

Новоевропейская генеалогия морали в концепции Макинтайра

В статье рассматривается концепция Аласдера Макинтайра¹. Рамкой для ее интерпретации избрана проблематика новоевропейской генеалогии моральной теории. «Генеалогическая» проблематизация концепции Макинтайра содержит некоторую трудность. Она состоит в том, что сам он не определяет свой проект как генеалогический. Тем не менее автор статьи показывает, что генеалогическое рассмотрение новоевропейских моральных теорий, категорий и понятий этики (в ситуации их возникновения) представляет собой важный ракурс исследования. Его проблематика связана с обсуждением противоречивого значения универсалистского проекта «рационального обоснования морали» в эпоху Просвещения, формированием конструкции «индивида» и тем, как это отразилось на понятийном поле моральной теории.

Ключевые слова: генеалогия морали, проект Просвещения, моральный универсализм, концепция индивида.

В статье обсуждается концепция Аласдера Макинтайра – философа, историка этики и теоретика морали. Предметом рассмотрения будет известный труд англо-американского автора. Книга «После добродетели...» увидела свет в 1981 г.² Центральной в ней представляется тема, связанная с интерпретацией теоретических обоснований этики в XVIII–XIX вв. Сразу скажем, что материал, к которому обращается Макинтайр, далеко выходит за пределы отмеченной эпохи. Взгляд автора охватывает как античную «предысторию» европейской моральной философии, так и «актуальное состояние» моральной теории в XX в. Однако, как уже было отмечено в аннотации, нас будет интересовать «генеалогическая перспектива» исследования Макинтайра и, в частности, выстраиваемая в его работе новоевропейская генеалогия моральной теории. Генеалогия предполагает обсуждение происхождения. В нашем случае (применительно к Макинтайру) речь пойдет об исходных принципах построения моральной теории в эпоху Нового времени.

Рамка «генеалогии морали» в отношении к труду Макинтайра содержит некоторую трудность, которую, во избежание недоразумений, нельзя не отметить. Она заключается в том, что сам Макинтайр не определяет свой проект в категориях генеалогии³. Тем не менее мы попытаемся показать, что генеалогическое рассмотрение новоевропейских моральных теорий, категорий и понятий этики представляет собой важный ракурс исследования Аласдера Макинтайра, и в этом смысле его концепцию было бы полезно соотнести с другими проектами генеалогии морали и этики⁴. Основная проблематика концепции Макинтайра связана с обсуждением значения универсалистского проекта рационального обоснования морали в эпоху XVIII в., возникновением и ролью концепции «индивида» и тем, как это отражается на трансформации понятия о морали.

Вообще говоря, подход Макинтайра-этика предполагает не одну, а сразу несколько теоретических перспектив: в частности, он может быть соотнесен с концепцией морального сознания как коммуникативного действия Ю. Хабермаса⁵. Вместе с тем на эту работу полезно взглянуть и в связи с формирующимися в последней трети XX столетия подходами исторической семантики понятий. В книге нет ссылок на непосредственно предшествующие по времени исследования Рейнхардта Козеллека или его единомышленников⁶, но выводы, к которым приходит Макинтайр, явно перекликаются с некоторыми заключениями «историков понятий» (где предметом рассмотрения оказываются важнейшие семантические сдвиги ключевых социальных концептов на рубеже XVIII и XIX вв.).

Применительно к Макинтайру говорить об истории, равно как и генеалогии понятий, в смысле последовательно выстраиваемой и активно применяемой методологии можно лишь с известной осторожностью, обращение к исторической семантике этических концептов чаще предстает у него как отдельные вкрапления в историко-теоретический анализ моральной философии. Тем не менее пересечений с той же историей понятий больше, чем может показаться на первый взгляд. Первое из них состоит в тезисе о принципиальной *новизне «морали»* (ниже мы поясним этот кажущийся довольно странным тезис), второе касается роли моральной философии XVIII–XIX вв. не только в рациональных обоснованиях морали, но и в выработке новых представлений о *принципах работы моральных понятий*.

