

УДК 111.84+17.01

А.О. Баумейстер, канд. філос. наук, доц.
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

МІЖ ПРАКТИЧНИМ УНІВЕРСАЛІЗМОМ І РЕЛЯТИВІЗМОМ: МАКІНТАЙРОВЕ РОЗУМІННЯ ПРАКТИЧНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

У статті автор дає відповідь на запитання: чи можна вважати філософський проект Аласдера Макінтайра версією практичного релятивізму? Якщо під релятивізмом розуміти філософську позицію, що заперечує будь-яку версію практичного універсалізму, то Макінтайр, безумовно, є релятивістом. Якщо ж під релятивізмом розуміти концепцію, згідно із якою вибір між конкуруючими теоріями є випадковим і раціонально необґрунтованим, тоді Макінтайра неможливо вважати релятивістом. У конфлікті конкуруючих традицій перемагає та традиція, якій вдається подолати епістемологічну кризу і переформулювати свої власні базові принципи і переконання в термінах більш "успішної" теорії.

Ключові слова: практичний універсалізм, практичний релятивізм, епістемологічна криза.

Якщо перша хвиля реабілітації практичної філософії на початку 70-х років пройшла під знаком Канта (точніше – комунікативної трансформації Канта), то опублікована у 1981 році книга Аласдера Макінтайра "Після чистоти" перевела практично-філософські дискусії у зовсім інший контекст. Ключовими постатями й майстрами практичної раціональності Макінтайр обирає Аристотеля і Тому Аквінського. У властивій для нього полемічній манері Макінтайр намагається розробити новий проект практичної філософії через жорстку критику Модерну і проекту Просвітництва. Важливим наслідком Макінтайрової програми можна вважати інтелектуальний поворот, який я називаю *реабілітацією блага*.

Утім критики закидають Макінтайру те, що він, у своєму філософському проекті, виступаючи критиком практичного універсалізму, явно схиляється до релятивізму. Передусім варто уточнити, що зазвичай мають на увазі, коли кажуть про ці дві протилежні позиції. (1) *Практичний універсалізм* припускає принаймні деякі практичні принципи і правила, що мають універсальну значущість і зобов'язувальну силу незалежно від конкретних традицій та культур. (2) *Практичний релятивізм* заперечує існування таких універсально-значущих принципів і правил. До того ж, більшість представників практичного релятивізму заперечують саму можливість раціонального вибору на користь якоїсь із альтернативних традицій (разом із конститутивними для певної традиції принципами і правилами). Вважається, що кожна із цих позицій виключає іншу: той, хто посідає позицію (1) має критикувати і спростовувати позицію (2) і навпаки. Макінтайр, навпаки, вважає, що така дихотомія є хибною, і що можна не приймати позицію (1) і водночас виступати рішучим критиком позиції (2). Іншим словами: заперечення практичного універсалізму не тягне за собою визнання практичного релятивізму, а критика релятивізму не є із необхідністю відстоювання універсалістичних переконань. Якою мірою можливий цей своєрідний "третій шлях"? Чи можливо займати позицію, яка б унікала Сцїлли універсалізму і Харібди релятивізму у практичній філософії? У цій статті я спробую відповісти на ці запитання.

Макінтайр стверджує, що формулювання універсалістичної концепції, згідно з якою значущість норм незалежна від конкретної традиції (*tradition-independent norms*), є справою модерного лібералізму. Правда в процесі історичного розвитку цей лібералізм, що спочатку апелював до універсальної раціональності (*tradition-independent rational universality*) й виступав проти тиранії традиції, сам перетворився на традицію [7, р.335]. В цьому на думку Макінтайра і полягає внутрішня суперечність лібералізму. Лібералізм постає як певна традиція, що спирається на доволі спірну концепцію практичної раціональності. Це свідчить про його поразку, про

