юм наполягає, що у судженнях про чесноти і моральні вади немає нічого, крім почуттів схвалення чи несхвалення. Таким чином, не може бути критеріїв, зовнішніх щодо тих почуттів, зверненням до яких ми започатковуємо судження. Г'юм все ж таки усвідомлює, що Діоген і Паскаль дотримувалися філософських теорій, котрі ведуть до переконання (чи, як він вважає, швидше вводять в оману), що такий критерій існує. Але його власна теорія мала виключити можливість такого критерію. І у той же самий час він прагне затаврувати, іноді у найрішучіших виразах, тих, хто дотримується альтернативних поглядів стосовно чеснот. Здається, ми повинні були б очікувати, що таке несхвальне ставлення ґрунтується на метафізичних поглядах Г'юма. Говорячи про свої власні моральні вподобання у листі до Френсіса Гатчесона (лист В від 17 вересня 1739 р. [Greig 1932]), він писав: «Загалом я хочу взяти свій каталог чеснот із Цицеронового “Про обов’язки”, а не з “Цілого обов’язку людини”. Надання ним переваги саме Цицерону, а не християнській праці, явно впливає в основному з того, що він вважає центральні християнські погляди невірними тією мірою і у тому відношенні, в якому погляди Цицерона такими не є. Раніше у тому самому листі Г'юм атакує усякий телеологічний погляд на людську природу, відкидаючи таким чином

арістотелівську точку зору у будь-якому її вигляді. Але якщо для обґрунтування Г'юмової позиції стосовно чеснот й потрібне визнання хибності певних метафізичних доктрин, то одного такого визнання все ж недостатньо. І висунуте Г'юмом питання про те, як «повинен» може бути виведене з «є», унеможливує для нього будь-яке відкрите звернення до власного розуміння природи речей, аби заповнити цю нестачу. Звідси випливає, що хоча Г'юм і може знайти у тому, що він вважає за хибність християнської релігії, підставу для того, щоб затаврувати прихильників мавпячих чеснот – наприклад, Г'юм вважає смирення некорисним – його кінцева апеляція не може бути чимось більшим за апеляцію до почуттів людей зі здоровим глуздом, до загальної думки мирян.

Таким чином, апеляція до універсального вердикту людства виявляється замаскованою апеляцією до поглядів тих, хто фізіологічно і соціально поділяє Г'юмові настанови й *Weltanschauung*. Пристрастям одних надається перевага перед пристрастями інших. Але чиї вподобання посідають панівне місце? Вподобання тих, хто вважає право власності незнищеним, тих, для кого цнотливість жінок є чеснотою лише через те, що вона є корисним засобом для того, щоб передати власність законним спадкоємцям, тих, хто вірить, що час надає законності тому, що первинно було набуто через насильство та агресію. Те, що Г'юм вважає точкою зору універсальної людської природи, насправді виявляється забобонами панівної гановерської еліти. Моральна філософія Г'юма передбачає прихильність до соціальної структури певного типу тією ж мірою, якою це властиве й Арістотелю, але прихильність суто ідеологічного гатунку. Г'юм, таким чином, робить – і тут я вдаюся до повторення аргументації, викладеної у розділі 4 – незадовільну спробу надати видимість універсальності і раціональний авторитет тому, що насправді є локальною моральністю частини Північної

Європи XVIII століття. Навряд чи слід дивуватися з того, що збільшується число конкуруючих спроб досягти тієї ж самої мети. На деякі з них, наприклад на спроби Дідро і Канта, було вже вказано раніше. На інші я зверну увагу зараз. Але перед тим, як це зробити, важливо було б відмітити три особливості Г'юмового тлумачення чеснот, котрі постають знову в інших моральних філософіях XVIII та XIX століття.

Перша з них стосується характеристики конкретних чеснот. У суспільстві, де не існує більше загально визнаної концепції блага спільноти як блага для окремої людини, не може існувати скільки-небудь вагомого поняття про те, що значить робити більший або менший внесок у досягнення цього блага. Звідси поняття заслуги і честі виявляються відірваними від контексту, в якому вони спершу були доречними. Честь стає нічим іншим, як символом аристократичного статусу, а сам статус, настільки тісно пов'язаний віднині з власністю, має мало спільного із заслугою. Розподільча справедливість також не може більше бути визначена в термінах заслуги, через що постають альтернативні визначення справедливості у термінах певного роду рівності (проект, котрий сам Г'юм відкидає) або у термінах законних прав. І справедливість – не єдина чеснота, яка мала отримати нове визначення.

Будь-яка концепція цнотливості як чесноти – у будь-якому з традиційних значень цього слова – у світі, в якому відсутні аристотелівські чи біблійні цінності, буде мати мало сенсу для прихильників панівної культури, і поєднання Г'юмом жіночої цнотливості з власністю становить собою лише першу із серії відчайдушних спроб знайти для неї якесь місце. Доля інших чеснот трохи краща, хоча відтоді, як корисність стала критерієм чесноти не лише для Г'юма, але й, наприклад, для Франкліна, нечіткість і загальний характер поняття корисності даються взнаки у будь-якій концепції «роблення добра»,

особливо ж у новій концепції чесноти добродійності (*benevolence*). Добродійність у XVIII столітті має багато спільного з чеснотою милосердя (*charity*) у межах християнської схеми чеснот. Але, на відміну від милосердя, добродійність як чеснота дає дозвіл на майже будь-який вид маніпулятивного втручання у справи інших людей.

Друга особливість Г'юмового тлумачення чеснот, яка відроджується у пізнішій думці і практиці, – це цілком нова концепція співвідношення чеснот і правил. Я говорив раніше про те, що концепція правила здобула центральне становище в сучасній індивідуалістичній моралі. Усвідомлюються сьогодні чесноти, як це було в аристотелівській схемі, як такі, що мають власну роль та функції, відмінні чи контрастуючі стосовно ролі і функцій правил або законів, чи ні – все ж вони постають радше як певного роду налаштованості, якраз і покликані забезпечити дотримання правил моралі.

Чеснота справедливості, як її описує Г'юм, є нічим іншим, як налаштованістю підкорятися правилам справедливості. У Г'юма було у цьому багато послідовників; серед них і Кант, і Міл. Сучасний письменник, котрий є спадкоємцем цієї традиції, дійсно *визначає* поняття чесноти у термінах поняття морального принципу: «Чесноти – це почуття, тобто взаємопов'язані сукупності налаштувань і схильностей, що регулюються бажанням вищого плану, у даному випадку бажанням діяти згідно з моральними принципами» (Rawls 1971, р. 192). Не випадково, що той самий автор розводить у різні сторони нашу відданість як принципам, так і чеснотам, і будь-яку віру у благо для людини (з цього приводу див. далі розділ 17).

Третьою особливістю тлумачення Г'юмом чеснот, котра пізніше стає ще вагомішою, є перехід від концепції чеснот як певної множини до концепції чесноти як засадничо єдиної. Як лінгвістичне явище цей перехід становить частину загального процесу, у ході якого

моральний словник стає все більш спрощеним і однорідним. У рамках аристотелівської схеми «моральна чеснота» не була тавтологічним виразом; але на кінець XVIII століття «моральний» і «доброчесний» стали вживатися як синоніми. Ще пізніше «обов'язок» і «зобов'язання» стали вживатися переважною мірою як взаємозамінні терміни; та ж історія з термінами «вірний обов'язку» і «доброчесний». Там, де колись спільна мова моральності, навіть у повсякденному вжитку, втілювала набір чітких розрізень, котрі передбачали складну моральну систему, постає певного роду лінгвістична мішанина (*mélange*), котра мало що дозволяє висловити. Цілком природно, що у рамках цієї тенденції виникають нові лінгвістичні розрізнення більш спеціального плану: «аморальний» і «порок» починають асоціюватися у XIX столітті з усім, що загрожує святості вікторіанського шлюбу – останнього притулку для тих, хто за межами домашньої сфери цілком міг би стати негідником, – і звідси отримують у деяких колах виключно сексуальний відтінок. Товариство для Поборення Пороку не включало до сфери своїх інтересів подолання несправедливості чи боягузтва. Ці лінгвістичні фінти і звороти засвідчують шлях, на якому словник моралі стає все більш відірваним від якогось чіткого центрального контексту розуміння і придатним для різних конкурентних моральних груп з їхніми спеціальними і різними цілями. Але усе це буде мати місце ще у майбутньому, коли «чеснота» стане засадничо єдиним терміном. Бо первісно ця лінгвістична зміна асоціювалася з одним дуже конкретним моральним напрямком.

Я зазначав у розділі 13, що при відмові від телеології, аристотелівської або ж християнської, завжди існує тенденція замінити її якоюсь версією стоїцизму. Чесноти тепер не треба виявляти задля якогось блага, іншого або більшого, ніж саме виявлення чеснот. Чесноти є і насправді

повинні бути самоціллю, своєю власною винагородою і своїм власним мотивом. Для цієї стоїчної тенденції основоположною є віра в те, що існує єдиний стандарт для чесноти і що здобуток моралі полягає просто у загальному її дотриманні. Ця ситуація зі стоїцизмом повторювалася як у античному світі, так і у XII столітті; так само стоять справи й зі стоїцизмом XVIII століття в усіх його версіях. І це не є дивним, оскільки тлом стоїчної етики у XVIII столітті була доктрина природи, що скидалась на метафізику античного стоїцизму і завдячувала їй своїм існуванням.

Природа стає для багатьох письменників тим, чим Бог був для християнства. Природа сприймається як активно добродійний суб'єкт; природа – це законодавець нашого блага. Дідро, який часто розумів природу саме таким чином, був змушений поставити питання про те, як природа, що є всесильною і добродійною, може допускати прояви зла; така ж сама проблема стояла перед християнськими теологами з приводу проявів зла у всесвіті, створеному і керованому всемогутнім і всеблагим божеством. І постановкою цієї проблеми Дідро ясніше, ніж будь-хто, розкриває механізм становлення природи як нового божества. Природа гармонізує, природа наказує, природа дає нам правила життя. Таким чином, навіть деякі християни схильні вважати, що вирішальною для їхньої етики є максима, згідно з якою потрібно мислити і жити відповідно до своєї природи. З цього виникає дивовижна суміш стоїцизму і християнства, що знайшла свій найяскравіший прояв у доктора Джонсона.

Джонсон підправляє Ювенала та Епіктета, вважаючи, що стоїки були занадто високої думки про людську природу, і все ж у шостій «Подорожі» він доходить висновку, що «той, хто, знаючи так мало про людську природу, шукає щастя у зміні всього, крім своїх власних схильностей, витратить життя надарма і лише примножить скорботу, котру мав намір усунути». Результатом

культивації чеснот не може бути наступне щастя. Отже, коли Джонсон вихваляє терпіння, дистанція між його концепцією терпіння і відповідною концепцією у середньовічній традиції є настільки ж великою, як і дистанція між концепцією справедливості Г'юма і концепцією справедливості Арістотеля. Бо для людей середньовіччя чеснота терпіння, як я вже вище вказував, найтіснішим чином пов'язана з чеснотою надії; терпіння полягає в готовності чекати, аж поки обіцянки життя не збудуться. Для Джонсона (принаймні у тому, що стосується цього життя) бути терплячим означає бути готовим жити без надії. Надія відкладається до того моменту, доки не настане той світ. Знову ж таки, концепція конкретної чесноти трансформується у спосіб, який відповідає змінам у загальному розумінні чеснот.

Набагато оптимістичнішу версію стоїцизму можна знайти у творах Адама Сміта, радше деїста, аніж християнина. І Сміт досить чітко дає зрозуміти, чим він завдячує стоїчній моральній філософії. Для Сміта чесноти розпадаються на два класи. З одного боку, існують ті три чесноти, котрі, якщо людина має їх у досконалому вигляді, дозволяють їй виявляти повністю добродієсну поведінку. «Людина, котра діє відповідно до правил повної розсудливості, неухильної справедливості і доречної доброзичливості, може вважати себе цілковито добродієсною» («Теорія моральних почуттів», VI. iii.1). Слід зазначити, що знову ж таки чеснота прирівняна до дотримання правил. Коли Сміт підходить до справедливості, він висуває звинувачення проти «античних моралістів» у тому, що ми не знаходимо у них «жодної спроби конкретного переліку правил справедливості». Але з погляду Сміта знання правил, чи то правила справедливості, чи то розсудливості або доброзичливості, недостатньо для того, щоб їх дотримуватись; для цього нам потрібно мати ще одну чесноту зовсім іншого роду –

стоїчну чесноту самовладання, котра дозволяє нам контролювати наші пристрасті, коли вони відвертають нас від того, чого вимагає чеснота.

Отже, перелік чеснот Сміта є відмінним від переліку Г'юма. Ми вже досягли того етапу, на якому конкурентні і несумісні переліки чеснот стають досить поширеним явищем. Але подібна ситуація зовсім не обмежується рамками моральної філософії. Одним із джерел, принаймні в Англії, наших знань щодо узвичаєного розуміння чеснот у XVII і XVIII століттях є могильні постаменти англіканської церкви або ж поховання на церковному дворі. Ані протестантська церква, ні римські католики загалом не робили систематично написи на надмогильних постаментах у цей період, і тому те, про що ми можемо дізнатися завдяки цим надгробкам, стосується лише однієї частини населення, яка до того ж була шире віддана ідеям християнської телеології. Але це робить ще різноманітнішим ступінь різноманітності, притаманний поховальним перелікам чеснот. Є приклад г'юмівського гатунку: меморіал капітанові Куку, споруджений сером Г'ю Паллісером у 1780 році на його власній землі, згадує про Кука, що той мав «усі корисні і добросердні якості». Є написи, на котрих «моральний» набуло вже вищою мірою обмежувального змісту, тож звеличення чиїхось чеснот передбачає щось більше, ніж віддання належного моральності померлого. «Коректний у моралі, елегантний у манерах, стійкий і щедрий у добродійності» – повідомляє табличка 1797 року, що увічніює пам'ять сера Френсіса Ламма в соборі Св. Джеймса, що на Пікаділлі. Цей напис говорить про те, що аристотелівський ідеал великодушної людини був усе ще живий. Але є й виразно християнські написи: «Любов, мир, доброта, віра, надія, милосердя, покора, ширість, м'якість» – усі ці чесноти приписуються Маргарет Йейтс у тій же самій церкві у 1817 році. Ми повинні зауважити, що ширість є відносно новою якістю

у цьому переліку чеснот – з причин, котрі Лайонел Тріллінг блискуче проаналізував у праці «Щирість і автентичність», – і що меморіал Куку наслідує Г'юма (і, зрозуміло, Арістотеля) у звеличенні інтелектуальної чесноти практичного судження так само, як і чеснот характеру, тоді як пам'ятний напис Маргарет Йейтс, скоріш за все, вбачає у відомому принципі «будь доброю, гарна дівчино, і нехай інші будуть розумними» одну з базових максим.

Абсолютно зрозумілим є те, що у повсякденному житті, як і у моральній філософії, заміна аристотелівської або християнської телеології визначенням чеснот у термінах пристрастей переважною мірою або й зовсім не є заміною однієї множини критеріїв іншою, а є радше рухом до такої ситуації, де більше не існує жодного чіткого критерію. Не дивно, що прихильники чесноти починають шукати іншу основу для морального переконання і що знову виникають різні форми морального раціоналізму та інтуїтивізму, представниками яких постають такі мислителі, як Кант, котрий вважав себе видатним сучасним спадкоємцем стоїків, і Річард Прайс, – філософи, в яких ясно простежується спрямованість моралі виключно в бік правил. Адам Сміт насправді припускав одну моральну галузь, у котрій правила не забезпечують нас тим, що нам потрібно: завжди є порубіжні випадки, щодо яких ми не знаємо, як вжити відповідне правило, і коли вони трапляються, то нами має керувати вишуканість почуттів. Сміт атакує саме поняття казуїстики як неправомірну спробу забезпечити використання правил навіть у таких випадках. На противагу цьому у творах на моральні теми Канта ми досягаємо такої стадії, на якій уявлення, начебто мораль є чимось іншим порівняно з дотриманням правил, майже, якщо не цілком, зникає з обрію. І тому центральні проблеми моральної філософії починають групуватися навколо питання: «Звідки відомо, яким правилам

слідувати?» Концепції чесноти стають настільки ж маргінальними для морального філософа, наскільки вони є такими для моралі суспільства, у якому він живе.

Є ще й інше джерело цієї маргінальності. Різноманітні автори трактатів XVIII століття, що визначали чесноти з погляду їхнього відношення до пристрастей, уже вважають суспільство нічим іншим, як ареною боротьби за збереження того, що є корисним або прийнятним для індивідів. Таким чином, вони схильні виключати будь-яку концепцію суспільства як спільноти, що об'єднана спільним баченням блага для людини (вищого та незалежного від будь-якого підсумку індивідуальних інтересів) і відповідним спільним виявом чеснот, але схильні виключати не повністю і не завжди. Стоїцизм у типовому випадку має політичний аспект, і, наприклад, Адам Сміт був усе своє життя республіканцем. І зв'язок між інтересом Сміта до чесноти та його республіканськими переконаннями не був чимось властивим саме його поглядам. Республіканські переконання у XVIII столітті являють собою проєкт відродження суспільства, заснованого на чесноті; але цей проєкт втілений в акцентуації, успадкованій радше з римських, ніж із грецьких джерел, і переданій через італійські республіки середніх віків. Мак'явеллі з його звеличенням громадянської чесноти у порівнянні з поганськими і християнськими чеснотами висловив певний аспект республіканської традиції, але тільки один. Центральним для цієї традиції є поняття суспільного блага, котре є вищим і в типовому випадку незалежним від суми індивідуальних бажань та інтересів. Чеснота в індивіді – не більше й не менше, ніж визнання суспільного блага як такого, що визначає стандарт індивідуальної поведінки. Конкретні чесноти – це ті налаштування, що підтримують цю панівну схильність. Тому для республіканців, подібно до стоїків, власне чеснота є первинною, а конкретні чесноти – вторинними. Зв'язок між республі-

канізмом і стоїцизмом XVIII століття не є жорстким. Багато стоїків не були республіканцями (доктор Джонсон був відданим прихильником ганверців), а багато республіканців не були стоїками. Але вони розмовляють на спільному діалекті, використовують ресурси одного й того ж морального словника, і не дивно, що ми нашттовхуємось на людину типу Адама Сміта, якому властиві обидва уподобання.

Отже, республіканізм – це спроба часткової реставрації того, що я назвав класичною традицією. Але він входить у сучасний світ без жодної з двох важливих негативних рис, що такою значною мірою спричинилися до дискредитації класичної традиції за доби Відродження і на початку Нового часу. Він не використовує, як я тільки-но зауважив, аристотелівського діалекту (*idiom*), і таким чином не несе тягаря позірною союзу з переможеною версією природничої науки. І він не був спотворений патронажем з боку тих абсолютних державних і церковних деспотій, що саме в міру руйнування ними середньовічної спадщини спробували вдягнутися у мовні шати традиції, створюючи у XVI–XVII століттях такі потворні винаходи, як доктрина абсолютного божественного права королів.

На противагу цьому, республіканізм успадкував від інституцій середньовічної і ренесансної республіки те, що було рівнозначним пристрасті до рівності. «Корпоративний етос, – писав Джин Бракер, – був фундаментально егалітаристським. Члени гільдії, політичного товариства (*parte*) чи роти міліції (*gonfalone*) визнавалися такими, що мають рівні права, привілеї і рівні обов'язки перед суспільством та їхніми товаришами» (Brucker 1977, p. 15). Рівність у стосунках надавала підстави для служіння корпоративній спільноті. Саме через цю причину республіканська концепція справедливості була визначена в основному в термінах рівності, а у другу чергу – в термінах заслуги перед суспільством, поняття, якому

знову потрібно було знайти місце. Аристотелівська чеснота дружби і християнська любов до ближнього обидві зробили у XVIII ст. свій внесок у чесноту, що отримала назву братерства. І республіканська концепція свободи була також християнською: *Cui servire est regnare*, – говорить молитва про Бога, або в англійській версії – «Служити кому є досконалою свободою», і те, що християни говорять про Бога, республіканці говорять про республіку. Цілий ряд пізніших письменників (як приклад можна навести Дж. Л. Талмона, Ісайю Берліна і Деніела Бела) вважають цю республіканську відданість громадянській чесноті джерелом тоталітаризму і навіть терору. Будь-яка стисла відповідь на їхню тезу виявиться явно неадекватною; але я ладен заперечити, що було б непогано, якби будь-яка відданість *чесноті* була настільки потужною, щоб здійснити дії такої величезної ваги. Скорше, я б сказав, способи, в які віддане служіння чесноті було інституціалізоване політично (я розгляну це трохи детальніше), а не сама ця відданість, призвели принаймні до деяких із відомих ганебних наслідків. Але насправді більша частина сучасних проявів тоталітаризму і терору не має нічого спільного з *будь-якою* відданістю чесноті. Тобто я розглядаю республіканців XVIII століття як більш серйозних претендентів на відданість моралі, ніж це роблять згадані мною письменники. І цілком варто дослідити республіканський каталог чеснот дещо глибше, – скажімо, на прикладі якобінського клубу.

Свобода, рівність і братерство були не єдиними чеснотами якобінців. Патріотизм і любов до сім'ї також були важливі: старий парубок вважався ворогом чесноти. Таким вважалася і людина, що не займалася корисною і продуктивною працею або ж не виконувала свою працю сумлінно. До числа чеснот належав звичай одягатися невибагливо, жити у простій обстановці і, зрозуміло,

регулярно відвідувати клуб та виконувати інші громадянські обов'язки, бути сміливим і старанним у виконанні завдань, поставлених революцією. Символом чесноти було довге волосся – візит до перукаря вважався проявом моральних вад; так само оцінювалася й занадто велика увага до зовнішності; чеснотою вважалася і відсутність бороди. Бороди асоціювалися з *ancien regime* (див. Cobb 1969). Незважно побачити в цьому переробку класичного ідеалу на свій смак суспільством демократично налаштованих ремісників і торгівців. У яacobінських клубах був наявний дух, чимось схожий на аристотелівський, але який набагато більше нагадував Руссо, лише із дуже обмеженою культурною силою. Чому це так? Справжній урок, даний яacobінськими клубами та історією їхнього падіння, полягає у тому, що ви не можете покладати надію на відтворення моральності у масштабі цілої нації, коли самий діалект моральності, що його ви намагастесь відтворити, є чужим, з одного боку, величезній масі звичайних людей, а з іншого – інтелектуальній еліті. Спроба нав'язати мораль терором – рішення Сен-Жюста – відчайдушний захід тих, хто вже побачив проблиски цього факту, але не наважився усвідомити його (саме ця обставина, а не ідеал громадянської чесноти, як я стверджую, породжує тоталітаризм). Зрозуміти це – значить отримати ключ до утруднень, що з ними стикаються усі прихильники більш старої традиції чеснот, окремі з яких не здатні навіть визнати свою приналежність до неї, – усі, хто прагне відновлення чеснот. Розгляньмо стисло двох із них – Вільяма Кобета і Джейн Остін.