Языки этики и проект рационального обоснования морали

Свою книгу автор начинает главой, содержащей одно гипотетическое и, как ему кажется, весьма «неприятное предложение»: «Представим себе, что естественные науки внезапно исчезли в результате катастрофы. В целом ряде несчастий, постигших окружающую среду, общественное мнение обвинило ученых. В ходе всеобщих беспорядков были разрушены лаборатории, толпа линчевала физиков, а книги и инструменты были уничтожены. Власть захватило политическое движение, выступившее под лозунгами ЗА НЕЗНАНИЕ, вынудившее немедленно прекратить преподавание науки в школах и университетах, заключив в тюрьму и казнив оставшихся ученых». Позднее наступило отрезвление, «просвещенные люди попытались возродить науку, хотя по большей части было прочно забыто, что это такое». В их распоряжении остались фрагменты научных знаний и оторванные от теоретического контекста эксперименты⁷.

Тем не менее это стало основой возрождения множества практик с воскрешенными названиями физики, химии и биологии. Дети усердно изучали сохранившиеся остатки периодической таблицы Менделеева и хором, как заклинания, повторяли некоторые теоремы Евклида. Новоявленные специалисты в сфере науки спорили о достоинствах теории относительности, эволюционной теории и теории флогистона, хотя обладали очень скудными сведениями обо всем этом. Они имели в своем распоряжении не целостные теоретические выкладки, а лишь осколки, напоминающие «тексты» досократиков. «Все, что новоявленные ученые делали и говорили, удовлетворяло определенным канонам непротиворечивости и согласованности, но контекст, который мог бы придать смысл всем их действиям, был утерян и, вероятно, безвозвратно»⁸.

Образ катастрофы, постигшей науку, нужен Макинтайру, чтобы сделать следующее гипотетическое предположение, которое имеет гораздо более тесное отношение к той предметной области, которой он непосредственно занимается. Дело в том, что нечто напоминающее описанную выше «катастрофу» произошло, согласно Макинтайру, и в сфере языка морали. «Моя гипотеза состоит в том, – пишет он, – что в нашем действительном мире язык морали находится в таком же состоянии беспорядка... В области морали мы имеем лишь фрагменты концептуальной схемы, обрывки, которые в отсутствие контекста лишены значения»⁹. Видимость целостного языка моральных понятий продолжает существовать, несмотря на то что *«целостная субстанция морали в значительной степени*

фрагментирована и даже частично разрушена» (здесь и далее в цитатах курсив наш, за исключением отдельных оговоренных случаев. – Ю. А.)¹⁰.

Но если в языке морали произошла некая катастрофа, сопоставимая с той, что описана выше, то почему же о ней не дошло до нас никаких сообщений? – развивает свою версию Макинтайр. Почему случившееся не было осознано и почему в нашем распоряжении нет свидетельств этой катастрофы? Ответ может быть сформулирован примерно так: во-первых, потрясения «проявляются не в тех немногих значительных событиях, характер которых без сомнения ясен, а в более длительных и менее идентифицируемых». Во-вторых, они произошли не только до основания академической истории, «которой от роду не более двух веков», но и, более того: «...моральные и другие оценочные предпосылки академической истории являются производными от тех форм беспорядка, которые описаны мною»¹¹.

Пресловутый «беспорядок» языков этики Макинтайр связывает не только с конкурирующими проектами рационального обоснования морали в европейской философии XVII–XVIII вв., но и с выработкой современного (в широком смысле этого слова) понятия о морали, непосредственно зависящего от нового представления об индивиде или, как выражается сам Макинтайр, тесно связанного «с концепцией индивида». Самая общая рамка его видения истории такова: после революции протестантизма – с одной стороны, на фоне роста секулярной рациональности XVIII столетия – с другой, «религия (как полагает Макинтайр) не давала уже общего основания для морального дискурса и действия». В новых условиях функцию обоснования морали попыталась взять на себя философия.

С этой ее ролью связан небывалый взлет моральной философии в эпоху XVIII столетия. Однако просветительский проект рационального обоснования морали, полагает Аласдер Макинтайр, «решительно провалился»: «...и неудача философии в обеспечении того, что не могла уже сделать больше религия, была важной причиной (последующей. – Ю. А.) потери философией ее центральной культурной роли», что также «обусловило превращение философии в маргинальную, узко академическую дисциплину»¹². От этой неудачи пострадала и вся теоретико-моральная сфера. «Мораль... нашей культуры, – утверждает автор, – до сих пор лишена какой-либо общерациональной основы», при том, что значимость последней до сих пор невероятно переоценивается нами.