те, що насправді неможливо апелювати до практичної раціональності як такої (*a practical-rationality-as-such*) чи до справедливості як такої (*a justice-as-such*). Адже існує тільки практична раціональність конкретної традиції (*the practical-rationality-of-this-or-that-tradition*) і справедливості конкретної традиції (*the justice-of-this-or-that-tradition*) [7, р.346; р.350]. Втім сказане не означає, що дискусії і суперечки між різними типами практичної раціональності неможливі. Із твердження, що певний тип практичної раціональності зумовлений конкретною традицією і сформований в її рамках, аж ніяк не випливає, що раціонально-практична аргументація в рамках традиції А не може бути почута й оцінена представниками традиції Б [7, р.350]. Проте, якщо ми визнаємо лише раціональні стандарти конкретної традиції, якщо ми заперечуємо існування раціональності як такої, то хіба ми не поділяємо позицію релятивізму? Релятивіст стверджує, що "кожний набір [раціональних] стандартів, кожна традиція, яка втілює даний набір стандартів, з рівним правом претендують на наше визнання". Макінтайр уточнює своє розуміння релятивізму таким чином: "Релятивістична позиція заперечує можливість раціональних суперечок і раціонального вибору між конкуруючими традиціями" [7, р.352]. Ще більш радикальною є позиція *перспективізму*: він підважує можливість висувати претензії на істину з перспективи якоїсь конкретної традиції. Різноманітні традиції у такому разі можна тлумачити як різні взаємодоповнюючі перспективи розуміння тієї ж самої реальності.

Отже, здається, що у нас є тільки дві інтелектуальні стратегії: або (1) поділяти засади практичного універсалізму (так роблять прибічники лібералізму, розвиваючи головні ідеї Просвітництва), або, (2) заперечуючи практичний універсалізм, поділяти одну із можливих версій релятивізму і перспективізму (так роблять протагоністи пост-просвітництва, численні представники так званого постмодернізму). За умови критики проекту Просвітництва постмодерна перспектива видається безальтернативною. Втім, як зазначає Макінтайр, пост-просвітницький релятивізм є негативним відповідником Просвітництва, його перевернутим дзеркальним відображенням. Постмодерні релятивісти насправді є спадкоємцями просвітницького проекту [7, р.353]. Адже вони, як і просвітники, поділяють ті самі упередження: вони не беруть до уваги раціональність традиції й вороже ставляться до неї. Ця філігранна діагностика дозволяє Макінтайру запропонувати таку інтелектуальну стратегію, яка б, з одного боку, заперечували ліберальний універсалізм але, з іншого боку, була б адекватною відповіддю на виклики постмодерного релятивізму і перспективізму.

Макінтайрові йдеться про програму, яку можна визначити так: шляхом критики абстрактно-універсальної раціональності, яка відірвана від конкретних традицій,

виявити творчий потенціал "раціональності дослідження, що конституційоване через традицію і що конститує цю традицію" (*rationality of a tradition-constituted and tradition-constitutive enquiry*) [7, p.354]. Кожна традиція проходить три етапи свого розвитку. На першій стадії релевантні їй переконання, тексти й авторитети не піддаються жодному сумніву. На другому етапі поступово виявляються вади і недоліки традиції, а на третьому етапі робляться спроби переформулювання й переоцінки існуючих переконань. Макінтайр тлумачить розвиток іманентної до конкретної традиції раціональності в термінах фальсифікації на кшталт Попера: ніхто із представників певної традиції, висуваючи оптимізовані й нові версії засадничих переконань і оцінок, не може відкинути можливості, що його власні переконання й оцінки у майбутньому виявляться неадекватними або хибними [7, p.361]. Вирішальною стадією розвитку традиції є подія, що її Макінтайр називає "епістемологічною кризою" [7, p.3]. В кризовий стан можуть потрапити окремі індивіди (наприклад, Авґустин або Декарт, Гамлет або П'єр Безухов) чи окремі соціальні групи. Але в кризовий стан може потрапити і ціла традиція. Епістемологічна криза ставить під знак питання пояснювальні ресурси конкретної традиції. Якщо цю кризу вдається подолати, традиція досягає успіху. Якщо ж кризу подолати не вдається, традиція зазнає поразки. Для кожного, конституційованого через традицію дослідження принципово важливим є "те проблематичне поле, та сукупність нерозв'язних проблем і нерозглянутих питань, у стосунку до яких отримує оцінку успіх або недоліки цього дослідження на шляху інтелектуального розвитку, спрямованого до подальшого просування [вперед]" [7, p.361]. Кожний наступний крок приховує в собі небезпеку поразки, визнання безплідності власних методів і раціональних процедур. Подолання епістемологічної кризи вимагає від прибічників певної традиції висування нових теорій і нових гіпотез, щоб відповісти на нагальні питання часу. Якщо ж історично ґрунтовані підстави руйнуються, це свідчить про епістемологічну кризу або про занепад традиції. Для Джона Ньюмена прикладом виходу із епістемологічної кризи ранньої Церкви був перший Вселенський Собор і сформульована на ньому ортодоксальна доктрина єдиносущності Отця і Сина. Для Макінтайра одним із прикладів подолання епістемологічної кризи була теологія і філософія Томи Аквінського, що уможливила розв'язання внутрішніх суперечностей традиційного авґустинізму і радикальної версії аристотелізму.