Кобет – «остання людина старої Англії і перша людина нової Англії», казав Маркс, – виступав за зміну суспільства в цілому; Джейн Остін спробувала віднайти анклав для доброчесного життя у наявному суспільстві. Кобет звертався до Англії свого дитинства, до Англії часів, що передували олігархічному врегулюванню 1688 року, і

навіть до дореформаційної Англії, вбачаючи у кожній наступній стадії занепад. Подібно до Джеферсона, Кобет вірив, що дрібний фермер становить соціальний тип доброчесної людини. «Якщо хлібороб не буде, взагалі кажучи, найдоброчеснішим і найщасливішим з усіх людей, тоді в суспільстві має бути щось вороже природі» (*Political Register*, xxxix, 5 May 1821). Природа формус у фермера практичну мудрість: «Природа і якість усіх живих істот відомі сільському хлопчаківі краще, ніж філософам». Коли Кобет говорив про «філософів», зазвичай він мав на увазі Малтуса і Адама Сміта як автора «Багатства націй», оскільки цю книгу розуміли у світлі доктрини Рікардо, на якого він посилається. Чесноти, які особливо звеличус Кобет, – це відсутність заздрощів, любов до свободи, наполегливість і працелюбність, патріотизм, чистота і справедливість. Те «щось у суспільстві», що протидіє тенденції до утворення доброчесної і щасливої спільноти, – це всепроникний вплив *pleonexia* (хоч Кобет вживає інше слово) у формі лихварства (це слово Кобета), нав'язаного суспільству за допомогою індивідуалістичної економіки і ринку, де земля, труд і самі гроші перетворилися на товар. Саме тому, що Кобет звертається до часу, що передує великій розділювальній межі в людській історії, часу, коли не було індивідуалізму і влади ринку, часу до того, що Карл Полян назве «великим перетворенням», Маркс вбачав у поглядах Кобета особливу значущість для англійської історії.

Джейн Остін, навпаки, встановлює ту соціальну сферу, в якій практика чеснот може продовжуватися. Зрозуміло, вона не закриває очі на економічні реалії, проти яких виступає Кобет. В кожному з її романів у певному місці ми дізнаємося, звідки гроші в її головних героїв; ми бачимо велику кількість прикладів того, як люди шукають своє місце в економіці, прикладів *pleonexia*, що перебуває у фокусі Кобетового бачення; кількість настільки велику,

що Девід Дейчес колись назвав Джейн Остін «марксистом до Маркса». Її героїні повинні заради власного виживання прагнути забезпечити себе економічно. Але таке прагнення викликане не просто небезпеками зовнішнього економічного світу; справа у тому, що мета (*telos*) її героїнь полягає у житті, чільні місця в якому займають особливий вид шлюбу та особливий вид домашнього господарства, причому шлюб має стати центральним пунктом. Її романи сповнені критики як батьків та опікунів, так і молодих романтиків, бо найгірші батьки та опікуни (наприклад, нерозумна місіс Беннет і безвідповідальний містер Беннет) – це якраз те, чим можуть стати молоді романтики, якщо вони не навчаться чому слід на шляху до одруження. Але чому шлюб є таким важливим?

Тільки у XVIII столітті, коли виробництво вийшло за межі домогосподарства, жінки, зрештою, припинили переважною мірою виконувати роботу, що за своїм типом та організацією не дуже відрізнялася від тієї, яку виконували чоловіки, але замість цього поділилися на два класи: невелику групу незайнятих жінок, котрі не знали, куди подітись від нудьги, і повинні були винаходити для себе заняття: гаптування, читання поганих романів і переповідання чуток (такі справи як чоловіками, так і жінками вважалися «типово жіночими»), – і величезну групу жінок, приречених на тяжку працю вдома чи на фабриці або на проституцію. Коли виробництво перебувало всередині домогосподарства, незаміжня сестра чи тітка була корисним і цінним членом останнього; не дивно, що «стара діва» (*spinster*) займалася прядінням (*spinning*). Тільки на початку XVIII століття вираз «стара діва» набув принизливого відтінку; і тільки із цього часу жінки стали боятися, що коли вони не вийдуть заміж, то будуть виштовхнуті у світ виснажливої праці. Звідси відмова від навіть поганого заміжжя – це дуже хоробрий вчинок; саме такий вчинок є центральним у сюжеті роману «Менсфілд Парк». Основне

почуття, що лежить в основі романів Джейн Остін, Д. В. Гардінг назвав її «контрольованою ненавистю» до позиції суспільства стосовно незаміжніх жінок: «Її дочка зажила неймовірної популярності як для жінки, котра не була ані молодою, красивою, багатою, ані заміжною. Міс Бейтс мала найнесприятливіше у світі становище для того, щоб здобути визнання. Вона не мала інтелектуальної вищості, щоб примусити примиритися із собою, яка вона є, або ж відстрашити тих, хто міг би її ненавидіти під машкарою зовнішньої поваги. Її молодість пройшла без помітних подій, середина ж її життя була присвячена турботі про матір, яка невпинно слабшала, і спробам жити відповідно до статків. І все ж вона була щасливою жінкою, про яку не можна було не згадати добрим словом. Це було викликане її власною надзвичайною добротою і почуттям внутрішньої вдоволеності, що й творили такі чудеса». Міс Бейтс, майже на увазі, мала *винятковий* успіх серед людей саме завдяки своїй *винятковій* доброті. Зазвичай, якщо ви не багата, не красива, не молода, не заміжня, ви можете досягати лише зовнішньої поваги завдяки вашій інтелектуальній вищості, залякуючи тих, хто у протилежному випадку ставився б до вас із презирством. Саме цю стратегію, як можна здогадатись, використовувала Джейн Остін.

Коли Джейн Остін говорить про «щастя», вона робить це в дусі Арістотеля. Гілберт Райл вважав, що її арістотелівська позиція (а саме у ній він вбачав ключ до морального настрою її романів) могла походити від читання Шефтсбері. К. С. Льюїс з не меншими підставами вважав її типово християнською письменницею. Саме поєднання християнської та арістотелівської тематики у визначеному соціальному контексті зробило Джейн Остін останньою з великих дійових творчих виразників традиції осмислення і виявлення чеснот, яку я намагався ідентифікувати. Відтак вона відвертається від конкурентних каталогів чеснот XVIII століття і відновлює телеологічну перспективу. Її

героїні прагнуть досягти блага як такого через власне благо у заміжжі. Негостинні мастки Гайбері і Менсфілд Парку слугують сурогатами грецького міста-держави і середньовічного королівства.

Звідси випливає те, що чимало з її уявлень стосовно чеснот і пороків є суто традиційними. Вона віддає належне чесноті соціальної приємності, як це робив Арістотель, хоча більш високо оцінює – у своїх листах, як і у романах – чесноту доброзичливості (*amiability*), яка вимагає справжньої любові і поваги до інших людей як таких, а не тільки виявлення такої поваги, втіленої у манерах. Врешті-решт, вона християнка, і через це дуже підозріливо ставиться до приємності, що приховує брак справжньої доброзичливості. Вона по-арістотелівськи звеличує практичний розум і по-християнськи – смирення (*humility*). Але вона не просто відтворює традицію; вона постійно розширює її, маючи при цьому три основні турботи.

На першу я вже вказав. Вона по-новому підходить (і якщо врахувати моральний клімат того часу, – вона просто повинна була так чинити) до імітації чеснот. Моральність у Джейн Остін ніколи не виступає просто як засіб для приборкання і регулювання пристрастей, хоча саме так може здаватися таким людям, як Маріанна Дешвуд, котрі романтично ототожнюють себе з панівною пристрастю і скоряються перед своїми пристрастями зовсім не в дусі Г'юма. Моральність є радше засобом виховання почуттів; проте зовнішній вигляд моральності завжди може приховувати невиховані пристрасті. І примхливість Маріанни Дешвуд є примхливістю жертви, тоді як Генрі і Мері Кроуфорд з їхньою зовнішньою пристойністю, елегантністю і шармом, що слугують личиною для морально невихованих пристрастей, схильні робити жертвами інших людей, як і самих себе. Генрі Кроуфорд є облудником *par excellence*. Він вихваляється

своєю здатністю грати ролі, і з однієї з розмов стає видно, що *бути священиком* для нього означає *вдавати із себе священика*. «Я» майже, якщо не цілковито, розчинилося тут у презентації «я», але те, що у соціальному світі Гофмана стає *формою* самої, у світі Джейн Остін залишається симптомом пороку.

Захопленню Джейн Остін темою імітації чеснот відповідає центральне місце, що його вона відводить самопізнанню, радше християнському, аніж сократичному, самопізнанню, якого можна досягнути лише через різновид покаяння. У чотирьох із шести її великих романів присутні сцени, в яких герой чи героїня впізнають себе. «До цього моменту я ніколи не знала себе», – говорить Елізабет Беннет. «Як же зрозуміти омани, яким вона піддавала себе, і жила в них?!» – розмірковує Емма. Самопізнання для Джейн Остін є як інтелектуальною, так і моральною чеснотою, тісно пов'язаною з іншою чеснотою, яка у Джейн Остін набуває центрального значення і є відносно новою в каталозі чеснот.

Коли К'еркегор протиставляв етичний і естетичний способи життя в «Або-або», він стверджував, що естетичний спосіб є таким, за якого людське життя розпадається на серію окремих моментів теперішнього, і його єдність зникає з поля зору. На відміну від цього в етичному житті обов'язки і відповідальність перед майбутнім, що постають з епізодів минулого, в яких вони були започатковані, пов'язують сучасне з минулим та майбутнім таким чином, що це робить людське життя єдністю. Єдність, про яку говорить К'еркегор, є наративною єдністю, чие центральне місце у житті чеснот я з'ясував у попередньому розділі. У той же час Джейн Остін пише, що єдність більше не можна розглядати як звичайну передумову або контекст добродісного життя. Її потрібно весь час переутверджувати, і саме її переутвердження на ділі, а не на словах, є чеснотою, яку Джейн Остін називає

твердістю (constancy). Твердість є вирішальним чинником принаймні у двох романах, «Менсфілд Парк» і «Переконання», у кожному з яких це основна чеснота героїні. Твердість, говорить Остін вустами Енн Еліот у другому романі, є чеснотою, яка знаходить свій вияв радше у жінок, аніж у чоловіків. І без твердості усі інші чесноти до певної міри втрачають свій сенс. Твердість посилює християнську чесноту терпіння і сама посилюється нею, але не є тим же самим, що й терпіння, так само як терпіння, що посилює аристотелівську чесноту хоробрості й посилюється нею, не є, проте, хоробрістю. Тому що так само, як терпіння з необхідністю передбачає визнання характеру світу, чого не обов'язково потребує хоробрість, так само твердість потребує розпізнання конкретної загрози цілісності особистості у сучасному соціальному світі, розпізнання якого не обов'язково потребує терпіння.

Не випадково, що дві героїні, які виявляють твердість у найяскравіше виражений спосіб, менш чарівні, ніж інші героїні Джейн Остін, і що одну з них, Фанні Прайс, багато критиків визнали просто непривабливою. Але нестача чарівності у Фанні Прайс є принциповим наміром Джейн Остін. Тому що чарівність є типовою модерною якістю, за допомогою якої ті, хто не має чеснот чи симулює їх, виплутуються в ситуаціях сучасного соціального життя. Камю якимось визначив чарівність як якість, котра забезпечує відповідь «Так», перш ніж запитання буде поставлене. І чарівність Елізабет Беннет чи навіть Емми, хоча й посправжньому принадна, може ввести нас в оману у нашому судженні щодо їхнього характеру. Фанні позбавлена чарівності; для свого захисту вона має лише чесноти, справжні чесноти, і коли вона виявляє непослух перед своїм опікуном сером Томасом Бертрамом і відмовляється вийти заміж за Генрі Кроуфорда, то так може статися тільки тому, що цього вимагає твердість. Таким чином, вона надає загрози загибелі власної душі більшого

значення, ніж сподіванню на те, що для неї було б цілим світом. Вона дотримується чеснот задля певного виду щастя, а не заради користі. В образі Фанні Прайс Джейн Остін відкидає альтернативні переліки чеснот, що їх ми знаходимо у Девіда Г'юма чи Бенджаміна Франкліна.

Точка зору Джейн Остін на мораль і наративна форма її романів збігаються. Форма її романів – це іронічна комедія. Джейн Остін пише радше комедії, ніж трагедії, через ті самі причини, якими керувався Данте. Вона є християнкою і вбачає *telos* людського життя прихованою в його повсякденних формах. Її іронія полягає у такому способі зображення, який дозволяє її персонажам та її читачам бачити і говорити більше, ніж це входило в їхні наміри, так що вони й ми виправляємо себе. Чесноти і зло, що може бути подолане тільки чеснотами, надають певної структури як життю, в якому може бути досягнутий *telos*, так і оповіді (*narrative*), у якій може бути розгорнена історія такого життя. Знову виявляється, що будь-який специфічний розгляд чеснот передбачає так само специфічний розгляд наративної структури і єдності людського життя і *vice versa*.

Джейн Остін разом з Кобетом і якобінцями постає останнім великим представником класичної традиції чеснот. Пізнішим поколінням легко було недооцінювати її значення як мораліста, оскільки зрештою вона була романістом. І для них вона часто поставала не «лише» як автор-белетрист, а як белетрист, у творах якого йдеться про досить обмежений соціальний світ. Вони не помітили того, чого ми можемо навчитися, зіставляючи її прозріння з прозріннями Кобета і якобінців, а саме того, що в її час і пізніше для життя чеснот надається дуже вузький культурний і соціальний простір. Як у громадському, так і в приватному світі класичні і середньовічні чесноти здебільшого замінюються мізерними ерзацами, що їх може дозволити собі сучасна моральність. Зрозуміло, коли я

кажу, що Джейн Остін є останнім представником класичної традиції, я не маю наміру заперечувати, що в неї були *якісь* послідовники. Кіплінг у своїх оповіданнях, котрі тепер рідко читають, вустами одного зі своїх героїв проникливо говорить про Остін, що вона була матір'ю (краще було б сказати – бабусею) Генрі Джеймса. Але Джеймс писав про світ, у якому (про це свідчить поступ його власних романів) сутність моралі постає дедалі мінливішою. Ця мінливість змінює характер як особистого, так і громадського життя. До чого це призводить у громадському житті, залежить, зокрема, від долі концепції однієї конкретної чесноти, а саме чесноти справедливості. До питання про те, що сталося з нашою концепцією справедливості, я і звертаюсь тепер.

17

СПРАВЕДЛИВІСТЬ ЯК ЧЕСНОТА:
ЗМІНА КОНЦЕПЦІЙ

Коли Арістотель вихваляв справедливість як першу чесноту політичного життя, він, роблячи це, прагнув навести на думку, що громада, якій не вистачає практичної згоди щодо концепції справедливості, має також відчувати брак необхідної основи для політичного об'єднання. Але відсутність такої основи загрозус і нашому суспільству, бо наслідком тієї історії, деякі аспекти якої я ескізно змалював у попередньому розділі, була не тільки нездатність дійти згоди щодо переліку чеснот, а й фундаментальніша нездатність дійти згоди щодо відносної важливості концепцій чеснот у моральній системі, в якій поняття прав і корисності також посідають ключове місце. Додаймо до цього нездатність дійти згоди щодо змісту і характеру окремих чеснот. Адже оскільки чесноту тепер розуміють загалом як налаштованість або почуття, яке схиляє нас до послуху перед певними правилами, то згода щодо того, якими повинні бути відповідні правила, завжди є передумовою згоди щодо природи і змісту окремої чесноти. Але ця попередня згода щодо правил є, як я наголошував у попередній частині цієї книги, чимось таким, що наша індивідуалістична культура неспроможна забезпечити. Ніде це не знаходить такого помітного вияву і ніде наслідки цього не є такими загрозливими, як у випадку справедливості. Повсякденне життя сповнене цими наслідками, через що основні суперечності й не можуть бути раціонально розв'язані. Розгляньмо одну

таку суперечність, властиву сучасній політиці Сполучених Штатів – я представляю її у формі дебатів між двома ідеально-типовими персонажами, без викрутасів названими тут «А» і «В».

А, який може володіти магазином, або бути поліцейським, або будівельником, намагався зберегти дещо від свого заробітку, аби купити невеличкий будиночок, послати свою дитину до місцевого коледжу та сплатити за спеціальний медичний догляд для своїх батьків. Нині він бачить, що всі його проекти опинились під загрозою внаслідок підвищення податків. Він вважає цю загрозу несправедливою; він твердить, що має право на те, що заробив, і що ніхто не має права забрати те, що він набув законно і на володіння чим має законні підстави. Він має намір голосувати за політичних кандидатів, які захищатимуть його власність, його проекти і його концепцію справедливості.

В, який може бути представником однієї з гуманітарних професій, або соціальним працівником, або людиною, яка отримала спадок, вражений довільною нерівністю в розподілі багатств, доходів і можливостей. Можливо, ще більше він вражений нездатністю бідних і знедолених зробити щось для поліпшення свого становища через нерівність у розподілі влади. Він вважає, що обидва ці типи нерівності *несправедливі* і постійно породжують подальшу несправедливість. Узагалі він вірить, що будь-яка нерівність потребує виправдання і що єдиним можливим виправданням для нерівності є поліпшення стану бідних і знедолених – за допомогою, наприклад, стимулювання економічного зростання. Він робить висновок, що в сучасних умовах перерозподільче оподаткування, яке фінансуватиме добробут і соціальні послуги, є справедливою вимогою. Він має намір голосувати за політиків, які захистять перерозподільче оподаткування і його концепцію справедливості.

Ясно, що в реальних обставинах нашого соціального і політичного ладу А і В розійдуться в поглядах на політику і політиків. Але чи *повинні* вони так розходитися у своїх поглядах? Здається, відповідь полягає у тому, що за конкретного типу економічних умов їхня незгода не потребуватиме прояву на рівні політичного конфлікту. Якщо А і В належать до суспільства, в якого економічні ресурси такі, або принаймні вважаються такими, що громадські перерозподільчі проекти В можуть бути реалізовані (принаймні, до певної межі) без загрози для приватних життєвих проектів А, – А і В можуть протягом деякого часу голосувати за одних і тих самих політиків і політику. Насправді вони могли б принагідно виявитися однією і тією ж особою. Але якщо економічні обставини такі, або видаються такими, що або проекти А повинні бути пожертвовані заради здійснення проектів В, або ж навпаки, – відразу стає зрозуміло, що А і В мають погляди на справедливість, які не тільки логічно несумісні одні з одними, але які – подібно до різних позицій у суперечках, розглянутих мною у розділі 2, – тягнуть за собою міркування, несумірні з тими, які висуває суперницька партія.

Логічну несумісність помітити неважко. А вважає, що принципи справедливого надбання та наявність відповідних прав встановлюють межі для можливого перерозподілу. Якщо наслідком застосування принципів справедливого надбання і законних прав є велика нерівність, терпимість до такої нерівності є ціною, яка має бути сплачена за справедливість. В вважає, що принципи справедливого розподілу встановлюють межі для законного надбання і права власності. Якщо наслідки застосування принципів справедливого розподілу завдають шкоди (через оподаткування або оголошення надмірним володінням) тому, що досі за даного соціального ладу вважалось законним надбанням, терпимість до такої шкоди є ціною, яка має бути сплачена за

справедливість. Ми можемо зазначити мимохідь (згодом це виявиться не позбавленим сенсу), що у випадку і принципу А, і принципу В ціну за справедливість для окремої особи або групи осіб завжди сплачує хтось інший. Отже, різні соціальні групи мають інтерес у прийнятті одного з цих принципів і відкиданні іншого. Жоден принцип не є суспільно або політично нейтральним.

Крім того, А і В не просто висувають принципи, які продукують несумісні практичні висновки. Самі типи концепцій, на основі яких кожен з них формулює свої вимоги, настільки відмінні один від одного, що питання про те, як і чи може взагалі дискусія між ними отримати раціональне розв'язання, починає викликати труднощі. Бо А прагне обґрунтувати поняття справедливості на базі розгляду того, на що і які саме дана особа має права через те, що вона здобула і заробила; В прагне обґрунтувати поняття справедливості на базі врахування рівності домагань кожної особи щодо основних потреб і засобів, щоб задовольнити ці потреби. Щодо певної частини власності або ресурсів А буде схильний твердити, що вона законно належить йому через те, що він володіє нею, – він набув це законно, він це заробив; В буде схильний твердити, що згідно із справедливістю цим має володіти хтось інший, оскільки іншим це потрібно набагато більше, і якщо вони не матимуть цього, їхні основні потреби не буде задоволено. Але наша плюралістична культура не володіє методом зважування і не має раціональних критеріїв для вибору між вимогами, заснованими на законному праві володіння, і вимогами, заснованими на потребі. Отже, ці два типи вимог справді, як я й передбачав, несумірні, і метафора «зважування» моральних вимог не тільки недоречна, а й вводить в оману.

Щодо цього новітня аналітична моральна філософія робить важливі заяви. Адже вона прагне розробити раціональні принципи, до яких могли б апелювати конкурентні сторони з конфліктними інтересами. І дві

найвизначніші недавні спроби реалізувати цю мету мають особливе відношення до суперечки між А і В. Бо розгляд справедливості Робертом Нозіком (Nozick, 1974) є принаймні деякою мірою раціональною артикуляцією ключових моментів позиції А, тоді як розгляд Джона Ролза (Rawls 1971) таким самим чином постає раціональною артикуляцією ключових елементів позиції В. Отже, якщо б філософські міркування, що їх нам пропонують Ролз або Нозік, виявилися раціонально незаперечними, це означало б, що суперечка між А і В тим чи іншим чином може отримати раціональне розв'язання, а моя власна характеристика цієї суперечки в свою чергу є цілком хибною.