Проект универсалистского истолкования и рационального обоснования морали имел своим основанием то, что можно назвать

«концепцией индивида». Настоящим изобретением моральной философии Нового времени, считает Макинтайр, как раз и был «индивид». «Когда было изобретено отчетливо современное Я, его изобретение потребовало не только по большей части нового социального устройства, но также и устройства, которое определялось не всегда совместимыми верами и концепциями»¹³. «С одной стороны, индивидуальный моральный субъект, освобожденный от теократии и теологии, [который] воспринимает себя и воспринимается моральными философами как суверен в своем моральном авторитете»¹⁴, а с другой – унаследованные от прошлого, утратившие свой контекст, но не утратившие влияния правила и предписания морали, теряющие былую функциональность.

Макинтайр размышляет о невиданной социальной универсализации языка моральных предписаний и требований, которая характеризует «проект Просвещения», о том, что эта универсализация входит в противоречие с локальными социальными контекстами прежних моральных практик и их обоснований. Существовавшие ранее морально-этические практики и их описания отрываются от контекста своего смыслопорождения, вводятся в новый всеобъемлющий контекст, притом в ранге универсалий, а потому перестают срабатывать. По Макинтайру, «нагромождение» моральных теорий, вырванных из своего исторического контекста и помещенных в контекст единых требований универсальной морали, обращенных к «человеку вообще»¹⁵, как раз и создает «поразительную невнятицу».

Хотя «поверхностная риторика нашей культуры, – пишет Макинтайр, – приспособлена к тому, чтобы говорить о моральном плюрализме вполне благодушно, но при этом понятие плюрализма слишком расплывчато»¹⁶, оно вполне допускает рядом с собой представление о фундаментальном единстве языка моральных понятий и требований. «Мы слишком часто считаем моральных философов прошлого людьми, которые вели один и тот же спор по поводу относительно неизменного предмета»¹⁷. Кроме того, саму мораль рассматриваем в основном как директорию вечных истин. Показательно, что, несмотря на головокружительный взлет культурной и исторической антропологии в XX в., такие «нормативные» дисциплины, как этика и логика, оставили его для себя почти совершенно неотмеченным.

Генеалогия морали и конструкция индивида

Впрочем, об одном результате антропологического поворота применительно к интерпретации морали можно говорить вполне определенно. Он касается проблемы ее генезиса. Едва ли не со школьной скамьи нас учат рассматривать мораль как древнейшую сферу жизни общества, предшествующую сферам правового или политического регулирования. Результатом часто оказывается представление об исключительной древности как самого феномена морали, так и представления о ней. Это убеждение нередко разделяют и далекие от вопросов этической теории обыватели, и специалисты, занимающиеся проблемами этики.

В то же время в европейской интеллектуальной традиции, а именно она является предметом Макинтайра, первые попытки теоретической рефлексии и обоснования морали связываются с античностью (где произошла первая эмансипация этических знаний). Недаром же обе эти категории (мораль и этика) принято возводить к греко-римскому миру. Но, по Макинтайру, даже это неоправданно удревляет то понятие о морали, которым мы оперируем сегодня. Близкое нам представление о морали, полагает он, возникло относительно недавно. Понятие морали смело можно отнести к категориям ложноклассическим. «В латинском языке, как и в древнегреческом, *нет* слова, которое можно было бы правильно перевести нашим словом “мораль”» (курсив автора. – Ю. А.)¹⁸.

Хотя термин «мораль» (*moral*) и является преемником латинских *mos*, *mores*, хотя чисто лингвистически это понятие произведено от прилагательного *moralis*, но все эти латинские понятия слишком далеки от такой современной категории, как «мораль». Латинское *mores* означает просто «обычай» и «нравы», так же как и греческое *θη* (в форме *pluralis'a*). Ближайший предшественник нашего слова «мораль» – прилагательная форма *moralis*. Можно считать, что это слово изобрел Цицерон. В трактате «О судьбе» он использовал *moralis* для перевода греческого *ethikos*, обозначающего нечто «имеющее отношение к характеру». Но, как и *ethikos*, *moralis* означает у него лишь то, что «относится к характеру», причем понятому в качестве предрасположений к определенному поведению, к тому, чтобы вести определенный образ жизни¹⁹, – не более.