Наведені аргументи дозволяють Макінтайру запропонувати власне подолання релятивізму. Певна традиція, що перебуває у стані фундаментальної епістемологічної кризи, може відкрити для себе значимість тверджень якоїсь іншої традиції (з якою вона співіснувала, або з якою навіть уперше зустрічається). Тоді одна традиція (та, що перебуває в кризі) засвоює мову іншої традиції як свою власну мову або "як свою другу першу мову" (*second first language*) [MacIntyre 1988: p.364]. У тій іншій традиції убачаються концептуальні ресурси для подолання власної кризи. В такому разі раціональні стандарти іншої традиції визнаються більш доскональними й практично успішними [7, p.365]. У такій перспективі теза релятивізму, згідно з якою традиції з різними раціональними (завжди внутрішніми, іманентними) стандартами власного обґрунтування не можуть дебатувати одна з одною, виявляється хибною. Також є хибною релятивістична теза, що неможлива раціональна перемога однієї традиції над іншою [7, p.366]. Позиція Макінтайра передбачає поєднання двох тверджень. Він (1) заперечує існу-

вання нейтральної раціональності й існування нейтральних абстрактно-універсальних практичних норм. Натомість він стверджує, що існують тільки конкретні типи практичної раціональності в рамках конкретних традицій. Проте, з іншого боку, Макінтайр постулює можливість (2) раціональних дебатів між різними типами практичної раціональності й між різними традиціями.

На відміну від перспективістичного заперечення претензій на істинність поза конкретно-традиційним контекстом, він припускає також можливість висування претензій на істинність в рамках традиції А в термінах традиції Б. Перспективіст не в змозі визнати "наскільки інтегральною є концепція істини для конституційованого через традицію дослідження" [MacIntyre 1988: p.367]. "Різноманіття традицій не надає у наше розпорядження множини перспектив, між якими ми можемо вільно обирати (*does not afford a multiplicity of perspectives among which we can move*), а пропонує нам множини антагоністичних зобов'язань, між якими можливий тільки конфлікт, чи то раціональний, чи то нераціональний" [7, p.368]. Утім, на якій мові ведуться ці раціональні дебати між представниками різних традицій? Що уможлиблює переклад з однієї мови традиції на іншу? Це питання важливе ще з огляду на те, що за Макінтайром різноманітні теорії практичної раціональності завжди є аспектами певної традиції. "Приналежність до такої традиції вимагає поведіння, відповідного до більш-менш систематично втіленої форми людського життя, причому кожна така форма передбачає специфічні способи суспільних відносин, свої власні канони інтерпретації та пояснення поведінки інших, і свої власні практики оцінювання (*evaluative practices*)" [7, p.391]. Утім сказане не означає, що для розуміння Аристотеля ми мусимо жити в античному полісі IV до н.е. Але, стверджує Макінтайр, ми можемо бути аристотеліками тільки за умови репродукції певних властивостей полісного життя. Аристотелівська, томістична або ґ'юмівська традиції продовжують існувати і в наш час, нехай іноді і в змарґіналізованих формах. Ці та інші традиції співіснують в рамках ліберального сьогодення і дебати між представникам цих традицій можна вести тільки зсередини, тільки від імені певної традиції. Опоненти практично-раціональних дискурсів завжди заангажовані. Таке твердження значно ускладнює розуміння Макінтайрової позиції. Макінтайр пропонує змінити стратегію сучасних раціональних дебатів і "кинути виклик культурній і політичній гегемонії лібералізму" [7, p.401]. Для нього це і означає аргументувати, виходячи із "конкретної традиції, що перебуває у конфлікті з іншими конкуруючими традиціями" [там само]. Дискутуючи з приводу справедливості і практичної раціональності ми завжди мусимо запитувати: *чия* справедливість, *чия* раціональність?