Я почну з дослідження Ролза. Ролз прагне довести, що принципи справедливості – це ті, що їх міг би обрати раціональний суб'єкт, «розташований за вуаллю незнання» (р. 136), котрий не знає, яке місце в суспільстві він займе, – тобто яким буде його клас або статус, якими талантами і здібностями він володітиме, якою буде його конценція блага або його мета в житті, яким буде його темперамент або за якого економічного, політичного, культурного чи соціального ладу він житиме. Ролз доводить, що будь-який раціональний суб'єкт, який перебуває у такій позиції, визначить справедливий розподіл благ для *будь-якого* соціального ладу за допомогою двох принципів і правила для встановлення пріоритетів у разі, коли ці два принципи конфліктують.

Перший принцип такий: «Кожна людина повинна мати рівні права на найширшу цілісну систему однакових основних свобод, сумісну із подібною системою свободи для всіх». Другий принцип такий: «Соціальну та економічну нерівність потрібно впорядковувати так, щоб обидві вони: а) сприяли найбільшій вигоді для найменш захищених верств, сумісній із принципом об'єднаних заощаджень (принцип об'єднаних заощаджень передба-

чає достатні інвестиції в інтересах майбутніх поколінь), і б) були закріплені за посадами і групами, відкритими для всіх на засадах належної рівності можливостей» (р. 302). Перший принцип має пріоритет над другим; свобода може бути обмежена тільки заради свободи, а справедливість загалом має пріоритет над ефективністю. Так Ролз приходять до своєї загальної концепції: «Всі первинні соціальні блага – свобода і можливості, прибуток і багатство та підстави для самоповаги – повинні бути розподілені порівну, якщо тільки нерівний розподіл будь-яких із цих благ або їх усіх не сприятиме вигоді найменш захищених верств» (р. 303).

Багато критиків Ролза сфокусували увагу на способах, за допомогою яких Ролз виводить свої принципи справедливості із заявленої початкової позиції раціонального суб'єкта, «розташованого за вуаллю незнання». Такі критики зробили низку слушних зауважень, але я не маю наміру докладно зупинятись на них, хоча б через те, що я вважаю не тільки, що раціональний суб'єкт у *деякій певній ситуації*, як-от за вуаллю незнання, дійсно вибере *деякі певні* принципи справедливості, як стверджує Ролз, але й що *тільки* раціональний суб'єкт у такій ситуації обере такі принципи. Далі це буде важливий пункт моєї аргументації. А зараз я відкладу його для того, щоб повернутися до характеристики поглядів Нозіка.

Нозік твердить, що «якби світ був цілком справедливий» (р. 151), єдиними людьми, які б мали право володіти будь-чим, тобто використовувати це так, як вони і тільки вони бажають, були б ті, хто законно набув те, що має, завдяки деякому справедливому актові первинного набуття, і ті, хто законно набув те, що має, завдяки деякому справедливому актові передачі від когось іншого, хто або набув це завдяки деякому справедливому актові первинного набуття, або деякій справедливій передачі... і так далі. Іншими словами, законною відповіддю на запитання:

«Чому ви маєте право використовувати цю мушлю, як бажаєте?» буде *або*: «Я підняв її на узбережжі, де вона не належала нікому і де залишилось цілком достатньо для будь-кого іншого» (справедливий акт первинного набуття), *або*: «Хтось інший підняв її на узбережжі і з власної волі продав або дав її комусь ..., хто з власної волі продав або віддав її мені» (серія справедливих актів передачі). З поглядів Нозіка випливає, як і він сам безпосередньо зауважує, що: «Завершений принцип розподільчої справедливості полягає просто у тому, що розподіл справедливий, якщо кожен має право на те, чим він володіє при розподілі» (р. 153).

Нозік одержує ці висновки із засновків про невід'ємні права кожного індивіда, засновків, для яких він сам не пропонує аргументів. Як і у випадку з Ролзом, я не хочу сперечатися з Нозіком щодо виведення його принципів з його засновків, я хочу замість цього ще раз наголосити, що *тільки* з подібних засновків такі принципи можуть бути одержані раціональним чином. Це означає, що у випадку як Нозіка, так і Ролза проблема, яку я хочу тут порушити, не стосується внутрішньої структури їхньої аргументації. Насправді моя власна аргументація потребує, щоб їхнім поглядам не бракувало внутрішньої послідовності.

Те, що я хочу довести, складається з трьох пунктів: по-перше, що несумісність поглядів Ролза і Нозіка до певної міри віддзеркалює несумісність позицій А і В і що принаймні до цієї межі Ролз і Нозік досить успішно формулюють на рівні моральної філософії незгоду між такими пересічними нефілософськими громадянами, як А і В, при цьому Ролз і Нозік відтворюють на рівні філософського диспуту той самий тип несумісності і непорівнянності, який робив дебати між А і В нерозв'язними на рівні соціального конфлікту; по-друге, що незважаючи на це, в позиції як А, так і В існує не помічений ані Ролзом, ані Нозіком елемент, який походить із тієї більш

давньої класичної традиції, в якій чесноти посідали центральне місце. Коли ми замислюємося над обома цими пунктами, постає третій; а саме, що в поєднанні цих тверджень ми віднаходимо важливий ключ до соціальних припущень, що їх до деякої міри поділяють і Ролз і Нозік.

Ролз виходить з позиції, що по суті являє собою принцип рівності з урахуванням потреб. Його концепція «найменш захищеної» верстви спільноти є концепцією тих, чії потреби щодо доходів, багатства та інших благ є найсерйознішими. Нозік надає пріоритету принципів рівності з урахуванням права на володіння. Для Ролза не стосується справи, як ті, хто зараз бідує, дійшли до такого становища; справедливість застосовується до наявних нині форм розподілу, минуле яких не має значення. Для Нозіка присутніми є тільки свідчення законності надбань у минулому; наявні форми розподілу самі по собі не можуть мати вагу для *справедливості* (хоча, можливо, це не так стосовно доброти або щедрості). Вже це ясно показує, наскільки близький Ролз до В, а Нозік до А. Адже А апелює проти розподільчих критеріїв стосовно справедливості права на володіння, а В апелює проти критеріїв права на володіння стосовно справедливості, яка зважає на потреби. Однак водночас стає відразу ясно не тільки, що пріоритети Ролза несумісні (*incompatible*) з пріоритетами Нозіка, паралельно до того, як позиція В несумісна з позицією А, але й що позиція Ролза несумірна (*incommensurable*) з позицією Нозіка, так само, як позиція В несумірна з позицією А. Бо як може твердження, яке віддає пріоритет рівності потреб, бути раціонально порівняним із твердженням, яке віддає пріоритет праву на володіння? Якщо Ролз доводить, що будь-хто *за вуаллю незнання*, хто не знав би, ні яким чином будуть задовольнятися його потреби, ні якими будуть його права володіння, мусить раціонально віддати перевагу принципіві, який зважає на потреби, перед принципом, який зважає на права

володіння, вдаючись, можливо, при цьому до засад раціональної теорії рішень, то негайною відповіддю має бути не лише те, що *ми ніколи* не перебуваємо за такою вуаллю незнання, а й що це не спростовує засновку Нозіка про невід'ємні права. І якщо Нозік прагнув довести, що будь-який розподільчий принцип, якщо йому надати сили, міг би порушити свободу, на яку кожен з нас має право, – і він справді переконує в цьому, – безпосередньою відповіддю повинно бути, що, інтерпретуючи таким чином непорушність основних прав, він потурає цим свому власному аргументу, залишаючи не спростованими засновки Ролза.

Але є дещо важливе, навіть якщо воно негативне, що поділяють у своїх поглядах і Ролз і Нозік. Ніхто з них у своїх поглядах на справедливість не робить жодного натяку на *заслугу* – і, залишаючись послідовним, й не міг би його зробити. А проте у А і В такий натяк присутній – і тут неодмінно треба зазначити, що А і В – це не просто імена моїх довільних конструкцій; їхні аргументи правдиво відтворюють, наприклад, значну частку того, що дійсно обговорювалося впродовж недавніх фіскальних дебатів у Каліфорнії, Нью-Джерсі та в інших місцях. А скаржитися від свого власного імені, не тільки посилаючись на те, що він має право на зароблене ним, а й вказуючи, що він *заслуговує* на це через своє сповнене тяжкої праці життя; В скаржитися від імені бідних і знедолених, що їхня бідність і знедоленість *незаслужені* і, отже, невиправдовні. І видається ясным, що у випадку реальних аналогів А і В саме натяк на заслугу примушує їх відчутти, що вони скаржаться на несправедливість, скорше ніж на будь-який інший вид неправди чи шкоди.

Ні Ролз, ні Нозік не надають цього центрального місця, та й будь-якого місця взагалі, заслuzі у своїх твердженнях про справедливість і несправедливість. Ролз (р. 310) припускає, що з погляду здорового глузду справедливість

пов'язана із заслугою, проте доводить, що, по-перше, ми не знаємо, на що будь-хто заслуговує, доки ми не сформулювали правил справедливості (і через це ми не можемо ґрунтувати наше розуміння справедливості на заслугі), і, по-друге, що коли ми сформулювали правила справедливості, то виявляється, що йдеться не про заслугу, а лише про законні очікування. Він також переконує, що спроба застосування поняття заслуги була б нездійсненою – привид Г'юма проходить у цю мить по його сторінках.

Нозік менш виразний, але його система справедливості, побудована виключно на правах на володіння, не залишає місця для заслуги. Він обговорює в одному пункті можливість виправлення несправедливості, але те, що він пише з цього приводу, є настільки загадковим і непевним, що не дає приводу для внесення поправок до його загального погляду. У будь-якому випадку ясно, що як для Нозіка, так і для Ролза суспільство складається з індивідів, кожен з яких має свій власний інтерес, індивідів, яким потрібно зібратися разом і сформулювати загальні правила життя. У випадку Нозіка існує додаткове негативне обмеження у вигляді набору основних прав. У випадку Ролза єдиними обмеженнями є ті, що їх накладає розсудлива раціональність. Отже, індивіди в обох випадках є первинними, а суспільство – вторинним, і визначення індивідуальних інтересів є первинним і незалежним від конструювання будь-яких моральних або соціальних зв'язків між ними. Але ми вже бачили, що поняття заслуги є доречним лише в контексті спільноти, чийм первинним зв'язком є спільне розуміння як блага для людини, так і блага для цієї спільноти, і де індивіди визначають свої головні інтереси відповідно до цих благ. Ролз відверто покладає в основу свого погляду припущення, що ми не можемо розраховувати на згоду з іншими стосовно того, що таке хороше життя для людини, і через це повинні виключити будь-яке його розуміння з нашого

формулювання принципів справедливості. Тільки ті блага, що являють інтерес для кожного, незалежно від його погляду на хороше життя, можна враховувати у розгляді. Так само і в аргументації Нозіка поняття спільноти, необхідне для застосування поняття заслуги, просто відсутнє. Зрозуміти це – означає внести ясність у два наступні пункти.

Перший стосується спільних соціальних припущень Ролза і Нозіка. Усе з обох їхніх точок зору виглядає так, немовби ми зазнали корабельної аварії на безлюдному острові з групою інших індивідів, ніхто з яких не знає ні мене, ні інших. Потрібно виробити правила, які максимально охоронятимуть кожного з нас у такій ситуації. Засновок Нозіка щодо прав упроваджує сильний набір обмежень; ми знаємо, що певні типи зіткнень одного з іншим абсолютно заборонені. Але існує межа для зв'язків між нами, межа, встановлена нашими приватними і конкурентними інтересами. Цей індивідуалістичний погляд має, звичайно, як я зазначав раніше, видатне походження: Гобс, Лок (до чийх поглядів Нозік ставиться з великою повагою), Мак'явеллі та інші. І він містить у собі певні ознаки реалізму щодо сучасного суспільства; сучасне суспільство дійсно досить часто, принаймні ззовні, видається нічим іншим, як зібранням чужих людей, кожен з яких переслідує свій власний інтерес за мінімальних обмежень. Ми досі, звичайно, навіть у сучасному суспільстві, вважаємо незручним думати таким чином про сім'ї, коледжі й інші справжні спільноти; але навіть наші погляди на них усе більше сповнюються індивідуалістичних концепцій, особливо в судах. Отже, Ролз і Нозік висловлюють значною мірою спільний погляд на вступ до соціального життя як – принаймні в ідеалі – добровільний акт принаймні потенційно раціональних індивідів з попередньо наявними інтересами, які повинні задати собі запитання: «Який соціальний контракт з іншими мені

доречно буде укласти?» Не дивно, що внаслідок цього їхні підходи виключають будь-який розгляд людської спільноти, в якій поняття заслуги відповідно до внеску у виконання завдань цієї спільноти щодо досягнення спільних благ могло б дати підстави для суджень про чесноту і несправедливість.

Заслуги виключають і в інший спосіб. Я зазначав, що розподільчі принципи Ролза виключають посилення на минуле, а отже, заяви про заслуги, що ґрунтуються на минулих діях і стражданнях. Нозік також виключає те з минулого, чим можна було б обґрунтувати такі претензії, тому що стосовно справедливості у минулому його цікавить лише законність прав на володіння. Важливим тут є те, що розгляд Нозіка слугує інтересам своєї міфології минулого саме завдяки тому, що він виключає з поля зору. Бо центральною для Нозіка є теза, що всі законні права на володіння можна простежити від законних актів первинного набуття. Але якщо це так, то насправді існує дуже мало, а в деяких великих регіонах світу і зовсім не існує законних прав на володіння. Власники майна у сучасному світі не є законними спадкоємцями локівських індивідів, що здійснили квазілоківські («квазі» – враховуючи нозіківські виправлення Лока) акти первинного набуття; вони є спадкоємцями тих, хто, наприклад, крав і використовував силу, щоб красти громадські землі у сільських громад Англії, величезні простори Північної Америки в американських індіанців, більшу частину Ірландії в ірландців і Пруссію у давніх, ненімецьких прусів. Такою є історична реальність, ідеологічно прихована за твердженнями Лока. Відсутність будь-якого принципу виправлення не є, таким чином, невеличким побічним питанням для такої тези, як теза Нозіка; вона має тенденцію викривляти теорію в цілому, – навіть якщо б ми впоралися з незліченними запереченнями проти віри в невідчужувані права людини.

А і В відрізняються від Ролза і Нозіка ціною непослідовності. Кожен із них, поєднуючи принципи Ролза або Нозіка з апелюванням до заслуг, виявляє схильність до давнішого, більш традиційного, більш аристотелівського і християнського погляду на справедливість. Їхня непослідовність є, таким чином, даниною залишковій силі і впливові традиції, силі і впливові, що мають два різних джерела. В концептуальній суміші (*mélange*) сьогодишньої моральної думки і практики фрагменти цієї традиції – здебільшого, концепції чесноти – все це можна знайти поруч із характеристично сучасними та індивідуалістичними концепціями, такими як концепції прав або корисності. Але ця традиція також продовжує існувати у набагато менш фрагментованій, набагато менше спотвореній формі в житті певних спільнот, чії історичні зв'язки з минулим залишаються сильними. Так, давнішу моральну традицію можна помітити у Сполучених Штатах і в інших місцях, скажімо, серед ірландців-католиків, православних греків і євреїв ортодоксального віросповідання; все це спільноти, які успадкували свою моральну традицію не лише через свою релігію, а й через структуру селянських поселень і домогосподарств, у яких їхні безпосередні предки жили зокрай (*on the margins*) модерної Європи. Крім того, було б неправильним зробити висновок із мого наголошення на середньовічному підґрунті, що протестантизм не став у деяких місцях носієм цієї ж самої моральної традиції; у Шотландії, наприклад, аристотелівські «Нікомахова етика» і «Політика» були світськими моральними текстами в університетах, мирно співіснуючи з кальвіністською теологією, яка часто була в інших місцях ворожою до них, аж до 1690 р. й пізніше. І сьогодні існують як чорні, так і білі протестантські громади в Сполучених Штатах, особливо, мабуть, ті, що мешкають на Півдні або походять звідти, які визнають у традиції чеснот ключову частину свого власного культурного спадку.

Однак навіть у таких спільнотах потреба взяти участь у публічних дебатах передбачає звернення до культурної *mélange* у пошуках загального набору понять і норм, що перебувають у спільному вжитку і до яких усі можуть апелювати. Отже, вірність таких маргінальних спільнот традиції постійно перебуває у небезпеці бути зруйнованою в пошуках того, що, якщо моя аргументація правильна, є химерою. Бо, ще раз, аналіз позиції А і В виявляє, що всі ми маємо забагато несумірних і конкурентних моральних понять, в даному випадку конкурентних і несумірних понять справедливості, та що моральні ресурси культури не дають нам способу раціонального розв'язання суперечностей між ними. Моральна філософія, як її переважно розуміють, відбиває дебати і незгоди культури настільки вірно, що її суперечності виявляються нерозв'язними у той самий спосіб, як і самі політичні та моральні дебати.

Це означає, що наше суспільство не може сподіватися досягнути морального консенсусу. З огляду на цілком немарксистські обставини, Маркс мав рацію, коли у суперечці з англійськими тред-юніоністами у 1860-х рр. доводив, що апеляції до справедливості безцільні, оскільки існують конкурентні концепції справедливості, які сформовані конкурентними групами і, в свою чергу, визначають їхнє життя. Маркс, звичайно, помилявся, припускаючи, що така незгода щодо справедливості є тільки вторинним явищем, що вона просто відбиває інтереси конкурентних економічних класів. Концепції справедливості й відданість таким концепціям почасти є конститутивними для життя соціальних груп, і економічні інтереси незрідка якоюсь мірою визначаються в термінах таких концепцій, а не *vice versa*. Попри це, Маркс у принципі мав рацію в тому, що вважав конфлікти, а не консенсус, стрижнем сучасної соціальної структури. Це не тільки означає, що ми живемо в умовах великого розмаїття

й численності фрагментованих понять; це означає також, що їх використовують в один і той самий час, щоб виразити конкурентні й несумісні соціальні ідеали і політичні курси та щоб наситити нас плюралістичною політичною риторикою, функція якої – приховати глибину наших конфліктів.

З цього випливають важливі висновки для конституційної теорії. Ліберальні автори, як-от Роналд Дворкін, пропонують нам вбачати функцію Верховного суду у впровадженні набору послідовних принципів, більшість із яких (а, можливо, і всі) мають моральний сенс, принципів, у світлі яких мають бути оцінювані окремі закони і рішення. Ті, хто дотримується такого погляду, зобов'язані взяти до уваги певні рішення Верховного суду, неадекватні з погляду цих завбачуваних принципів. Прикладом типу рішень, який я маю на увазі, слугує *справа Бакке*, в якій члени суду дотримувалися двох, на перший погляд, абсолютно несумісних поглядів, і суддя Пауелл, який сформулював рішення, виявився єдиним, хто поділяв обидва погляди. Але, якщо я маю рацію, єдиною функцією Верховного суду повинно бути збереження миру між конкурентними соціальними групами, що дотримуються конкурентних і несумісних принципів справедливості, виявляючи чесність, яка полягає у безсторонності його рішень. Отже, Верховний суд у *справі Бакке* одночасно заборонив відверті етнічні квоти для допуску у коледжі та університети, але дозволив дискримінацію на користь раніше дискримінованих меншин. Спробуйте викликати в уяві набір послідовних принципів для такого рішення, і ваша винахідливість, можливо, дозволить вам визнати суд невинним у формальній непослідовності. Але навіть здійснити таку спробу – означає втратити суть. Верховний суд у *справі Бакке* і в деяких інших випадках грав роль миротворця або зберігача перемир'я, проводячи переговори попри безвихідь конфлікту, без звертань до наших

загальноновизнаних моральних першопринципів. Бо їх не існує для нашого суспільства загалом.

Таким чином, стає очевидним, що сучасна політика не може бути справою істинного морального консенсусу. І вона такою не є. Сучасна політика – це громадянська війна, здійснювана іншими засобами, і *справа Бакке* – це сутичка, попередниками якої були Геттісберг і Шило. Істину щодо цього встановив Адам Фергюсон: «Ми не повинні очікувати, що закони будь-якої країни будуть побудовані так, як будуються уроки моральності... Закони, громадянські або політичні, є політичними прийомами для врегулювання претензій сторін і для забезпечення миру в суспільстві. Ці прийоми пристосовані до певних обставин...» (*Principles of Moral and Political Science*, II, р. 144). Отже, природу будь-якого суспільства належить з'ясовувати не просто за допомогою його законів, а за допомогою законів, осмислених як показники його конфліктів. Що наші закони показують, то це ступінь та міру, до якої треба приборкувати конфлікти.

Однак якщо це так, іще одна чеснота втрачає своє місце. Патріотизм не може бути тим, чим він був, оскільки нам бракує *patriae* в найповнішому значенні слова. Суть того, про що я веду мову, не треба плутати з банальним ліберальним відкиданням патріотизму. Ліберали часто (хоча не завжди) негативно або навіть вороже ставляться до патріотизму, почасти через відданість цінностям, які вони вважають універсальними, а не місцевими й партикулярними, почасти ж через небезпідставну підозру, що в сучасному світі патріотизм часто виступає фасадом, за яким приховуються шовінізм та імперіалізм. Але я тут хочу зазначити не те, хороший патріотизм або поганий як почуття, а те, що практика патріотизму як чесноти у передових суспільствах вже не є можливою у той спосіб, як вона здійснювалася колись. У будь-якому суспільстві, де уряд не виражає і не

представляє моральну спільноту громадян, а натомість являє собою набір інституційних пристроїв для надання бюрократизованої єдності суспільству, якому бракує справжнього морального консенсусу, природа політичного зобов'язання є систематично неясною. Патріотизм є або був чеснотою, заснованою на відданості, перш за все, політичній і моральній спільноті і тільки потім – урядові цієї спільноти; але його характеристично виявляють у виконанні обов'язків щодо такого уряду. Однак коли зв'язок між урядом і моральною спільнотою поставлено під знак питання як через зміну природи уряду, так і за браком морального консенсусу в суспільстві, стає важко далі мати ясну, просту і доступну концепцію патріотизму. Відданість моїй країні, моїй спільноті (яка незмінно залишається центральною чеснотою) відокремлюється від послуху перед урядом, який у даний час мною керує.