Итак, в новоевропейских языках существительное «мораль» произведено от прилагательного «моральный». Значение этого существительного в литературных пассажах – «практический урок», «жизненное наставление» («полезное извлечение»). И то,

что в нашей «морали» связано с представлением о ней как о чем-то практическом, утверждает Макинтайр, гораздо ближе к латинскому значению. Только в XVIII столетии понятие морали приближается к универсальному нормативному значению, разделяемому большинством из нас сейчас. Но характерно, что перед этой нормативной универсализацией оно переживает радикальное сужение, вплоть до того, что преимущественно использовалось лишь в отношении сексуального поведения, откуда идут такие устойчивые обозначения сексуальной распущенности как «аморальное поведение» или просто – «быть аморальным»²⁰.

По отношению к этой интерпретации Макинтайра можно привести следующую аналогию: когда в университетском курсе философии заходит речь о «практической философии» Канта, нам поясняют, что «практическое» у него является синонимом «нравственного»²¹. Преподаватели философии нередко пользуются этим примером, чтобы показать уязвимую узость «практического» в понимании Канта (в сравнении с современным его значением). Вместе с тем столь характерное сближение морального и практического следовало бы использовать скорее для того, чтобы показать широкое и, так сказать, неспецифическое моральное понимание самой «морали». Понятие о «моральных добродетелях» появляется в значении «практической добродетели», и оно до недавнего времени не означало ничего более.

По Макинтайру, эпоха, когда мораль стала названием той конкретной сферы, в которой правилам поведения, не являющимся ни теологическими, ни правовыми, ни эстетическими, было позволено занять собственное культурное пространство, охватывает примерно два столетия, с середины XVII в. вплоть до начала или середины XIX в. Это время, когда различие морали и теологии, этики и права, этического и эстетического пробивало себе дорогу, пока не стало наконец общепринятой доктриной. В истории моральной философии этот период отмечен грандиозными попытками независимого (от других сфер) рационального обоснования морали (Д. Юм, А. Смит, И. Кант, в этот список Макинтайр включает и Кьеркегора, поставившего проблему выбора эстетического или этического принципов жизни).

И все-таки, согласно нашему автору, новоевропейский проект рационального обоснования морали «решительно провалился»²². Его неудача была предreshена кризисом телеологического способа мышления как такового. Раньше представление о человеке необходимо включало в себя представление о его предназначении (а последнее, в свою очередь, диктовалось теми социальными ролями, в которых всякий раз выступал тот или иной человек).

Новоевропейские попытки рационального обоснования морали XVII–XVIII вв. сопровождалась (и инициировалась) отказом от телеологического воззрения. Представление о предназначении человека, полагает Макинтайр, не включалось более в состав теории изначально, вместо этого оно должно было быть *выведено из нее путем рациональных обоснований*.

Мы подошли к одному из ключевых моментов этой концепции. «Моральные аргументы в рамках классической аристотелевской традиции – будь то древнегреческая или средневековая версии – включают, – пишет Макинтайр, – по крайней мере одну функциональную концепцию, а именно концепцию *человека*, имеющего существенную природу или существенную цель или функцию» (курсив автора. – Ю. А.)²³. Разговор о сущем предполагает те или иные долженствования, которыми сущее, собственно, и определяется. В «Никомаховой этике» (1095а 16) Аристотель «в качестве отправной точки этического исследования полагает, что отношение “человека” к “праведной жизни” аналогично отношению “арфиста” к “хорошей игре на арфе”»²⁴. Таким образом, понятие цели и долженствования заключено в его понятии о сущем.

Из «есть» здесь всегда выводимо «должно», или «следует». И наоборот – моральные долженствования *рассматриваются как фактические суждения*. Человек здесь, как образно выражается Аласдер Макинтайр, всегда «хороший человек», «часы – хорошо идущие часы». Это положение вещей сохраняет силу и позже. Даже Иммануил Кант уже в совершенно иную эпоху отмечал, что «без телеологического обрамления весь проект морали становится *непостижимым*»²⁵. Но именно в его время, или даже несколько ранее, телеологический принцип соотнесения «сущего» и «должного», предмета и его предназначения подвергся существенной коррозии. Он был дискредитирован и отброшен, причем не только классиками новоевропейской науки, но и в более широких мировоззренческих сферах.