Яким чином ми можемо це робити Макінтайр намагається показати у своїх Ґ'фордових лекціях, які він читав в Единбурзі весною 1988 року і які були опубліковані через два роки під титулом "Три конкуруючі версії моральних досліджень. Енциклопедія, генеалогія і традиція" ("Three Rival Versions of Moral Inquiry", 1990). "Енциклопедія" репрезентує тут започатковану в рамках проекту Просвітництва "програму етичного дослідження з позиції модерного ліберального індивідуалізму" [4, p.52]. Лібералізм для Макінтайра є зрілим плодом просвітницьких ідей. "Генеалогія" позначає стиль інтелектуального дослідження, розпочатий Ніцше і розвинений так званою "філософією підозри". Генеалогія спочатку мотивована пафосом жорсткої критики Просвітництва, а отже, усвідомлюється представниками цього стилю мислення, як анти-просвітницький проект. Нарешті, під "традицією" тут розуміється стиль мислення, що його в

свій час запропонував Тома Аквінський, успішно поєднавши аристотелізм і ав'густиніанство в цілісну концептуальну систему. Втім Макінтайрове тлумачення традиції можна розуміти і в більш широкому значенні, як синонім "класичного підходу до раціонального дослідження" [4, р.54]. Очевидно, що Макінтайр навантажує своє розуміння традиції нормативним змістом. Адже "енциклопедія" і "генеалогія" поступово також перетворюються на традиції, хоча й хибні (звичайно, з Макінтайрового погляду). Коли ж вони самі набувають рис традиції, виникає певна суперечність між їхніми концептуальними засновками і результатами їхніх інтелектуальних та практичних зусиль. Адже як "енциклопедисти", так і "генеалогі" спочатку позиціонували себе як критики усіляких авторитетів і всіляких традицій. Побіжно зауважу, що я не можу погодитися із Макінтайровою оцінкою проекту Просвітництва, але поки що це питання я залишу на маргінесі.

У Гіффордівих лекціях Макінтайр посилює свою тезу про співіснування конкуруючих і несумірних концепцій раціональності [6, р.13]. Водночас він застосовує до аналізу трьох версій морального дослідження розвинену в попередній роботі концепцію епістемологічної кризи. Макінтайр стверджує, що не тільки у проекті Просвітництва, але також і в різноманітних "генеалогічних" проектах містяться суперечності, що підривають ці проекти зсередини. Якщо генеалогія намагається захистити власні тези, то вона занепадає або перетворюється на "енциклопедію" [6, р.44]. Якщо ж генеалог утримується від спокуси стати професором і респектабельним представником університетської науки, то виникає інше запитання: обираючи літературну форму афоризмів, обираючи стратегію демаскування і підозри, якими засобами він може забезпечити тривалість та ідентичність власної позиції? Яким чином генеалог може поєднати "фіксованість конкретних позицій, виражених за допомогою стандартних жанрів мовлення й писання, і мобільність переходу від однієї позиції до іншої? Чи можна пристосуватися до схеми даної маски, а потім відкинути її заради іншої маски, не приймаючи із необхідністю метафізичну фікцію обличчя" [6, р.47]? Текстуальні витвори генеалогів є само-руйнівними (*self-subverting*). Обираючи стратегію одягання і зривання масок, генеалогі "мусять приписувати генеалогічній самості послідовність прагнення до мети", передбачаючи, "що така самість не розчиниться у множині масок і дискретних моментів" [6, р.54]. Зрозуміло, що така самість має бути чимось постійним і субстанційним ("метафізичним"), чимось зовсім протилежним до намірів самих генеалогів. "Функція генеалогії, яка звільняє від ілюзії та само-ілюзії, передбачає ідентичність і тривалість самості, що підпала під владу цієї ілюзії, [а отже вимагає поняття] самості, якою вона є і якою вона має бути (*the self that is and is to be*)" [6, р.214]. Іншими словами, проект генеалогії спирається на імпліцитні нормативістичні засновки, на імпліцитне розрізнення несправжньої самості (такої, що перебуває під владою ілюзії) і справжньої самості (звільненої від ілюзії, просвітленої і свідомої). Очевидно, що генеалогія виявляє тим самим зв'язок із проектом Просвітництва.

