

# MODERN / POSTMODERN

Андрій Баумейстер (Київ)

## ІДЕЯ МОДЕРНУ І ТРАДИЦІЯ ЗАХОДУ

Стаття друга

### 3. Ідеї антипросвітництва в межах Модерну

#### 3.1. Просвітництво як ворог розуму

1932 року вийшла друком книга Ернста Касієра «Філософія Просвітництва». У передньому слові, вказуючи на те, що «со стороны своего содержания эпоха Просвещения осталась зависимой от предшествовавших столетий», він, поряд із цим, констатує: «Просвещение создало совершенно новую и своеобразную форму философской мысли» [6, с. 9]. Філософія тепер представляє дух як ціле у його чистій функції; філософські проблеми та поняття перетворюються на дієві сили. «Она, философия, не остается в замкнутом круге чистого мышления, а, напротив, требует и находит себе брешь, позволяющую ей пробиться к более глубокой реальности вещей - той, из которой возникает и сама мысль, и всякое духовное деяние человека и в которой [...] оно, это деяние, должно быть обосновано» [6, с. 10] (переклад В. Махліна).

Саме для того, щоб вивільнити ці сили у їхньому творчому потенціалі, і звертається Касієр до Просвітництва. Якщо взяти до уваги той культурний контекст, що в ньому було створено цю книгу, то ми можемо розуміти позицію Касієра як намагання відтворити інтелектуальну прозорість і раціональну самокритику в межах ремітологізованого простору. «[...] Уже само обращение к прошлому философии [...] включает в себя некий акт философского самосознания и самокритики со стороны того, кто к этому прошлому обращается. Наша современность, как мне кажется, нуждается в такой самокритике: пришло время вновь поставить перед собою чистое и ясное зеркало, созданное эпохой Просвещения [...] Вместо презрительного и высокомерного отношения к Просвещению мы должны вновь обрести мужество приложить его мерки к себе самим и внутренне вступить с ним в проблемную дискуссию» (курс. мой.- А.Б.) [6, с. 14-15].

Питання зараз не в тому, що Касієра не було почуто. Питання в тому, як розуміти ці рушійні сили, що діють у самій традиції, і чи зали-

шаються вони «легітимними» сьогодні. Чи то ми зведемо їх до «негативного моменту» (Гегель), чи то розумітимемо їх як «конститутивний момент різних циклів», як «*вираження фази заперечення*», як «спрямування суб'єктивної рефлексії проти влади традиції, звичаїв, релігії, а також проти „тетичної“ філософії» (Гьосле), - все одно питання про легітимацію їх залишатиметься. «[...] Саме через критику останніх масштабів просвітництво і впадає в апорії. Адже виникає питання: за якими метакритеріями воно має виносити судження про ці масштаби» [5, с. 54-55]. Ба більше, просвітництво (як процес) зазнає дедалі більшої суб'єктивізації, а через девальвацію «позитивних інстанцій» - дедалі більшої релятивізації. «Омана „критичного“ мислення, яке прагне все піддати судові розуму, втрачаючи твердий ґрунт щодо останніх масштабів своїх суджень, так само очевидна, як і факт, що результатом розвінчання Всезагального (des Allgemeinen) є здебільшого приватний гедонізм, через який гетерономія інституцій поступається гетерономії потягів» [5, с. 58-59].

У справедливості цих слів ми ще переконаємося. Але річ поки що навіть не в тому, до чого призводить інспірований Просвітництвом інтелектуальний рух. Важливою є передусім оцінка самих продуктивних сил Просвітництва, акт «розпізнання духів». Касірер, як ми вже сказали, вбачає в цих духовних силах підтримку у боротьбі проти нових мітологій. Він звертається до духів Просвітництва як до ангелів-охоронців, що підтримують сили раціональної прозорості та інтелектуальної чесності проти інтервенції демонічних сил, які апелюють до темних інстинктів, прихованих комплексів і руйнівних схильностей. Те, що книга Касірера побачила світ за рік до приходу до влади нацистів, надає його словам особливої ваги. Подібний патос можна почути у Карла Попера, який створює своє «Відкрите суспільство» якраз під акомпанемент військових кампаній Другої світової. Як на війні є «свої» і є «вороги», так і в інтелектуальній історії Заходу є «добрі хлопці» і «погані хлопці» (є як «відкрите суспільство», так і «його вороги», - такі погані хлопці, як Платон, Гегель і Маркс).

На перший погляд, цілком зрозуміло, що вороги відкритого суспільства є антипросвітниками. Але щось заважає нам стверджувати це з упевненістю. Принаймні Маркс точно не був ворогом Просвітництва, а радше був його духовним нащадком. Те, що друг Просвітництва може бути ворогом відкритого суспільства, не може нас не дивувати. А що як і націонал-соціалізм із комунізмом є продуктами Просвітництва? Питання досить банальне, якщо зважити на той факт, що наймогутніші тоталітарні рухи ХХ століття були лівими рухами. В ті ж роки Другої світової двоє німецьких філософів у вигнанні створюють книгу, патос якої є протилежним щодо патосу Попера і тим паче Касірера. Йдеться

про «Діалектику Просвітництва» Горкгаймера і Адорно. Що для Касієра є відходом від просвітницького проекту, те для авторів «Діалектики» є прямим його здійсненням. Як може виступати проти мітологізації дух, що сам породжує міти? Як може просвітлювати дух, що сам все занурює у темряву? «Оскільки вже міти є рушійною силою Просвітництва, то й Просвітництво з кожним своїм кроком дедалі більше впадає у мітологію» [17, S. 34]. Горкгаймер і Адорно «програють варіації на добре знайому тему Макса Вебера, який бачить давніх розчаклованих богів такими, що постають зі своїх могил в образі деперсоналізованих сил, щоб відновити непримиренну боротьбу демонів» [3, с. 112]. У передмові до свого твору автори кажуть про «саморуїнвання Просвітництва», про те, що саме поняття просвітницького мислення вже містить у собі зародки регресу. Свою критику Просвітництва автори пов'язують із необхідністю врятувати людину від остаточної зради. Але читача не полишають питання - з яких позицій ведеться критика, які позитивні цінності пропонують тут як базові?

Норберт Болц називає таку критику «ресентиментною». Така критика набуває форми насолоди [16, S. 754]. Модерн описано як справжнє пекло; «німецькі концтабори й американська культуріндустрія як „мене текел” є жахливими знаками попередження, з яких Адорно вичитує закон світового розвитку. І от цей закон промовляє, що саме через поступову раціоналізацію світ дістає образ мітичного примусу [...] Головна теза критичної теорії звучить так: якраз просвітницький розум тче новий мітичний покрив; розчаклування саме виявляється найбільш незбагненим чаклунством» [16, S. 756]. Хіба це не дивно? Чи не означає це помилковість самого проекту Просвітництва? Чи була необхідність вдаватися до такого проекту? І якщо ми тепер усвідомлюємо «провал проекту Просвітництва» (Макінтайр), то де, на яких шляхах ми маємо шукати виходи? В наш час, коли критика просвітницького проекту стала загальником, ми досі не знаємо де шукати вихід. Подібні пошуки є характерною ознакою сучасних дискусій. «Под різними кутами зрення спор, однако, концентрується вокруг главного вопроса: следует ли нам полностью порвать с традициями Просвещения или же мы должны их диалектически развить?» [14, с. 106].

Зрозуміло, що цілком розірвати з традиціями Просвітництва ми не можемо, позаяк вони вже глибоко закорінені у наших інституціях, пронизують наші уявлення про людину, суспільство тощо. У зв'язку з цим, скажімо, постмодерністська критика Просвітництва є нелегітимною і містить «перформативні суперечності», оскільки спирається на просвітницький емансипаторський патос свободи, звільнення від тиску упереджень і будь-яких форм владарювання. Можна навіть назвати таку непослідовність симптоматичною. Адже рано чи пізно патос свободи від

будь-яких авторитетів мав повернути свою критичну зброю і проти самого розуму (*ratio*). І саме цей крок веде у глухий кут, оскільки розвінчання розуму робить нас рабами невігластва - найжахливішого виду рабства. Свобода - це завжди обмеження на певних підставах, «підкорення» певним принципам. Можна погодитися, що «для постмодернізму характерен отказ от разума Просвещения, но сохранение при этом [...] приверженности гуманистическому проекту освобождения - перспектива поверхностная и, в конечном счете, непоследовательная» [4, с. 283].

