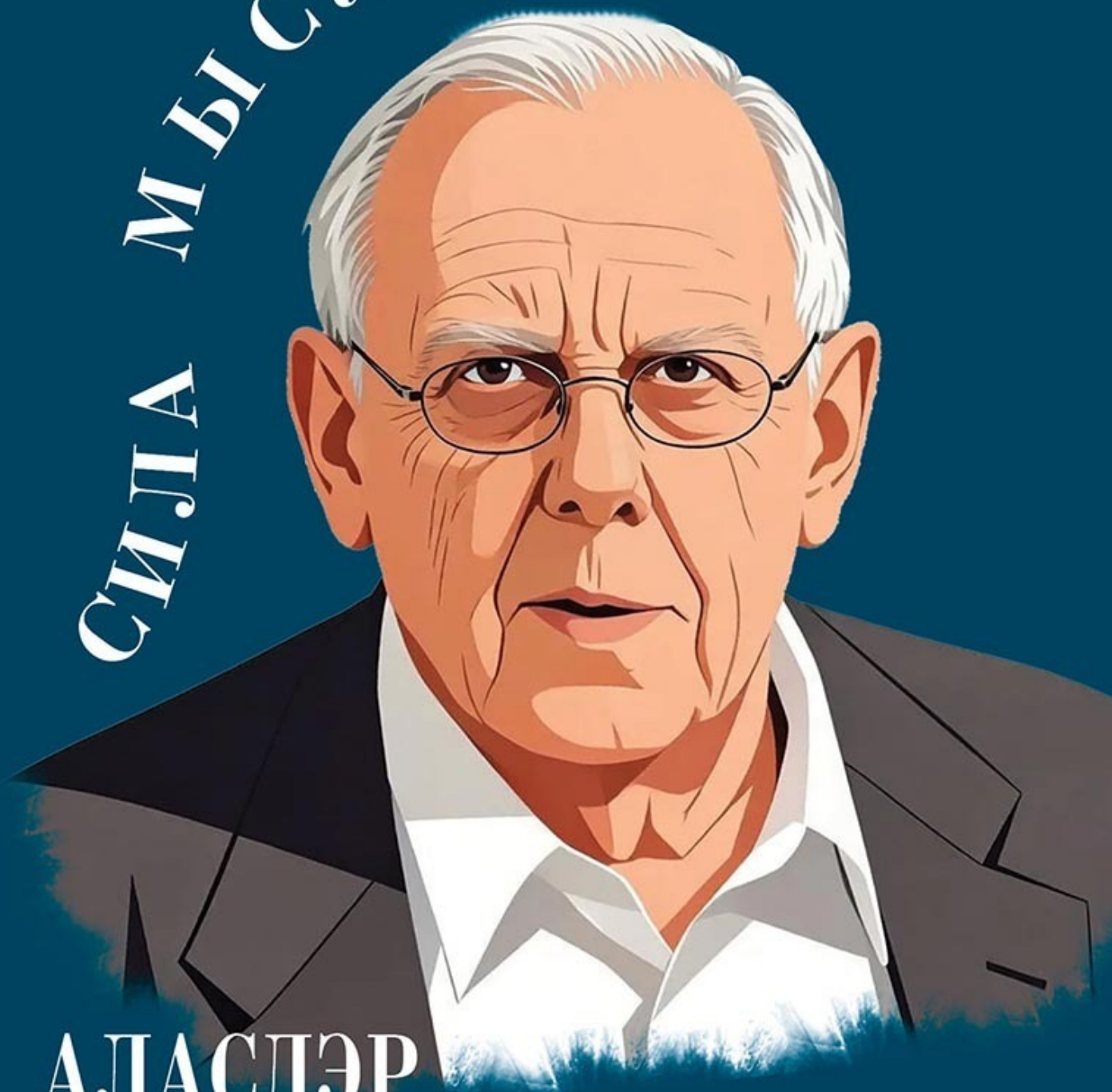


СИЛА МЫСЛИ



АЛАСДЭР
МАКИНТАЙР

СМЕРТЬ ПОЛИТИКИ

РАСЦВЕТ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ

Сила мысли

Аласдер Макинтайр

**Смерть политики. Расцвет
человеческих отношений**

«Алисторус»

УДК 165.612
ББК 66.2

Макинтайр А.

Смерть политики. Расцвет человеческих отношений /
А. Макинтайр — «Алисторус», — (Сила мысли)

ISBN 978-5-00269-447-1

В 1981 году шотландский философ Аласдэр Макинтайр предсказал, что скоро все идеологии, светские универсалистские философские системы, «большие нарративы» и т.п. исчезнут. На их место вернется средневековое (или традиционное) восприятие политики как системы личных и коллективных обязательств, лояльностей и прочих непосредственных взаимодействий. Сейчас, спустя более сорока лет после первого выхода книги, становится понятно, что Макинтайр был прав. Он внес огромный вклад в возрождение европейского традиционализма, повлиял как на правую, так и на левую мысль. Сегодня его книга впервые становится доступна российскому читателю.