Те, що Макінтайр називає традицією (власне – томістичною традицією) витлумачується ним як тип раціональності, що уникає крайнощів і суперечностей як абстрактного універсалізму енциклопедії, так і радикального релятивізму генеалогії. Томістичний підхід є прикладом подолання епістемологічної кризи, в яку потрапили моральні дослідження аристотеліків-авероїстів і ав'густиніанців XIII століття. Втім за Макінтайром виходить так, що томізм *сьогодні* надає раціональні ресурси, що

уможливлюють подолання епістемологічної кризи у моральних дослідженнях, спровокованої проектами Просвітництва і генеалогії. Стратегія Аквіната, коли він намагався формулювати власну позицію, полягала не в тому, аби виходити з абстрактного розуміння раціональності й дискутувати з опонентами, спираючись на абстрактно-універсальні засади, а радше в тому, аби досліджувати найсильніші аргументи конкуруючих позицій і намагатися їх вдосконалити чи спростувати. Теза сучасного томізму за Макінтайром сформулюється так: "центральні концепції модерної теорії моралі, теорії Дідро, Д'Аламбера і Жокура, теорії Робертсона Сміта та Сиджвіка, можна зрозуміти радше як низку фрагментарних пережитків (*a set of fragmentary survivals*), що породжують проблеми, які неможливо розв'язати, доки вони не будуть включені до певної цілості, в рамках якої ці проблеми можна буде зрозуміти саме як частини [єдиного цілого]" [6, р.192]. З позиції моральної теорії Сиджвіка, наприклад, неможливо відповісти на запитання: яким чином ми можемо узгодити безособові вимоги моральних правил (*the impersonal requirements of moral rules*) із уподобаннями й інтересами індивідів? Егоїстичне тлумачення індивіда вступає в конфлікт з універсалістськими претензіями моральних принципів і правил. Конфлікт виникає тому, що з точки погляду томізму індивід у теорії Сиджвіка розуміється у хибному контексті.

Інший приклад внутрішньої суперечності модерних теорій моралі – це той спосіб, в який у цих теоріях вживається термін "належне". В контексті античних і середньовічних моральних теорій "належне" завжди уживається у зв'язку із певним благом: авторитет моральних принципів і правил "узалежнюється від існування низки загальнопоширених переконань стосовно того, що є благом і найліпшим для різних груп людей (*a set of shared beliefs as to what is good and best for different types of human beings*)" [6, р.193]. У таких спільнотах людина в стані ідентифікувати властиві їй спільнотам блага і прагнути цих благ. Коли мова благ стає маргіальною, "належне" позбавляється свого первинного контексту і перетворюється на універсально-абстрактний принцип (як це сталося, наприклад, у Канта, а пізніше, хоча й дещо відмінній формі – у Сиджвіка і Мура). Словник благ і чеснот замінюється словником універсально-обов'язку. Моральна теорія як теорія обов'язку у сучасних дискусіях отримує різноманітні форми обґрунтування, найпоширенішими з яких є утилітаризм (в його численних версіях) або контрактуралізм на кшталт Роулза. З погляду томізму в історії моральної традиції відбувається кардинальний розрив (*disruption*), що призводить до автономізації моралі (яка раніше була частиною політики, як у Аристотеля, чи теології, як у Томи Аквінського). Моральна теорія завжди вписана у більш широкий контекст. Макінтайр повторює тезу, розвинену у "*Whose Justice? Which Rationality?*": кожна теза, кожний аргумент, кожна доктрина – це завжди чиясь теза, чийсь аргумент і чиясь доктрина, що залучені до публічних переконань та дебатів [6, р.201]. Представники проекту Просвітництва не приймають цю тезу. Втім, як це не дивно, і різноманітні версії генеалогії на перший погляд захищаючи позицію радикального плюралізму й релятивізму, насправді поділяють головні догмати просвітників. Адже критика, деструкція і пафос емансипації – все це передбачає певну концепцію людської природи і певну теорію суб'єктивності (самості).

Макінтайр закидає представникам просвітницького проекту, що вони маскують свою власну (цілком конкретну) концепцію практичної раціональності, описуючи її в термінах абстрактного універсалізму. Лібералізм, як розвинена версія проекту Просвітництва, є для Макін-

тайра ідеологією, що приховує конкретні владні інтереси [7, р.258]. Генеалогам дістається за те, що вони за риторикою радикального плюралізму приховують просвітницьку догматику (нехай і трансформовану). Якщо генеалогі наважаться бути послідовними, вони мусять поширити практику демаскування на свої власні принципи [7, р.263]. Таким чином він хоче обґрунтувати власну позицію шляхом критики хибного універсалізму просвітників і хибного плюралізму та релятивізму генеалогів. Релятивіст визнає існування різних, взаємовідмінних традицій і, відповідно, – існування різних, взаємонеperекладних словників раціональності і справедливості. Релятивіст заперечує, що можна критикувати або спростовувати принципи та базові переконання традиції А з точки погляду принципів і базових переконань традиції Б. Тим самим, релятивіст заперечує будь-яку можливість висувати претензії на істинність і значущість певних принципів або норм в рамках якоїсь із існуючих традицій. Іншими словами: претензії на істинність і значущість якихось принципів і норм є неможливими й не виправданими (хоча, як ми пересвідчилися, релятивізм генеалогів дивним чином поєднується із їхнім прихованим нормативізмом). З подібним твердженням Макінтайр категорично не погоджується. Він уважає, на відміну, наприклад, від Рорті, що існують "добре обґрунтовані концепції істини та раціонального виправдання" (*I believe that there are strong and substantive conceptions of truth and rational justification*), а саме – концепції аристотелізму і томізму [7, р.265].