Уже в сочинениях моральных философов начала XVIII в. можно видеть последовательное «разрушение связи между предписаниями морали и констатациями о человеческой природе». Макинтайр приводит важное рассуждение Юма: он замечает, что «в каждой системе морали, с которой он когда-либо сталкивался, ее автор [неизменно] делает переход от утверждений о Боге или человеческой природе к моральным суждениям: так что вместо соединения суждений с помощью *есть* или *не есть*, я все время встречаюсь с суждениями, связанными с помощью *следует* или *не следует*» (курсив автора. – Ю. А.)²⁶. Но, полагает Юм, должны быть, по крайней мере, приведены резоны, обосновывающие возможность такого

перехода и показывающие, как это новое отношение выводимо из других, полностью от него отличных.

Ощущение разрыва между суждениями факта и телеологическим (а также ценностным) воззрением на мир (с позиций долженствования) зашло так далеко, что едва не привело к выводу о принципиальной невозможности морального заключения из множества фактических посылок истинной логики. Это подкреплялось апелляцией к теории вывода: в заключении не может появиться ничего такого, чего нет в посылках. А. Прайор²⁷ высказал контраргументы к такого рода построениям. Из суждения-констатации «Он является морским капитаном» при определенных обстоятельствах с необходимостью выводится долженствование «Ему следует делать то, что пристало капитану». Аналогичным образом из суждения «Он является врачом» при известных обстоятельствах с необходимостью выводится долженствование «Он должен оказать медицинскую помощь пострадавшему».

Иными словами, посылка «есть» может давать и дает заключения по типу «следует». Но чтобы этот переход был осуществлен, необходим все же надлежащий контекст, определенный «вырезок действительности», ситуация или фрейм, связанные с той или иной ролью человека. «Быть человеком – 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*²⁸. («Как только из морали исчезает понятие существенных человеческих целей или функций, трактовка моральных суждений как фактических утверждений начинает казаться неправдоподобной»²⁹.)

Когда понятие о человеке перестало связываться с «функциональной концепцией», моральная теория перестала ориентироваться на те конкретные и очень разные модусы человеческого бытия, на те положения, к которым она необходимо была прикреплена прежде. Ее предписания, за исключением выделенных впоследствии узких сфер так называемой профессиональной этики, стали универсальными, адресованными человеку вообще. Спецификация моральной проблематики, связанная с последовательным различением морали и религии, права, ряда других сфер жизни, словно бы «компенсировалась» в XVIII столетии установками антропологического универсализма. Выделение специфической «моральной сферы» сочеталось с осознанием универсальной предписанности морали, что не было свойственно ей прежде.

Поскольку предписания морали перестали быть «функционально ориентированными»³⁰, они стали все более отдаляться

от прагматики (ориентирующей не на универсальные долженствования, а на характер морального поведения в совершенно конкретных средах). По Макинтайру, ницшевскую критику морали надо рассматривать не иначе как ответ на такое положение вещей. Ницше, считает Макинтайр, довольно ясно осознал тенденцию морального дискурса эпохи, связанную с универсализацией социально и исторически ограниченных смыслов. В «Генеалогии морали» он обращается к социально-историческому происхождению и связанному с ним ограниченному смыслу тех ценностей, которые претендуют теперь на всеобщность и общезначимость.

Генеалогия морали и история социальных понятий

Если рассматривать концепцию Макинтайра только в рамках этической специальности (т. е. в рамке истории и теории морали), то ее горизонт не только будет сильно ограничен, но и может быть несколько искажен. Макинтайра-этика нетрудно выставить в роли этакого «социологизатора» или, более того, «радикального историзатора» морали, а весь его пафос свести к тому, чтобы любая этическая доктрина рассматривалась в ситуации ее смыслопорождения, в социальном и историческом контексте эпохи. Хотя все это важно и верно, в тени оказывается не менее значимая сторона его концепции. Подход Макинтайра не сводится к идее исторической относительности тех этических доктрин, которые до сих пор нередко обсуждаются под знаком их незыблемости и вечности. Он интереснее и несколько сложнее.