Під таким кутом зору і критика авторів «Діалектики» є внутрішньо непослідовною, такою, що себе скасовує. Але, з іншого боку, і діалектичний розвиток просвітницької традиції є достатньо проблематичним на тлі загальної кризи проекту. Важливо розібратися у *самому характері кризи*, розгледіти саму її природу. Якщо проект із *самого початку* містив у собі зародки майбутнього провалу (думка авторів «Діалектики») або із самого початку був приречений на провал (Макінтайр), то його реанімація виглядає цілковитим безглуздом. Якщо ж це була добра та дуже корисна ідея, що її викривили погані люди, то маємо зовсім іншу перспективу. Але в будь-якому випадку тут йдеться про самоусвідомлення традиції і в рамках традиції - такого явища, як Модерн.

### **3.2. Чи є провал проекту Просвітництва свідченням остаточного провалу універсалістського проекту західної традиції ?**

#### *3.2.1. Класична традиція розуміння практики: телеологія і поняття сутнісної цілі*

У відомій книзі Аласдера Макінтайра «*Після чесноти*» (1981) ми можемо прочитати такі рядки: «Центральний тезис нашей книги заключается в том, что провал этого проекта (Просвещения. - А.Б.) привел к таким историческим обстоятельствам, на фоне которых становятся понятными затруднения в нашей собственной культуре» [9, с. 57]. Просвітництво поступово сформувало такий інтелектуальний простір, в рамках якого надання значущості правилам і нормам людської практики уже втрачало сенс. Інтелектуальні ресурси проекту вичерпали себе в перебігу невдалого пошуку (впродовж XVIII-XIX століть) виходів із тих апорій, що містилися у програмі проекту. Але вихід з апорій *всередині* проекту був від самого початку неможливим, оскільки сам проект завжди неусвідомлюваним чином живився легітимаційними ресурсами тієї традиції, проти якої він виступав і за рахунок якої стверджував себе. Просвітництво намагалося обґрунтувати правила і норми людської практики, відмовляючись від мови, пов'язаної з теорією чеснот і благ.

Результатом цього процесу можна вважати появу нової мови практично-го дискурсу. Йдеться про антиаристотелівську мову, що відмовляється від таких слів, як *aretai-virtutes, telos, causa finalis* тощо.

Сьогодні кажуть про непорозуміння між культурами Заходу і Сходу, про брак загальноприйнятих теорій, про відсутність «спільної мови». Ризикну сказати, що така теорія й така мова, зрозумілі для культур християнства, юдаїзму та ісламу, існували у XII-XIV століттях. Я маю на увазі мову Аристотеля (щоправда, у транскрипції неоплатонізму). З XIII століття базовим текстом для осмислення людської практики був текст «*Нікомахової етики*», що його доповнювали християнські теологумени. (Прикладом такого продуктивного синтезу, Грунтованого на положенні *gratia non tollit naturam sedperficit*, є *Secunda Pars* теологічної *Суми* св. Томи). Коли просвітники виступають проти аристотелівсько-томістської мови (активно використовуючи фрагменти цієї мови, наприклад у вченні про природне право), то вони руйнують цей універсальний простір (руйнувати його починає вже Лютер), висуваючи претензії на універсалізм нового типу. Телеологічний контекст або маргіналізується, або повністю усувається.

Залишки класичної телеології ми подибуємо, наприклад, у Канта у вигляді постулатів практичного розуму (в останній половині *Другої Критики* Кант змушений повернутися до телеології: «[...] Он признает, что без телеологического обрамления весь проект морали становится непостижимым [...] В XVIII веке мораль действительно предполагает [...] нечто вроде телеологической схемы Бога, свободы и счастья в качестве высших добродетелей [...] Отделите мораль от этого обрамления-и у вас больше не будет морали» [9, с. 80]) або в різного роду утилітаристських доктринах у вигляді передбачення наслідків дії (дія і рішення тут вбудовані в універсальніший контекст). Просвітницькі доктрини залишають базові поняття *natura humana, humanitas*, але позбавляють їх звичного контексту. Спочатку людська природа ще прагне свого вдосконалення як *animal rationale*, але поступово її прагнення стають дедалі абстрактнішими, дедалі більше набуваючи суто формальних рис, аж поки саме поняття людської природи не стає вельми проблематичним.

Аристотель і св. Тома будують практичне знання на понятті людини, що - як розумова істота - має певні схильності, спрямована до певної мети. (Ось, скажімо, один із класичних текстів, що виглумачує сутність чесноти: «Чеснота (*virtus*) означає певну довершеність потенції (*potentiae perfectionem*). Довершеність декотрої речі головним чином можна досягнути в аспекті її мети (*in ordine ad suum finem*). Метою ж потенції є акт *fnis autem potentiae actus est*). І тому певна потенція є довершеною згідно з детермінацією стосовно її акту (*secundum quod determinatur ad suum actum*)». - STh, I-II 55, 1). Така сутність, як людина, прагне до здійснення

своїх потенцій. Наведемо один із прикладів дотримання класичної доктрини в другій половині ХХ століття. «Деятельность актуализирует сущность данного бытия: то, чем оно является в возможности, становится в ней действительностью. Реализация всего того, чем потенциально является данное бытие, составляет в природе ее цель, так как отвечает природе, и потому пробуждает стремления, активность данного бытия. Бытие действует и становится в большей степени собой. В том, чтобы стать собой, заключается основное благо каждого бытия. Благо - то, что вызывает стремления, что побуждает к деятельности. Чтобы стать собой, данное действующее бытие разными способами обращается к иным бытиям как к благам - постольку того требует его собственная природа и позволяют их природы. Таким образом, через стремление к деятельности осуществляется процесс совершенствования каждого бытия» [2, с. 35]. Людина як конкретне буття, конкретна сутність, також прагне себе здійснити. Робить це вона тоді, коли прагне до благ, які, у своєму різноманітті (блага тілесні, культурні, суспільні тощо) сприяють реалізації тих чи тих боків людини, тих чи тих її схильностей. «Среди всех этих благ только нравственное благо улучшает саму его (человека) суть - через него человек становится просто лучше как человек, оно пробуждает спящие в нем возможности. Нравственное совершенство - главный и центральный акт человеческой природы [...] Человек может совершенствоваться только в контексте миропорядка, всех заключенных в нем сущностей и благ» [2, с. 35].

В межах класичного проекту, *теорія норм* ґрунтована на певного типу *онтології*. А ця онтологія, своєю чергою, передбачає певну *теологію*. Трансформація традиції розпочалася з поступового зміщення акцентів. Спочатку всі зусилля просвітницьких ідеологів були спрямовані на критику теології як засадничої бази класичного проекту. У зв'язку з цим і онтологія набула нового вигляду. Можна говорити про *натуралізацію онтології*, про виникнення *натуралістичної онтології*. Словник практичної філософії залишається майже незмінним («людська природа», «розумна істота», «спільне благо», «чесноти», «вище благо» тощо), але *змінюється зміст основних понять*. Другим кроком трансформації є остаточне розведення онтології і теорії норм (Г'юм, Кант), заборона виводити прескриптивні положення з дескриптивних, норм - із фактів. За цим слідує поступове витіснення тих культурних контекстів, які визначали класичну традицію впродовж століть. Але будучи позбавлені своїх базових контекстів, основні поняття просвітницького проекту поступово виявляють свою раціональну вразливість.

Тільки досягаючи сутнісних цілей людина виконує власні функції. Тому, приписуючи людині предикат «добра», або «справжня», називаючи якусь дію «правильною», я роблю фактичне твердження. «Добрий годинник» - це той, що правильно показує час. «П'яніст» - це «хороший

піаніст», а «громадянин» - це «добрий громадянин» (а в Аристотеля ці приклади дістають ще й конкретне втілення; каноні і нормою постає конкретна людина: «У кожному конкретному випадку нормою є добротність і добротна людина». -NE 1176 a12). «Назвать конкретное действие справедливым или правильным значит сказать, что хороший человек должен был бы делать в такой ситуации; отсюда этот тип утверждения тоже является фактическим. В рамках этой традиции моральные и оценочные утверждения могут быть названы истинными или ложными точно таким же образом, каким так могут быть названы все другие фактические утверждения. Но как только из морали исчезает *понятие существенных человеческих целей или функций*, трактовка моральных суждений как фактических утверждений начинает казаться неправдоподобной» [9, с. 85]. Такі приклади передбачають шкалу оцінки, певну ієрархію цінностей, змістову конкретність функцій громадянина, філософа, музики або батька сімейства. Що ж то за піаніст, якщо він не вмє грати, і що ж то за громадянин, якщо він не дбає про спільне благо держави?