Макінтайр також визнає існування різних, взаємовідмінних традицій. Він стверджує, що ці різні традиції мають свої, властиві їм словники раціональності і ці словники не можна перекладати мовою інших традицій. Не існує раціональності як такої. Не існує також справедливості як такої. Всяка раціональність і всяка концепція справедливості завжди формулюються й виправдовуються в рамках конкретної традиції. Отже, *практична раціональність завжди контекстуальна*. Проте Макінтайр уважає, що можна критикувати й спростовувати раціональність і базові практичні переконання традиції А з точки погляду традиції Б. Тобто, ми можемо оцінити епістемологічні переваги традиції А стосовно традиції Б. Одна традиція може виявитися неуспішною і нездатною подолати епістемологічну кризу, в той час як інша традиція може виявити здатність успішно долати епістемологічні кризи, підтверджуючи тим самим, власну життєздатність та "успішність".

Отже, Макінтайр є практичним плюралістом і контекстуалістом (бо визнає залежність раціональності від конкретного культурного контексту). Здається, що така позиція дуже близька до релятивізму. Бо чим же іншим є релятивізм як не визнанням того, що значущість базових практичних принципів і норм залежить від певної (конкретної) традиції? Макінтайр приймає релятивізм як умову, адже він стверджує, що мораль і моральна теорія залежать від спільноти і від традиції. З іншого боку, він заперечує висновки релятивізму і репрезентує власне дослідження як пошук істини у площині моральної теорії [4, р.9]. Макінтайр рішуче критикує релятивістів і вважає, що його позиція є *подоланням релятивізму*. Адже він стверджує, що традиції, попри взаємну неперекладність, можуть вступати між собою у суперечки, перебувати у стані ідеологічного суперництва. Хоча ці ідейні суперечки традицій-опоненти не можуть вести на нейтральній (раціонально-універсальній) мові, у цих суперечках все одно хтось перемагає чи програє.

На мою думку соціальний і традиціоналістичний контекстуалізм Макінтайра суперечить засновкам його власної позиції. Адже практична раціональність перед-

бачає певну онтологію (і певну метафізику). Цікаво, що у своїй розмові із Джованною Борадорі, сам Макінтайр засвідчує: під час написання "Після чесноти" він ще не бачив зв'язок між теорією чеснот і метафізикою [5, р.263]. Коли ж ми пов'язуємо теорію чеснот із певною онтологією (певної теорією людського буття), зовсім не обов'язково постулювати при цьому залежність практичної раціональності від конкретної спільноти або конкретної традиції. Тим більше, що сам Макінтайр заявляє: "я не комунітарист (*I am not a communitarian*), я не вважаю, що певні ідеали або форми спільноти (*community*) можуть бути панацеєю від сучасних хвороб" [5, р.265]. То чи можна назвати Макінтайра релятивістом?

Почну із того, що розуміння істини не є у Макінтайра ані релятивістичним, ані перспективістичним. Адже він виходить із засновку, що істина полягає у відповідності наших концептів і суджень до реальності [4, р.106]. Звичайно, його теорія "більш успішної концепції" (концепції, що здатна долати епістемологічні кризи) вносить у класичну теорію істини (*adaequatio*-теорію) певні поправки. Хоча я не вважаю, що застосування до певної теорії критеріїв успішності або неуспішності може відігравати вирішальну роль у стратегії подолання релятивізму. Адже сам Макінтайр намагається показати, що відхід від Аристотелевої концепції практичної раціональності не був зумовлений ані її слабкістю (бо вона і досі демонструє свій пояснювальний потенціал), ані силою конкуруючої із нею концепції (бо проект Просвітництва, як намагається довести Макінтайр, зазнав поразки, провалився). Втім головні епістемологічні засновки Макінтайра є виразно анти-релятивістичними.