Так само, як свідомість усунення (displacement) патріотизму не треба плутати з ліберальною критикою моральної партикулярності, неминуче дистанціювання морального «я» від урядів сучасних держав не треба плутати з будь-якою анархістською критикою держави. Ніщо в моїй аргументації не передбачає і навіть не натякає на будь-які вагомні підстави для відкидання певних форм правління як необхідних і законних; насправді з моєї аргументації випливає, що сучасна держава не є такою формою правління. З попередніх частин моєї аргументації має бути ясним, що традиція чеснот розходиться з основними рисами сучасного (modern) економічного ладу й особливо з його індивідуалізмом, його корисливістю і піднесенням цінностей ринку до рівня головних у соціальному світі. Тепер стає зрозумілим, що ця традиція також тягне за собою відкидання сучасного політичного ладу. Це не означає, що не існує великої кількості завдань, що їх можна

виконати лише за допомогою уряду і які все ще потребують виконання: верховенство права, наскільки воно взагалі можливе у сучасній державі, потребує підтримання; треба щось робити з несправедливістю і невиправданим стражданням, треба виявляти щедрість, треба захищати свободу способами, іноді можливими тільки завдяки використанню урядових установ. Але кожне конкретне завдання, кожному конкретну відповідальність слід оцінювати за її власними достоїнствами. Сучасну системну політику, чи то ліберальну, чи то консервативну, радикальну чи соціалістичну, треба просто відкинути з погляду, що зберігає справжню вірність традиції чеснот; бо сучасна політика сама виявляє в своїх інституційних формах систематичне відкидання цієї традиції.

ПІСЛЯ ЧЕСНОТИ: НІЦШЕ *ЧИ* АРІСТОТЕЛЬ, ТРОЦЬКИЙ / СВ. БЕНЕДИКТ

У розділі 9 я порушив ключове питання: Ніцше *чи* Арістотель? Для цього було дві передумови. По-перше, мова моралі (а також значною мірою – і моральна практика) нині перебуває у безладі. Цей безлад виник внаслідок панування у культурі різновиду мови, в якому концептуальні уламки різних частин нашого минулого виявилися змішаними до купи у приватних та публічних дискусіях, примітних переважно нерозв'язним характером суперечок, де твердження кожної зі сторін залишаються вочевидь необґрунтованими.

По-друге, відтоді, як віру в арістотелівську телеологію було дискредитовано, моральні філософи намагалися розробити альтернативні раціональні секулярні погляди на природу і статус моралі, але всі ці спроби, різноманітні й по-різному вражаючі, фактично зазнали невдачі, й Ніцше найвиразніше відчув цю невдачу. Відповідно негативна пропозиція Ніцше остаточно зруйнувати структури успадкованих моральних переконань і аргументації (незважаючи на те, чи маємо ми справу з моральними переконаннями та аргументацією повсякдення, а чи з побудовами моральних філософів) набуває, попри її відчайдушний і грандіозний характер, певної правдоподібності, – коли, звичайно, не вважати, що вихідне заперечення моральної традиції, центральним пунктом якої є вчення Арістотеля про чесноти, було помилковим. Якщо цю традицію не можна раціонально

виправдати, позиція Ніцше набуває жахливої переконливості.

Втім, навіть якщо це так, у сучасному світі нелегко бути розумним ніцшеанцем. Головні характери, впізнані у драмах сучасного суспільного життя, надто добре втілюють поняття і типи моральних переконань і аргументації, що їх і послідовник Арістотеля, і ніцшеанець мали б відкинути. Бюрократичний управлінець, споживач-естет, терапевт, протестант (the protester) та їхні численні родичі захопили майже всі доступні культурно визнані ролі; уявлення про компетенцію небагатых і моральну суб'єктність кожного є передумовою тих драм, у яких задіяні ці персонажі. Кричати, що король голий, – означало брати на кпини одну людину задля задоволення всіх інших; заявляти, що майже кожен одягнений у лахміття, буде набагато менш популярним. Але ніцшеанець принаймні мав би розраду в тому, щоб бути непопулярним *у своїй правоті*, якщо тільки відкидання традиції Арістотеля не виявиться помилковим.

Традиція Арістотеля посіла два особливі місця у моїй аргументації: по-перше, оскільки я припустив, що значну частину сучасної моралі можна зрозуміти тільки як набір фрагментованих пережитків цієї традиції і, звичайно, що неспроможність сучасних моральних філософів здійснити їхні проекти аналізу та обґрунтування тісно пов'язана з тим фактом, що поняття, з якими вони працюють, є комбінацією фрагментованих пережитків і неправдоподібних сучасних винаходів; але, окрім цього, відкидання арістотелівської традиції було відкиданням цілком певного типу моральності, в якій правила, що так переважають у сучасних концепціях моралі, включені до ширшої системи, де чільне місце посідають чесноти; через це переконливість ніцшеанського спростування і відкидання сучасної моралі правил, чи то утилітаристського,

чи то кантівського типу, не обов'язково поширюється на давнішу аристотелівську традицію.

Одне з моїх найважливіших тверджень полягає в тому, що проти цієї традиції полеміка Ніцше виявляється цілковито безуспішною. Це можна обґрунтувати у два способи. Перший я вже запропонував у розділі 9; Ніцше досягає успіху, якщо всі його антагоністи зазнають невдачі. Інші можуть перемогти раціональною силою своїх позитивних аргументів; але якщо виграє Ніцше, він виграє через неспроможність інших.

Він не виграє. В розділах 14 і 15 я коротко окреслив раціональний варіант традиції, для якої канонічними є етичні та політичні тексти Аристотеля. Для того, щоб досягти успіху, Ніцше або ніцшеанці мусили б спростувати цей підхід. Чому його не можна таким чином спростувати, найкраще з'ясовується через розгляд другого способу, в який можна обґрунтувати заперечення ніцшеанських тверджень. Ніцшеанська людина, *Übermensch*, людина, що переступає межі, знаходить своє благо не в соціальному світі, а в тому, що з глибин її самої диктує свій власний новий закон та власний перелік чеснот. Чому вона ніколи не знаходить об'єктивного блага, яке мало б для неї авторитет у соціальному світі? Знайти відповідь неважко: портрет Ніцше показує, що тому, хто виходить за межі, бракує стосунків і дій. Достатньо розглянути частину лише одного запису (962) з «Волі до влади»: «Велика людина – людина, створена та задумана природою у великому стилі, – яка вона?... Якщо вона не може вести інших, вона йде одна; тоді може так статись, що вона ричатиме на деякі речі на своєму шляху... Їй потрібні не співчутливі серця, а слуги та знаряддя; у стосунках з людьми вона завжди прагне *зробити* з них щось. Вона усвідомлює, що вона є некомунікабельною: вона вважає за несмак ставати звичайною. Коли хтось вважає, що вона ось така, вона зазвичай інакша. Коли вона не паодинці із собою, вона

вдягає маску. Їй більш притаманно брехати, ніж казати правду: це вимагає більше духу і волі. В ній живе самотність, неприступна ні для вихвалянь, ні для звинувачень; її власна справедливість оскарженню не підлягає».

Така характеристика «великої людини» глибоко закорінена в твердому переконанні Ніцше стосовно того, що мораль європейського суспільства, починаючи ще з часів Стародавньої Греції, була нічим іншим, як серією личин волі до влади, і що претензія на об'єктивність для такої моралі не може знайти раціональної підтримки. Ось чому велика людина не може увійти у відносини, опосередковані зверненням до спільних стандартів, чеснот або благ; вона сама є єдиним авторитетом для себе і її відносини з іншими мають бути проявами цього авторитету. Але тепер ми можемо чітко бачити, що коли визнати обстоюваний мною погляд на чесноти, саме ця ізоляція та самозаглибленість «великої людини» накладають на неї тягар необхідності бути власним самодостатнім моральним авторитетом. Бо, якщо концепцію блага трактувати в розрізі таких понять, як поняття практики, наративної єдності людського життя та моральної традиції, тоді блага, а з ними і єдине підґрунтя для авторитету законів та чеснот можуть бути відкриті лише через входження у відносини, котрі конституують спільноти, головним зв'язком яких є спільне бачення і розуміння благ. Вилучити себе зі сфери спільної діяльності, де кожен повинен від початку старанно здобувати знання, неначе учень-новачок, ізолювати себе від спільнот, які знаходять свій сенс та мету в такій діяльності, – означатиме позбавити себе можливості знайти будь-яке благо за межами себе. Це означатиме приректи себе на той моральний соліпсизм, який конститує ніцшеанську велич. Відтак ми маємо зробити висновок не тільки про те, що Ніцше не перемагає в суперечці через неспроможність аристотелівської

традиції, але також, що є навіть важливішим, про те, що саме з перспективи цієї традиції ми можемо найкраще зрозуміти помилки в самому осерді позиції Ніцше.

Привабливість ніцшеанської позиції полягає в її позірній щирості. Коли я розглядав міркування на користь вдосконаленого й заново сформульованого емотивізму, здавалося, що, приймаючи істину емотивізму, чесна людина не захоче більше вживати принаймні більшу частину мови минулої моралі через її оманливий характер. І Ніцше був єдиним видатним філософом, який не ухилявся від цього висновку. Крім того, оскільки мова сучасної моралі обтяжена такими псевдопоняттями, як корисність та природні права, виходило, що тільки рішучість Ніцше в змозі визволити нас від заплутаності цих концепцій; проте тепер стає очевидно, що ціною за таке звільнення є заплутування в іншому наборі помилок. Поняття ніцшеанської «великої людини» є також псевдопоняттям, хоча, можливо, й не завжди, на жаль, є тим, що я раніше назвав фікцією. Воно репрезентує спробу індивідуалізму врятуватися від своїх власних наслідків. І ніцшеанська позиція постає не взірцем визволення й не антитезою щодо концептуальної схеми ліберально-індивідуалістичної сучасності, а радше ще одним виразним моментом внутрішнього розвитку останньої. І тому нам слід очікувати, що ліберально-індивідуалістичне суспільство буде час від часу породжувати «великих людей». На жаль!

Отже правильно було дивитися на Ніцше як (у певному сенсі) на крайнього антагоніста аристотелівської традиції. Але виходить, що, зрештою, позиція Ніцше є тільки ще однією гранню тієї самої моральної культури, непримиренним критиком якої він себе вважав. І отже, врешті-решт, справа полягає в тому, що вирішальне моральне протистояння має місце між ліберальним індивідуалізмом в тій чи іншій версії та аристотелівською традицією в тій чи іншій версії.

Відмінності між цими двома течіями дуже глибокі. Вони виходять за межі етики та моральності і сягають загального розуміння людської дії, тож конкурентні концепції суспільних наук, їхніх меж та можливостей тісно пов'язані з антагоністичною конфронтацією між цими двома альтернативними способами бачення людського світу. Ось чому мої аргументи мали торкатися таких тем, як поняття факту, обмеження передбачуваності в людських справах та природа ідеології. І тепер, я сподіваюсь, стане зрозуміло, що в розділах, які стосувалися цих тем, я не просто підсумовував аргументи *проти* соціальних втілень ліберального індивідуалізму, а й готував ґрунт для аргументів на користь альтернативного способу осмислення суспільних наук і суспільства, такого способу, з яким аристотелівська традиція легко може бути узгоджена.

Мій власний висновок є дуже прозорим. Він полягає в тому, що, з одного боку, незважаючи на триста років зусиль моральної філософії та сто – соціології, у нас немає жодного зв'язного утвердження ліберально-індивідуалістичної точки зору, придатного для раціонального захисту, і що, з іншого боку, аристотелівська традиція може бути відновлена у спосіб, що відроджує зрозумілість та раціональність наших моральних та соціальних настанов та зобов'язань. Але хоч я і вважаю вагу та спрямування обох груп аргументів раціонально нездоланими, було б нерозважливо не визнати три цілком різні види заперечення проти такого висновку, що можуть бути висунені з трьох цілком різних точок зору.

Аргументи у філософії рідко набувають форми доказів, а найвдаліші аргументи з ключових тем філософії – ніколи. Самий ідеал *доказу* є відносно безплідним у філософії. Відповідно ті, хто бажає заперечити деякий конкретний висновок, так само рідко залишаються без будь-яких засобів для цього. Дозвольте мені відразу ж додати, що під цим я не маю на увазі, нібито у філософії жодне

ключове питання не можна вирішити; навпаки. Ми часто можемо встановлювати істину в таких сферах, де докази недоступні. Але коли якась проблема таки *розв'язується*, це часто відбувається завдяки тому, що конкурентні сторони (або якась із них) відступили від предмету дискусії і системно поставили питання, які підходять раціональній процедури існують для розв'язання даного конкретного виду спору. На мою власну думку, нині саме той час, коли моральній філософії належить виконати це завдання, але я не претендував розпочати роботу над ним у цій книзі. І справді, мої позитивні й негативні оцінки конкретних аргументів *передбачають* систематичний, хоча й не викладений тут, погляд на раціональність.

Саме цей погляд – залишений для наступної книги – я намагатимусь розгорнути, а його, звісно, треба буде розгорнути, проти тих, чия критика моєї основної тези головним чином або й повністю базується на зовнішньому, невідповідному оцінюванні поданих аргументів. Строката група захисників ліберального індивідуалізму (деякі з них утилітаристи, деякі – послідовники Канта, деякі гордо визнають справу ліберального індивідуалізму, як я її визначив, інші заявляють, що ототожнювати їх з моїм описом – неправильно, і всі не погоджуються один з одним), найпевніше, запропонує заперечення такого типу.

Друга низка заперечень, поза всяким сумнівом, стосуватиметься моєї інтерпретації того, що я назвав Аристотелевою або класичною традицією. Бо зрозуміло, що мій розгляд багато в чому, і в деяких відношеннях цілком радикальним чином, одрізняється від інших осягнень та інтерпретацій аристотелівської моральної позиції. Тут я певною мірою не згоден з деякими філософами, до яких маю щонайбільшу повагу і від яких багато навчився (але не досить, скажуть їхні прибічники): у недавньому минулому це Жак Марітен, у наш час – Пітер Гіч. Але якщо моє розуміння природи моральної традиції

правильне, традиція підкріплюється і просувається вперед завдяки власним внутрішнім суперечностям і конфліктам. І навіть якщо деякі істотні розділи моєї інтерпретації не витримають критики, демонстрація цього сама посилить традицію, яку я намагаюсь підтримати й поширити. Отже, моє ставлення до критики, яка, на мою думку, є внутрішньою щодо обстоюваної мною моральної традиції, досить різниться од мого ставлення до суто зовнішньої критики. Остання не є менш важливою; але вона важлива по-іншому.

По-третє, звичайно, постане зовсім інша когорта критиків, які почнуть із того, що в основному погодяться зі сказаним мною про ліберальний індивідуалізм, але заперечать не тільки те, що Арістотелева традиція є життєздатною альтернативою, а й те, що саме у світлі протистояння між ліберальним індивідуалізмом і тією традицією треба підходити до проблем сучасності. Ключовим інтелектуальним протистоянням нашої епохи, проголосять такі критики, є протистояння між ліберальним індивідуалізмом і певними версіями марксизму або неомарксизму. Інтелектуально сильнішими прибічниками цієї точки зору видаються ті, хто пильнує генеалогію ідей від Канта і Гегеля через Маркса і стоїть на тому, що за допомогою марксизму поняття людської автономії може бути врятоване від його початкових індивідуалістичних формулювань і відновлене у контексті звернення до можливої форми спільноти, в якій відчуження буде подолано, хибну свідомість полишено й реалізовано цінності рівності і братерства. Мої відповіді на перші два види критики містяться, явно чи неявно, в тому, що я вже написав. Моя відповідь на третій тип критики потребує деякої деталізації. Вона поділяється на дві частини.

Перша полягає в тому, що претензія марксизму на морально специфічну точку зору не підкріплюється власною моральною історією марксизму. В усіх тих

кризах, в яких марксистки мусили зайняти виразну моральну позицію (як, наприклад, щодо ревізіонізму Бернштейна у німецькій соціал-демократії на зламі століть або щодо засудження Хрушовим Сталіна та угорського повстання 1956 року), вони завжди зверталися до відносно прямолінійних версій кантіанства чи утилітаризму. І це не є дивним. В марксизмі із самого початку криється певний радикальний індивідуалізм. У першому розділі «Капіталу», коли Маркс характеризує, як це буде, «коли практичні стосунки повсякденного життя запропонують людині не що інше, як цілком зрозумілі і розумні стосунки», він змальовує «спільноту вільних індивідів», які всі вільно погодились на спільну власність на засоби виробництва і на різноманітні норми виробництва та розподілу. Цей вільний індивід змальований Марксом як соціальний Робінзон Крузо, але на яких засадах він вступає у вільну асоціацію з іншими, Маркс не вказує. У цій ключовій точці вчення Маркса існує біла пляма, яку жоден з подальших прихильників марксизму не заповнив. Не дивно, що абстрактний моральний принцип і корисність фактично й постали тими засадами об'єднання, до яких апелювали марксистки, і що у власній практиці марксистки мали використовувати саме той різновид моральної настанови, який вони засуджували в інших як ідеологічний.

По-друге, я зазначив раніше, що в міру того, як марксистки просуваються до влади, вони завжди виявляють тенденцію ставати веберіанцями. Тут я звичайно мав на увазі найкраще в марксизмі, скажімо, як він виявлявся в Югославії чи Італії; варварський деспотизм колективного царства, який править у Москві, так само не стосується питання про моральну сутність марксизму, як життя папи Борджіа не мало стосунку до моральної сутності християнства. А проте марксизм рекомендував себе саме як керівництво до практики, як політику специфічно

освітнянського (illuminating) типу. Одначе саме в цьому він виявляє рідкісну неспроможність. Перед Троцьким в останні роки його життя постало питання, чи був Радянський Союз бодай у якомусь розумінні соціалістичною країною, і, отже, неявно, також питання про те, чи здатні категорії марксизму висвітлювати майбутнє. Сам він перевів усе це у низку гіпотетичних передбачень щодо можливих майбутніх подій у Радянському Союзі, передбачень, які пройшли перевірку лише після смерті Троцького. Відповідь, яку вони сповіщали, була ясною: власні засновки Троцького тягли за собою висновки про те, що Радянський Союз не був соціалістичною країною і що теорія, яка повинна була освітити шлях до людського визволення, насправді вела у темряву.

Марксистський соціалізм у своїй серцевині глибоко оптимістичний. Адже, якою б докорінною не була його критика буржуазних і капіталістичних інституцій, вона надається до твердження, що всередині суспільства, утвореного цими інституціями, складаються усі гуманітарні та матеріальні передумови для кращого майбутнього. І все ж, якщо моральне зубожіння розвинутого капіталізму є тим, чим так багато марксистів його вважають, звідки візьмуться ці ресурси для майбутнього? Не є несподіванкою, що у цьому пункті марксизм виявляє тенденцію продукувати свої власні версії *Übermensch*: ідеальний пролетарій Лукача, ідеальний революціонер ленінізму. Коли марксизм не перетворюється на веберівську соціальну демократію або на грубу тиранію, він *прямує* в бік ніцшеанських фантазій. Одним з найбільш захоплюючих аспектів холодної рішучості Троцького була його відмова від будь-яких фантазій такого ґатунку.

Марксист, який би сприйняв останні праці Троцького з усією серйозністю, неодмінно відчув би песимізм, цілком чужий для марксистської традиції, а ставши песимістом, він би у важливому аспекті перестав бути марксистом. Бо

тепер він не бачив би жодного прийняттого альтернативного набору політичних та економічних структур, якими можна було б замінити структури розвиненого капіталізму. Цей висновок, звичайно, узгоджується з моїми власними думками. Бо я також не тільки вважаю, що марксизм вичерпав себе як *політична* традиція, що підтверджується майже незліченною кількістю конфліктуючих політичних угруповань, які несуть нині прапори марксизму (це, звичайно, зовсім не означає, що марксизм перестав бути одним з найбагатших джерел ідей щодо сучасного суспільства), але й переконаний, що така вичерпаність властива і будь-якій іншій політичній традиції в нашій культурі. Це один з висновків, зроблених на підставі аргументів, викладених у попередньому розділі. Чи означає це, більш конкретно, що моральній традиції, на захист якої я стаю, бракує відповідної сучасної політики, і, більш загально, що мої аргументи приводять мене і будь-кого, хто з ними погоджується, до цілковитого соціального песимізму? Зовсім ні.

Завжди небезпечно проводити занадто прямі паралелі між одним історичним періодом та іншим; серед найоманливіших із таких паралелей – ті, що були проведені між нашим часом в Європі та в Північній Америці та спохую, коли Римська імперія занепала у Темні Віки. А проте певні паралелі тут є. Критичний поворотний момент у ранній історії стався тоді, коли чоловіки і жінки доброї волі відвернулись від завдання підтримки римського правління (*imperium*) і перестали ототожнювати продовження громадянського стану і життя моральної спільноти з підтримкою цього правління. Все, чого вони виявилися спроможними досягти натомість (часто повною мірою не розуміючи власних дій), – це побудова нових форм спільноти, в яких моральне життя можна було підтримувати так, аби і моральність, і громадянськість могли вижити в прийдешні часи варварства і темноти. Якщо мое

розуміння нашого морального стану має рацію, ми повинні зробити висновок, що нині ми також досягли такого поворотного пункту. Коли щось важить на даному етапі, то це встановлення локальних форм спільноти, в яких громадянськість та інтелектуальне і моральне життя можуть бути підтримані упродовж нових Темних Віків, які вже спіткали нас. І якщо традиція чеснот спромоглася пережити жахи попередніх Темних Віків, ми ще не цілком втратили підстави для надії. Однак цього разу варвари не чатують біля кордонів, вони вже керують нами досить пристойний період часу. І саме недостатнє розуміння цього почасти є причиною наших нинішніх труднощів. Ми чекаємо не на Годо, а на іншого Св. Бенедикта – безперечно, дуже відмінного від першого.