У нашій мові залишилися ці значення. Ми кажемо: «Ти поведишся не як справжній громадянин (філософ, викладач, батько тощо)». Якщо громадянство - лише належність до певної групи що проживає на певній території, то яке тоді має значення дихотомія «справжній» - «несправжній»? Тільки одне - «Петро не має реєстрації» або «Марія живе у Португалії». Але нам добре відомо, що можна бути добрим громадянином без реєстрації або проживаючи в Португалії. Просто наша мова несе на собі відбиток традиційних, сенсово і ціннісно навантажених контекстів. «Согласно этой традиции, быть человеком - это значит выполнять множество ролей, каждая из которых имеет свою собственную точку зрения и цель: член семьи, солдат, философ, слуга Господа. И только когда человек начинает пониматься как индивид до и независимо от всех ролей, „человек“ перестает быть функциональной концепцией» [9, с. 84].

Вживання у сучасному дискурсі таких понять, як «сутнісні цілі», «природне право» або «природні нахили», є проблематичним саме через просвітницькі впливи. Адже врешті-решт нащадки просвітників позбавляють ці терміни необхідного зв'язку з поняттям «трансцендентного». А без такого зв'язку «природу» не можна розглядати як джерело норм.

### 3.2.2. *Природа, розум і трансцендентне*

Коли йдеться про відродження класичної традиції в останні десятиліття, то тут не можна не звернути уваги на одне суттєве ускладнення. З XVII століття мислителі вже не намагаються обґрунтувати норми поведінки через звернення до порядку всесвіту. Кант тільки канонізує за-

значену тенденцію, пов'язану, безперечно, з розвитком математичного природознавства. Моральний порядок вже не розглядається як убудований у порядок фізичний (як це ми знаходимо ще у Ляйбніца в «*Monadologia*», у § 86). Фізичний порядок є морально нейтральним. Але вважати сьогодні такий погляд безальтернативним було б серйозним перебільшенням. Останнім часом дедалі впевненіше лунає думка, що фізичний порядок певним чином пов'язаний із нашим розумінням людини як істоти, що має розум і волю та реалізує свої цілі в межах універсального порядку. «В последние два десятилетия среди ученых наблюдается все возрастающее понимание того, как точно настроены параметры и свойства наблюдаемой вселенной для удобства нашего наблюдения за ней [...] Наше присутствие накрепко связано со вселенной, имеющей именно такие свойства, какие мы у нее наблюдаем» [11, с. 93]. «Если главное назначение вселенной заключается в том, чтобы быть местом, где существует возможность свободного и нравственного отклика на встречу Творцу, в этой вселенной необходима упорядоченная структура и закономерный ход событий, поскольку при отсутствии порядка свободная воля не будет иметь смысла. Если бы не существовало законов, регулирующих природные феномены, или же ход событий был бы непредсказуем, разумное осмысление событий было бы невозможным, поскольку нельзя было бы предвидеть последствия любого действия. Соответственно, материальный мир, в котором разумные существа реализуют себя, должен обладать предсказуемой и доступной для понимания структурой» [10, с. 234].

Тут я не можу вдаватися до тлумачення такого роду висловлювань. Хочу лише нагадати, що різні прояви «проекціонізму» (позиції, яка вимагає розуміти цінності тільки як витвори суб'єкта, наділеного розумом і волею) сьогодні вже не є такими незаперечними. Теорія норм ґрунтується на онтології, норми мають виводитися з буття. Якщо в сімдесятих роках таке твердження (наприклад, в устах Ганса Йонаса) виглядало чи не як нахабство, то сьогодні у нього багато прибічників серед науковців із різних галузей. Щоправда, у практичній філософії треба обережніше поводитися зі словами «природа», «порядок природи». Із часів Стої або Аквіната значення їх дещо змінилось. Але у сфері етики та права вони можуть залишатися, хоча з тими уточненнями, що їх вніс святий Тома.

Термін «природне» зазнав дивних змін саме за доби Просвітництва. Спочатку, для більшості просвітитків, Природа була чимось близьким за суттю до поняття «Божественне», ба й прямо до поняття Бога. Потім природа виявилася досконалим механізмом у руках Майстра. А згодом і Майстер став непотрібним. Така трансформація вплинула і на поняття людської природи. Людина, як природна істота, є твариною, що прагне



задоволення і уникає страждання. «Гельвецій промовляє відверто: „Фізичний біль і задоволення є непомітною першопричиною всіх людських дій”. Бентам наголошує, що головним опонентом принципу корисності є „принцип аскетизму” [...] Захист брутального людського бажання був способом змусити до відповіді всі встановлені системи права, політики, а особливо релігії. Чи не вимагають вони *придушення загальних і необхідних природних потреб*» [13, S. 427-428].

Щоб зазначене розуміння стало панівним, треба було терпляче проводити роз'яснювальну роботу. Поняття природної людини належало просто звільнити від різних «клерикальних», церковних конотацій. Іншими словами, треба було «вивільнити» людську природу, вможливити її гармонійний розвиток згідно з універсальною Природою (спочатку так, з великої літери, а потім - з малої). Церковні приписи, «примуси» з боку клерикалів, розглядалися як «протиприродні» вимоги, які суперечать людській суті. «Заперечуючи „наклепи” на природу, повністю приймаючи матерію та бажання, ми, нарешті, цілковито повертаємо їм їхню гідність, і це дає нам можливість повністю усвідомити благодіє і значущість цих бажань. Розуміння, до якого ми так тяжко прагнемо, - це розуміння *невинності природи* [...] Моральна енергія та збудження, які супроводжували натуралістичне заперечення релігії та традиційної етики, походять із цього відчуття наснаження, відчуття вивільнення природи та бажання від знецінювального рабства, вивільнення їх задля повнішого утвердження» [13, S. 443].

Боротьба з теологічним тлумаченням природи ведеться в ім'я «істинної», «справжньої» природи людини. Звісно, отці-просвітники не сумнівалися, що вони спроможні углядіти цю «істинну природу», не сумнівалися в тому, що ця природа, будучи «просвітниченою», може прогресувати *ad infinitum*. Але далі ці надмірно благочестиві й оптимістичні уявлення про людську природу спочатку стали розвиватися у бік відверто матеріалістичних концепцій, а потім, під прицілом підозри ХІХ століття (Ніцше, Фройд) і під ударами століття ХХ, поступово зійшли нанівець. Проте чи не відмовляємося ми в ім'я розуму (як «істинно-природної» здатності) від самого розуму? Навіть якщо термін *animal rationale* став занадто проблематичним, ми не можемо відмовитися від того змісту, що він позначений цим терміном. Поняття закону, норми, можливість дотримуватися правил і підкорятися приписам, - все це пов'язане з тим змістом, який ми позначаємо як «розумність», «раціональність».

Радикальне Просвітництво, зводячи «природу» в людині до фізіології, суто до специфічно-природного вияву (функціонально-складна тварина зі специфічними потягами та нахилами), наполягаючи на невинності природи, ставить себе у скрутне становище. Як же тоді співвідно-

сяться розум і природа? Чи не буде тепер сам розум тираном природних нахилів і прагнень? Чи не постає розум зовнішньою силою, яка вигулькує, як *Deus ex machina*, для дресирування сліпих і спонтанних потягів природи? Нарешті, чи не виглядає суперечливою концепція удосконалення природи - невинної і ціннісно-нейтральної? Як можна тоді кваліфікувати одні дії як добрі, а інші - як погані? Залишається тільки два шляхи. Або наполягати на тваринності людини й іти проти розуму «до кінця» (радикальний і саморуйнівний шлях, що унеможлиблює будь-яку нормативність), або розділяти людські дії за принципом «корисні» - «некорисні». Це є шлях утилітаризму як єдино можливий розвиток логіки радикального Просвітництва. Але визначення корисності певних класів дій заради «найбільшого щастя найбільшій кількості людей» усе одно потребує розуму, який, знову ж таки, постає як координатор природи. І це є *lapis offensionis et petra scandali* утилітаристів усіх напрямів починаючи від Бентама.

