

# **Після філософії: кінець чи трансформація?**

**Рорті , Ліотар , Фуко, Деррида, Девідсон , Дамміт , Патнем, Апель,  
Габермас, Гадамер, Рикьор , Макінтайр, Блуменбера, Тейлор**

КИЇВ  
«Четверта хвиля» 2000

*Видання здійснено за фінансової та експертної підтримки  
Міжнародного Фонду Відродження в рамках спільної  
програми з Центром розвитку видавничої справи Інституту  
Відкритого Суспільства (Будапешт)*

Перекладачі:

С.О. Кошарний (4, 5, 11, 12, 13); В.М. Куплін (8, 9, 10); В.В. Лях (3);  
О.М. Соболев (Заг. вступ, 1, 2, 6, 7, 14). Переклад здійснено під загальною  
редакцією доктора філос. наук, професора В.В. Ляха

**П34** Після філософії: кінець чи трансформація?: Пер. з англ./ Упоряд.: К.  
Байнес та інші. — К.: Четверта хвиля, 2000. — 432 с І8Б<sup>А</sup> 996-529-097-5

Чи здатна філософія розвинути «ненадлишкову» теорію істини? Якими є відношення між істиною та значенням? Чи існують сьогодні достатньо чіткі критерії демаркації теоретичної і практичної філософії? Чи розумно сьогодні продовжувати філософію шляхом трансформації або в першій, або в другій формі, або ж відразу в обох формах? Якщо це так, то ж якою є роль наук про людину у процесі здійснення подібної трансформації?

Ці знаменні філософські питання є центральними в долі філософії «після Філософії». Вибрані нами мислителі дотримуються точки зору, що філософія сьогодні зазнає моменту перелому, а філософська думка не може більш розвиватися так, як вона робила це раніше. Це загальне переконання окреслює проблемне поле даного дослідження. Саме в цьому сенсі всі згадані мислителі розмірковують «після Філософії».

**ББК 87я43**

ISBN 966-529-097-5

© USA , «MIT Press», 1986 © «Четверта  
хвиля», 2000

# Аласдейр Макінтайр

## ВСТУП

З ретроспективного погляду більшість філософських творів Аласдейра Макінтайра можуть розглядатися як такі, що мають відношення до проблем релятивізму, тобто до проблем, породжених відмінностями між «неспівмірними» концептуальними схемами, альтернативними системами вірувань та несумісними способами життя. З цього погляду ні епістемологічна, ні моральна криза не є результатами простої помилки чи омани; вони швидше пов'язані зі спірністю основоположних культурних схем. Як і зі змінами парадигм Куна, такі кризи — за усього їхнього пафосу — мають позитивний бік: через них ми можемо усвідомити наявність «систематично інакших можливостей інтерпретації, існування конкуруючих схем, які призводять до взаємно несумісних способів розгляду того, що продовжує відбуватися довкола (нас)». «Гамлет» Шекспіра є вражаючим літературним прикладом переплетення моральної та епістемологічної кризи; теоретичні синтези Галілея і Ньютона у природничих науках є одними із найкращих прикладів того, яким чином може бути подолана епістемологічна криза; а наша сучасна моральна ситуація є яскравим прикладом нездоланої кризи, яка сягає самих основ нашого соціального існування. Видатне завдання філософії сьогодні полягає у тому, щоб зрозуміти джерела епістемологічної та моральної кризи сучасної культури та неспівмірних вартостей, які вона включає.

З погляду Макінтайра, побудова історичних оповідей відіграє центральну роль у виконанні цього завдання. Крім того, він протистоїть розглядові аргументів як «об'єктів дослідження в абстрагуванні від соціально-історичних контекстів діяльності та дослідження, у яких вони є або були у себе вдома і з яких вони виводять їхнє окремішне значення»; замість деконтекстуалізації аргументації він пропонує «особливий жанр історичної творчості». Цей «різновид філософської історії» знадобився не лише для адекватного розуміння того, а чим же є