19

ПІСЛЯМОВА ДО ДРУГОГО ВИДАННЯ

Численні критики першого видання цієї книжки змусили мене почувати себе перед ними у великому боргу, і то не в одному стосунку. Дехто знайшов грубі помилки – від непорозумінь стосовно імен до фактичної помилки щодо Джотто; дехто вказав мені на неадекватність історичного нарративу, який надає *«Після чесноти»* доказової сили; дехто піддав сумніву мій діагноз стану сучасного взагалі і, конкретніше, нашого нинішнього суспільства; дехто ж у різноманітні способи поставив під знак запитання як сутність, так і методологію окремих аргументів.

На перший пункт критики відповісти було досить легко: всі знайдені помилки були виправлені у другому виданні. За це я особливо вдячний Г'ю Лойд-Джонсу і Робертові Вочбройту. Щодо інших аспектів критики, то відповісти на них – завдання не просто складніше, а й вимагає від мене здійснення низки довготривалих заходів відповідно до різноманітних дисциплінарних інтересів моїх критиків. Адже водночас і силою, і слабкістю своєю *«Після чесноти»* завдячує тому, що під час написання цієї книги я поставив перед собою два першочергові завдання: представити загальну структуру єдиної комплексної тези про місце чеснот у людському житті, навіть якщо в результаті вийде радше нарис, ніж цілісна система впорядкованої аргументації з цієї тези; і зробити це таким чином, щоб можна було зрозуміти, наскільки глибоко моя теза несумісна із загальноприйнятими межами академіч-

них дисциплін, межами, які дуже часто мають своїм наслідком штучний поділ думки у спосіб, що викривлює або затьмарює ключові взаємозв'язки, – навіть якщо це призведе до певних значних невідповідностей з погляду тих, хто заглиблений у кожному з цих автономних академічних дисциплін. Я сподіваюся, що принаймні деяку частину того, що вимагається від мене у цьому зв'язку, я надолужу в своєму наступному обміні думками з моїми критиками в журналах *Inquiry*, *Analise und Kritik* та *Soundings* і що набагато більше буде владнано у продовженні «Після чесноти», над яким я зараз працюю, у «Справедливості і практичному мисленні». Проте дехто з критиків переконав мене, що деякі безпосередні розчарування читачів «Після чесноти» можна якщо не усунути, то принаймні пом'якшити, вдаліше сформулювавши позиції, центральні для загальної системи доказів або передбачувані нею. Здається, можна виокремити три царини, що потребують цього найбільше.

1. Зв'язок філософії з історією

«Мене непокоїть нерозрізнення [історії та філософії], – писав Вільям К. Франкена (*Ethics*, 93, 1983: 500), – або спроба справити враження, нібито історичне дослідження може надати вихідний пункт для філософського розгляду, як це, здається, робить Макінтайр». Франкена тут захищає те, що все ще залишається академічною ортодоксальністю, хоча, подібно до будь-якої сучасної ортодоксальності, проявляє ознаки умисності. Філософія, виходить, – одна річ, історія – зовсім інша. На історика ідей покладено завдання викладати злети й падіння ідей, так само як на політичного історика покладено завдання досліджувати злети й падіння імперій. Завдання, зарезервовані для філософа, мають два аспекти. Там, де справа стосується предмету іншого, ніж сама філософія, як, наприклад,

моралі, на філософа покладається визначити, які критерії раціональності та істини властиві цій конкретній царині. Там, де філософія стала своїм власним предметом, філософ повинен визначити за допомогою найкращих раціональних методів, що ж насправді є істинним. Саме цю концепцію академічного поділу праці, здається, має на увазі Франкена, коли говорить про емотивізм як про філософську теорію, що «я можу, маючи правильне концептуальне озброєння, зрозуміти *сутність* певного погляду, не вбачаючи в ньому результат історичного розвитку: і наскільки можна судити, я можу оцінити його істинність, чи хибність, чи вірогідність, не вбачаючи в ньому такого результату. Насправді власні аргументи Макінтайра проти емотивізму впливають з аналітичної філософії; і його заява про те, що сучасні спроби обґрунтувати мораль *зазнають невдачі і мусили зазнати невдачі*, є заявою, що могла бути висунута лише аналітичною філософією, а не якимсь видом історії» (loc. cit.).

Супроти такого погляду я мушу сказати, що, хоча аргументи того типу, який найбільше полюбляє аналітична філософія, справді володіють незаперечною силою, подібні аргументи здатні підтримувати твердження про істинність чи раціональність, що їх філософи прагнуть обґрунтувати, лише в контексті особливого жанру історичних досліджень. Як зауважує Франкена, не я перший висловив цю думку; він називає імена Гегеля і Колінґвуда, і він міг би назвати Віко. Бо це Віко перший підкреслив важливість того незаперечного факту (нагадувати про який вже стає нудно), що предмети принаймні моральної філософії – оціночні і нормативні поняття, максими, аргументи і судження, які досліджує моральний філософ, – можна знайти втіленими лише в історичному житті конкретних соціальних груп, через що вони отримують типові характеристики історичного існування: тотожність та зміну в часі, вираження в інституціоналізованій практиці та дискурсі, взаємодію і

взаємозв'язок з різноманітними формами діяльності. Моральності, яка не є моральністю певного суспільства, просто не існує. Існувала моральність Афінів IV століття (*the morality-of-fourth-century-Athens*), існувала моральність Західної Європи XIII століття, існує багато таких типів моральності, – але коли й де існувала або існує *моральність як така*?

Кант, звичайно, вірив, що знайшов успішну відповідь на це запитання. І важливо, що й аналітична моральна філософія, яку обстоює Франкена, і той тип історизму, який захищаю я, є в ключовій частині реакціями на критику кантівської трансцендентальної відповіді. Бо теза Канта про те, що природа людського розуму є такою, що передбачає існування принципів і понять, з якими обов'язково погоджується (як у мисленні, так і у волінні) будь-яка раціональна істота, зіткнулась із двома вирішальними запереченнями. Перше, якому Гегель і наступні істористи надавали великої ваги, полягало в тому, що те, що Кант подав як універсальні та обов'язкові принципи людського розуму, насправді виявляється принципами, специфічними для певного часу, місця і стадії людської діяльності та дослідження. Так само, як те, що Кант вважав принципами і засновками природничої науки як такої, виявилось, урешті-решт, принципами ньютонівської фізики, те, що Кант вважав принципами і засновками моралі як такої, виявилось принципами і засновками однієї дуже специфічної системи моралі, секуляризованої версії протестантизму, яка надала модерному ліберальному індивідуалізму одну з його засадничих хартій. Так претензія на універсальність пішла на дно.

Друга низка заперечень мала показати, що концепції необхідності, апріорності і відношення понять і категорій з досвідом, яких вимагав кантівський трансцендентальний проект, не можна довести; і історія наступної філософської критики власних позицій Канта, їхніх переформувань

спочатку неокантіанцями, а згодом радикальнішими логічними емпіриками і, в свою чергу, історія критики самих цих переформулювань є центральною частиною історії того, як аналітична філософія стала тим, чим вона є. Остаточне недавнє повалення основних дистинкцій кантівського проекту і його продовжень руками Квайна, Селарса, Гудмана та інших було захроніковане Річардом Рорті, який зауважив, що одним із наслідків цього виявилось значне зменшення в аналітичній спільноті консенсусу щодо того, які проблеми є центральними для філософії (*Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, 1982, pp. 214–217). Але це було не єдиним і навіть не найважливішим наслідком.

Бо поступ аналітичної філософії досяг-таки успіху в доведенні того, що *немає* ніяких підстав для віри в універсальні обов'язкові принципи (за межами суто формальних досліджень), окрім тих, що пов'язані з деяким набором припущень. Картезіанські перші принципи, кантівські апріорні істини і навіть привиди цих понять, що так довго переслідували емпіризм, усі були виключені з філософії. Наслідком є те, що аналітична філософія стала дисципліною (чи піддисципліною?), компетенцію якої обмежили вивченням висновків. Рорті формулює це, кажучи, що «ідеал філософської спроможності – бачити увесь всесвіт можливих тверджень у всіх їхніх наслідкових взаємозв'язках і таким чином мати можливість будувати чи критикувати будь-який аргумент» (op. cit, p. 219). І Девід Льюїс писав: «Філософські теорії ніколи не відкидаються остаточно. (Або майже ніколи; можливо, це зробили Гьодель і Гетсьє). Теорія переживає своє відкидання – але за певну ціну... Наші «інтуїції» – це просто особисті думки; наші філософські теорії подібні до них... розумним завданням для філософа є приведення їх до стану рівноваги. Наше спільне завдання – знайти такі варіанти рівноваги, які зможуть

втримати випробування, але кожен із нас повинен зупинитися на тому чи іншому з них... Як тільки меню з добре розроблених теорій опиняється перед нами, філософія стає справою особистої думки...» (*Philosophical Papers*, Volume 1, Oxford, 1983, pp. X – XI).

Тобто аналітична філософія дуже рідко, але може продукувати практично остаточні висновки негативного типу. Вона може показати у деяких випадках, що в певному погляді просто міститься забагато незв'язності та непослідовності, щоб *будь-яка* розумна особа продовжувала його триматися. Але вона ніколи не зможе встановити *раціональну прийнятність* будь-якого конкретного погляду у випадках, коли кожна з альтернативних суперницьких позицій має достатній рівень та масштаб і прихильники кожної згодні заплатити необхідну ціну за збереження зв'язності та послідовності. Звідси впливає своєрідність багатьох сучасних аналітичних праць (написаних авторами з нижчим рівнем філософської самосвідомості, ніж Рорті та Льюїс), в яких фрагменти аргументації, де для досягнення максимальної точності застосовано найскладніші наявні логічні та семантичні техніки, чергуються з фрагментами, які, здається, ледве збирають до купи низку слабо пов'язаних довільних уподобань; сучасна аналітична філософія виявляє дивне партнерство між способом висловлювання, яким ми глибоко завдячуємо Фреге і Карнапу, й таким, що походить від спрощених форм екзистенціалізму.

Цей результат перш за все наводить прихильника історизму на думку, що аналітичні філософи, як їх репрезентують Рорті і Льюїс, а найбільше – Франкена, здається, налаштовані і далі розглядати аргументи як об'єкти дослідження, абстраговані від соціальних та історичних контекстів діяльності й пошуків, у яких вони є чи були на своєму місці і від яких вони типово отримують своє специфічне значення. Але, вчиняючи так, аналітич-

ний філософ може успадкувати від своїх попередників кантіанців ті непорозуміння, які постають із першого з двох основних заперечень проти власне Кантової версії трансцендентального проекту. Бо, якщо, наприклад, ми вважатимемо, що принципи та категорії механіки Ньютона задовольняють вимоги раціональності як такої, ми затьмаримо в них саме те, що зробило їх раціонально вищими від їхніх сдино можливих конкурентів у дійсному контексті фізичних досліджень кінця XVII – початку XVIII століття.

Раціональна вищість фізики Ньютона порівняно з її галілеївською та арістотелівською попередницями і картезіанською суперницею полягала в її здатності подолати їхню обмеженість, розв'язуючи проблеми в тих галузях, де усі ті попередниці та суперниці за допомогою своїх власних стандартів наукового прогресу не могли здійснити ніяких позитивних зрушень. Тож ми не можемо сказати, у чому полягала раціональна вищість Ньютонової фізики, окрім як історично, у ракурсі її зв'язку з тими попередниками та суперниками, яким вона кинула виклик і яких згодом замінила. Спробуйте відокремити Ньютонову фізику від її контексту, а потім запитайте, в чому полягає її раціональна вищість, – і ви неодмінно зіткнетесь із нерозв'язними проблемами непорівнянності. Таким чином, знання того, як Ньютон та його послідовники набули своїх поглядів і як вони їх захищали, є необхідним для усвідомлення того, чому Ньютонову фізику слід вважати раціонально вищою. Філософія фізичної науки залежить від історії фізичної науки. Але з мораллю така сама справа.

Моральні філософії, як би вони не прагнули досягти більшого, завжди артикулюють мораль деякої особливої соціальної та культурної групи: Арістотель виступає від імені певного класу афінян IV ст., Кант, як я вже зазначав, стає раціональним виразником новоявлених соціальних

сил ліберального індивідуалізму. Але навіть такий спосіб викладу неадекватний, бо він усе ще розглядає моральність як одну річ, а моральну філософію – як іншу. Але будь-яка конкретна мораль містить у своїй серцевині стандарти, за якими більш чи менш адекватно можна оцінити причини певних дій, а також концепції того, як риси характеру пов'язані з якостями дій, судження щодо того, як мають формулюватись правила, тощо. Таким чином, хоча в будь-якій конкретній моралі завжди є дещо більше, ніж захована в ній філософія, не існує моралі, відданість якій не тягнула б за собою певної філософської позиції – відкритої чи прихованої. Моральні філософії є перш за все явною артикуляцією претензій окремих систем моралі на раціональну легітимність. Ось чому історія моральності та історія моральної філософії складають єдину історію. З цього випливає, що коли суперницькі системи моралі висувають конкурентні та несумісні твердження, на рівні моральної філософії завжди виникає питання щодо здатності кожної з них претендувати на раціональну вищість над іншою.

Як же оцінювати такі твердження? Як і у випадку природничих наук, загального позачасового стандарту немає. Саме зі здатності даної конкретної моральної-філософії-що-артикулює-твердження-конкретної-системи-моралі виявляти й долати обмеженість свого суперника чи суперників, обмеженість, котру можна (хоча насправді так трапляється не завжди) встановити за допомогою раціональних стандартів, яких прихильники моралі-суперниці мають дотримуватись через свою відданість їй, постає раціональна вищість цієї конкретної моральної філософії та цієї конкретної моралі. Історія моралі-та-моральної-філософії – це історія послідовних викликів певному попередньому моральному ладові, історія, в якій питання, яка партія перемогла у раціональній суперечці, слід завжди відрізняти від питання, яка партія зберегла за

собою чи досягнула соціальної або політичної гегемонії. І тільки звертаючись до цієї історії, можна відповісти на питання про раціональну вищість. Історія моралі-та-моральної-філософії, написана з цієї точки зору, є такою ж істотною для дослідження сучасної моральної філософії, як історія науки – для дослідження сучасної філософії науки.

Тепер, сподіваюся, зрозуміло, чому я не погоджуюсь із Франкеною. Схоже, він дотримується думки, що методів аналітичної філософії достатньо, аби виявити, що є істинним, хибним чи вірогідним у моральній філософії, а історичні дослідження – недоречні. Я ж вважаю не тільки, що історичні дослідження потрібні для встановлення суті певної точки зору, а й що саме в історичних зіткненнях будь-яка дана точка зору доводить або не доводить раціональну вищість над своїми конкретними суперниками у специфічних контекстах. При цьому використовуватиметься чимало навичок і технік аналітичної філософії, і в деяких нечисленних випадках цих технік може виявитися достатньо для дискредитації якогось погляду. Тож коли Франкена цілком правильно стверджує, що в деяких випадках я застосовую аргументи з галузі аналітичної філософії для доведення того, що певна теорія чи набір теорій є хибними, він не закидає мені нічого несумісного ані з моїм історизмом, ані з моєю відмовою від погляду на аналітичну філософію як на неспроможну забезпечити достатні підстави для ствердження будь-якої позитивної точки зору у моральній філософії.

Отже, коли ми розуміємо емотивізм як реакцію на специфічне історичне поєднання інтуїтивістського морального теоретизування і практики моральних суджень певного типу, ми спроможні досягнути його твердження не лише як тезу про позачасове значення речень, використовуваних у моральному судженні (тезу, до речі, малоправдоподібну), але також, і більш істотним

чином, як емпіричну тезу про використання та функцію морального судження, що може бути дійсною для ширшого чи вузкого кола історичних ситуацій. Відтак прояснення того, як теорія була висунута і в ситуації якого типу, виявляється доречним і для розуміння, і для оцінення цієї теорії у спосіб, який різке розрізнення Франкеною філософського дослідження та історії робить неможливим.

На це можна почути таке заперечення: якщо ми здатні написати той тип філософської історії, який я розглянув (а саме це я і намагався зробити в *«Після чесноти»*), – тоді, пишучи літопис поразок однієї теорії або перемог іншої з точки зору раціональної вищості, ми, літописці, повинні вносити до цієї історії стандарти, за якими можна було б судити про раціональну вищість однієї теорії над іншою. Ці стандарти самі потребуватимуть раціонального обґрунтування, а *це* обґрунтування, в свою чергу, неможливо здійснити за допомогою історії, яка може бути написана лише після обґрунтування цих стандартів. Отже, історицист приховано звертається до неісторичних стандартів, які йому, вірогідно, можуть бути надані трансцендентальним або аналітичним обґрунтуванням, тобто тими типами обґрунтування, від яких я відмовився.

Це заперечення хибне, бо наша ситуація стосовно теорії того, що робить одну теорію раціонально вищою за іншу, не відрізняється від нашої ситуації стосовно наукових теорій або систем моралі-та-моральної-філософії. І в першому, і в останньому випадку ми повинні прагнути не досконалої теорії, яку обов'язково повинна була б прийняти будь-яка розумна істота, оскільки та теорія бездоганна чи майже бездоганна, а радше найкращої теорії, яка здатна на даний час з'явитися в історії такого класу теорій. Отже, ми повинні прагнути віднайти найкращу на даний час із теорій того типу, що нам потрібен, – не більше, але й не менше.

З цього випливає, що написання такого типу філософської історії ніколи не може бути завершене. Завжди залишатиметься можливість, що в якійсь окремій галузі (чи в природничій науці, чи в моралі-та-моральній-філософії, чи в теорії теорій) з'явиться новий виклик усталеній, найкращій на даний час теорії і згодом замінить її. Тож такий тип історизму, на відміну від гегелівського, містить засади фалібілізму; це такий тип історизму, який виключає всі претензії на абсолютне знання. Однак якщо якась окрема моральна система успішно пододала обмеженість своїх попередників і забезпечила найкращі можливі засоби для їх розуміння, і потім, протистоячи наступним викликам з боку ряду суперницьких поглядів, у кожному разі виявляла здатність видозмінюватися таким чином, щоб засвоювати сильні і уникати слабких пунктів та обмежень цих поглядів і при цьому дала найкраще з можливих на даний час пояснень тих слабкостей та обмежень, тоді у нас з'являється вагома підстава мати певність, що наступні виклики також будуть прийняті успішно і що принципи, які визначають суть даної моральної системи, стійкі. Саме це досягнення я й приписую у *«Після чесноти»* фундаментальній моральній системі Арістотеля.

Те, що я вдавався і вдаюся до історицистських вимог саме такого типу, не було сформульовано достатньо чітко; також не було адекватно окреслено форму аргументації, використовувану мною на їх підтримку. Бо я не просто заявив про провал за його власними стандартами так званого проекту Просвітництва, прихильники якого так і не спромоглися представити єдино обґрунтований набір моральних принципів, з яким не міг би не погодитися жоден повністю раціональний суб'єкт, або про провал за її власними стандартами моральної філософії Ніцше, але також і про те, що основу для розуміння цих невдач надає лише арістотелівський розгляд чеснот, який у спосіб,

описаний вище, постав у конкретних історичних змаганнях як найкраща на даний час теорія. Але зауважте, я не стверджував у «*Після чесноти*», що я вже цілком виконав ці вимоги, не кажу цього і тепер. Що ж іще потрібно зробити?

Аннет Байєр закидає мені нерозуміння сили Г'юмової позиції (у статті, що має з'явитися в *Analyse und Kritik*); Онора О'Ніл доводить, що мій розгляд Канта є вибірко-вим та спрощеним (буде надруковано у *Inquiry*). Обидва ці докори викликають у мене симпатію, оскільки й справді оті дві дуже різні точки зору щодо практичного мислення, висунуті Г'юмом і Кантом, є основним викликом Арістотелевій системі та втіленому в ній розумінню практичного мислення. І поки зв'язок між цими трьома точками зору не буде остаточно висвітлений, центральне твердження «*Після чесноти*» не можна вважати встановленим у спосіб, якого вимагає історичистська теорія пізнання, що й передбачає аргументативний наратив даної праці.

Нарешті, слід згадати ще один дуже специфічний зразок критики способу, в який «*Після чесноти*» поєднує філософію та історію. Франкена вважає, що я недостатньо ціную аналітичну філософію. Абрагам Едель має думку, що я, попри все, досі залишаюсь аналітиком, і звинувачує мене в тому, що я лише «еретик від аналізу, чия ересь лишається «зв'язаною» путами аналітичної традиції» (*Zygon*, 18, 1983: 344). Суть його критики полягає в тому, що по-перше, я приділяю забагато уваги рівневі експліцитного теоретизування, артикульованим концепціям та історіям, що їх різні народи розповідали про своє становище, і замало – дійсному соціальному та інституційному життю цих народів, і, по-друге, що моя прихильність до Арістотелевої точки зору призводить до спотворення справжньої комплексної історії моральності в її інтересах. Якщо Франкена розглядає мене як неадекватного

філософа-аналітика з додатковим, не зовсім доречним інтересом до історії, Едель, навпаки, вбачає в мені неадекватного соціального історика, який без потреби заглиблюється в аналітичну філософію. Отже, критика Еделя є дзеркальним відображенням критики Франкени, і це не повинно дивувати.

Адже саме так, як філософська історія того гатунку, що її я хочу писати, порушує в деяких пунктах канони аналітичної філософії, в інших місцях порушує вона й канони академічної соціальної історії (можливо, у два способи). По-перше, з моєї точки зору, теоретичні та філософські проекти, їхні успіхи та невдачі мають набагато більший вплив на історію, ніж академічні історики загалом вважають. У цій сфері постають нагальні питання, що стосуються фактів причинного впливу. Це, зокрема, такі питання, як природа впливу мислителів шотландського Просвітництва на соціальні, моральні та політичні зміни в Британії, Франції та Америці. Відповідь на подібні питання залежить від дослідження, наприклад, соціальної ролі та ефективності університетів і коледжів як носіїв ідей. Втім, можливо, врешті-решт, історичне дослідження покаже недоречність моєї уваги до відкритого теоретизування, артикульованих концепцій та оповідання історій. Але поки що я лишаюсь непереконаним.