Один з останніх таких прикладів - спроба Гаєка. Він стверджує, що людина стала розумною у процесі витіснення вроджених реакцій правилами. Нормативними ставали правила, які сприяли збереженню і добробуту певних Груп людей, тоді як інші правила декотрих інших Груп людей виявляли себе як руйнівні. Так в історії стверджувалися корисні правила (корисні для збереження і процвітання колективу), а відмирили некорисні. Отже, і правила, і сам «розум» еволюціонували, доводячи у процесі еволюції свою необхідність та універсальність (якщо можна тут казати про універсальність). Очевидно, що такі правила не можуть бути створеними свідомо як певний проект, а є втіленням історично-посталих традицій. Кожен індивід тепер повинен пристосовуватися до традиції, вчитися вписувати себе у певні схеми, якщо він хоче стати успішним у рамках Групи. Так можна пояснити, з одного боку, «примусовість» і «тиранію» правил і норм (читай - розуму), а з іншого - авторитетність і «легітимність» їх. Тобто порядок формується стихійно на основі стихійно посталих правил. Економічна система, яка сама себе регулює («невидима рука» Адама Сміта), яка поєднує раціональність засобів і цілей *кожного* із беззастережною неосязністю (як для індивідуального, так і для колективного розуму) *системну цілому*, є, на думку Гаєка, вдалою ілюстрацією такої концепції.

Все це виглядає на перший погляд вельми переконливо. Але ми добре знаємо, як в ім'я спільних інтересів суспільства можна знищувати науковців, інженерів, священників і монахів, працюючих селян і всіх незгодних із цим «спільним інтересом». Корисність як критерій є небезпечною тому, що «корисність» - вкрай невизначуване поняття. Залежно від того, хто витлумачує поняття корисності («корисність для кого») і заради якої мети він її витлумачує («корисність для чого»),

зміст цього поняття може кардинально змінюватися. Корисними можуть бути необізнаність, конформізм, зрада, підлість тощо (до того ж великі духовні скарби людства з великою натяжкою можна поєднати з корисністю задля щастя більшості). З першого контраргументу випливає другий. Перенесення економічних стосунків (у їхній ліберальній редакції) на суспільство в цілому є не тільки некоректним, а й небезпечним. Економічні інтереси (а отже, й економічна корисність) можуть поступово формувати такого індивіда, що якнайкраще відповідає суто ринковим стосункам. Усе «зайве» в людині (інтенсивне духовне і культурне життя, цінності «традиційного» суспільства тощо) має тоді поступово маргіналізуватися, а все «потрібне» - старанно культивуватися.

Ось одне свідчення. «Существует мощное давление на общество со стороны организационных структур, заинтересованных в росте потребления. Корпорации содействуют растущему потреблению ради собственного роста и прибылей. Массовое производство нуждается в массовых рынках сбыта. Нам предлагают покупать в кредит и расплачиваться позднее. В 1989 г. в США тратилось на рекламу 125 миллиардов долларов. К 20-летнему возрасту гражданин успеваеt увидеть 350 тысяч телевизионных рекламных роликов. Средства массовой информации предлагают нам образы общества высокого потребления. Личностное своеобразие и самоценность человека определяются его достатком, счастье отождествляется с приобретением материальных продуктов. Потребительская жизнь обладает всеми качествами наркотической зависимости, включая то, что пострадавший отрицает ее влияние. Разрушение человеческой общности в промышленных странах - и результат, и причина такого потребительства» [1, с. 352]. Культивування елементарних інстинктів у людині знову повертає нас до концепцій радикального Просвітництва. Культура розуму занадто складна і є занадто важким тягарем. Примітивізм елементарних задовольень приємно простий. Ідейний розвиток останніх двох століть описав повне коло і повернувся, на іншій стадії, до простоти потягів, вільних від приписів розуму, до «природної людини», позбавленої диктаторського тягара високої культури. Сучасна індустрія культивує образ пожадливої тварини - чари підступної Каліпсо.

Хитрощі розуму полягають у тому, щоби дедалі дотепніше і продуктивніше впливати на ненаситність потягів. Розум має викликати самозабуття розуму. Розум не повинен повертатися додому, на батьківщину. Як це суперечить новому тлумаченню міта про Одисея (даю у перекладі А.Ф. Лосева): «Так бежим же на милую родину [...] Отправимся в плавание наподобие Одиссея, бежавшего от волшебницы Кирки, или Калипсо, - как говорит Гомер, и, думается мне, со скрытым смыслом, - и не по-

желавшего остаться, хотя и имевшего наслаждение от глаз и весьма приверженного чувственной красоте. Родина же для нас там, откуда мы пришли, и там - отец» (Еп. I 6, 8).

Ні, розум не є випадковістю природи! Нормативність і природність перебувають у зовсім інших стосунках, ніж це здається співцям «невинної», «істинної» людської природи та різного роду утилітаристам. Зіставляючи природу і нормативність, ми можемо виходити, слідом за Робертом Шпеманом, із трьох позицій. По-перше, можна розглядати природне як умову і межу свободи. Патос радикальної свободи як лямбда-мотив історичного поступу може повертати свою зброю проти «нормальності» природи, вбачаючи у ній репресію, зовнішню межу. Таким чином інтерпретована природа не може бути основою нормативності. По-друге, можна дотримуватися фізикалістичної тези (близької до радикального Просвітництва), згідно з якою *все є природа і немає нічого протиприродного*. Тут природне ще більшою мірою не можна розглядати як критерій нормативності. Адже все що відбувається - наслідок природних сил. Природа тут - сукупність законів і сил світу. Відхилення від нормальності так само природне, як і сама нормальність. Така природа не припускає жодного морального самовизначення будучи суцільним детермінізмом причин та наслідків. По-третє, ми можемо шукати відповідей за допомоги культурантропологічної аргументації: людина є істотою, яка не підкоряється інстинктам, а мусить, заради виживання, створювати другу природу - культуру. Така позиція може виявитися спільною як для секулярних гуманістів, так і для мислителів, що зазнали ніцшеанського впливу (типу Арнольда Гелена). Однак природа тут зводить я «до простого матеріялу практики», стверджуючи розрив духу і природи [21, S. 208].

Дві останні позиції відображають протилежні полюси модерного світогляду. Утилітаристська або консеквенеціалістська етики, що тільки й можуть гармоніювати з таким світоглядом, не припускають *внутрішньої спрямованості дії, жодної внутрішньої хибності дії*. Прикладом заборони тут постає заборона переходити вулицю на червоне світло. Внутрішньої ж природи дії просто не існує [21, S. 209]. Але чи можуть бути природні схильності «протиприродними» чи, понад те, «гріховними» (проти чого так категорично виступали радикальні просвітники)? Давня традиція знає поняття *hamartia tes physeos, peccatum naturae*. Це поняття припускає, що певні внутрішні рухи можуть бути протиприродними. Наведу приклад Шпемана. Сьогодні спекотний день. Переді мною склянка води, але вода отруєна. Якщо я вип'ю цю воду (не знаючи, що вона отруєна), то напевно помру. Але припустімо я знаю, що вода отруєна, однак спрага настільки сильна, що я випиваю отруєну воду. Тоді виходить так, що об'єктивна функція спраги - засвідчувати зневод-

нення організму і сприяти збереженню життя - обертається протилежним, смертю.

Отже, у тих випадках, коли життя знищує життя, ми не можемо сказати: людина робить те, що вона хоче (як і в багатьох випадках дотримання поганих звичок - прагнемо насолоди, а насправді вбиваємо самих себе). Якщо запитати людину, яка палить: ти свідомо бажаєш своєї смерті? - вона відповість (як відповіла мені колись знайома дівчина-логік): із факту паління самого по собі не випливає з *необхідністю* подія смерті. Проте, пояснення треба шукати в іншому напрямі. Просто дія *тут і тепер* не пов'язується з наслідками, віддаленими у просторі та часі. Що більша віддаленість, то більша безвідповідальність у вчинках. Наслідки дій кожного індивіда губляться десь у далекій перспективі, й таким чином виникає розрив між дією і наслідком, а отже - спокуса безвідповідальності. Але це стосується й корисності дій (і це, до речі, ще один приклад недостатності утилітаризму як критерію практики).

Повертаючись до прикладу зі склянкою води, я узагальнюю: казати, що людина, випиваючи отруєну воду задля втамування спраги, робить те, що вона хоче - означає казати неправду. Таке твердження ґрунтується на омані або ілюзії. І ми часто перебуваємо у полоні ілюзій саме тоді, коли емоції та відчуття діють усупереч природності. Потяги не можуть інтерпретувати самі себе. Інтерпретація передбачає певне *дистанціювання*, а отже, певну *свободу від потягів*. Відсутність такої дистанційованості вказує на *залежність* від емоцій або нахилів, що свідчить про певну несвободу. Простір свободи вможливується через самообмеження на певних підставах, *принципах розуму*. «Потяг ніколи не даний нам ззовні. Він даний тільки зсередини. У потязі декотра істота ізолює себе від решти світу» [21, S. 212]. Тлумачення потягу відбувається не з боку його самого, а з боку розуму. Тварина відчуває голод, але не усвідомлює «для чого» голоду (самозбереження). Тварині незрозуміле «для чого» сексуального потягу (продовження роду).