УДК 165.612

ББК 66.2

ISBN 978-5-00269-447-1

© Макинтайр А.
© Алисторус

Содержание

Предисловие	6
Глава первая. Тревожное предположение	9
Глава вторая. Природа современных моральных разногласий и притязания эмотвизма	13
Конец ознакомительного фрагмента.	20

Аласдэр Макинтайр

Смерть политики. Расцвет человеческих отношений

© Макинтайр А., правообладатели, 2026

© Катайцева Э. С., перевод, 2026

© Нигматулин М. В., перевод, 2026

© ООО «Издательство Родина», 2026

Предисловие

Эта книга возникла из продолжительного размышления над недостатками моих собственных более ранних работ по моральной философии и из растущего недовольства представлением о «моральной философии» как о независимой и обособленной области исследования. Центральной темой большей части этих ранних работ было то, что мы должны учиться на истории и антропологии разнообразию моральных практик, верований и концептуальных схем. Представление о том, что моральный философ может изучать понятия морали, просто размышляя, в оксфордском стиле, о том, что он или она и окружающие его или ее люди говорят и делают, бесплодно. Я не нашел веских причин отказаться от этого убеждения; и эмиграция в Соединенные Штаты научила меня, что когда кресло находится в Кембридже, штат Массачусетс, или в Принстоне, штат Нью-Джерси, оно функционирует не лучше. Но в то же время, когда я утверждал разнообразие и гетерогенность моральных верований, практик и понятий, стало ясно, что я беру на себя обязательство давать оценки различным конкретным верованиям, практикам и понятиям. Я давал, или пытался дать, например, объяснения подъема и упадка различных моралей; и другим было так же ясно, как должно было быть ясно мне, что мои исторические и социологические описания определялись (и не могли не определяться) определенной оценочной позицией. В частности, я, казалось, утверждал, что природа морального сообщества и морального суждения в специфически современных обществах такова, что больше невозможно апеллировать к моральным критериям так, как это было возможно в другие времена и в других местах – и что это моральное бедствие! Но к чему я мог апеллировать, если мой собственный анализ был верен?



Аласдэр Макинтайр.

В то же время, с тех пор как мне выпала честь быть автором этого замечательного журнала «Новый разум», я был озабочен вопросом об основании для морального неприятия сталинизма. Многие из тех, кто отвергал сталинизм, делали это путем повторного обращения к принципам того либерализма, с критики которого начинался марксизм. Поскольку я продолжал и продолжаю принимать многое из содержания этой критики, этот ответ был для меня неприемлем. «Нельзя, – писал я, отвечая на позиции, которые тогда занимал Лешек Колаковский, – возродить моральное содержание внутри марксизма, просто взяв сталинистский взгляд на историческое развитие и добавив к нему либеральную мораль». Более того, я пришел к пониманию, что сам марксизм страдает от серьезного и причиняющего вред морального обеднения столько же из-за того, что он унаследовал от либерального индивидуализма, сколько из-за своих отступлений от либерализма.

Вывод, к которому я пришел и который воплощен в этой книге – хотя сам марксизм является лишь маргинальным предметом моего внимания, – состоит в том, что моральные дефекты и неудачи марксизма проистекают из того, насколько он, подобно либеральному индивидуализму, воплощает этос специфически современного и модернизирующегося мира, и что ничто меньшее, чем отказ от большей части этого этоса, не предоставит нам рационально и морально защищаемую позицию, с которой можно судить и действовать – и в терминах которой можно оценивать различные соперничающие и гетерогенные моральные схемы, претендующие на нашу приверженность. Этот радикальный вывод, едва ли нужно добавлять, не следует приписывать тем, чья щедрая и справедливая критика моих ранних работ позволила мне понять многое, хотя, возможно, еще не все, что в них не так: Эрику Джону, Дж. М. Кэмерону и Алану Райану. Не следует также возлагать вину за этот вывод на тех друзей и коллег, чье влияние было непрерывным на протяжении нескольких лет и перед которыми у меня особая задолженность: Хайнца Лубаша и Маркса Вартофски.

Двое моих коллег по Бостонскому университету прочитали большую часть моей рукописи и сделали много полезных и проясняющих предложений. Я очень благодарен Томасу Маккарти и Элизабет Рапапорт. Коллеги из других мест, которым я обязан в разных отношениях за подобные предложения, – это Марджори Грин и Ричард Рорти. За печатание и перепечатывание этой книги я глубоко благодарен Джули Кит Конли, а за несколько видов помощи в подготовке рукописи я должен поблагодарить Розали Карлсон и Зару Чапин. Я также очень признателен сотрудникам Бостонского Атенеума и Лондонской библиотеки.

Части этой книги были прочитаны перед различными группами, и их развернутые критические отклики были для меня очень ценны. В частности, я должен назвать группу, которая в течение трех лет изучала Основания этики в Центре Гастингса при поддержке гранта Национального фонда гуманитарных наук, – короткие отрывки из докладов, представленных этой группе, появляются в некоторых главах данной книги, и я благодарен Институту общества, этики и наук о жизни Гастингса за разрешение их перепечатать. Я также должен назвать с глубокой благодарностью две другие группы: преподавателей и аспирантов философского факультета Университета Нотр-Дам, чьи приглашения участвовать в их лекционной серии *Perspectives* предоставили мне некоторые из самых важных возможностей развить идеи этой книги, и членов моего семинара Национального фонда гуманитарных наук в Бостонском университете летом 1978 года, чья коллегиальная критика моей работы о добродетелях сыграла очень важную роль в моем образовании. Поэтому я должен еще раз поблагодарить и сам Национальный фонд гуманитарных наук.