По-друге, представники академічної соціальної історії мають схильність подавати свої наративи у спосіб, що передбачає саме той тип логічного розрізнення між питаннями факту і питаннями цінності, який, виходячи з розгляду наративу, викладеного в *«Після чесноти»*, я маю відкинути. І філософська історія, яка складає центральний наратив *«Після чесноти»*, сама написана з точки зору висновку, якого вона власними силами доходить і який підтримує (або, точніше, підтримує, якщо її наратив буде підсилено у спосіб, у який я сподіваюся це зробити у продовженні *«Після чесноти»*). Таким чином, партизан-

ський характер оповіді у «Після чесноти» з її навмисною однобічністю не є результатом випадку або незграбності.

Однак Едель, звичайно, у деякому істотному стосунку в обох своїх звинуваченнях має рацію. Велика частка соціальної та інституційної історії, на яку в «Після чесноти» в кращому випадку робляться лише непрямі посилання, дійсно важлива для того типу наративу, до якого я прямував у цій праці, але якого ще не досяг; і історія взаємозв'язку аристотелівського розуміння чеснот з іншими моральними системами від платонізму до наших часів, звичайно, є набагато складнішою, ніж я припускав. Отже, і Франкена, і Едель висловили дуже корисні застереження і для мене, і для моїх читачів, визначивши ті питання, на які я щонайменше не звернув достатньої уваги. Їхні огляди змушують мене постійно почуватися у боргу перед ними.

2. Чесноти і проблема релятивізму

Семюел Шефлер у важливому аспекті піддав сумніву висунутий мною погляд на чесноти (*Philosophical Review*, 92, № 3, July 1983), так само як Стенлі Гауервас та Пол Вейдел (*The Thomist*, 46, № 2, April 1982); Роберт Вочбройт припустив, що одним з наслідків цього погляду є неминучість певної версії релятивізму (*Yale Law Journal*, 92, № 3, January 1983). Оскільки я зможу адекватно відповісти на закид Вочбройта, лише успішно відповівши на питання, що їх поставили Шефлер, Гауервас та Вейдел, найдоцільніше буде разом розглянути їхні сумніви з приводу центральних пунктів моєї конструктивної аргументації.

Мій розгляд чеснот складається з трьох стадій: на першій чесноти постають якостями, необхідними для досягнення благ, внутрішніх щодо людських практик; на другій вони розглядаються як якості, що сприяють благу цілого життя; і на третій пов'язуються з пошуком блага

для людських істот, концепція якого може бути розроблена та збережена лише в неперервній соціальній традиції. Навіщо починати з практик? Інші моральні філософи починали, зрештою, з розгляду пристрастей або бажань чи з висвітлення певної концепції обов'язку або доброти. У будь-якому разі обговорення, починаючи з його вихідного пункту, так само виявляє тенденцію керуватися певною версією розрізнення засобів і мети, згідно з яким будь-яка людська діяльність або є засобом для досягнення вже поставленої мети, або має цінність сама по собі, або і те, і інше разом. Але ця схема упускає з поля зору ті форми триваючої людської діяльності, в рамках яких відкриваються й перевідкриваються цілі і запроваджуються засоби для їх досягнення; через це залишається нез'ясованим значення способів, у які ті форми діяльності породжують нові цілі та нові концепції цілі. Клас практик, як я його визначив, – це клас таких форм діяльності, і найкоротшою відповіддю на запитання Гауерваса і Вейдсла, чому певні речі входять до цього класу, а інші ні (чому, запитували вони, архітектура входить до нього, а мулярство – ні), буде та, що виключені речі не є такими формами діяльності.

Важливість того, щоб у будь-якому розгляді чеснот починати саме з практик, базується на тому, що вияв чеснот не лише є цінністю сам по собі (ви не можете бути по-справжньому мужнім або справедливим абощо, не дбаючи про ті чесноти заради них самих), але й має подальший сенс і мету, і саме через досягнення цього сенсу та цієї мети ми зазвичай і починаємо цінувати чесноти. Однак чесноти не пов'язані з благами, які надають їм подальшого сенсу та мети, у спосіб, в який вміння пов'язане з результатом, до якого призводить вдале виконання, або з тими об'єктами нашого бажання, якими за умови вдалого виконання ми зможемо оволодіти. Кант цілком слушно припустив, що моральні імперативи не є ні імперативами вміння, ні імперативами розсудливості,

якщо їх визначити так, як їх визначив він. Помилки він припустився у припущенні, що єдина альтернатива, яка залишається, полягає в тому, що вони є категоричними імперативами, а проте саме такого висновку можна було б дійти і без будь-яких власне кантівських додаткових підстав для цього, якщо спробувати зрозуміти чесноти за межами контексту практик. Бо блага, внутрішні стосовно практик, яких не можна досягти без вияву чеснот, є не цілями, що їх переслідують окремі індивіди в окремих випадках, а різновидами досконалості (*excellences*), властивими цим типам практики, якостями, що їх можна досягнути або не досягнути, до яких можна або не можна просуватися з огляду на спосіб, у який окрема людина переслідує свої власні цілі в конкретних випадках, – якостями, наша концепція яких змінюється з часом, подібно до наших цілей.

Розуміння цього є необхідною передумовою відповіді на заперечення Шефлера з приводу моєї тези про зв'язок між чеснотами і практиками; «хоча Макінтайр заперечує, що з його поглядів випливає, нібито великі шахові гравці не можуть мати вад, я не зовсім переконаний, що він має право заперечувати це, і в будь-якому випадку він, здається, радий сказати те, що вражає мене як навряд чи більш імовірно, а саме, що великий шаховий гравець, який має вади, не здатний досягнути у шахах внутрішніх благ» (р. 446). Шефлер цілком правильно передає мою позицію, але за умови, звичайно, що «внутрішні блага» він розуміє так само, як і я. Однак якщо розуміти їх так само, як і я, відповісти Шефлерові буде просто.

Уявіть безмежно вмілого шахового гравця, який піклується лише про виграш і більше ні про що. Його навички настільки великі, що його ставлять нарівні з гросмейстерами. Отже, він великий шаховий гравець. Але оскільки все, про що він піклується, це виграш (і, можливо, блага, які випадково залежать від виграшу, такі як слава,

престиж, гроші), благо, про яке він дбає, ніяким чином не є специфічним для шахів чи для ігор такого типу, як шахи, тобто таким, яким повинно бути благо, яке, в тому сенсі, в якому я використовую цей вислів, є внутрішнім щодо практики шахової гри. Бо він міг би досягнути такого ж самого блага, а саме виграшу та залежних від нього нагород, у будь-якій іншій сфері, де є змагання і переможці, якщо б був здатний досягти такого ж рівня вміння в тих сферах. Отже, те, про що він піклується і чого він прагне досягти як *свого блага*, – це не та досконалість, що є специфічною для шахів, і не той вид насолоди, що супроводжує таку досконалість, благо, яке гравці з набагато меншими здібностями можуть досягнути на своєму власному рівні. Таким чином, заперечення Шефлера виявляється хибним; зв'язок чеснот із практиками, якщо його відрізнити від зв'язку вмінь із практиками чіткіше, ніж це вдалося мені у попередньому розгляді, не тягне за собою тих несприятливих наслідків, які Шефлер схильний йому приписувати.

Заперечення Шефлера, здається, завдячує у чомусь своїм існуванням ще одній неясності з мого боку. Бо він каже, що, з мого погляду, «чесноти попередньо характеризуються з посиланням на поняття практики, і ця попередня оцінка згодом видозмінюється й доповнюється на пізніших стадіях» (р. 446). Мені слід було чітко показати, що я *не* мав наміру наводити читачів на думку (хоча, бачу, так і відбулося), що початковий розгляд чеснот у термінах практик надає нам адекватну концепцію чесноти, яка потім просто збагачується й доповнюється через пов'язання її з поняттями блага всього людського життя і неперервної традиції. Йдеться радше про те, що жодну людську якість не можна розглядати як чесноту, якщо вона не задовольняє вимоги, окреслені *на кожній із цих трьох стадій*. Це важливо, тому що існують якості, щодо яких принаймні вірогідним буде вважати, що вони відпові-

дають тим вимогам, які виходять із цього розуміння практики, але які не є чеснотами, якості, які проходять випробування першого етапу, але зазнають невдачі на другому чи третьому.

Розглянемо, наприклад, такі якості, як безжальність та невблаганність, і відокремимо їх від такої фронетичної якості, як знання того, коли треба бути безжальним або невблаганним. Без сумнівів, існують такі практики (наприклад, дослідження диких земель), у яких здатність бути нещадним і невблаганним у керуванні собою та іншими може бути умовою не лише успіху, але й виживання. Така здатність може потребувати як умови свого вияву культивування певної байдужості до почуттів інших; піклування про їхні почуття може стати на заваді піклуванню про їхнє виживання. Перенесіть цей комплекс якостей на участь у такій практиці, як створення та підтримання життя родини, і ви матимете рецепт нещастя. Те, що видавалось чесною в одному контексті, схоже, стало вадою в іншому. Але в моєму розгляді ця якість не постає ані чесною, ані вадою. Вона не є чесною, оскільки не відповідає вимозі, за якою чеснота повинна сприяти досягненню блага цілісного людського життя такого типу, в якому блага окремих практик поєднані в загальну систему цілей, що дає відповідь на запитання: «Який найкращий спосіб життя може вести людська істота, подібна до мене?» Звичайно, можуть існувати певні якості, які відповідають цьому другому типові вимог, але не зможуть відповідати вимогам третьої стадії, на якій блага окремих життів повинні інтегруватися в загальні системи традиції, що переймається пошуками *єдиного блага (the good)*, найкращого *для всіх (the best)*.

Тож, мабуть, певною мірою у способі, в який я охарактеризував цю третю стадію у моєму розгляді чеснот, деякі критики побачили підстави для звинувачення мене в релятивізмі. Роберт Вочбройт (*loc. cit.*) стверджував, що

моя характеристика людського блага з точки зору пошуків блага як такого, навіть з обмеженнями, що їх накладають перші два етапи розгляду, сумісна з визнанням існування відмінних, несумісних та суперницьких традицій чеснот. І в цьому він має рацію. Далі він робить спробу наразити мою позицію на дилему. Припустімо, що дві суперницькі та несумісні моральні традиції стикаються одна з одною в деякій специфічній історичній ситуації, де визнати твердження однієї – означає обов'язково увійти в конфлікт з іншою. Тоді *або* буде можливим звернення до деякого набору раціонально обґрунтованих принципів, незалежних від жодної із суперниць, *або* не існуватиме жодного раціонального розв'язання суперечностей між ними. Але якщо слушне перше, тоді справді існує набір принципів, до яких можна звертатися з приводу фундаментальних моральних проблем і раціональне обґрунтування яких не залежить від соціальних особливостей традиції; а якщо останнє, тоді не існує моральної раціональності, яка не була б внутрішньою щодо деякої особливої традиції та пов'язаною з нею. Але в цьому випадку в нас не буде жодної вагомої підстави віддати нашу прихильність якійсь одній окремій традиції. І оскільки моє відкидання проекту Просвітництва зобов'язує мене заперечувати те, що випливає з першої із цих двох альтернатив, схоже, що я не можу не визнати наслідків останньої.

Сила цього аргументу залежить від того, чи вичерпна ця диз'юнкція альтернатив. Вона такою не є. Бо іноді існує принаймні можливість того, що одна з таких традицій вдасться для вирішення питання на свою користь до типів міркування, які вже здобули вагу в обох цих суперницьких традиціях. Які це можуть бути типи міркування?

Якщо дві моральні традиції здатні визнати одна в одній конкурентів у суперечках із важливих питань, вони обов'язково повинні мати якісь спільні риси. І оскільки певний тип зв'язку з практиками, певна особлива

концепція людських благ, певні характеристики, що постають із самої природи традиції, будуть притаманні обом, це не дивно. Питання, з яких прихильники однієї традиції вдаються до стандартів, просто непорівнянних зі стандартами прихильників іншої традиції, не будуть і не можуть бути єдиним типом питань, який постає у подібній ситуації. Отже, принаймні іноді прихильники кожної традиції матимуть можливість досягнути та оцінити (за допомогою своїх власних стандартів) характеристики своєї позиції, висунуті їхніми суперниками. І ніщо не заважає їм виявити, що ці характеристики відкривають їм риси їхніх власних позицій, до того часу ними не помічені, або міркування, що їх за їхніми власними стандартами вони мали врахувати, але не врахували. Справді, ніщо не заважає виявленню того, що суперницька традиція пропонує переконливі пояснення слабкостей, нездатності адекватно формулювати чи розв'язувати проблеми, всіляких непослідовностей їхньої власної традиції, для розгляду яких її внутрішні ресурси виявилися недостатніми.

Традиції справді іноді занепадають, причому за їхніми власними стандартами процвітання й занепаду, і зіткнення із суперницькою традицією може в цьому випадку надати поважні підстави або для спроби змінити свою традицію якимось радикальним чином, або для її відкидання. Однак, як я вже зазначав, має місце і те, що якщо в таких послідовних зіткненнях окрема моральна традиція виявила здатність успішно змінюватися, коли раціональні міркування, які її прихильники видобули з надр власної традиції чи іззовні, того вимагали, і надала загалом переконливіше пояснення суперницьких та своїх власних вад і слабкостей, ніж спромоглися зробити ті її суперники щодо самих себе або щодо інших, і все це, звичайно, у світлі стандартів, внутрішніх стосовно цієї традиції, стандартів, які в перебігу тих змін самі переглядалися й

розширювалися в різноманітні способи, – тоді прихильники даної традиції мають раціональне право на велику міру впевненості у тому, що традиція, в якій вони перебувають і якій вони завдячують сутністю свого морального життя, знайде засоби, щоб успішно зустріти майбутні виклики. Бо теорія моральної реальності, втілена в їхніх способах мислення та дії, виявила себе (в тому значенні, якого я надавав цьому вислову), *найкращою з наявних теорій*.

Щодо цього Вочбройт цілком слушно може зауважити, що я не відповів на його заперечення. Бо з усього, що я сказав, не випливає, що не може виникнути ситуація, в якій виявиться неможливим знайти раціональний спосіб розв'язання суперечностей між двома конкурентними моральними та епістемологічними традиціями, звідки постають позитивні підстави для релятивістської тези. Але я не маю наміру це заперечувати. Бо з моєї позиції випливає, що не існує бездоганних *апріорних* аргументів, які б гарантували заздалегідь, що така ситуація не виникне. Насправді ніщо не може надати нам такої гарантії, якщо не передбачати успішного воскресіння кантівського трансцендентального проекту.

Навряд чи потрібно повторювати, що центральна теза «*Після чесноти*» полягає в тому, що аристотелівська моральна традиція є найкращим з доступних для нас прикладів традиції, прихильники якої мають раціональне право на велику міру впевненості в її епістемологічних і моральних ресурсах. Але історичистський захист Арістотеля неодмінно мав видатись деяким скептично налаштованим критикам парадоксальною та безнадійною справою. Бо сам Арістотель, як я вже вказував у моїй розповіді про його розуміння чеснот, взагалі не був історичистом, хоча деякі визначні історичисти, включаючи Віко й Гегеля, були більшою чи меншою мірою аристотеліками. Тому показати, що тут немає жодного

парадоксу, є ще одним необхідним завданням; але це також можна буде здійснити лише на більшому просторі, що його надасть мені наступна книга.

3. Зв'язок моральної філософії з теологією

Низка критиків вказали мені на недоліки в аргументативній оповіді, центральній для «Після чесноти». Найвагомішим з них є відсутність адекватного тлумачення зв'язку аристотелівської традиції чеснот з релігією Біблії та її теологією. Джефрі Стаут (в «Чесноті серед руїн», що вийде в *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religions-philosophie*) встановив деякі негативні наслідки цього, один з яких є надзвичайно важливим. З моменту, коли біблійна релігія і аристотелізм зіткнулися одне з одним, питання про зв'язок тверджень щодо людських чеснот із твердженнями стосовно Божого закону та Божих заповідей вимагало відповіді. Будь-яке примирення біблійної теології з аристотелізмом мало б захищати тезу про те, що тільки життя, яке у своїх ключових вимірах конститується послухом перед законом, здатне цілковито виявити ті чесноти, без яких людські істоти не зможуть досягти свого *telos*. Будь-яке обґрунтоване відкидання такого примирення надаватиме підстави для заперечення цієї тези. Класичне утвердження і захист цієї тези, звичайно, є заслугою Томи Аквінського; найпереконливіше формулювання протилежної позиції можна знайти у несправедливо знехтуваній сучасній класичній праці, коментарях Гаррі В. Джаффи на коментарі Аквінського у *Nicomachean Ethics, Thomism and Aristotelianism* (Chicago, 1952).

Уникаючи питань, що їх порушує поєднання Томою Аквінським теологічної відданості Торі й філософської відданості Аристотелю, я зробив незрозумілим і викривив

багато чого з того, що мусило б посісти центральне місце в пізнішій частині моєї оповіді: йдеться про комплексну й варіативну природу протестантської та янсеністської реакції на аристотелівську традицію і, далі, про кантівську спробу утвердити на секулярній раціональній базі мораль закону, яка передбачає існування Бога, проте тягне за собою не лише заперечення аристотелізму, а й визнання його першоджерелом моральної хиби. Отже, зміст моєї оповіді знову-таки вимагає доповнення і виправлення в низку способів, якщо тільки центральні висновки, які я одержав, виправдовують претензії на раціональне обґрунтування.

Через це *«Після чесноти»*, як у даному аспекті, так і в інших, треба розглядати як твір ще не завершений, і вирішальну роль у тому, що я в змозі тепер продовжувати цю працю, відіграв той шляхетний і проникливий спосіб, у який так багато філософів (а також соціологів, і антропологів, і істориків, і теологів) сприяли цьому своєю критикою.

Післямова

ЩО Ж ТАМ, ЗА ЧЕСНОТОЮ?

Твір відомого мислителя сучасності, шотландця за походженням, Елеседа Макінтайра має назву, яка при будь-якій спробі перекладу миттєво виявляє свою двозначність. «After Virtue» – це може означати і «Після чесноти» (значення, яке найбільш узгоджується з філософською концепцією книги), і «Згідно з чеснотою». Відмінність між першим і другим значенням «after» дуже нагадує те, що ми бачимо і в українській мові, де «за» – це і «у відповідності з чимось», і «слідом за чимось», «поза чимось», аж ген-ген там, на обрії... Гра слів відбиває суть справи: в європейській історії, як її потрактовує Макінтайр, ми справді бачимо, як люди, проголошуючи намір чинити згідно з чеснотою (after virtue), зрештою залишають саму етику чеснот далеко позаду і опиняються в своєрідному історичному проміжку «після чесноти», де можуть осмислювати свою поведінку лише на основі суперечливих, позбавлених внутрішнього зв'язку уламків колишньої етичної системи. Що призвело до цієї моральної кризи, наслідки якої чатують на нас у нинішньому світі? Чи існують перспективи її подолання? – над цими питаннями, гострота яких не потребує особливих пояснень, і розмірковує філософ.

Ім'я Е. Макінтайра вже не перше десятиліття перебуває в епіцентрі філософських дискусій, але українські переклади його творів тільки-но починають з'являтися¹. Не зайве нагадати читачеві, що народився Е. Макінтайр 1929 р. у шотландському місті Глазго – факт, прикметний в контексті всієї творчості філософа (що вже більш ніж півстоліття живе

у Сполучених Штатах), оскільки, за його власним визнанням, з юних літ його світогляд формували дві суперечливі системи цінностей: європейський раціоналізм – і поетичний світ традицій, закорінених у сивій кельтській давнині, світ «гельської народної культури фермерів і моряків, поетів і оповідачів». Найважливішим у цій культурі була, як зазначив Макінтайр в одному з своїх інтерв'ю, «особлива прилеглисть і зв'язок з рідними і землею»; жити, за корінними уявленнями цієї культури, «означало просто виконувати певну роль в житті певної місцевої спільноти людей»². Це безпосереднє поєднання раціоналістичної налаштованості з повагою до традицій і духу конкретних людських спільнот, якому судилося стати визначальним у філософському розвитку Макінтайра, в належний час здобуло відповідну ідейну підтримку: до кола улюблених авторів Макінтайра-студента входять Арістотель, Тома Аквінський. Як багато інших мислячих і морально небайдужих молодих людей його покоління, Макінтайр зазнав відчутного впливу марксизму, якийсь час був членом комуністичної партії. Згодом, відійшовши від Маркса, мислитель, однак, зберіг повагу до нього як до одного з найглибших соціальних філософів; саме марксизм, як зазначає зрілий Макінтайр, переконав його в неспроможності лібералізму, так само як і в тому, що «будь-яка мораль... являє собою мораль певної соціальної групи»³.

Втім, осмислення соціальної природи моралі у самого Макінтайра марксистським аж ніяк не назвеш; скоріше, воно свідомо загострене проти домінуючої тенденції цілої епохи, характерним, хоча й своєрідним виразником якої був Маркс. Говорячи коротко, в осягненні соціальності для Макінтайра на передньому плані – не загальні закони суспільного розвитку, а феномен конкретної *спільноти* (community) як справжнього смислотворчого начала людського буття, що надає реального об'єктивного сенсу цінностям та ідеалам, нашим уявленням про

істину та раціональність. Поза практикою такої спільноти та її історичним досвідом будь-які претензії індивіда на всезагальність і непорушність його раціональних аксіом або моральних максим виявляються необґрунтованими, сумнівними. Відтак наявність різних суспільних організацій з власним досвідом, власними стандартами цінності й раціональності породжує неминучу множинність альтернативних духовних формацій, веде до несумісності й конфліктів (що, за Макінтайром, не підсилює, а підриває позицію плюралізму в ліберальному його розумінні, яке абсолютизує ситуацію усамітненої особистості та її вільного вибору). Акцентування цієї тези в самій назві другої головної праці філософа «Whose Justice? Which Rationality?» («Чия справедливість? Яка раціональність?»; 1988 р. вид.) здобуло значення своєрідної парадигми в сучасних філософських обговореннях.