Можна заперечити, що «для чого» в першому і в другому прикладах - це тілесне задоволення, яке відчуває тварина. На це можна відповісти, що саме «захопленість» задоволенням без усвідомлення «для чого» може призвести до хвороби або загибелі. Сенс потягу розкривається тільки тоді, коли потяг як такий втрачає свою детермінувальну силу і розуміється як те, що може бути вербалізованим. Коли *inclinatio* не є *necessitas*. Як вільні дії, процеси їжі і пиття є включеними в культурний контекст, *вони культурно трансформуються (кожна людська дія є actus humanus)*. їжа стає трапезою, може бути навіть сакральною трапезою [21, S. 214]. Саме тому, що людина знає природні функції своїх схильностей, вона може їх виключати. Природа людини - *природа розумної істоти*. Порушити цю природу означає порушити

гідність людини. «Тільки розумній і вільній, оснащеній рефлексією істоти, розкривається *потяг як потяг, природа як природа*. Тільки там, де природа може бути дистанційованою через рефлексію, вона може вільно визнаватися і ставати джерелом етичних переконань» [21, S. 218]. Розум наділяє людину здатністю *орієнтації* в універсальному сенсовому просторі, в межах якого тільки й можливе для людини дещо таке, як природа. Той факт, що вказана орієнтація якраз і *вможливиює існування, утвердження та самореалізацію* людини у світі, свідчить про людину як *animal rationale*.

Використовувати розум як коректора потягів, регулятора схильностей - це є *природним* для людини. Людина ж бо і є «осмисленим прагненням» (*dia e orectikos noys he proairesis e orexis dianoetike, kai he toiatye arche antropos* - Аристотель *NE 1139 b5*). Блискучий приклад термінологічного експериментування в Аристотеля! Людина являє собою певний принцип (*arhe*). Що це за принцип? Це розум, що його приводить у дію прагнення або потяг. А можна сказати й навпаки, - це прагнення (потяг), опановане розумом. Буквально «розсудливе прагнення». Йоганес Меснер передає цей термін німецьким *die Triebrichtigkeit* [20, S. 38]. Стагірит немовби підкреслює взаємопроникнення розуму і потягу.) І така істота, як *animal rationale*, здійснює себе адекватно тільки тоді, коли скеровує всі свої дії за допомоги розуму. Цілями *animal rationale* *можуть бути тільки розумні цілі*. Меснер називає такі цілі «*екзистенційними цілями*» (*die existenzielle Zwecke*). «Зазначені цілі ми можемо описати таким чином: самозбереження, включно з тілесною недоторканністю та суспільною повагою (особистісною гідністю); самовдосконалення людини у фізичному і духовному аспектах, включно з розвитком її здатности до поліпшення власних умов життя; піклування про економічний добробут за умов гарантії власности та економічного зростання; розширення досвіду, знання та сприйнятливосте до цінностей прекрасного; продовження роду та виховання дітей; доброзичлива участь у духовному та матеріальному благоустрої життя ближнього, що визнається як рівний; суспільна злагода задля сприяння у задоволенні спільних потреб, злагода, що полягає у збереженні миру і порядку [...]; пізнання та шанування Бога і остаточна реалізація призначення людини через єднання з Ним» [20, S. 39-40].

Тож, природа людини є 1) розумною, 2) спрямованою на Трансцендентне. Тільки тоді має сенс казати про природні - або про сутнісні - риси такої істоти, як людина. З іншого боку, зазначена природа задає рамки для універсалістського проекту практичної філософії і є достатньо конкурентоспроможною у просторі сучасних дискусій. Однак це може бути предметом окремої статті, поки ж я намагався прояснити тези попереднього підрозділу. Розглядаючи людські дії як дії певної при-

родної сутності (*animal rationale*), ми маємо повне право, по-перше, користуватися поняттям «суттєві функції та цілі», а по-друге, пов'язувати їх із поняттям вищої мети, яка може бути «тільки одною» (див.: Кант КГV В 868) і є Трансцендентним.

### 3.2.3. *Універсалістський проект Просвітництва проти класичного проекту*

Просвітницький проект успадковує від попередньої традиції універсалістські зазіхання. Добре відомо, що Середньовіччя вибудувало Грандіозний культурний синтез. Існувала єдина Церква, яка з часів Григоріанської реформи мала чіткі межі власної юрисдикції й посилила свою роль Гаранта культурної єдності народів Західної Європи. Існувала єдина Доктрина, яка виражала у своїх положеннях комплекс спільних практик. Існували єдині наукові стандарти, втілювані в єдиній «мові вчених» (ти міг подорожувати університетами Європи й усюди виявляти приблизно однакові способи аргументації та ідентичні раціональні підходи). Ця мова була і мовою Доктрини, і мовою Меси, і мовою наукових трактатів. Поряд із церковною ієрархією існувала ієрархія світська. Це були королі та аристократія. Всі вони перебували у династичних шлюбах, а якщо воювали між собою, то саме оскаржуючи право на спадок (тут можна пригадати почасти й нашу історію періоду Київської Русі).

Реформація завдала першого удару цій єдності. Але Аугсбург, Мюнстер і Оснабрюк не зруйнували її основи, позаяк принципи обґрунтування норм моралі, політики та права залишаються непорушними. Хоча посилюється роль держави й, відповідно, світської влади у справах забезпечення миру та єдності, бо Церкву вже не розглядають як Гаранта останніх. Ми спостерігаємо сплеск політичних теорій та активні пошуки нових засад легітимації політичної влади. «Навряд чи ми сьогодні можемо уявити, з якою пристрасстю та майже релігійним завзяттям ставилася та епоха до держави. Чашу руйнівної дії релігійних та конфесійних сутичок випили тоді у кривавих війнах, тортурах та звірствах до дна [...] Хіба можна було розглядати державу інакше, ніж найбільшого посередника, який насильно примирює бунтівні релігійні партії, їй передавали все, що раніше належало до предметів релігійної та філософської думки: питання про добро і зло, форму боговшанування, стосунки між людьми і в громаді, зв'язок світської та релігійної влади» [7, с. 226].

Але відтинок часу від раннього Середньовіччя до останньої третини XVIII століття можна підвести під один загальний принцип. Ренесанс і Реформація, католицька Реформа (Tridentim) і доба Бароко хоча й розставляють кожна свої акценти, однак суттєвим чином не змінюють характер служіння Церкви державі. «Звісно, новочасна держава набуває

більшої самостійності й прагне підкорити Церкву власним інтересам. Але вона принциповим чином залишається, навіть у своїх партикулярних і конфесійних формах, *християнською державою*, захисницею Церкви, союзом вірних, оплотом християнської моралі та традиції. Навіть теоретики модерної конституційної держави, Гобс, Лок, Монтеск'є, Федераліст, вважали моральні цінності та вплив християнства принаймні необхідними для модерної держави. Інтеграція нехристиян тривалий час була складною справою, а об'єднання атеїстів і поготив було неможливим: адже яку клятву можуть вони принести, яким чином можна забезпечити їхню лояльність?» [19, S. 118]. Навіть отець толерантності Джон Лок не може припустити такої думки: «Те, хто не признает существование Бога, не имеют никакого права на терпимость. Ибо для атеистов ни верность слову, ни договоры, ни клятвы, *то есть все, на чем держится человеческое общество*, не могут быть чем-то обязательным и священным, а ведь если уничтожить Бога даже только в мыслях, то все это рухнет» [8, с. 125].

Лок називає атеїстів «дикими звірами» (*bestiae*). Заради справедливості треба сказати, що таку саму аргументацію використовував у четвертому столітті римський сенатор Сімах, щоб обстоювати необхідність присутності у сенаті жертовника богині Вікторії. Він тоді виступав як представник язичницької меншини й апелював до імператора (тоді вже християнського) з такими словами: «Мы просим о восстановлении того положения религии, которое долго было на пользу государства [...] Где мы будем клясться вашими законами и словами? Какой религиозный трепет устрасит лживые сердца, чтоб не лжесвидетельствовали? [...] Что же, отныне лишившееся святости место будет открыто для клятвопреступлений? И это одобряют мои славные государи, которые сами пользуются защитой всеобщей присяги?» [12, с. 452-453]. Цей приклад тільки підтверджує тезу про універсальний проект, що був збудований на антично-християнських засадах. Як дисонує із цим проектом критика XIX століття, що лунає як із боку секуляризованого християнства (Лев Толстой), так і з боку антихристиянськи спрямованого лібералізму (обурення Міла тим фактом, що англійські судді надають перевагу присягам віруючих. На його думку - це пережиток варварства).