Посвящение этой книги выражает задолженность более фундаментального порядка; если бы я только осознал ее фундаментальный характер раньше, мой прогресс к выводам этой книги мог бы быть гораздо менее извилистым. Но, возможно, я никогда не смог бы осознать это так, чтобы это помогло мне прийти к данным выводам, если бы не то, чем я обязан моей жене, Линн Сумиде Джой – в этом, как и во многом другом, *sine qua non*.

Уотертаун, Массачусетс.

Глава первая. Тревожное предположение

Представьте, что естественные науки пострадали от катастрофы. Серия экологических бедствий возлагается широкой публикой на ученых. Вспыхивают массовые беспорядки, сжигаются лаборатории, физиков линчуют, книги и инструменты уничтожаются. Наконец, к власти приходит политическое движение «незнаек» и успешно отменяет преподавание науки в школах и университетах, заключая в тюрьмы и казня оставшихся ученых. Позже возникает реакция против этого разрушительного движения, и просвещенные люди стремятся возродить науку, хотя они в значительной степени забыли, чем она была. Но все, чем они обладают, – это фрагменты: знание экспериментов, оторванное от знания теоретического контекста, который придавал им значение; части теорий, не связанные ни с другими обрывками теорий, которыми они обладают, ни с экспериментом; инструменты, использование которых забыто; половинки глав из книг, отдельные страницы из статей, не всегда полностью разборчивые из-за того, что они разорваны и обожжены. Тем не менее все эти фрагменты вновь воплощаются в совокупности практик, которые действуют под возрожденными именами физики, химии и биологии. Взрослые спорят друг с другом об относительных достоинствах теории относительности, эволюционной теории и теории флогистона, хотя обладают лишь очень частичным знанием каждой из них. Дети заучивают наизусть сохранившиеся части периодической таблицы и повторяют как заклинания некоторые теоремы Евклида. Никто, или почти никто, не осознает, что то, чем они занимаются, не является естественной наукой ни в каком подлинном смысле. Ибо все, что они делают и говорят, соответствует определенным канонам непротиворечивости и связности, а те контексты, которые были бы необходимы, чтобы придать смысл их деятельности, утрачены, возможно, безвозвратно.

В такой культуре люди использовали бы такие выражения, как «нейтрино», «масса», «удельный вес», «атомный вес», систематическим и часто взаимосвязанным образом, который в большей или меньшей степени напоминал бы способы, которыми эти выражения использовались в более ранние времена, до того как научное знание было в значительной степени утрачено. Но многие из верований, предполагаемых использованием этих выражений, были бы утрачены, и в их применении появился бы элемент произвольности и даже выбора, который показался бы нам весьма удивительным. Появилось бы множество того, что выглядело бы как соперничающие и конкурирующие предпосылки, для которых нельзя было бы привести дальнейших аргументов. Появились бы субъективистские теории науки, и они подвергались бы критике со стороны тех, кто считал, что понятие истины, воплощенное в том, что они принимали за науку, несовместимо с субъективизмом.

Этот воображаемый возможный мир очень похож на тот, который создали некоторые писатели-фантасты. Мы можем описать его как мир, в котором язык естественных наук, или по крайней мере его части, продолжает использоваться, но находится в серьезном состоянии беспорядка. Мы можем заметить, что если бы в этом воображаемом мире процветала аналитическая философия, она никогда бы не обнаружила факта этого беспорядка. Ибо методы аналитической философии по сути своей описательны и описывают язык настоящего. Аналитический философ смог бы прояснить концептуальные структуры того, что принималось за научное мышление и дискурс в воображаемом мире, точно так же, как он проясняет концептуальные структуры естественных наук в том виде, в каком они существуют сегодня.

И точно так же феноменология или экзистенциализм не смогли бы обнаружить ничего неправильного. Все структуры интенциональности были бы такими же, как сейчас. Задача обеспечения эпистемологической основы для этих ложных симулякров естественной науки не отличалась бы в феноменологических терминах от той задачи, какой она представляется

сегодня. Гуссерль или Мерло-Понти были бы введены в заблуждение так же, как Стросон или Куайн.

В чем смысл построения этого воображаемого мира, населенного вымышленными псевдоучеными и реальной, подлинной философией? Гипотеза, которую я хочу выдвинуть, заключается в том, что в реальном мире, который мы населяем, язык морали находится в таком же серьезном состоянии беспорядка, как язык естественных наук в описанном мною воображаемом мире. То, чем мы обладаем, если эта точка зрения верна, – это фрагменты концептуальной схемы, части, которые теперь лишены тех контекстов, из которых проистекало их значение. Действительно, мы обладаем симулякрами морали, мы продолжаем использовать многие ключевые выражения. Но мы утратили – в значительной степени, если не полностью, – наше понимание, как теоретическое, так и практическое, морали.



Роберт Белла – как и Макинтайр, важный теоретик современного коммунитаризма.