«Мораль, – пишет Макинтайр, – не есть то, чем была когда-то»³¹. Но это надо понять не в смысле просто *другого содержания* в рамках всегда одного и того же представления о том, что относится к сфере компетенции моральных высказываний, а в смысле кардинального изменения сферы самой этой компетенции. В домодерном обществе мораль едва ли не целиком определялась социальными, групповыми долженствованиями, носила статусный характер, *она не только не заключала в себе универсального нравственного смысла, но как раз такая претензия могла восприниматься как направленная против морали*. Значение, приписываемое моральным суждениям как таковым, настаивает Макинтайр, изменилось в конце XVIII и в XIX в. кардинально³².

Выше мы уже отмечали, что выводы Макинтайра, как нам представляется, корреспондируют с наработками «истории понятий» как субдисциплины, возникшей на пересечении социально-

исторических исследований и интеллектуальной истории. Стоит указать теперь и на ту ближайшую предметную сферу, которая попадает в поле обоюдного интереса «историков понятий» (не обязательно только круга Р. Козеллека) и Макинтайра. Прежде всего это тема параллельного обнаружения и со-конструирования сфер социального и морального дискурсов³³. Речь идет о ситуации, связанной с одновременным формированием и последующими трансформациями категорий морали и общества. У Макинтайра, как и у историков понятий, интерес сфокусирован на универсализации представлений о морали и обществе в эпоху Просвещения, причем происходящей в двух этих категориальных сферах параллельно и на фоне их семантического сближения.

Генеалогическое рассмотрение истории моральных понятий не просто идет «рука об руку» с тем, что можно было бы назвать когнитивной историей общества (подходами, в той или иной степени разрабатываемыми и развиваемыми идею о позднем его обнаружении в европейской интеллектуальной истории), но и, по существу, оказывается вплетено в нее. Иными словами, когда за обществом закрепляется сфера моральной, а за государством – юридической регламентации, то эта ситуация интересна не только в связи с формированием современных различий государственного и общественного, но и в связи с историческими перипетиями «морального толкования общества». Представляется, что в контексте проблематики социальной истории понятий позиция Макинтайра определяется более точно, и она, конечно, не сводится только к истории этики...

Возникают некоторые замечания и наблюдения, имплицитные подходом Макинтайра. Они касаются как происходящих параллельно однонаправленных (?) трансформаций понятий о морали и обществе на рубеже XVIII и XIX вв., так и их синонимической близости. Характерно, что понятие о «социальных науках» в дисциплинарных порядках европейского знания заняло место предшествовавшего ему понятия о «моральных науках». Если в начале XX в. заговорили о «социально-политическом знании», то за столетие до этого было принято говорить о «моральных и политических науках». Иными словами, в композите социально-политического *социальное* заняло место субститута *моральное*; предшественником «социальных наук» являлось понятие о науках «моральных» (*moral sciences*).

Те, кого сегодня отнесли бы к когорте «теоретиков общества» и «социальных философов», сплошь и рядом самоопределяются в XVIII столетии как «моральные философы». *Теория общества еще принадлежала пространству «моральной философии».*

Показательно, что энциклопедия Дидро и д'Аламбера относит общество к рубрике «моральных понятий»³⁴. Если сегодня достаточно обычным является отнесение морали как предмета изучения к сфере компетенции социальной теории, то в XVIII в. дисциплинарное соотношение знания об «обществе» и «морали» выглядит противоположным образом: общественное составляет тематику моральной философии, у социального попросту еще нет иного (отличного от «морали») места в структурах знания. На смену моральной теории общества XVIII в. пришла (уже в XIX и XX столетиях) социальная теория морали. Тем не менее публичные оценки поведения индивидов и групп по-прежнему производятся с позиций «общезначимой морали» (и морального детерминизма в оценке социальных событий).

Социальные теоретики и историки понятий нередко полагают, что в становлении универсалистского концепта *society* значимую роль сыграло понятие «гражданское общество»; именно оно придало «обществу» масштабность государства и страны в целом³⁵. Историю «гражданского общества» рассматривают обычно как следствие понятийного разделения «государства» и «общества», как результат выделения *общественного* из нерасчлененного социально-политического понятийного комплекса. Стоит отметить, однако, противоречивую роль этого понятия в развитии новоевропейской социально-политической семантики: термин *гражданское общество*, хоть в его «поле» и происходило формирование отличий *общества* от *государства* и *правительства*, на первых порах сам воспринимался как понятие, идентичное *политическому обществу*.