І от - спочатку в рамках класичного універсалістського проекту, у ролі його критика, а потім у вигляді самостійної сили - на історичній сцені з'являється інший проект, який висуває не менш універсалістські претензії й, за наміром його авторів, має ґрунтуватися на власних, протилежних попереднім, засадах. Спочатку він користується мовою свого опонента, бо своєї власної й не має. Якщо б, наприклад, ми схотіли порівняти політичні трактати теоретиків модерної політики та права з



трактатами схоластів XIII-XVI століть, то вельми здивувалися б. За такого зіставлення можна було б побачити, що модерні автори запозичують не просто окремі ідеї, а цілі теоретичні схеми у своїх опонентів, але суттєвим чином зміщують акценти. Безперечно, без універсалізму класичної традиції універсалістичні претензії Просвітництва були б просто неможливі. Понад те, новий проект не мав би у своєму розпорядженні раціональних ресурсів для обґрунтування власних засад. Тільки поступово звільняючись від вимушеної залежності, новий проект і його головний інтелектуальний продукт - лібералізм - починають дедалі більше усвідомлювати брак легітимісних засобів. Його універсалістські претензії зазнають краху на шляху самообґрунтування із власних принципів.

Я цілком згоден із тією частиною міркувань Джона Грея (John Gray), де він розглядає Просвітництво як продовження універсалізму класичної традиції. «Традиционный либерализм - это система принципов, функционирующих в качестве универсальных критериев оценки общественных институтов. В этом отношении традиционный либерализм - к примеру, либерализм Локка и Канта - есть продолжение классического политического рационализма Аристотеля и Фомы Аквинского, в котором также выдвигались принципы, обладающие свойством универсальности, то есть применимые в идеале ко всем людям. Эти притязания классической политической философии на универсализм, свойственные главной западной традиции, были унаследованы современной политической мыслью, все разновидности которой, включая либеральные, выросли из проекта Просвещения - проекта, чьей целью было обоснование общественных институтов при помощи разума, обладающего универсальной значимостью. Этот проект был разработан первым политическим мыслителем Просвещения, Томасом Гоббсом» [4, с. 131].

Джон Грей наголошує необґрунтованість такого універсалізму, апелюючи до ціннісного плюралізму. Він посилається далі на думку Стюарта Гемпшира (Hampshire): «Всемирно-исторический провал проекта Просвещения, выразившийся в политическом отношении в крахе и разрушении в конце века порожденных этим проектом светских, рационалистических и универсалистских политических движений - и либеральных, и марксистских - и преобладание в политической жизни этнических, националистических и фундаменталистских сил наводят на мысль об ошибочности философской антропологии, на которой зиждился проект Просвещения» [4, с. 133]. Грей підкреслює факт відмінності між культурами, стверджує, що людська ідентичність плюралістична й різноманітна за своєю природою.

Цього факту не можна заперечувати, але з цього не випливає правота Грея у другій частині його міркувань. Фіяску проекту Просвітництва

свідчить про фіяско не універсалістського проекту як такого, а тільки - універсалістського проекту певного типу. Слабкість аргументативної бази Просвітництва не означає автоматично слабкості аргументів класичної традиції. Тут потрібне уточнення. Поняття Просвітництва я беру у звичному сенсі як позначення сукупності ідей і переконань, що їх висуває як єдину і достатню підставу обґрунтування моралі, політики та права розум, емансипований від опіки з боку релігії та церковного авторитету. Є чимало Просвітників, які не поділяють або не до кінця поділяють таку позицію щодо церковного авторитету. З іншого боку, коли я використовую поняття «класична традиція», то я маю на увазі не тільки традицію «до модерну». Класична традиція поєднує у собі античні ідеї філософії, політики та права з християнськими ідеями. У цій традиції існує комплекс ідей, ґрунтованих на певних базових принципах. Ця традиція є динамічною і завжди реагує на критику. Вона здатна до змін, але до певних меж. Яскравим прикладом тут може слугувати вчення про природне право, як його формулює Тома Аквінський. Зважаючи на критику історичної школи правового позитивізму, це вчення продовжує існувати і навіть посилює свої позиції у другій половині ХХ століття. Але я повернуся до міркувань Джона Грея.

Отже, він робить неприпустиме узагальнення, поширюючи невдачі проекту Просвітництва як певного типу універсалістського проекту на універсалістський проект як такий.

Попередньо можна сказати, що визнання цінності й оригінальності окремих культур, по-перше, не заперечує єдності людської природи, а по-друге, не виключає цінності ієрархії та наявності універсальних, інтеркультурних цінностей як таких. Навіть сама можливість визнання цінності певної культури передбачає універсалістський контекст. Я можу цікавитись іншою культурою тільки тоді, коли я розумію цю культуру як вияв універсальної людської природи. Тільки тоді «чужа» культура може щось для мене означати. Мова цієї культури може бути перекладена мовою моєї власної культури. Тоді я можу розуміти ось ці маски або ось ці глечики як *витвори мистецтва*, як приклади *людської творчості*. А певні жести, танці та пісні я можу сприймати як образи *людської віри*, як конкретний досвід трансцендентного. Але для нас, європейців, ідея людства по той бік рас, націй, мов і соціальних відмінностей пов'язана саме із християнством. Ця ідея створює умови для правової рівності, позаяк розкрита *універсальність людської природи (humanitas)*. Тут уже немає місця для поділу грек (римлянин) - варвар, *am - goim, laos (demos) - ethnos*. Християнство формує відчуття відповідальності, оскільки держава й політика стають справою самої людини. «Політична царина вже не є чимось божественним. Вона звільнюється [...] задля своїх власних земних цілей. Починається її влас-

на, вже не переплетена з релігією і культом історія. З певної точки зору, політична історія починається тільки тепер» [19, S. 110-111]. Звісно, це звільнення відбувається на користь діалогу з релігією (про важливість такого діалогу - нижче).

Але Грей змішує культурний плюралізм, який вочевидь не виключає універсального контексту, з так званим плюралізмом цінностей. Якщо ми опиняємося перед вибором цінностей і, як нам здається, упоралися з ним, то насправді ми надали перевагу одному способу життя, обрали одні блага, а відкинули інші. Але обрані й відкинуті блага є незрівнянними, вони відрізняються так, що їх не можна порівняти. «Несоизмеримость предметов выбора означает, что мы не можем подвергнуть их рациональному сопоставлению» [4, с. 141]. Це вказує на «об'єктивний плюралізм». Грей підтримує концепцію *атонального лібералізму*, випускаючи з поля зору, як мені здається, той самий момент претензій на універсальність. Розв'язання конфліктів передбачає спільну мову, владу раціональних аргументів. До того ж, на мою думку, факт ціннісного плюралізму не виключає універсального горизонту значень, не виключає можливість порівняння цінностей і їх ієрархічного підпорядкування.

Якщо я вступаю до домініканського ордену, а, отже, обираю життя ченця, життя ж у шлюбі відкидаю, то це не означає, що церковна доктрина не може порівняти ці два типи життя, або два типи благ. Ідеться власне про те, що я намагаюсь прислухатися до своїх схильностей, намагаюсь зреалізувати свої можливості більш відповідним до моєї власної природи чином. Існує ж така річ, як покликання! А якщо ні, то ми просто функціонуємо, виконуючи певні ролі, а натомість могли б виконувати й інші, цілком протилежні. Якби я зажадав, я би став не філософом, а танцюристом, а Марія, замість стати домініканкою, тримала би пивний бар. З іншого боку, вдаватися до пограбувань або бути корумпованим політиком все ж таки є чимось відмінним від принципу *ora et labora*. Прагнення вести здоровий спосіб життя також передбачає певний набір альтернатив, але в певних, чітко окреслених межах. Якщо Андрій полюбляє їсти тістечка, то все одно він повинен іноді тримати себе в руках. Про те, що заради насолоди треба страждати, знав ще Епікур.