Однако как такое могло произойти? Желание сразу же отвергнуть всё это предположение, безусловно, будет очень сильным. Наша способность использовать моральный язык, руководствоваться моральным рассуждением, определять наши взаимоотношения с другими в моральных терминах настолько центральна для нашего самопонимания, что даже просто представить возможность нашей радикальной неспособности в этих отношениях – значит попросить изменить наш взгляд на то, что мы есть и что мы делаем, а это будет трудно осуществить. Но мы уже знаем две вещи об этой гипотезе, которые изначально важны для нас, если мы хотим добиться такого сдвига в точке зрения. Одна из них заключается в том, что философский анализ нам не поможет. В реальном мире доминирующие философии современности, аналитическая или феноменологическая, будут столь же бессильны обнаружить расстройства моральной мысли и практики, сколь бессильны они были перед расстройствами науки в воображаемом мире. Однако бессилие такого рода философии не оставляет нас совсем без ресурсов. Ибо предпосылкой для понимания нынешнего расстроенного состояния воображаемого мира было понимание его истории, истории, которая должна была быть написана в три различных этапа. Первый этап – это время, когда естественные науки процветали, второй – когда они потерпели катастрофу, и третий – когда они были восстановлены, но в поврежденной и расстроенной форме. Обратите внимание, что эта история, будучи историей упадка и падения, пронизана стандартами. Это не оценочно-нейтральная хроника. Форма повествования, деление на этапы предполагают стандарты достижения и неудачи, порядка и беспорядка. Это то, что Гегель называл философской историей, и то, что Коллингвуд считал всяким успешным историческим письмом. Так что если мы хотим найти ресурсы для исследования выдвинутой мной гипотезы о морали, какой бы странной и неправдоподобной она ни казалась вам сейчас, мы должны будем спросить, можем ли мы найти в том типе философии и истории, который предлагают такие писатели, как Гегель и Коллингвуд, – при том, что они, конечно, очень разные, – ресурсы, которых мы не можем найти в аналитической или феноменологической философии.

Но это предположение сразу же вызывает в памяти решающее затруднение для моей гипотезы. Ибо одно из возражений против моего взгляда на воображаемый мир, не говоря уже о моем взгляде на реальный мир, состоит в том, что обитатели воображаемого мира дошли до точки, где они больше не осознавали природу катастрофы, которую они пережили. Но неужели событие таких поразительных всемирно-исторических масштабов могло исчезнуть из поля зрения, так что оно было и стерто из памяти, и невосстановимо по историческим записям? И неужели то, что верно для вымышленного мира, верно еще в большей степени для нашего собственного реального мира? Если бы произошла катастрофа, достаточная для того, чтобы ввергнуть язык и практику морали в серьезное расстройство, мы бы все, несомненно, знали о ней. Это был бы действительно один из центральных фактов нашей истории. Однако наша история открыта для обозрения, поэтому, скажут нам, не сохранилось никаких записей о такой катастрофе. Поэтому мою гипотезу следует просто отбросить. На это я должен по крайней мере признать, что ее придется расширить, но, к сожалению, расширить с самого начала таким образом, чтобы сделать ее, если возможно, еще менее правдоподобной, чем прежде. Ибо катастрофа должна была быть такого рода, что она не была и не была признана – за исключением, быть может, очень немногих – как катастрофа. Нам придется искать не несколько кратких ярких событий, чей характер неоспоримо ясен, а гораздо более длительный, более сложный и менее легко идентифицируемый процесс, и, вероятно, такой, который по самой своей природе открыт для конкурирующих интерпретаций. Однако первоначальная неправдоподобность этой части гипотезы, возможно, может быть немного уменьшена с помощью другого предположения.

История в наше время означает академическую историю, а академической истории меньше двух столетий. Предположим, что катастрофа, о которой говорит моя гипотеза, произошла до основания академической истории или в значительной степени до него, так что

моральные и иные оценочные предпосылки академической истории произошли из форм того беспорядка, который она породила. Предположим, иначе говоря, что точка зрения академической истории такова, что с ее ценностно-нейтральной перспективы моральный беспорядок должен оставаться в значительной степени невидимым. Всё, что историку – и то, что верно для историка, характерно также и для социального ученого – будет позволено воспринять канонами и категориями его дисциплины, – это смена одной морали другой: пуританизм семнадцатого века, гедонизм восемнадцатого, викторианская трудовая этика и так далее, но сам язык порядка и беспорядка будет для него недоступен. Если бы это было так, это по крайней мере объяснило бы, почему то, что я считаю реальным миром и его судьбой, осталось непризнанным академическим учебным планом. Ибо формы академического учебного плана оказались бы среди симптомов бедствия, наступления которого этот учебный план не признает. Большая часть академической истории и социологии – история Нэмира или Хофстедтера и социология Мертонна или Липсета – в конце концов так же далеки от исторической точки зрения Гегеля и Коллингвуда, как большая часть академической философии – от их философской перспективы.

Многим читателям может показаться, что, разрабатывая мою первоначальную гипотезу, я шаг за шагом лишал себя почти всех возможных союзников в споре. Но не требуется ли это самой гипотезой? Ибо если гипотеза верна, она неизбежно будет казаться неправдоподобной, поскольку один из способов сформулировать часть гипотезы как раз и состоит в утверждении, что мы находимся в состоянии, которое почти никто не признает и которое, возможно, вообще никто не может полностью признать. Если бы моя гипотеза изначально казалась правдоподобной, она, безусловно, была бы ложной. И по крайней мере, если даже само рассмотрение этой гипотезы ставит меня в оппозиционную позицию, то это совершенно иная оппозиционная позиция, чем, скажем, позиция современного радикализма. Ибо современный радикал так же уверен в моральном выражении своих позиций и, следовательно, в уверенном использовании риторики морали, как и любой консерватор. Что бы он ни осуждал в нашей культуре, он уверен, что она все еще обладает теми моральными ресурсами, которые ему необходимы, чтобы ее осудить. Всё остальное может быть, с его точки зрения, в беспорядке; но язык морали в порядке, точно таким же, как он есть. Мысль о том, что он сам может быть предан тем самым языком, который использует, недоступна для него. Цель этой книги – сделать эту мысль доступной для радикалов, либералов и консерваторов в равной степени. Однако я не могу рассчитывать сделать ее приятной; ибо если она верна, мы все уже находимся в настолько бедственном состоянии, что не существует для него масштабных средств исцеления.