Чи можна приписати Макінтайру практично-філософський релятивізм? Чи можна вважати його тезу про те, що практична раціональність зумовлена й конституювана певною традицією, релятивістичною тезою? На це запитання відповідати складніше. Принаймні існує багато авторів, які звинувачували Макінтайра в практичному релятивізмі [див. 4, Р.65-106]. Адам Хмелевській вказує на *радикальний анти-універсалізм* Макінтайра і бере в лапки зворот "подолання релятивізму", коли аналізує Макінтайрову позицію [3, S.17; S.29]. Мардалена Жардеца-Новак навіть каже про внутрішню суперечність філософії Макінтайра і про складність поєднання радикального анти-універсалізму із радикальним запереченням релятивізму [9, S.293]. Я ж спробую підійти до проблеми з іншого боку. Варто передусім запитати: що сьогодні взагалі розуміють під релятивізмом?

Попер без жодних сумнівів кваліфікував би позицію Макінтайра як релятивістичну. Наприклад, він називає Марксову теорію моралі "історичистською", позаяк вона узалежнює всі моральні категорії від історичних умов. Маркс – історичний релятивіст у сфері етики [1, с.233]. Чи можна застосувати цю характеристику до Макінтайра? Напевно, що ні, адже традиція – це не "історичні умови". Колишній марксист Макінтайр у своїх пізніх творах дуже далеко відходить від марксизму. Дійсно, він підкреслює важливість історичного дослідження для практично-філософських дебатів, але його розуміння історії не є вульгарно детерміністським (і вже точно – не є матеріалістичним). Не зовсім зрозуміло, що означає слово "залежність", коли ми стверджуємо, що моральні принципи і норми *залежать* від традиції або від історичних умов. Мені здається, що Марксове і Макінтайрове розуміння цієї "залежності" кардинально відмінні. В іншому місці Попер визначає релятивізм так: "під релятивізмом я розумію концепцію, згідно з якою вибір між конкуруючими теоріями довільний. Така концепція ґрунтується на переконанні, що об'єктивної істини взагалі не існує" [1, с.241]. Іншими словами, якщо ми

маємо у своєму розпорядженні декілька теорій, у нас немає раціональних засобів визначити яка із них найкраща. При такому визначенні релятивізму Макінтайр очевидно не є релятивістом.

Маркус Вілашек визначає моральний релятивізм як теорію, що обмежує сферу значущості моральних цінностей і норм певною, історично змінюваною партикулярною культурою або формою життя [8, S.235]. Власне, для Вілашека релятивізм є анти-універсалізмом. Із такої точки погляду Макінтайра можна вважати релятивістом. У Кембріджському словнику філософії під редакцією Роберта Оді релятивізм також визначається як заперечення універсалізму, заперечення існування певних різновидів універсальних істин ("the denial that there are certain kinds of universal truths") [2, p.790]. Зокрема етичний релятивізм (автор статті відрізняє його від когнітивного релятивізму) заперечує існування універсально-значущих етичних принципів ("Ethical relativism is the theory that there are no universally valid moral principles"). Згідно із етичним релятивізмом всі моральні принципи значущі тільки (1) у стосунку до певної культури (relative to culture) або (2) в контексті індивідуального вибору. Цікаво, що Макінтайр піддає критиці (2), але при цьому захищає (1). Як би там не було, все одно протилежно до релятивізму позицією проголошується універсалізм. А це означає, що згідно із поширеними визначеннями релятивізму, Макінтайр є релятивістом (етичним, моральним, або практичним релятивістом).

Підводячи підсумок свого аналізу Макінтайрового підходу до розуміння практичних принципів і норм, я можу сформулювати кілька тез. 1. По-перше, дослідження Макінтайра (починаючи із його книги "Після чесноти") безумовно слід вважати кроком уперед у сучасних практично-філософських дослідженнях. Макінтайр знову вводить у гру тематику чеснот і тематику блага, що значно розширює діапазон практичної філософії. Чесноти, добре життя, сутнісні цілі людського буття – все це залучається до контексту раціонально-практичного дискурсу. Тут є багато спільного між Гіларі Патнемом і Макінтайром, які на відміну від представників трансцендентальної прагматики, переконливо доводять, що чесноти і цінності можуть бути предметом раціональної дискусії. 2. По-друге, позиція Макінтайра має