Наступним ключовим словом для системи поглядів Макінтайра постає слово *історія*. Реальне життя людських спільнот, до яких звернена думка філософа, – чи то буде античний поліс, чи конкретні спільні справи, що єднають наших сучасників, – розгортається у часі, у часі живуть і діють причетні до них люди, і тільки в часовій формі, у формі історичної нарації, все це можна збагнути і про все це розповісти. Сам історичний суб'єкт осмислює і вибудовує своє життя у світлі певного «життєвого наративу» (с. 318 даного видання), жанри й різновиди якого є невичерпно різноманітними для різних часів і спільнот. Тож не дивно, що й власне осмислення сутності людської моралі Макінтайр подає у вигляді не просто аналізу певних стадій її розвитку, а саме історичної оповіді про неї (с. 276), «філософської історії» (с. 400–403) – хоча й насиченої прискіпливим раціональним аналізом кожного з її моментів. Надзвичайно важливо, що це, так би мовити, рефлектоване в себе історичне тіло, до якого

вдається Макінтайр, чітко зберігає у нього пріоритет у визначенні не тільки засобів і технологій, але й цілей і благ людини, причому саме в зв'язку із живим життям людських спільнот. Через це й будь-яка теоретична концептуалізація моралі виявляється мислимою лише в певному історичному контексті, що її обмежує й визначає.

Нарешті, третім і, безперечно, найважливішим ключовим словом для позначення концептуальних обріїв Макінтайрової системи і її смислових підвалин постає слово *традиція*. Традиція для Макінтайра – це те, що надає ідентичності людським індивідам і спільнотам у процесі їхнього історичного існування, тобто в їхньому спільному наративі. Висвітленню ролі і сенсу традиції як методологічного поняття присвячено третю основоположну працю мислителя «Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition» («Три конкурентні варіанти морального дослідження: енциклопедія, генеалогія і традиція»; 1990 р. вид.); опертя на традицію Макінтайр протиставляє в ній як просвітницькій і постпросвітницькій схематиці енциклопедичного раціоналізму, так і ніцшеанському принципіві генеалогії, що пояснює світ людського теперішнього з міфологеми походження, позбавленої тягlosti духовного сенсу і змісту.

Здавалося б, тут саме до речі згадати славетний британський консерватизм з його культом традиції. Проте, на думку Макінтайра, «коли... традиція стає традицією у стилі Берка (основоположника консерватизму – В. М.),... вона вмирає або вже вмерла» (с. 328). Традиція, як її бачить і прагне її Макінтайр, – це не сукупність незламних здобутків минулого, для яких конче потрібно зарезервувати місце в теперішньому й майбутньому; це живий рух історичного змісту, що охоплює неперервність існуючих конфліктів, перебуває в постійному діалозі із власним першоджерелом, втілює здатність до переосмислення не тільки засобів і шляхів своєї реалізації, а й своїх фундаментальних цілей, --

і попри все це зберігає й утверджує свою ідентичність, вірність своїй корінній основі.

Отож не дивно, що криза сучасної моралі у баченні і висвітленні Макінтайра – це передусім криза відповідної традиції. Справа, на думку філософа, полягає в тому, що, втративши цю традицію як певну цілісність, людина сучасної цивілізації здатна протиставити навалі аморалізму, індивідуалізму і споживацької ідеології лише окремі вцілілі її фрагменти, атомізовані уявлення, неспроможні виконувати соціальні й гуманітарні функції моралі як такої. Конкретніше, йдеться про історичну долю й занепад «традиції чеснот» або «класичної традиції», яка виводила авторитет і обов'язковість моралі з певних загально-визнаних (або успадкованих) у тій чи тій спільноті уявлень про людське благо і шляхи його досягнення, про те, що належить людині робити, аби реалізувати цю свою істотну мету; якості характеру, які найбільшою мірою сприяють такій реалізації блага у самому способі людського життя, власне, і є тим, що в даній традиції заслуговує на назву чеснот.

Макінтайр докладно прослідковує становлення, розвиток і модифікації «традиції чеснот» у т. зв. «героїчному суспільстві» (гомерівській Греції, Ірландії та Скандинавії кінця I тисячоліття н. е.), Афінах періоду високої класики і спеціально у філософії Арістотеля, в європейському Середньовіччі і далі – аж до пізніх її відлунь у творах Вільяма Кобета та Джейн Остін. Чим досконалішими є ті чи ті форми вияву «традиції чеснот», тим більшою мірою вони засвідчують внутрішню осмисленість моралі, єдність її раціональних та чуттєвих аспектів, цілісність усієї системи чеснот або принаймні її внутрішнього ядра, органічне поєднання індивідуального й спільного блага. Найбільш автентичне філософське обґрунтування етики чеснот Макінтайр подибує в Арістотеля, вважаючи його «Нікомахову етику» й «Політику» текстами, визначальними для

всієї окресленої традиції, – тож не дивно, що останню він незрідка й іменує «арістотелізмом». Втім, як уже зазначалося, жодне історичне втілення традицій Макінтайр не розглядає як остаточне й довершене; з Арістотелем, саме з позицій «корінної традиції» в її історичному русі, теж потрібен діалог, що висвітлює в його концепції чеснот як сильні, так і слабкі сторони.

Легко побачити, що така напрочуд серйозна розмова з Арістотелем – не тільки *про* нього – один з наскрізних моментів усієї праці Макінтайра. Залишу докладне її обмірковування читачеві; собі ж дозволю лише кілька слів про одну чесноту й одну ваду з числа тих, що їх зважено описує Арістотель і коментує стурбований моральними перспективами нашої сучасності Е. Макінтайр.

Ця чеснота – дружба. Нині ми звикли розуміти її як інтимне почуття, далеко не першорядне в моральному житті особистості, тим більше – суспільства. Відтак Макінтайр і звертає нашу увагу на те, що в очах Арістотеля дружба – це громадянська чеснота, яка ґрунтується на визнанні й плеканні спільного блага, що його поділяють усі учасники даних стосунків. Звідси дружба постає якістю, конче потрібною для заснування і життя полісу; дружні взаємини – базовий тип громадянських зв'язків в античному містидержаві. Те, що про наші нинішні політичні утворення таке можна сказати хіба що у нападі чорного гумору, свідчить, за Макінтайром, явно не на користь останніх.

І ця вада, цей порок – *pleonexia*, жадоба всілякого привласнення. В Арістотеля вона одержує тлумачення як безперечна моральна вада – одна з двох, що протистоять чесноті справедливості. Ну, а в сьогоденньому капіталістичному світі оцінка цього потягу виявляється, звісна річ, зовсім іншою; якщо не на словах, то по суті справи сучасна соціально ангажована мораль часто-густо опікується саме тим, аби прищепити людині цю ваду, роздмухати її ненажерливе полум'я.

Зрештою, Макінтайр обґрунтовує центральне місце Арістотеля в кристалізації всієї етики чеснот і відповідної культурної традиції. Разом з тим з'ясовуються й вразливі місця арістотелівської концепції, що потребують виправлення принаймні з огляду на набутий людством за останні дві з половиною тисячі років історичний досвід. В цьому зв'язку Макінтайр окреслює три групи питань, здатних поставити під сумнів арістотелівське висвітлення чеснот.

По-перше, арістотелівська телеологічна етика, як це демонструє Макінтайр, передбачає безпосередню опору на метафізичну біологію Стагірита, що явно є даниною своєму часові як у своїй конкретній специфіці, так і за самою суттю справи. Нині ми вже не можемо ні розуміти природу людини так, як розумів її Арістотель, ані базувати своє уявлення про сутність морального блага на будь-якій іншій концепції цієї природи так, як це було узвичаєно в античному філософському дискурсі.

По-друге, у світлі нашої сучасності явно потребує перегляду те в арістотелівській етиці, що пов'язане з реаліями античного полісу, який, хоч як би ми йому симпатизували, відійшов у безповоротне минуле. Й, нарешті, по-третє – весь сучасний досвід законно повстає проти арістотелівського сприйняття конфлікту лише як вади структурної організації деякої загалом гармонійної цілісності – чогось такого, чого можна уникнути, що можна виправити, не порушуючи первинної єдності світобудови. В даному відношенні Макінтайр явно віддає перевагу глибині бачення життя, що його розвиває у своїх трагедіях Софокл, – бачення, яке виходить з неминучості справді трагічних конфліктів і суперечностей, котрі спонукають героя до вибору між несумірними благами, авторитет жодного з яких він не може поставити під сумнів.

На підставі викладених міркувань Макінтайр розробляє – саме в дусі «традиції чеснот» – власну етичну

концепцію. Згідно з нею чесноти усвідомлюються як моральні якості, що, по-перше, сприяють досягненню цілей і благ, іманентних щодо тих або інших конкретних людських *практик*, по-друге, роблять внесок в досягнення *блага* цілісного життя людини й, по-третє, підтримують *традицію*, що забезпечує конкретні практики й індивідуальне людське життя необхідним для них історичним контекстом (див. розділи 14 і 15). Ця концепція, безперечно, знайшла своє місце в поліфонії сучасної етичної думки. Проте складається враження, що більш яскравим звертанням Макінтайра до сучасності є звертання полемічне, втілене у розгалуженій мережі рефлексій стосовно того, що, власне, характеризує моральний стан європейської свідомості в період «після чесноти» – коли зазнала історичної поразки вищезгадана «традиція чеснот».

Згадані критичні розгляди Макінтайра здебільшого є переконливими і вражаючими, хоча й залишають місце для певних сумнівів і дискусій, про що однак, трошки пізніше. Мислитель докладно аналізує згубні наслідки нестримного індивідуалізму і суб'єктивізму, жадоби привласнення («плеонексії») й споживацтва, що заповнили сучасне життя. Торкаючись власне етичних наслідків падіння «традиції чеснот», Макінтайр відзначає підміну моральної телеології орієнтацією на виконання формальних правил, які, в свою чергу, базуються або на «фікції» корисності (утилітаризм), або на кантівському принципі безпосередньої імперативності морального закону; в обох випадках «автономний» індивідуальний суб'єкт зрештою стикається з відсутністю справжніх критеріїв морального рішення та дії, розривом між мораллю та істиною. «Новоєвропейська» особистість опиняється немовби в зачарованому колі, де налаштованість на виконання «обов'язку заради самого обов'язку» обертається граничною сваволею, а сваволя – придатністю до

маніпулювання з боку інших. Разюче спрощується і збіднюється моральний словник, історична свідомість залишає царину моралі. Кінсьць-кінцем, єдиною філософською теорією моралі, справді адекватною станом нинішнього морального безладу, залишається, на думку Макінтайра, емотивізм – точка зору, згідно з якою моральні судження ґрунтуються на особистому виборі, особистій емоції суб'єкта – поза будь-якими стандартами: «Я схвалюю це – отже, це й роби».

Втім, не тільки моральний аспект існування сучасного суспільства позначається, за Макінтайром, кризовим станом і похмурими перспективами на майбутнє. Філософ змушений робити спеціальні застереження, аби відокремити власну позицію від «цілковитого соціального песимізму» (с. 389). Щоб вижити й зберегти свої громадянські, інтелектуальні й моральні цінності за нових «Темних Віків», що, як твердить мислитель, «вже спіткали нас» (с. 390), люди нинішньої доби мають зосередити свою увагу на творенні й утвердженні локальних форм соціальності – невеличких місцевих громад, шкіл, шпиталів, парафій. Саме тут, у відстороненні від колосальних, надлюдських атрибутів сучасного світоустрою, традиційна «етика чеснот» може, на думку Макінтайра, ще раз знайти родючий ґрунт для себе, ще раз стати у пригоді людям у їх непозбутньому прагненні вистояти і перемогти.

Тепер кілька міркувань з приводу викладеної концепції. Безперечно, викликає повагу вже сама її аж навіть дещо старомодна добротність – об'ємність, ґрунтовність, послідовність матеріалізованого в ній оригінального бачення засадничих проблем людської моральності. Велике враження справляє глибокий і принциповий історизм автора, досить-таки несподіваний на тлі англо-американ-

ської аналітичної філософської традиції, стиль якої Макінтайр не може не враховувати, навіть полемізуючи з нею. Думки Макінтайра про глибинне входження історичної нарації у структуру людських спільнот та особистостей, про «я» як «живий наратив» не тільки співзвучні деяким ідеям континентальної філософії останніх десятиріч (зокрема, в цьому зв'язку належить згадати ім'я П. Рікера), а й вочевидь засвідчують свою плідність у застосуванні до реального історичного і, не в останню чергу, історико-художнього змісту. А звернення до художньої спадщини як репрезентанта відповідних типів історичної свідомості ми подибуємо у Макінтайра, знову ж-таки, несподівано часто. Софокл справді видається йому глибшим знавцем деяких аспектів людського буття, аніж навіть Арістотель; поважливість та інтерес до художньої сфери загалом знаходить вираження в тонкому, нюансованому осмисленні творчості грецьких трагіків, Гомера, Шекспіра, авторів ісландських саг, цілої низки новітніх письменників і митців, – явище, повторюю, не надто поширене в сучасній філософській літературі.

Історизм Макінтайра дається взнаки і в розгляді гострої проблеми історичної відповідальності особистості як члена конкретної людської спільноти. Відомо, що ця проблема набула у нас останнім часом особливого значення в контексті національних стосунків, а також ставлення нинішнього пострадянського суспільства до свого тоталітарного минулого. Відомо також і те, що і на терені колишнього СРСР, і в інших країнах світу наші сучасники зазвичай схильні несвідомо або свідомо заперечувати свою власну відповідальність як представників даної нації або соціальної групи за ті дії цієї нації або групи, які в минулому були спрямовані проти інших спільнот. Справді, потрібна моральна мужність, щоб, будучи німцем, відчувати нині свою відповідальність за геноцид євреїв, здійснений німецьким нацизмом, будучи

американцем – відповідальність за винищення індіанців або нелюдську експлуатацію чорношкірих рабів, будучи поляком – відчувати відповідальність перед українцями, будучи українцем – перед поляками... Так от, виходячи зі свого переконання у невіддільності людського «я» від минулого, яке успадковується, Макінтайр наполягає на зв'язку історичної відповідальності індивіда з його моральною ідентичністю (див. с. 324–326). Якщо я хочу жити і утверджувати себе як шотландець, американець, українець, росіянин, я маю не тільки пожинати лаври, які з такого мого статусу випливають, але й брати на себе і нести крізь життя тягар пов'язаної із цим відповідальності. У нечисленному шерезі філософів, які нагадують нам про це, поруч із В. Соловйовим, Г. Федотовим, К. Ясперсом Е. Макінтайру належить своє, гідне відзначення місце.

Прикметною рисою, що визначає собою, можна сказати, всю архітектуру філософсько-етично-історичної побудови Макінтайра, є протиставлення Арістотеля й Ф. Ніцше. Макінтайр переконаний, що ніцшевська філософія остаточно довела неспроможність альтернативних щодо «класичної традиції» напрямів етичної думки, в основному породжених новоєвропейським суб'єктивізмом та індивідуалізмом. Довела – і завершила собою цю хибну послідовність, «увінчавши» її постаттю Надлюдина, для якої єдиною спонукою залишається ультраіндивідуалістична і позаморальна воля до влади. Тож, як вважає Макінтайр, або арістотелівська традиція, хай навіть у модифікованому вигляді, ще має шанси на утвердження в нинішньому світі, – або ж у моральних змаганнях сучасності беззастережно виграє Ніцше.

Автор «Після чесноти» прагне довести й доводить, що й за такої гострої постановки проблеми Ніцше «не виграє» (с. 381). Попри пророцтва останнього, в сучасній людині ще досить шансів, досить здорового глузду і почуття, аби для неї залишалися розбірливими і дійовими цілі і

настанови світлої людиномірної традиції, втіленої в засадничих чеснотах і цінностях європейської цивілізації. З огляду на повсюдну апологетику Ніцше, що ми її спостерігаємо нині як з боку примітивних шанувальників сили, влади й рішучості, так і з боку високочолних естетів від філософії, Макінтайрове мужнє й відкрите протистояння «першому імморалістові» з усім його трагічним шармом видається авторові даних рядків глибоко симпатичним. Щиро кажучи, хочеться потиснути руку чоловікові, що взяв на себе сміливість констатувати, власне, тривіальну річ: ніцшевська «Надлюдина» належить «до сторінок радше філософського бестіарію, аніж серйозного обговорення» (с. 38).

Втім, залишається істотне питання: ну а що, коли б не Арістотель? Невже Ніцше справді «виграє» в Канта, «виграє» у К'єркегора, невсе вся культурна формація ліберального індивідуалізму (що її Макінтайр протиставляє класичній арістотелівській традиції) – лише мішень для нищівних нападів завзятого «повітроплавця думки»? Гадаю, подальша твереза переоцінка здобутків філософії Ніцше у світлі реального досвіду ХХ ст. могла б стати справжньою заслугою перед майбутнім європейської людності та її культури.

Взагалі, складається враження, що і Канта, і к'єркегорівського стику, а головне – саму репрезентовану ними ідею імперативно-деонтологічного обґрунтування моралі Макінтайр усе ж-таки сприймає і оцінює однобічно. Явно не можна вважати вичерпною і його критику відомого «принципу Г'юма» (пор. с. 86–92 та ін.). По суті, усі аргументи, що їх наводить автор «Після чесноти» на користь заперечуваної Г'юмом можливості виведення належного із суцього, передбачають ситуацію функціональної системи, де «належне» є виміром реалізації її наперед визначеної внутрішньої мети – чи то йдеться про годинник, функцією якого є вимірювання

часу, чи то про громадянина полісу, котрий підпорядковує своє життя досягненню спільного блага. «Він є морським капітаном – отже, йому належить поводитися, як личить морському капітанові». «Він є громадянином – отже, йому належить дбати про своє суспільство, місто, державу». Але ж легко помітити, що увесь сенс протиставлення належного суццюму, яке сформувалося у філософській думці Нового часу, полягає саме у відкритті такого виміру буття, який не зводиться до реалізації закладеного в наявності. Як членові певної спільноти з певним усталеним розумінням спільного блага, мені належить робити те-то і те-то; але, якщо розібратися, можливо, мій моральний обов'язок полягає зовсім в іншому! І, можливо, своєрідність цього обов'язку окреслиться для мене передусім не через уявлення якоїсь нової функціональної мети, а просто як усвідомлення того, що самих лише моїх визнаних моєю безпосередньою спільнотою чеснот у даному випадку замало, що взагалі усе це «не те, не те!» – як писав колись Володимир Соловйов... Отже, я не думаю, що Макінтайрові своєю критикою вдалося демонтувати принцип невивідності належного із суццюго і відповідно – довести необґрунтованість розмежування фактуальних і ціннісних суджень у галузі моралі.

З не меншими проблемами стикається Макінтайр і при розгляді християнської модифікації «класичної традиції», коли йому доводиться, зокрема, пояснювати відображення в ній таких засад християнської моралі, як милосердя, смирення, прощення (див. с. 258–263 та ін.). Сам дослідник зазначає, що за часів Арістотеля у грецькій мові взагалі не існувало слова, що його можна було б перекласти як «милосердя»; але ж справа не тільки в тому, щоб ввести відповідну новелу до традиційного каталогу чеснот і надати їй того чи іншого значення. По суті (і це Макінтайр, власне, теж зауважує, але дещо в іншому зв'язку), етос

милосердя «змінює концепцію блага для людини радикальним чином» (с. 259), істотно проблематизуючи (додаю вже від себе) основоположну роль самого принципу чесноти в системі людської моральності. Адже як не тлумачити чесноту загалом, очевидно, що сама по собі вона є скоріш елементом досконалості людини (або її вдосконалення), аніж важелем її спасіння. Наявність чеснот надає людській особі гідності, «вписує» її в деякий наявний «добрий порядок» буття, – але ж первинний стимул милосердя, стимул любові, полягає саме в тому, щоб, відклавши все це, зосередити свою увагу і свою активність на піклуванні про Іншого! (Показово, до речі, що саме поняття «Іншого», у такому його значенні загальноживане в сучасній філософсько-етичній літературі, зовсім не залучається Макінтайром, концептуально виявляється непотрібним йому у даній роботі). Якщо прагнути жити у відповідності з моральними настановами Євангелії, за якими «Хто хоче спасти свою душу, той погубить її, хто ж за Мене свою душу погубить, той знайде її» (Мт. 16. 25), культивування власних чеснот хоча й зберігає безперечну важливість, але ця важливість виявляється вже не найважливішою, не першоосновою для нашого морального самовизначення – так само, як і прагнення власного щастя. Як уявляється, зазначеній обставині важко віддати належне, залишаючись у межах Макінтайрового пієтету перед «традицією чеснот», скільки б не твердити про історичні модифікації вихідного принципу останньої.

Інтелектуальна виразність і внутрішня визначеність концепції Макінтайра роблять її відкритою і для інших критичних закидів. Втім, будьмо вдячні маститому філософові за те позитивне, чим він збагачує наші можливості осмислення суті й історії людської моральності.

Яскраве й строкате інтелектуальне життя кінця ХІХ – ХХ ст., значною мірою з подачі того ж-таки Ф. Ніцше,

призвичаїло нас вбачати у найвпливовіших філософах цієї доби передусім таких собі порушників суспільного спокою, своєрідних гвалтівників думки, що силоміць «розліплюють людям очі», позбавляють їх «присмних ілюзій», – аби зрештою полишити сам-на-сам з чимось цілковито нелюдським або з відвертим безглуздя. Але нелюдськості й безглуздя вистачає в сучасному світі й без філософів; і щоб «насолодитися» непідробною брутальністю, немає рації звертатися до галузі інтелектуальних змагань. На описаному тлі Елседса Макінтайр постає одним з тих мислителів, що засвідчують щині зовсім інший етос філософської думки – етос, який ґрунтується на неодмінній повазі до людини та її здорового глузду і є прямим продовженням моральних якостей інтелектуального спілкування. Тверезо відзначаючи вразливість людського індивіда і неуникну запутаність його стосунків із буттям, розвінчуючи фіктивний ідеал цілковито автономної і самодостатньої особистості, Макінтайр водночас самим стилем свого мислення вчить поважати справжню людську гідність, відшукувати на тлі всілякого сум'яття досить надійні раціональні засади існування людини у світі.

Звичайно, у самій спробі обґрунтувати аристотелівський тип раціональності через звернення до історичної традиції є певна суперечність; сам Макінтайр зауважує, що чинити так «дуже не по-аристотелівськи» (с. 218). Але ми тепер знаємо, що світ – історичний. І коли постає питання, за що має триматися людина в цьому плинному світі, аби не втратити себе, питомий сенс і міру свого буття, – звернення до Традиції, не до засад і нормативів якогось абсолютного Розуму, якими ми уявляємо їх собі тут і тепер, а до Традиції, з її майже містичною здатністю сполучати визначене і невизначене, передбачуване й непередбачуване, Традиції, що поєднує, зрештою, і Аристотеля з Кантом, і їх обох із нашою сучасністю, – виявляється, принаймні, однією з най-

правдоподібніших відповідей, прийняття чи неприйняття якої потребує від кожного власних серйозних роздумів.