Петер Козловски полагал, что неполитическая семантика «гражданского общества» впервые была осознана лишь представителями шотландского Просвещения – А. Смитом и А. Фергюсоном³⁶. Признак «гражданского состояния» они усмотрели не в политической организации общества, а в организации им *материальной цивилизации*. Результатом стала выработка идеи и понятия *цивилизованного общества*, и притом как нетождественного с «гражданским», более того, выходящего за его пределы (и тоже вступающего на путь универсализации). Поэтому именно понятие *цивилизованного общества* Козловски предлагает рассматривать как «прорыв» в направлении сближения гражданского общества с обществом экономическим, во-первых, и как понятие, обеспечившее своего рода первое выпадение категорий социальной сферы из нерасчлененного прежде социально-политического комплекса, во-вторых³⁷.

С этим можно согласиться, добавив тем не менее что если понятия *цивилизованности* и *цивилизации* рассматривать в качестве

важного направления формирования новоевропейской семантики «общества» (с чем связан универсалистский концепт «цивилизованного общества»), то другим направлением в формировании представлений об обществе в Европе XVIII и в начале XIX в. (и в России соответственно) являются язык и проблематика морали. Универсализация морали, о которой размышляет Макинтайр, «подталкивала» возникновение универсалистского представления об обществе и сама испытывала на себе его обратное воздействие. Кризис универсалистского представления о морали, имевший значение переломного момента для практик теоретического обоснования морали, в свою очередь, связан с обнаружением неустранимой множественности (международных и внутриобщественных) социальных порядков и культур.

* * *

Именно эта проблема социальной и культурной множественности как вновь приводящая к вопросу о множественности моралей является ключевой во всех рассуждениях Макинтайра-этика, когда он обращается к актуальным вызовам современности. Современное общество с легкостью принимает плюрализм мнений и декларирует множественность выбора – эстетического, экономического, даже политического, – но не декларируемая, а реально существующая драматическая множественность морали способна поставить в тупик любое, даже самое толерантное мировоззрение. Как писал в своей «Этике» Ален Бадью, «афишируемые апостолы этики и “права на различие” явным образом *впадают в ужас от любых мало-мальски резких отличий...* С пресловутым “другим” можно иметь дело, только если это *хороший* другой, а кто же это, как не такой же, как мы? Ну конечно, – саркастически замечает Бадью, – уважение к различиям! Но с той оговоркой, что отличающийся должен представлять парламентскую демократию, придерживаться рыночной экономики, поддерживать свободу мнений, феминизм, экологическое движение...» (курсив автора. – Ю. А.)³⁸.

Примечания

¹ Макинтайр (*Macintyre*) Аласдер – англо-американский философ. Преподавал в университетах Англии и США, до последнего времени – профессор университета Нотр-Дам (США). Круг интересов – теория и история морали, социальная и политическая философия, методология социальных наук. «При всей тематической многоплановости интересы Макинтайра вращались вокруг идеи о необ-

ходимости поместить моральную философию в конкретный социальный и исторический контекст» (Современная западная философия: Энциклопед. слов. / Под. ред. О. Хеффе, В.С. Малахова, В.П. Филатова, при участии Т.А. Дмитриева. М., 2009. С. 298). Эта идея получает развитие в работе «Чья справедливость? Какая рациональность? (Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame, 1988), в которой «Макинтайр на примере этической мысли Древней Греции, Средних веков и Шотландского просвещения, показывает неправомерность притязаний современных моральных теоретиков на создание универсальных концепций справедливости и рациональности» (Современная западная философия... С. 299).