Не думайте, однако, что из этого будет сделан вывод об отчаянии. Angst – это периодически модная эмоция, а неверное прочтение некоторых экзистенциалистских текстов превратило само отчаяние в своего рода психологическую панацею. Но если мы действительно находимся в столь плохом состоянии, как я полагаю, то пессимизм тоже окажется еще одной культурной роскошью, от которой нам придется отказаться, чтобы выжить в эти трудные времена.

Я не могу, конечно, отрицать – более того, мой тезис предполагает, – что язык и видимость морали сохраняются, даже если целостная субстанция морали в значительной степени фрагментирована, а затем отчасти разрушена. Из-за этого нет противоречия в том, что я, как я сделаю вскоре, говорю о современных моральных установках и аргументах. Я всего лишь оказываю настоящему любезность, говоря о нем в его собственной лексике.

Глава вторая. Природа современных моральных разногласий и притязания эмотвизма

Самая поразительная черта современного морального высказывания состоит в том, что большая его часть используется для выражения разногласий; а самая поразительная черта дебатов, в которых выражаются эти разногласия, – это их бесконечный характер. Я имею в виду не только то, что такие дебаты продолжаются и продолжаются – хотя это так, – но и то, что они, по-видимому, не могут найти завершения. Кажется, нет рационального способа достичь морального согласия в нашей культуре. Рассмотрим три примера именно таких современных моральных дебатов, сформулированных в терминах характерных и хорошо известных соперничающих моральных аргументов.

Эти аргументы достаточно просто перечислить, чтобы узнать в них широко распространенные в нашем обществе позиции. У них, конечно, есть свои articulate expert spokesmen: Герман Кан и папа римский, Че Гевара и Милтон Фридман – среди авторов, предложивших различные их версии. Но именно их появление в передовицах газет и школьных дебатах, на радиоток-шоу и в письмах конгрессменам, в барах, казармах и залах заседаний правлений – именно их типичность делает их важными примерами здесь. Какими характерными чертами обладают эти дебаты и разногласия?

Их три. Первая – это то, что я назову, адаптируя выражение из философии науки, концептуальной несоизмеримостью соперничающих аргументов в каждом из трех споров. Каждый из аргументов логически корректен или может быть легко расширен до такового; выводы действительно следуют из посылок. Но соперничающие послылки таковы, что у нас нет рационального способа соизмерить притязания одной из них против другой. Ибо каждая посылка использует некоторое совершенно иное нормативное или оценочное понятие, чем другие, так что предъявляемые нам требования имеют совершенно разный характер. В первом аргументе, например, послылки, апеллирующие к справедливости и невинности, противостоят послылкам, апеллирующим к успеху и выживанию; во втором послылки, апеллирующие к правам, противостоят послылкам, апеллирующим к универсализуемости; в третьем притязание равенства сталкивается с притязанием свободы. Именно потому, что в нашем обществе не существует установленного способа решать между этими притязаниями, моральный аргумент неизбежно кажется бесконечным. От наших соперничающих выводов мы можем вернуться к нашим соперничающим послылкам; но когда мы достигаем посылку, аргументация прекращается, и противопоставление одной посылки другой становится делом чистого утверждения и контрутверждения. Отсюда, возможно, слегка повышенный тон столь многих моральных дебатов.



Дэниэл Бэлл – теоретик коммунитаризма, создатель теории постиндустриального общества.

Но у этой повышенной тональности может быть и дополнительный источник. Ибо не только в спорах с другими мы так быстро сводим дело к утверждению и контрутверждению; это происходит и в спорах с самими собой. Всякий раз, когда агент вступает на форум публичной дискуссии, он уже, предположительно, явно или неявно, решил для себя обсуждаемый вопрос. Однако если у нас нет неоспоримых критериев, нет набора убедительных доводов, с помощью которых мы могли бы убедить наших оппонентов, то из этого следует, что в процессе принятия собственного решения мы не могли апеллировать к таким критериям или доводам. Если у меня нет веских оснований выдвинуть против вас, то, видимо, у меня вообще нет веских оснований. Следовательно, кажется, что в основе моей собственной позиции должно лежать какое-то нерациональное решение принять эту позицию. Соответственно бесконечности публичного спора возникает по крайней мере видимость тревожного частного произвола. Неудивительно, что мы становимся оборонительными и потому повышаем голос.

Вторая, столь же важная, но противоположная характеристика этих аргументов состоит в том, что они тем не менее претендуют на роль безличных рациональных аргументов и как таковые обычно представлены в манере, соответствующей этой безличности. Что это за манера? Рассмотрим два разных способа, которыми я могу обосновать предписание другому человеку совершить некое конкретное действие. В первом случае я говорю: «Сделай то-то». Собеседник отвечает: «Почему я должен это сделать?» Я отвечаю: «Потому что я этого хочу». Здесь я не дал собеседнику причины сделать то, что я приказываю или прошу, если только он или она независимо не имеет какой-либо особой причины считаться с моими желаниями. Если я ваш начальник – скажем, в полиции или армии – или иным образом обладаю властью над вами, или если вы любите меня, или боитесь, или хотите от меня чего-то, то, сказав «Потому что я этого хочу», я действительно дал вам основание, хотя, возможно, и недостаточное, сделать то, что я предписываю. Обратите внимание, что в этом типе случаев, обладает ли мое высказывание для вас силой основания, зависит от определенных характеристик, которыми вы обладаете в

момент слышания или иного ознакомления с высказыванием. Сила предписания как дающего основание зависит, таким образом, от личного контекста высказывания.