У кожній царині життя ми маємо певний набір альтернатив. Справді, сучасне суспільство є плюралістичним, але й тут є ієрархія цінностей, є цінності нижчі і вищі. Якщо останні не можна накидати, це ще не означає, що їх не можна запропонувати і про них ніхто не має права говорити. Як казав на початку минулого століття Макс Шелер: «Современное учение о равенстве [...] несомненно, порождение *ересентимента*. Ибо за безвредным, на первый взгляд, требованием равенства, о каком бы равенстве ни шла речь [...] всегда скрывается желание *унизить того, кто*

стоит выше, являясь носителем более высоких ценностей, до уровня того, кто стоит ниже [...] В этом как раз и состоит закон, согласно которому равенство между людьми [...] возможно только по самым низким в ценностном отношении признакам» [15, с. 159-160].

Можливо, ця думка Шелера висловлена занадто категорично. Тоді скористаймося іншою мовою. Це може бути мова, що послуговується словником етики благ, заснованої на розрізненні благ внутрішніх і благ зовнішніх. Спочатку виходитимемо із припущень радикального ціннісного плюралізму. Називатимемо певний тип життя і властивий йому набір благ певною *практикою*, в розумінні Макінтайра [9, с. 255]. Добре відомо, що батьки спочатку примушують дитину займатися грою на фортепіано. Вони можуть якимось компенсувати страждання дитини, застосовуючи політику зовнішнього заохочення. Це може бути похід до зоопарку, смачні цукерки чи щось подібне. Але дитина може стати видатним музикантом лише тоді, коли привчиться діставати внутрішнє задоволення від гри та від музики загалом. Тут музика стає тим горизонтом, в рамках якого «блага музиканта», або «блага людини, яка живе музикою» (якщо ця дитина з об'єктивних причин не змогла стати музикантом, але увійшла, завдяки тривалим заняттям, у світ музики) тільки й набувають свого справжнього сенсу. Ми тут можемо говорити про різні типи діяльності та різні аспекти оцінки цієї діяльності. Можна стверджувати, що ми надаємо перевагу тим способам діяльності й пов'язаним із ними цінностям, які більшою мірою дають зреалізуватись людській особистості (або сприяють такій її реалізації). Якщо вважати людину істотою, яка може свавільно обрати безліч варіантів дії, якщо вважати, що людина залежить тільки від своїх неконтрольованих бажань, то тоді справді дуже складно знайти універсальну шкалу оцінки її діяльності. Тоді не можна говорити й про ієрархію принципів і норм. Але якщо розуміти людину як істоту, вбудовану в універсальніший порядок, і якщо вважати цей порядок об'єктивним, то тоді не тільки можна, а й необхідно шукати універсальні критерії оцінки її діяльності й розвивати на цьому фундаменті нормативні науки.

Такий підхід не заперечує, по-перше, людської автономії, а лише вимагає від людини *відповідальності* (бо людина, виходячи з об'єктивного порядку сущого, має сама покласти межі своїй, зовні не обмежуваній, могутності. Прикладом такого підходу може слугувати відома книга Ганса Йонаса), а по-друге, це не заперечує людської свободи та різноманітності її проявів (адже досконалість реалізується у різноманітності). Й тим паче я не наполягаю на винятковій ролі релігії. Я тільки стверджую, що без плідного діалогу з релігією наша традиція втратить базові легітимізаційні ресурси. Без таких критеріїв, як змістовність людської праці та можливості творчого самоздійснення,

годі й казати про адекватну оцінку благ і діяльностей людини. За приклад можу навести думку Віліса Гармана про суттєві риси постіндустріальної епохи. Ось як цю думку викладає Йен Барбур: «Харман описал основные черты постиндустриальной парадигмы, которая, по его мнению, уже начала формироваться: материальный достаток, определяющийся удовлетворением основных потребностей; бережливое использование ресурсов и переход на возобновляемые ресурсы; экологическая этика и заботливое управление природой; приверженность целям человеческого развития, самореализация и рост сознания и творчества; сотрудничество и солидарность вместо конкуренции и индивидуализма» [1, с. 357].

### 3.2.4. Модерна оцінка праці й дозвілля як трансформація класичного тлумачення практик

Отже, в межах певної практики існує певна ієрархія благ, і ці блага пов'язані з реалізацією певних схильностей людини. Ми тут говоримо про реалізацію особистості, про те, що ця реалізація пов'язана з конкретним типом діяльності. Мос *Я* не є відділеним від моєї діяльності. Й навпаки, я кажу про внутрішній розкол, про втрату внутрішньої єдності, коли моя діяльність не відповідає моему внутрішньому уявленню про своє призначення і про «повноту життя». Тут легко впізнати Марксове вчення про відчуження. Мовою Маркса діагностують просвітницький проект і автори «Діалектики Просвітництва». Але річ у тому, що це є яскравим прикладом спотворення мови класичного універсалістського проекту з боку отців-просвітників та їхніх спадкоємців.

Маркс виходить з античної теорії дії заради неї самої, дії, що містить цінність сама у собі, що є цінністю сама по собі. Мірилом праці є дозвілля, *shole*. Теорію чеснот і теорію евдемонії побудовано саме на таких засадах: за Аристотелем, щастя це одна з діяльностей, що заслуговують обрання як такі, себто - щось самодостатнє (*he eydaimonia all' aytarkes*), обирати ж як такі слід ті діяльності, в яких шукають самої лише діяльності (а не переслідують якоїсь прагматичної мети) (NE 1176 B5). Такою є діяльність згідно з чеснотами. Діяльності заради розваг Аристотель не може надати переваги, оскільки тяжка праця заради розваг видається позбавленою сенсу (NE 1176 B25-35). Якщо найвищим щастям є «діяльність згідно з чеснотою» (*kat areten energeia*), то такою буде діяльність «найвищої частини душі». А це є діяльність розуму - «божественної частини в нас» (*en hemin to theiotaton*). Тому теоретична діяльність є найвищою, оскільки людина - це передовсім розум, «нус» (NE 1177-B5 - 1178 a5). Тут діяльність і дозвілля збігаються. У *Magna*

*moralia* Аристотель називає головну частину в нас «мудрістю» (*sophia*), уподібнюючи її володареві, а розсудливість (*phronesis*) - домогосподареві, який управляє господарством, надаючи володареві дозвілля: (ММ 1198 Б10-20). В «Евдемовій етиці» ми читаємо, що критерієм вибору і здобуття благ є сприяння їх богоспогляданню (*ton toy theoy theorian*) (ЕЕ 1249 Б20).

Це Аристотелеве вчення ґрунтується, однак, на доктрині природного рабства. Вищі типи діяльності притаманні вільним за природою людям. Аристотель розрізняє заняття людей вільних і невільних (наприклад, заняття заради грошей «позбавляють людей необхідного дозвілля і принижують їх». - Polit. 1337 Б20-25). Пізніше, у латиномовній традиції такі заняття дістануть канонічну структуру *artes liberales*, які у XIII столітті стануть основою «факультету мистецтв» (*facultas atrium*). У християнських авторів, наприклад у Томи Аквінського, ту частину Аристотелевої доктрини, що стверджує природність рабства, рішуче заперечувано. Але поняття внутрішніх благ, ієрархія типів діяльності, зберігаються й розвиваються далі. Це дає змогу підходити до людської праці, до людської діяльності із ціннісними критеріями. Християнство вшановує ручну працю, що її Аристотель вважав справою рабів. Сорак восьме правило св. Бенедикта стверджує: «Безклопоття є ворогом душі, й тому братія повинна певний час займатися ручною працею, а певний час - духовним читанням (*otiositas inimica est animae, et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina*)». Це правило є вузловим пунктом не тільки церковної історії, а й соціальної історії Європи. Чернець, що працює, був взірцем, ключовою постаттю європейської культури [19, S. 82]. Християнська переоцінка праці, долаючи античну зневагу до роботи, готує ґрунт для новочасного шанування праці як джерела людської свободи (Ернст Трьюльч, Макс Шелер).

Ще істотніше зміщує акценти Реформація. Наприклад, Себастьян Франк проголошує: «Ти віриш у те, що треба тікати геть від монастиря; але тепер кожен упродовж свого життя має бути ченцем». Тепер увесь світ є монастирем. Трудовий етос проникає у самий світ; бути християнином означає бути зобов'язаним працювати. Але з часів виходу у світ фундаментальної праці Макса Вебера, ми дуже добре знаємо, на що перетворилася ця ідея. Можна погодитися тут із Гансом Маєром, який зазначає: «Модерн не висунув усупереч традиційному світові молитви та контемплативного спокою жодної завершеної *kout*^концепції; й життєве правило Модерну „вісім годин роботи, вісім годин сну, вісім годин для того, що ми самі забажаємо”, може нам відкрити дуже багато. Вільний час може сьогодні служити багатьом панам і набувати вкрай відмінних форм [...] Але, можливо, одного дня серед найрізнома-

нітніших потреб світу знов постане те найдавніше, але тепер досягнуте як щось нове: спокій сьомого дня» [19, S. 89-90].