І все ж-таки, що там, *за* чеснотою? Може, те, чому з різних причин так і не зуміли віддати належне ні Ніцше, ні Арістотель, – серце людське?

Віктор МАЛАХОВ

ПРИМІТКИ

¹ Див.: Макінтайр Е. Чи є патріотизм чеснотою? // Сучасна політична філософія: Антологія. – К.: Основи, 1998. – С. 524–543; Макінтайр А. Вступ; Релятивізм, влада і філософія; Відношення філософії до історії: Післямова до другого видання праці «After Virtue» / Після філософії: кінець чи трансформація? – К.: Четверта хвиля, 2000. – С. 334–369.

² Боррадори Дж. Американський філософ. – М.: Дом інтелектуальної книги; Гнозис, 1998. – С. 169.

³ Там само. – С. 173.

КІЛЬКА СЛІВ ПРО ПЕРЕКЛАД

Вибаглива аналітична філософська мова Е. Макінтайра висунула перед перекладачами «Після чесноти» досить складні завдання.

У своєму прагненні зробити текст Макінтайра прозорішим для українського читача ми передусім намагалися якнайретельніше передати своєрідність авторського слововживання, маючи на увазі, що ціла низка ключових термінів постає у філософа позначенням особливих лейтмотивів думки, сенс і зміст яких зовсім не вичерпуються поверхнею посторінкового викладу, а стосуються глибинної концепції книги, – звідси особливі вимоги до адекватності перекладу таких термінів. Разом з тим ми не могли не дбати про природність українського звучання Макінтайра. Обидві зазначені мети не завжди вдавалося поєднати несуперечливим чином; через це у багатьох

випадках виявилися неминучими відступи від загальних вихідних настанов щодо перекладу того чи того терміна. Керуючись висловленою в книзі методологічною порадою самого Макінтайра, ми намагалися забезпечити найбільшу правильність і послідовність перекладу у межах емпірично розумного. Звернемо увагу читача на деякі вимушені прояви непослідовності й двозначності у перекладі, уникнути яких інколи не видавалося можливим.

Так, надзвичайно важливий для Макінтайра термін *community* здебільшого переданий як «спільнота», інколи ж, коли йдеться переважно про конкретні соціальні й життєві стосунки, природніше виглядає переклад «громада» – його читач і побачить у відповідних місцях тексту.

Слово *character* майже усюди перекладене як «характер», за винятком контекстів, де йдеться про суто композиційні особливості художнього твору – тут іноді доречнішим видається відповідник «персонаж».

Excellence перекладається як «досконалість», проте подекуди виникає потреба враховувати аддитивне значення цього терміна – «перевага», особливо у співвідношенні з діссловом *to excel*.

Modern, modernity, окрім значень «сучасний», «сучасність», часто набувають у Макінтайра домінуючого значення «модерний», «модерн» – це відбито і у нашому перекладі.

Narrative здебільшого передається як «наратив», проте інколи і як «оповідь» – з огляду на зазначене вище прагнення природності українського звучання.

Щодо самої *morality*, то, зважаючи на специфіку її основного тлумачення в тексті «Після чесноти», ми обрали загалом переклад «мораль», хоч інколи, де це здавалось контекстуально доречнішим, вдавалися і до слова «моральність»; можна зауважити, що сфера вживання останнього у запропонованому перекладі могла б бути й ширшою.

ПРИМІТКИ ДО УКРАЇНСЬКОГО ВИДАННЯ

С. 5. «*A Short History of Ethics*» – «Коротка історія етики» (англ.).

«*Secularisation and Moral Change*» – «Секуляризація та моральна зміна» (англ.).

«*Against the Self-Images of the Age*» – «Супроти само-уявлень доби» (англ.).

С. 7. *The Foundations of Ethics and its Relationship to the Sciences* – Основи етики та її відношення до наук (англ.).

С. 14. *Angst* – жах (нім.).

С. 28. «*Principia Ethica*» – «Принципи етики» (лат.).

С. 29. ...*prima facie*... – на перший погляд (лат.).

С. 36. ...*ex hypothesi*... – за припущенням (лат.).

С. 38. *Übermensch* – надлюдина (нім.).

С. 44. *Entscheidung* – рішення (нім.).

С. 54. *au fond* – по суті, власне кажучи (франц.).

С. 54. *telos* – мета (грец.).

С. 61. ...*par excellence*... – переважно (франц.).

С. 74. *Philosophe* – філософ (франц.).

...*bon bourgeois*... – добропорядний буржуа (франц.).

С. 83. «*Si Adam integer stetisset*» – «Якби Адам залишався неущкодженим» (лат.).

С. 101. ...*praeparatio evangelica*... – євангельська настанова (лат.).

С. 135. *Science* – наука (англ.).

С. 144. ...*fide sola*... – тільки вірою (лат.).

С. 146. *Quod Deus Vult Etiam Ea Quae Nondum Sunt* – Чому Бог воліє навіть тих, кого ще не існує (лат.)

С. 153. ...*reductio ad absurdum* – доведення до абсурду (лат.).

С. 164. ...*vieux jeu*... – «стара мода» (франц.).

С. 176. ...*vice versa*... – навпаки (лат.).

С. 185. *Themis* – тут – закон (грец.).

С. 187. *Aidôs* – сором (грец.).

- C. 203. Sôphrôn* – розсудливий (грец.).
- C. 204. Polupragmosuné* – заняття багатьма справами (грец.).
- Haben und mehrwollhaben* – мати і мати пребагато (нім.).
- Simpliciter* – просто, тільки (лат.).
- C. 223. «education sentimentale»* – «виховання почуттів» (франц.).
- C. 225. ...politikon zoon...* – політична істота (грец.).
- C. 230. Phronêsis* – розсудливість (грец.).
- C. 248. Moraliū Dogma Philosophorū* – Моральна Основа Філософів (лат.).
- C. 250. ...virtus i honestas...* – доблесть і честь (лат.).
- C. 267. Scientia* – знання (лат.).
- C. 282. De gustibus est disputandum* – про смаки сперечаються (лат.).
- C. 300. ...a fortiori* – тим більше (лат.).
- C. 312. ...mutatis mutandis...* – з відповідними змінами (лат.).
- C. 317. ...an sich...* – у собі (нім.).
- C. 318. ...ab initio...* – з початку (лат.).
- C. 318. ...in medias res...* – букв.: «всереди́ну речей»; в саму суть справи (лат.).
- C. 329. ...laudator temporis acti...* – ревнитель давнини (лат.).
- C. 341. Weltanschauung* – світогляд (нім.).
- C. 351. Cui servire est regnare* – Кому слугувати[муть], тому царювати (лат.).
- C. 352. ...ancien regime...* – старий порядок (режим) (франц.).
- C. 376. Principles of Moral and Political Science* – Принципи моралі і політичної науки (англ.).
- Patria* – батьківщина (лат.).
- C. 395. Consequences of Pragmatism* – Наслідки прагматизму (англ.).

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

- Абеляр, П'єр 248-250, 253-254
 Августин, Св. 261, 273
 Агамемнон 196, 198, 200, 207
 Аджінс, А. В. Г. 200-201, 207
 Аєр 169
 Аквінський, Тома 21, 82, 213, 246, 254, 263, 265-268, 273-275, 297, 412, 415
 Алан 254
 Андерсон, Джон 244
 Андревські, Станіслав 134
 Андромаха 184, 190, 304, 313
 Антігона 198, 212-213, 244, 266
 Аполлон 198
 Арістотель 21, 30, 40, 81, 83, 88, 91, 124, 127, 174-180, 202, 213, 217-227, 231-246, 250-252, 254, 256, 258, 260-280, 291-292, 295, 298-299, 303, 315, 335, 346, 348, 351, 355-356, 361, 379-381, 384-386, 397, 402, 411, 413, 418-420, 423-426, 428-429
 Арнолд, Томас 49, 111
 Арон, Раймон 44
 Ауєрбах 334
 Афіна 198, 200
 Ахіл 184, 186, 192, 196-197, 200, 206-207, 277, 304
- Байєр, Аннет 402
 Бакке 375-376
 Бакль, Г. Т. 139
 Барт, Карл 253
 Батлер, Семюел 54, 111
 Бах 60
 Беббідж 143
 Бекон 120
- Бекет, Томас 248, 255-258, 266, 314-315
 Бел, Денієл 351
 Бенедикт, Св. 295, 390
 Беннет, Елізабет 354, 357-358
 Бентам 30, 96-98, 108, 294
 Бергер, Пітер 175
 Беренсон 264
 Бері, Дж. Б. 150-151
 Берк 327-328
 Берклі 54
 Берлін, Ісайя 164, 213-214, 351
 Бернс, Том 160-161
 Бершштейн 387
 Бертрам, Томас 358
 Бетховен 299
 Бісмарк 21
 Бітнер, Егон 115, 136
 Боецій 249, 263
 Бонапарт, Луї 318
 Браїан, Бору де 184
 Бредлі 30
 Брісеїда 207
 Бут, Чарлз 130
- Вартовський, Марк 7
 Вебер, Макс 44-45, 49, 115, 130-131, 164, 172-173, 213-214
 Вейдел, Пол 404-405
 Вейль, Сімона 191
 Вергілій 248
 Верн, Жуль 141-142
 Віко 60, 320, 393, 411
 Вілберфорс 94
 Вільям III 151
 Вільям із Конша 248
 Вільям Кентерберійський 314

- Вітгенштайн 153, 280
Волпол 94
Вочбройт 391, 404, 408, 411
Вулф, Вірджинія 28
Вулф, Леонард 30
- Гайдегер 316
Гайне 86
Гакслі, Олдос 161
Гамлет 315-316
Гарді, Барбара 312-313
Гардінг, Д. В. 355
Гауервас, Стенлі 404-405
Гегель 12-13, 30, 68, 127, 386, 393
Гейр 37, 44, 170, 331
Гектор 184, 189, 191-192, 304, 313
Гельвецій 139
Гемпел 133
Гендель 60-61
Генріх II 248, 255, 257-258, 260, 266, 314-315
Генріх VIII 94, 258
Геракл 197
Главк 190
Гобс 94, 245, 290, 371
Гоман 134
Гомер 182-186, 191-193, 196-201, 205, 207, 235, 251, 269-271, 273-275, 313, 423
Горгій 209
Гофшtedтер 13
Гусерль 10
Г'юм, Девід 23, 27, 40, 54, 59, 74, 76-80, 83-86, 94, 178-179, 243, 321, 338-343, 346-348, 356, 359, 370, 402, 425
- Гарднер, Джон 262, 334
Гас, Вільям 42, 334
- Гевара, Че 18
Гетьє 395
Гіслі 189, 192
Гіч, Пітер Т. 267, 385
Гоген 281, 299
Годо 390
Голтон, Френсіс 144
Гольдман, Люсьєн 166
Гофман, Ервін 52-53, 57, 173-176
Грейс, В. Г. 283
Гренфел, Джуліан 318
Грін, Марджорі 7, 21
Гудман 395
Гьодель 395
- Данте 262-263, 359
Дарендорф, Ральф 303
Дворкін, Роналд 107, 178-179, 375
Девіс, Джеймс 136-137
Дейч, Карл 135
Декарт 84
Дешвуд, Маріанна 356
Джаффа, Гаррі В. 412
Джевірт, Алан 37, 102-104, 106
Джеймс, Генрі 42, 45, 187, 360
Джерт 37
Джеферсон, Томас 94, 289, 353
Джой, Лінн Суміді 8
Джойс, Джеймс 320
Джон Гонтський 262
Джон, Ерік 6
Джон Солсберійський 248, 253
Джонсон 317, 345-346, 350
Джотто 264, 280, 391
Дідона 315
Дідро 42, 63, 74-76, 79-80, 86, 94, 112, 132, 139, 179, 339, 342, 345
Дікінсон, Лоуес 31
Діоген 339-340

- Додс 201
 Донеган 37
 Дуглас, Мері 168
 Дункан-Джонс, Остін 32

 Евелінг 304
 Евклід 9
 Едель, Абрагам 402-404
 Едіп 266
 Едуард I 247
 Едуард III 262
 Екріл, Дж. Л. 260
 Енгельс, Фрідріх 165, 295, 315
 Еней 315
 Епіктет 345
 Ер 117, 162
 Ереміта, Віктор 64-65
 Есхіл 212, 235
 Еш, Дж. К. К. 134

 Єгова 30
 Єлизавета I 315

 Ібн Рушд 82
 Ікар 141
 Ісократ 203
 Іфігенія 207

 Йсйтс, Маргарет 347-348

 Калікл 211
 Кальвін 83
 Камерон, Дж. М. 6
 Камеамеа II 168-170
 Камю 358
 Кан, Герман 18
 Кант 23, 30, 40-41, 59, 68-74, 77-79, 81-87, 92, 94, 96, 121, 144, 176, 178-179, 223, 231, 285, 309, 326, 331, 342-343, 348, 386, 395, 397-402, 405, 425, 428
 Карл II 140, 314
 Карлсон, Розалі 7
 Карнап 117, 162, 397
 Катерина Велика 86
 Кафка 315
 Квайн, В. В. 11, 112, 126-127, 395
 Кейнс, Джон Мейнард 28, 30-31, 162
 Кенні 223
 Кертьялфад 184
 К'еркегор 42-43, 63-69, 71, 73-74, 77-80, 84, 88, 112-113, 301, 357, 425
 Кіплінг 360
 Клаузевіц 21
 Клеопатра 150
 Клітемнестра 198
 Кобет, Вільям 352-353, 359, 418
 Колаковський, Лешек 6
 Колінгвуд 12-13, 147, 393
 Колумб 313
 Кондорсе 94, 132, 139
 Конлі, Джулі Кіт 7
 Конт 130, 133, 139
 Креон 213, 216, 244, 266
 Кромвел, Томас 94, 258
 Кроуфорд, Генрі 356, 358
 Кук 167-168, 347-348

 Лаке, Вальтер 137
 Ламм, Френсіс 347
 Ленін 299, 314
 Лі 149
 Лікерт 45
 Ліней 265
 Ліпсет 13
 Лойд-Джонс, Г'ю 200-201, 391

- Лок 21, 54, 321, 371-372
 Лоуренс, Т. Е. 111, 299
 Льюїс, Девід 395-396
 Льюїс, К. С. 274, 355
 Любаш, Гайнц 7
 Лютер 144, 245, 248
 Ляйбніц 320-321
- Маймонід 82, 268
 Маккарті, Десмонд 28
 Маккарті, Томас 7
 Маккі, Луїс 65
 Мак'явеллі 21, 94, 139-140, 158,
 349, 371
 Макре, Доналд Г. 44
 Макробій 248
 Маланчук, Григорій 65
 Малтус 353
 Мангейм, Карл 166
 Марітен, Жак 386
 Марк Антоній 150
 Маркс, Елеонора 295, 304
 Маркс, Карл 21, 127-129, 165-
 166, 194, 316, 318, 352-353,
 374, 386-387, 415
 Марч 45
 Матвій, Св. 60
 Медічі 94
 Менделєєв 265
 Менелай 318
 Мерло-Понті 11
 Мертон 13
 Міл, Джон Стюарт 23, 59, 98-99,
 101, 108, 133, 139, 178-179,
 205, 294-295, 343
 Мілстайн, Джефрі С. 149-150
 Мінк, Луїс О. 313-314, 316
 Мітчел, Вільям Чарлз 149-150
 Моммзен 49
- Монбодо 59
 Монтроз 330
 Моцарт 59, 61
 Мор, Томас 258
 Мур, Дж. Е. 28-33, 40, 100, 110-
 111, 169-170, 221
- Нам'є 13
 Наполеон 94, 151
 Ней 151
 Неоптолем 197-198, 201, 213
 Нікомах 220
 Ніцше, Фрідріх 38, 44, 166, 170-
 173, 176-178, 180, 193-194, 243,
 253, 379-383, 401, 424-425,
 427
 Нозік, Роберт 229, 365-373
 Ноулз, Дом Девід 314
 Ньюмен, Оскар 136
 Ньютон 397
- Обрі, Джон 120
 Одиссей 184-185, 197, 200-201,
 213, 216, 244, 266, 318
 Октавіан 150
 Олександр III, папа 257
 О'Ніл, Онора 402
 Орвел, Джордж 161, 280
 Орест 198
 Осмонд, Гілберт 42-43
 Остін, Джейн 269, 271, 274, 276,
 330, 352-360, 418
- Павло, Св. 30, 274
 Паллісер, Г'ю 347
 Паскаль 63, 83, 150, 339-340
 Патрокл 184
 Парсонс, Кетрін Пайн 172
 Парфіт, Дерек 320

- Пауел л 375
 Пенелопа 184, 190, 277
 Перікл 203-204
 Петро, Св. 280
 Піндар 204-205
 Плат, Джон 135
 Платон 23, 30, 40, 73, 196-197,
 202, 207-213, 235-236, 243,
 251, 254, 256, 295
 Пол 209
 Полоній 316
 Поул, Реджиналд 258, 330
 Поппер, Карл 141, 143
 Порфирій 220
 Прайор, А. Н. 88
 Прайс, Річард 348
 Прайс, Фанні 358-359
 Пріам 191-192, 206, 261
 Прічард 33, 170
- Райан, Алан 6
 Райл, Гілберт 26, 274, 355
 Райкер, Вільям Г. 146
 Райтер, Енн 215
 Рамо 42-43, 74-75, 112-113, 338
 Рапапорт, Елізабет 7
 Раскін 111
 Расел, Бертран 66
 Рембрандт 281
 Ремсі, Ф. П. 32
 Рец, Жіль де 261
 Рікардо 353
 Рікер, Поль 423
 Річардсон, Льюїс Ф. 149
 Ріф, Філіп 44, 50
 Робесп'єр 94
 Рокантен, Антуан 303, 316-317
 Ролз, Джон 179, 229, 365-373
 Рорті, Річард 7, 395-396
- Росс 170, 228
 Руссо 21, 352
- Саймон 45
 Сарпедон 190
 Сартр 38, 44, 52-53, 57, 303, 316-
 317, 326, 331, 334
 Селаре 395
 Сенгорс, Дітер 135
 Сен-Жюст 352
 Сен-Симон 130
 Сиджвік 30, 99-100, 294
 Скінер, Ф. 307
 Сміт, Адам 21, 40, 59, 77, 79, 84,
 94, 346-350, 353
 Сміт, Д. Дж. К. 134
 Сократ 176, 196, 201, 209-210,
 235, 289
 Солженіцин 56
 Соловійов, В. 424, 426
 Софокл 197-199, 202-203, 212,
 214-217, 235, 244, 251, 269,
 420, 423
 Спенсер, Герберт 30, 111
 Стаут, Джефрі 412
 Стерн, Лоуренс 123
 Стефен, Леслі 30
 Стівенсон, Ч. Л. 25, 32, 35, 112, 169
 Стокер 160-161
 Стречі, Літтон 28, 30-31, 111
 Стронг, Трейсі 172
 Строусон 11
 Стюарт, Марія 315
- Талмон, Дж. Л. 351
 Тереза, Св. 295
 Тернер 283
 Тейлор 168, 294
 Томас, Едвард 318

-
- Токвіль 136
Торстейн 178
Тразімах 207
Тріллінг, Лайонел 348
Трінг, Едвард 49
Троцький, Лев 295, 314, 388
Туше, Ралф 42-43
Тюдор, Марія 330
Тюринг 143
Тюрнбул 290
- Уевелл 100
- Федотов, Г. 424
Фергюсон, Адам 59, 289, 376
Фінлі М. 182
Філіпс 133
Філоктет 197-198, 201-202, 212,
244, 257, 266
Фіхте 21
Фоерабенд, Іво 136-137
Фоерабенд, Розалінда 136-137
Фоєрбах 128
Форд 308
Форстер, Е. М. 233
Фрай, Роджер 30
Франкена, Вільям К. 392-394,
396, 399-400, 402-404
Франклін, Бенджамін 269, 271-
272, 274-276, 292-294, 342, 359
Франциск Асизський, св. 295
Фреге 396
Френкель, Герман 183
Фройд, Зігмунд 111
Фрейзер 168
Фрідман, Мілтон 18
Фрідріх Великий 94, 224
Фукідід 204
- Христос 30, 274, 280
Хрущов 387
- Цезар, Юлій 314
Цицерон 61, 248-249, 254, 263, 340
- Чапін, Зара 7
Черч 143, 153-154
Чосер 263
- Шекспір 423
Шеллінг, Томас 154-155
Шефлер, Семюел 404, 406-407
Шефтсбері 274, 355
Шиптон 142
Шмьоллер 49
Штайнер, Франц 168
- Ювенал 345
- Яго 316
Ясперс, К. 424

ЗМІСТ

Передмова.....	5
1. Тривожне припущення.....	9
2. Природа сучасних моральних незгод і твердження емотивізму.....	16
3. Емотивізм: соціальний зміст і соціальний контекст.....	40
4. Попередня культура та просвітницький проект обґрунтування моралі.....	58
5. Чому просвітницький проект обґрунтування моралі мусив зазнати невдачі?.....	79
6. Деякі наслідки невдачі проекту Просвітництва.....	96
7. «Факт», пояснення та експертиза.....	120
8. Характер узагальнень у суспільній науці та відсутність у них здатності до передбачень.....	133
9. Ніцше чи Арістотель?.....	164
10. Чесноти в героїчних суспільствах.....	181
11. Чесноти в Афінах.....	196
12. Арістотелеве розуміння чеснот.....	218
13. Середньовічні аспекти і обставини.....	245
14. Природа чеснот.....	269
15. Чесноти, єдність людського життя та поняття традиції.....	302
16. Від окремих чеснот до чесноти як такої та після чесноти.....	333
17. Справедливість як чеснота: зміна концепцій.....	361
18. Після чесноти: Ніцше чи Арістотель, Троцький і Св. Бенедикт.....	379
19. Післямова до другого видання.....	391
Що ж там, за чеснотою? Післямова Віктора Малахова.....	414
Кілька слів про переклад. В. М.....	429
Примітки до українського видання	431
Іменний покажчик.....	433