Противопоставим этому случай, когда ответ на вопрос «Почему я должен сделать то-то?» (после того, как кто-то сказал «Сделай то-то») – не «Потому что я этого хочу», а нечто вроде «Потому что это доставит удовольствие многим людям» или «Потому что это твой долг». В этом типе случаев приведенное основание для действия либо является хорошим основанием для совершения данного действия, либо нет, независимо от того, кто его высказывает, и даже от того, высказывается ли оно вообще. Более того, апелляция направлена к типу соображений, которые не зависят от отношений между говорящим и слушающим. Их использование предполагает существование безличных критериев – существование, независимо от предпочтений или установок говорящего и слушающего, стандартов справедливости, великодушия или долга. Та особая связь между контекстом высказывания и силой даваемого основания, которая всегда присутствует в случае выражения личных предпочтений или желаний, в случае моральных и других оценочных высказываний разрывается.

Эта вторая характеристика современного морального высказывания и аргументации, соединяясь с первой, придает современным моральным разногласиям парадоксальный оттенок. Ибо если бы мы обратили внимание только на первую характеристику, на то, как то, что сначала кажется аргументацией, так быстро переходит в неаргументированное разногласие, мы могли бы заключить, что в таких современных разногласиях нет ничего, кроме столкновения антагонистических волей, причем каждая воля определяется неким набором произвольных выборов. Но эта вторая характеристика – использование выражений, чья отличительная функция в нашем языке состоит в том, чтобы воплощать апелляцию к объективным стандартам, – предполагает иное. Ибо даже если внешняя видимость аргументации – лишь маскарад, остается вопрос: «Зачем этот маскарад?» Что такого важного в рациональной аргументации, что она становится почти повсеместной формой, принимаемой теми, кто участвует в моральном конфликте? Не говорит ли это о том, что практика моральной аргументации в нашей культуре выражает по крайней мере стремление быть или стать рациональными в этой области нашей жизни?

Третья характерная черта современного морального спора тесно связана с первыми двумя. Легко заметить, что различные концептуально несоизмеримые послышки соперничающих аргументов, используемых в этих дебатах, имеют самое широкое разнообразие исторических источников. Понятие справедливости в первом аргументе уходит корнями в аристотелевское учение о добродетелях; генеалогия второго аргумента проходит через Бисмарка и Клаузевица к Макиавелли; понятие освобождения в третьем аргументе имеет неглубокие корни в марксизме, более глубокие – в Фихте. Во втором споре понятие прав, имеющее локковское происхождение, противопоставляется взгляду на универсализуемость, узнаваемо кантианскому, и апелляции к моральному закону, являющейся томистской. В третьем споре аргумент, обязанный Т. Г. Грину и Руссо, конкурирует с аргументом, предком которого является Адам Смит. Этот перечень великих имен показателен; но он может вводить в заблуждение двояко. Упоминание отдельных имен может заставить нас недооценить сложность истории и происхождения таких аргументов; и оно может побудить нас искать эту историю и это происхождение только в трудах философов и теоретиков, а не в тех сложных телах теории и практики, которые составляют человеческие культуры, чьи верования философы и теоретики артикулируют лишь частичным и избирательным образом. Но перечень имен все же предполагает, сколь широк и разнороден набор моральных источников, которые мы унаследовали. Поверхностная риторика нашей культуры склонна самодовольно говорить в этой связи о моральном плюрализме, но понятие плюрализма слишком неточно. Ибо оно может с равным успехом относиться как к упорядоченному диалогу пересекающихся точек зрения, так и к нестройной мешанине плохо сочетающихся фрагментов. Подозрение – и пока это может быть только подо-

зрение, – что мы имеем дело именно с последним, усиливается, когда мы понимаем, что все эти различные понятия, составляющие наш моральный дискурс, изначально были укоренены в более крупных целостностях теории и практики, где они играли роль и выполняли функцию, обеспечиваемые контекстами, которых они теперь лишены. Более того, используемые нами понятия, по крайней мере в некоторых случаях, изменили свой характер за последние триста лет; оценочные выражения, которые мы используем, изменили свое значение. В переходе от разнообразия контекстов, в которых они изначально были укоренены, к нашей собственной современной культуре «добродетель», и «справедливость», и «благочестие», и «долг», и даже «должностованье» стали иными, чем были когда-то. Как писать историю таких изменений?

Именно пытаясь ответить на этот вопрос, проясняется связь между этими чертами современного морального спора и моей первоначальной гипотезой. Ибо если я прав, предполагая, что язык морали перешел из состояния порядка в состояние беспорядка, этот переход, несомненно, отразится – отчасти действительно будет состоять – именно в таких изменениях значения. Более того, если характеристики наших собственных моральных аргументов, которые я выделил, – особенно тот факт, что мы одновременно и непоследовательно трактуем моральную аргументацию как упражнение наших рациональных способностей и как простое экспрессивное утверждение, – являются симптомами морального беспорядка, мы должны быть в состоянии построить истинное историческое повествование, в котором на более раннем этапе моральная аргументация была совершенно иной по своему характеру. Можем ли мы?