- ² *Macintyre Al.* After virtue. A study of Moral Theory. Indiana: Notre Dame Univ. Press, 1981; *Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали / Пер. с англ. В.В. Целищева. М., 2000.
- ³ Хотя свой подход в изучении морали Макинтайр и не определяет в категориях генеалогии, тем не менее историко-теоретическая рефлексия по поводу генеалогического подхода в обосновании морали – существенное место в исследованиях Макинтайра-методолога. Этому, в частности, посвящена одна из его работ – «Три конкурирующие версии морального исследования: энциклопедия, генеалогия и традиция» (см.: *Macintyre Al.* Three Rival Versions of Moral Enquire: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition. Notre Dame, IN: Univ. of Notre Dame Press, 1990).
- ⁴ Об этом см.: *Асоян Ю.А.* Проект генеалогии: от «генеалогии морали» Ницше к «генеалогии этики» Фуко. [В печати.]
- ⁵ *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2006. Впервые изданная в 1983 г. во Франкфурте-на-Майне книга не только содержит ссылки на работу А. Макинтайра, но и в ряде принципиальных моментов прямо отталкивается от ее результатов. Хабермас проводит различие когнитивистских и коммуниктивистских подходов к теории морали, помещая Макинтайра в ряду последних (*Хабермас Ю.* Указ. соч. С. 34–67).
- ⁶ *Koselleck R.* Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1979. См. также: Словарь основных исторических понятий: Избр. ст.: В 2 т. М., 2014.
- ⁷ *Макинтайр А.* Указ. соч. С. 5.
- ⁸ Там же. С. 5–6.
- ⁹ Там же. С. 7.
- ¹⁰ Там же. С. 10.
- ¹¹ Там же. С. 8–9.
- ¹² Там же. С. 72.
- ¹³ Там же. С. 88.
- ¹⁴ Там же. С. 89.
- ¹⁵ Кант видит существо этического знания не в том, чтобы спрашивать, каким надо быть, чтобы быть солдатом или добрым христианином, а в том, чтобы спрашивать, каким надо быть, чтобы быть человеком (как таковым): «Чрезвычайно важно для человека знать, – пишет Кант, – как надлежащим образом занять место в мире и понять, каким надо быть, чтобы быть человеком». При этом

- предписания нравственного закона распространяются не только на всякого человека, но и на любое разумное существо вообще (см.: *Кант И. Основание метафизики нравов // Кант И. Лекции по этике. М., 2005. С. 254*).
- 16 *Макинтайр А. Указ соч. С. 17.*
- 17 Там же. С. 18.
- 18 Там же. С. 56.
- 19 Там же.
- 20 Там же. С. 57.
- 21 «Понятие практического здесь, – пишет Т. Адорно, – не следует путать с тем искаженным понятием, в которое оно превратилось в наши дни и которое имеют в виду, когда говорят о “практическом человеке”, то есть о человеке, который знает, как полнее манипулировать вещами и как получше устроить свою жизнь» (*Адорно Т. Проблемы философии морали. М., 2000. С. 6–7*).
- 22 *Макинтайр А. Указ соч. С. 72.*
- 23 Там же. С. 83.
- 24 Там же. С. 84.
- 25 Там же. С. 80.
- 26 Там же. С. 80–81.
- 27 Речь идет об Артуре Нормане Прайоре (1914–1969) – новозеландском философе и логике, Прайор – один из создателей так называемой «временной» логики. Основная его работа: *Prior A. Past, present and future. Oxford: Clarendon Press, 1967.*
- 28 *Макинтайр А. Указ соч. С. 84.*
- 29 Там же. С. 85.
- 30 Функциональная ориентированность морали, это, несмотря на все пояснения, едва ли не самое темное место в концепции Макинтайра.
- 31 *Макинтайр А. Указ соч. С. 33.*
- 32 Там же. С. 110; ср. положение Макса Шелера о том, что мораль это не сама по себе та или иная система ценностей, а своего рода «кристаллическая решетка», или «система правил предпочтения самих ценностей» (*Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб., 1999. С. 66*).
- 33 См.: *Donzelot J. L'Invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques. P: Seuil, 1994*; См. также: *Согомонов А.Ю., Уваров Ю.П. Парадоксы вывихнутого времени, или Как возникло социальное // Конструирование социального. М., 2001. С. 135–159.*
- 34 История в энциклопедии Дидро и д'Аламбера. Л., 1978. С. 62 и сл.
- 35 См.: *Коэн Дж., Арато Э. Гражданское общество и политическая теория. М., 2003.*
- 36 См.: *Козловски П. Общество и государство: неизбежный дуализм. М., 1998.*
- 37 Ср.: *Розанваллон П. Утопический капитализм: История идеи рынка. М., 2007.*
- 38 *Бадью А. Этика: Очерк о сознании зла. СПб., 2006. С. 43.*