Я навів приклад праці просто як один із зразків ціннісної трансформації у царині людської діяльності. Праця, як і людська діяльність у цілому, у процесі реалізації просвітницького проекту поступово втрачає ціннісні орієнтири. Коли Маркс, а потім автори «Діалектики Просвітництва», використовують термін «відчуження», розкриваючи факт відриву людини, що працює, від її власної праці, факт знецінення праці, то вони самі потрапляють у апорію. Їхніми вустами промовляє просвітницький проект, який сам ще живиться від джерел класичної традиції. Маркс переводить процес «примирення» людини із самою собою у майбутнє, змальовуючи картини дедалі більшого зростання того самого аристотелівського дозвілля (*shole-otium*) та осмисленої праці. Але у Маркса вже немає критеріїв оцінки змісту цієї праці й цього дозвілля. Точніше, ці критерії є просвітницькими (*саме по собі звільнення від панування* вможливить для людини виявлення своєї розумної природи та здійснення всіх своїх можливостей). Ми тут можемо спостерігати використання мови класичного проекту (теорія внутрішніх благ як найвищих, здійснення внутрішніх схильностей у відповідних способах діяльності, ієрархія благ тощо), відірваного від своїх основ. До того ж, культура дозвілля не підвищується автоматично через збільшення часу дозвілля.

Вже у Горкгаймера та Адорно це чітко зафіксовано. «Із часів пізнього капіталізму розвага стає продовженням праці [...] Задоволення перетворюється на нудоту, тому заради того, щоб воно залишалось задоволенням, його не слід здобувати ціною надзусиль [...]» [17, S. 162]. «Сама розвага перетворюється на ідеал, вона посідає місце тих найвищих благ, від яких вона повністю відлучає маси, вдаючись до тиражування цих благ, ще більш стереотипного, ніж тиражування оплачуваної рекламної балаканини» [17, S. 169]. «Культуріндустрія підступно здійснює людину в якості родової істоти (als Gattungswesen)» [17, S. 171]. Отже, у авторів «Діалектики» вже немає ілюзій щодо осмисленої праці та осмисленого дозвілля, але вони позбавлені критеріїв оцінки більшою мірою, ніж Маркс. До цього призводить логіка розвитку просвітницького проекту. «Сейчас задача християнства отчасти состоит в том, чтобы материальные блага не завладели всем нашим вниманием. Критика потребительства и материализма окажется действенной, только если мы покажем, что можно понимать по-другому человеческое самоосуществление и приверженность социальной справедливости в мире неравенства» [1, с. 61].

3.2.5. *Що вможливиює постпросвітницький універсалістський проект в наш час? Необхідність виходу з кризи*

«Ціннісний плюралізм» у його радикальній формі, є результатом реалізації проекту Просвітництва, а не підставою критики універсалістського проекту як такого (як це робить Джон Грей). Неможливість порівняння типів благ і класів цінностей вказує радше на втрату критеріїв оцінки людської діяльності у всьому її різноманітті. Відтворити цілісний підхід до людської діяльності можна лише з використанням мови етики благ, до словника якої належать такі поняття, як внутрішні/зовнішні блага, діяльність в аспекті мети, реалізація сутнісних диспозицій тощо. І тому я вважаю позицію Грея у цьому пункті вразливою. Він вказує на факт непорівнюваності цінностей і благ як на свідчення занепаду універсалістського проекту і доказ необхідності відходу від нього. Я ж стверджую, по-перше, що зазначений факт доводить тільки негативний вплив просвітницьких ідей на західну традицію, а по-друге, наявність плюралістичних цінностей і альтернатив у виборі благ в жодному разі не скасовує ціннісної ієрархії та її об'єктивної значущості, а отже, не заперечує універсалістських претензій стосовно традиції класичної.

Апелуючи до ціннісного плюралізму, Грей хоче поставити під сумнів будь-який універсалістський проект. Потім він проголошує фіаско проекту Просвітництва як універсалістського проекту. Просвітництво і ліберальна ідеологія пов'язані з культурою та історією певних спільнот, каже він. Тому його агональний лібералізм має «комунітарний вимір»: «Концепция агонального либерализма признает, что либеральные формы жизни всегда воплощаются в конкретных культурах» [4, с. 158]; «Приверженность либеральной форме жизни должна быть всегда обусловлена верностью культуре, солидарностью сообщества, а не универсальной рациональностью» [4, с. 161]; «Либеральные убеждения и либеральные культуры - это конкретные социальные формы, которым не положено никаких особых привилегий ни со стороны истории, ни со стороны человеческой природы» [4, с. 167].

Я погоджуюсь із цитованим автором щодо фіаско проекту Просвітництва, але категорично не погоджуюсь щодо заперечення будь-якого універсалістського проекту як такого. Ціннісний плюралізм - це не контр- (або пост-)просвітницький феномен, а продукт пізнього Просвітництва, свідчення його занепаду. У такій ситуації традиція знову має здобути свій голос. Універсалістському проекту сьогодні протистоять тільки різні форми релятивізму або ті мислителі, що хочуть реанімувати просвітницький проект. Якщо погоджуватися з тезою Габермаса («Модерн - незавершений проект»), то тільки стосовно її



зовнішньої форми. Адже питання залишається - що розуміти під Модерном? Радикальну критику традиції, або іманентний розвиток самої традиції, який охоплює просвітницькі ідеї тільки як негативний момент? Негативність сама по собі, навіть якщо вона набуває інституціоналізованих форм, приречена на саморуйнацію. Це я і хочу показати у наступній статті. Тому необхідно перейти до більш детального розгляду апорій просвітницької ідеології з метою критики цього проекту саме з позиції універсалізму класичної традиції.

## ЛІТЕРАТУРА

1. **Барбур И.** *Этика в век технологии.* - М.: ББИ, 2001.
2. **Войтыла К.** *Основания этики // Вопросы философии.* - 1991. - №1. - С. 29-59.
3. **Габермас Ю.** *Філософський дискурс Модерну.* - К.: Четверта хвиля, 2001.
4. **Грей Дж.** *Поминки по Просвещению.* - М.: Праксис, 2003.
5. **Гьосле В.** *Практична філософія у сучасному світі.* - К.: Лібра, 2003.
6. **Кассирер Э.** *Философия Просвещения.* - М.: РОССПЭН, 2004.
7. *Класики політичної думки від Платона до Макса Вебера.* - К.: Тандем, 2002.
8. **Локк Дж.** *Сочинения.* - М.: Мысль, 1988. - Т. 3.
9. **Макинтайр А.** *После добродетели.* - Екатеринбург: Деловая книга, 2000.
10. **Мерфи Н., Эллис Дж.** *О нравственной природе вселенной.* - М.: ББИ, 2004.
11. **Пикок А.** *Богословие в век науки.* - М.: ББИ, 2004.
12. **Ранович А.Б.** *Первоисточники по истории раннего христианства.* - М.: Издательство политической литературы, 1990.
13. **Тейлор Ч.** *Джерела себе.* - К.: Дух і літера, 2005.
14. **Хабермас Ю.** *Демократия. Разум. Нравственность.* - М.: Academia, 1995.
15. **Шелер М.** *Ресентимент в структуре моралей.* - СПб.: Наука, 1999.
16. **Bolz N.** *Lust der Negation. Die Geburt der Kritischen Theorie aus dem Geist des Ressentiments // Merkur. Deutsche Zeitschrift for europaisches Denken.* - 2004. - Heft 9-10 (Sept.-Okt.).
17. **Horkheimer M.** *Gesammelte Schriften. Bd. 5: „Dialektik der Aufklarung“ und Schriften 1940-1950.* - Frankfurt am Main: Fischer, 1987.
18. **Maier H.** *Nachdenken Ober das Christentum.* - Munchen: Herder, 1992.
19. **Maier H.** *Welt ohne Christentum - was ware anders?*-Freiburg: Herder, 1999.
20. **Messner J.** *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik.* - Innsbruck; Munchen: Tyrolia-Verlag, 1955.
21. **Spaemann R.** *GIock und Wohlwollen. Versuch Ober Ethik.* - Stuttgart: Klett-Cotta, 1993.

Статтю підготовлено в межах виконання НДР «Модерне мислення: універсалізм і стратегії порозуміння», підтримуваної Фондом фундаментальних досліджень Міністерства освіти і науки України.