Одним из препятствий для этого было устойчиво неисторическое отношение к моральной философии со стороны современных философов как в написании, так и в преподавании этого предмета. Мы слишком часто по-прежнему относимся к философам прошлого как к участникам единого спора с относительно неизменным предметом, рассматривая Платона, Юма и Милля как современников и наших, и друг друга. Это ведет к абстрагированию этих авторов от культурной и социальной среды, в которой они жили и мыслили, и поэтому история их мысли обретает ложную независимость от остальной культуры. Кант перестает быть частью истории Пруссии, Юм больше не шотландец. Ибо с точки зрения моральной философии, как мы ее понимаем, эти характеристики стали неуместными. Эмпирическая история – это одно, философия – совсем другое. Но правильно ли мы понимаем разделение между академическими дисциплинами так, как это принято у нас? Опять же, кажется, существует возможная связь между историей морального дискурса и историей академического учебного плана.

Однако здесь можно справедливо возразить: вы все время говорите о возможностях, подозрениях, гипотезах. Вы признаете, что ваше предложение поначалу покажется неправдоподобным. В этом вы по крайней мере правы. Ибо все эти обращения к догадкам об истории излишни. То, как вы сформулировали проблему, вводит в заблуждение. Современная моральная аргументация рационально бесконечна, потому что всякая моральная, более того, всякая оценочная аргументация была и всегда должна быть рационально бесконечной. Современные моральные разногласия определенного рода не могут быть разрешены, потому что никакие моральные разногласия этого рода ни в какую эпоху, прошлую, настоящую или будущую, не могут быть разрешены. То, что вы представляете как контингентную особенность нашей культуры, требующую какого-то особого, возможно, исторического объяснения, является необходимой чертой всех культур, обладающих оценочным дискурсом. Это вызов, которого нельзя избежать на ранней стадии данного аргумента. Можно ли его опровергнуть?



Папа Римский Бенедикт XVI – оказывал поддержку коммунитаристам.

Одна философская теория, которую этот вызов специально предлагает нам рассмотреть, – это эмотвизм. Эмотвизм – это доктрина, согласно которой все оценочные суждения и, более конкретно, все моральные суждения суть не что иное, как выражения предпочтения, выражения установки или чувства, поскольку они являются моральными или оценочными по своему характеру. Отдельные суждения, конечно, могут объединять моральные и фактуальные элементы. «Поджог, поскольку он уничтожает имущество, есть зло» объединяет фактуальное суждение о том, что поджог уничтожает имущество, с моральным суждением о том, что поджог есть зло. Но моральный элемент в таком суждении всегда следует резко отличать от фактуального. Фактуальные суждения истинны или ложны; и в области факта существуют рациональные критерии, с помощью которых мы можем достичь согласия относительно того, что истинно, а что ложно. Но моральные суждения, будучи выражениями установки или чувства, не являются ни истинными, ни ложными; и согласие в моральном суждении не может быть достигнуто никаким рациональным методом, ибо таковых не существует. Оно достига-

ется, если вообще достигается, путем производства определенных нерациональных эффектов на эмоции или установки тех, кто не согласен с нами. Мы используем моральные суждения не только для выражения наших собственных чувств и установок, но именно для того, чтобы производить такие эффекты у других.

Таким образом, эмотвизм – это теория, которая претендует на то, чтобы дать объяснение всем оценочным суждениям без исключения. Ясно, что если она верна, то всякое моральное разногласие рационально бесконечно; и ясно, что если это так, то некоторые черты современного морального спора, на которые я обратил внимание ранее, действительно не имеют ничего общего с тем, что является специфически современным. Но верна ли она?

Эмотвизм до сих пор представлялся его наиболее искушенными сторонниками как теория о значении предложений, используемых для вынесения моральных суждений. Ч. Л. Стивенсон, самый важный сторонник этой теории, утверждал, что предложение «Это хорошо» означает примерно то же самое, что «Я одобряю это; сделайте так же», пытаясь уловить этой эквивалентностью как функцию морального суждения как выражающего установки говорящего, так и функцию морального суждения как предназначенного влиять на установки слушающего. Другие эмотвисты предполагали, что сказать «Это хорошо» значит произнести предложение, означающее примерно «Ура этому!». Но как теория значения определенного типа предложений эмотвизм явно несостоятелен, по крайней мере по трем совершенно разным причинам.

Первая состоит в том, что если теория должна прояснить значение определенного класса предложений, ссылаясь на их функцию при произнесении выражать чувства или установки, то существенная часть теории должна будет состоять в идентификации и характеристике этих чувств или установок. На эту тему сторонники эмотивной теории в целом хранят молчание, и, возможно, мудро. Ибо все попытки до сих пор идентифицировать соответствующие типы чувств или установок не смогли избежать пустой циркулярности. «Моральные суждения выражают чувства или установки», – говорится. «Какого рода чувства или установки?» – спрашиваем мы. «Чувства или установки одобрения», – следует ответ. «Какого рода одобрения?» – спрашиваем мы, возможно, замечая, что одобрение бывает разных видов. В ответе на этот вопрос каждая версия эмотвизма либо хранит молчание, либо, идентифицируя соответствующий вид одобрения как моральное одобрение – то есть тип одобрения, выражаемый именно моральным суждением, – становится порочно циркулярной.