не тільки очевидні переваги, але також і певні слабкі місця, навіть суперечності. Праці Макінтайра добре показують, як важко спростувати релятивізм і обґрунтувати практичний антирелятивізм, заперечуючи практичний універсалізм. 3. По-третє, теорія "кращої концепції" і акцент на конфліктності при дослідженні різних моральних традицій (і різних традицій практичної раціональності) необхідно приймати з певними обмеженнями. Вміння домовлятися і знаходити спільні інтереси так само належить до конститутивних факторів практичної раціональності. 4. Нарешті, по-четверте, позиція Макінтайра ґрунтується на імпліцитних універсалістичних засновках. Свої концепції блага, чеснот і сутнісних цілей людини, Макінтайр розвиває в контексті класичної теорії людського буття. Але онтологічні тези, що їх дотримується Макінтайр, містять у собі універсалістичні претензії: різноманітність культурних контекстів і різні концепції практичної раціональності передбачають певну універсальну онтологію. Культурний і концептуальний плюралізм не виключає, а, навпаки, передбачає універсальний словник буття і блага.

Список використаних джерел

1. Поппер К. Открытое общество и его враги. Том II. Время пророков: Гегель, Маркс и другие оракулы / [пер. с англ. В.Н.Садовского]. – М.: Культурная инициатива, 1992. – 528 с.
2. Audi R. (Ed.). The Cambridge Dictionary of Philosophy. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999. – 1001 p. (Цитується як [Cambridge Dictionary of Philosophy]).
3. Chmielewski A. MacIntyre a współczesna filozofia polityczna // Alasdair MacIntyre. Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność? – Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2007. – S.9-34.
4. Lutz Ch. Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism, and Philosophy. – Lanham: Lexington Books, 2004. – 215 p.
5. MacIntyre A. An Interview with Giovanna Borradori // The MacIntyre Reader (ed. Kelvin Knight). – Indiana: University of Notre Dame Press, 1998. – P.255-265.
6. MacIntyre A. Three Rival Versions of Moral Inquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition. – Notre Dame, Indiana: University Notre Dame Press, 1990. – 241 p.
7. MacIntyre A. Whose Justice? Which Rationality? – Notre Dame, Indiana: University Notre Dame Press, 1988. – 410 p.
8. Willaschek M. Relativismus // Lexikon Philosophie. 100 Grundbegriffe. – Stuttgart: Reclam, 2011. – S.234-237.
9. Zardecka-Nowak M. Postowie // Alasdair MacIntyre. Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych – Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2009. – S.288-299.

Надійшла до редколегії 11.04.14

A. O. Baumeister, канд. филос. наук, доц.
КНУ імени Тараса Шевченка, Київ

МЕЖДУ ПРАКТИЧЕСКИМ УНИВЕРСАЛИЗМОМ И РЕЛЯТИВИЗМОМ: ПОНИМАНИЕ ПРАКТИЧЕСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ У МАКИНТАЙРА

В статье автор предлагает ответ на вопрос: можно ли считать философский проект Аласдера Макинтайра версией практического релятивизма? Если под релятивизмом понимать философскую позицию, которая отрицает любую версию практического универсализма, то Макинтайр, безусловно, релятивист. Но если под релятивизмом понимать концепцию, согласно которой выбор между конкурирующими теориями является произвольный и рационально необоснованный, тогда Макинтайра нельзя считать релятивистом. В конфликте конкурирующих традиций побеждает та традиция, которой удается преодолеть эпистемологический кризис и реформулировать свои базовые принципы и убеждения в терминах более "успешной" теории.

Ключевые слова: практический универсализм, практический релятивизм, эпистемологический кризис.

A.O. Baumeister, PhD, Associate Professor
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

BETWEEN PRACTICAL UNIVERSALISM AND RELATIVISM: MACINTYRE'S UNDERSTANDING OF PRACTICAL RATIONALITY

In article the author tries to answer a question: whether it is possible to consider Alasdair MacIntyre's philosophical project as the version of a practical relativism? If to understand a philosophical position which denies any version of a practical universalism, MacIntyre, certainly is the relativist. But if as a relativism to understand the concept according to which the choice between rival theories is any and rationally unreasonable, then MacIntyre can't be considered as the relativist. After all MacIntyre claims that between various traditions there are relations of the competition and the conflicts which can be expressed in the form of rational debate. The conflict of competing traditions is won by that tradition which manages to overcome epistemological crisis and to reformulate own basic principles and belief in terms of more "successful" theory.

Key words: practical universalism, practical relativism, epistemological crisis.