Становится легко понять, почему теория уязвима для этого первого типа критики, если мы рассмотрим две другие причины ее отвержения. Одна из них заключается в том, что эмотвизм как теория значения определенного типа предложений с самого начала занимается невозможной задачей, поскольку он стремится охарактеризовать как эквивалентные по значению два типа выражений, которые, как мы уже видели, обретают свою отличительную функцию в нашем языке в ключевой степени благодаря контрасту и различию между ними. Я уже предположил, что есть веские основания различать то, что я назвал выражениями личного предпочтения, и оценочные (включая моральные) выражения, указав на то, как высказывания первого типа зависят от того, кто кому их произносит, для любой силы основания, которую они могут иметь, в то время как высказывания второго типа не зависят подобным образом для своей силы основания от контекста высказывания. Это, кажется, достаточно, чтобы показать, что между членами двух классов существует некоторое большое различие в значении; однако эмотивная теория хочет сделать их эквивалентными по значению. Это не просто ошибка; это ошибка, требующая объяснения. Признак того, где следует искать объяснение, обнаруживается в третьем недостатке эмотивной теории, рассматриваемой как теория значения.

Эмотивная теория, как мы видели, претендует на то, чтобы быть теорией о значении предложений; но выражение чувства или установки характерным образом является функцией не значения предложений, а их использования в конкретных случаях. Разгневанный школьный

учитель, воспользовавшись одним из примеров Гилберта Райла, может излить свои чувства, крикнув маленькому мальчику, который только что сделал арифметическую ошибку: «Семью семь – сорок девять!» Но использование этого предложения для выражения чувств или установок не имеет ничего общего с его значением. Это наводит на мысль, что нам не следует просто полагаться на эти возражения, чтобы отвергнуть эмотивную теорию, но скорее рассмотреть, не должна ли она была быть предложена как теория об использовании – понимаемом как цель или функция – членов определенного класса выражений, а не об их значении – понимаемом как включающем всё то, что Фреге имел в виду под «смыслом» и «значением».

Ясно, что из сказанного до сих пор следует, что когда кто-то произносит моральное суждение, например «Это правильно» или «Это хорошо», это не означает того же самого, что «Я одобряю это; сделайте так же» или «Ура этому!» или любой другой из вариантов эквивалентности, предложенных теоретиками-эмотивистами; но даже если значение таких предложений было бы совсем иным, чем полагали эмотивисты, можно было бы правдоподобно утверждать, если бы были достаточные доказательства, что, используя такие предложения, чтобы сказать то, что они значат, агент на самом деле не делает ничего иного, кроме как выражает свои чувства или установки и пытается влиять на чувства и установки других. Если бы эмотивная теория, истолкованная таким образом, была верна, из этого следовало бы, что значение и употребление моральных выражений находятся, или по крайней мере стали, в радикальном несоответствии друг с другом. Значение и употребление расходились бы так, что значение стремилось бы скрыть употребление. Мы не могли бы безопасно заключить, что делает тот, кто произносит моральное суждение, просто слушая, что он говорит. Более того, сам агент вполне мог бы быть среди тех, для кого употребление скрыто значением. Он вполне мог бы, именно потому, что отдает себе отчет в значении используемых им слов, быть уверенным, что апеллирует к независимым безличным критериям, тогда как на самом деле он лишь выражает свои чувства другим манипулятивным способом. Как могло бы возникнуть такое явление?

Давайте в свете этих соображений оставим в стороне притязание эмотивизма на универсальную применимость и вместо этого рассмотрим эмотивизм как теорию, которая была выдвинута в исторически специфических условиях. В восемнадцатом веке Юм включил эмотивистские элементы в большую и сложную ткань своей общей моральной теории; но только в этом столетии эмотивизм расцвел как самостоятельная теория. И он возник как ответ на совокупность теорий, процветавших, особенно в Англии, между 1903 и 1939 годами. Поэтому мы должны спросить, не был ли эмотивизм как теория одновременно и ответом на, и в самом первом приближении объяснением не, как полагали его сторонники, морального языка как такового, но морального языка в Англии в годы после 1903 года, поскольку и поскольку этот язык интерпретировался в соответствии с тем корпусом теории, на опровержение которого эмотивизм был прежде всего направлен. Эта теория заимствовала из начала девятнадцатого века название «интуиционизм», и ее непосредственным прародителем был Дж. Э. Мур.

«Я поступил в Кембридж на Михайлов день 1902 года, и *Principia Ethica* Мура вышла в конце моего первого курса... это было захватывающе, волнующе, начало ренессанса, открытие нового неба на новой земле». Так писал Джон Мейнард Кейнс, и так в своей риторической манере Литтон Стрейчи, Десмонд Маккарти и позже Вирджиния Вулф, которая пробивалась через *Principia Ethica* страница за страницей в 1908 году, и целая сеть кембриджских и лондонских друзей и знакомых. Что открыло новое небо, так это тихое, но апокалиптическое провозглашение Мура в 1903 году о том, что после многих столетий он наконец решил проблемы этики, став первым философом, который уделил достаточно внимания точной природе вопросов, на которые призвана отвечать этика. То, что Мур, по его убеждению, обнаружил, уделив внимание точной природе этих вопросов, было трояким.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.