окремішня точка зору — осягнення, яким чином вона була висунута і у якому типові ситуації — але також для оцінювання її претензій на раціональне виправдання. Тоді, коли такі вимоги включають альтернативні або несумісні концептуальні схеми, вони можуть бути поціновуваними лише історично, тобто у термінах «попередників та суперників, кому схема кинула виклик та кого витіснила». Точніше факти на користь раціональної переваги наукової, моральної або епістемологічної теорії створюються завдяки показові того, що вона є най-краш(он) до цього часу — що вона виходить за рамки обмеженостей її конкурентів (уникаючи їхніх недоліків і водночас пояснюючи їх), а також успішно протистояла усім спробам подібним чином перевершити її (наносючи поразку усім потенційним суперникам і водночас втілюючи їхні сильні сторони). Таким чином, історизм Макінтайра не є релятивістичним; раціональна прийнятність загальних схем — хай вони будуть епістемологічними чи моральними — може бути встановлена, хоча вона не може бути доведена завдяки де-контекстуалізованому аналітичному аргументові. Звернення до історії аргументу у межах певної специфічної традиції є, таким чином, вирішальним для розв'язання спірних питань між явно неспівмірними способами підходу до них або схемами. Саме цей тип «філософської історії» конституює оповідну структуру праці Макінтайра «Після чесноти».

Макінтайр не лише пропонує оповідний розгляд коріння сучасної культурної кризи, він радить можливий шлях виходу з неї — шлях, котрий вимагає, очевидно, значної переробки панівних понять раціональності та моральності. Картезіанські розв'язання епістемологічної кризи і кантіанські розв'язання кризи моральної вийшли з моди. Вони не лише неспроможні у собі, але вони імпліцитно передбачаються у самому виродженні наших моральних та інтелектуальних традицій, котрі мають бути подолані. Так, Макінтайр розглядає «проект Просвітництва» та його ідеали автономії і універсальності швидше як складник проблеми, ніж як її розв'язання. Як він висловлює це у програмному уривкові у праці «Після чесноти»: «Або потрібно пройти через прагнення і занепад різноманітних версій проекту Просвітництва, аж поки залишаться лише діагноз Ніцше та піцшеанська проблематика; або ж слід вважати, що проект Просвітництва був не лише помилковий, але насамперед ніколи не повинен був розпочинатися. Третьої альтернативи просто немає». Для перевершення цього проекту у вимірі

моральності Макінтайр пропонує почерпувати ресурси аристотелівської  
одальної традиції. Оповідний розгляд історії моралі, розбудований з пер-  
спективи цієї традиції, стає першорядною рамкою для філософської реформи в  
добу кризи «проекту Просвітництва».

## Аласдейр Макінтайр

### РЕЛЯТИВІЗМ, ВЛАДА І ФІЛОСОФІЯ

#### 1.

Саме Ентоні Колінз, товариш Джона Локка, зауважив, що коли б бойльські лектори щорічно не доводили існування Бога, деякі люди могли б навіть поставити його під сумнів. Саме подібний дух зятятості в аргументації спонукав мене поцінувати й розуміти сукупну силу та значення цього випадку, змусив мене нарешті віддати перевагу одній версії релятивізму тільки після детального ознайомлення з останніми філософськими напрямками та відгалуженнями, які відміняють релятивізм як такий. Але, безперечно, я не повинен був би так запізно дойти до такої оцінки та розуміння. Бо релятивізм, подібно до скептицизму, є одним із тих вчень, які на цей час спростовувалися занадто часто і неодноразово. Мабуть, ніщо так не відзначає те, що якесь вчення втілює певну істину, якою не слід нехтувати, ніж те, що у ході історії філософії воно мало знову і знову спростовуватися. Справжньо спростовні вчення треба було спростовувати лише один раз.

Філософські вчення, несприйнятні для справжнього спростування, розпадаються принаймні на два класи. Існують певні з них, із якими у світлі раціонального виправдання, можливого для них, ми просто зобов'язані погодитися. Але існують й інші, для яких наша згода надається або ж має бути виявленою лише з визнанням того, що те, що вони презентують, є тільки минулим моментом у розвитку думки, який, якщо це можливо, треба перебороти навіть незважаючи на те, то ми можемо поки що не мати адекватних підстав

для впевненості у власній здатності переступити їх. Скептицизм є першим із таких вчень, а релятивізм — другим. Але жодне вчення не можна по-

справжньому перебороти до тих пір, поки ми не зрозуміємо те, що треба сказати на його користь. І першим кроком до розуміння цього у випадку релятивізму має бути показ того, що гадані спростування здебільшого не досягали своєї мети і відтак були неправильними.

Справа не виглядає так, що не існує нічого, чому можна було б від них навчитися. Від них ми можемо цілком певно навчитися, яким чином формулювати релятивізм у спосіб, котрий безпричинно не плував би його з помилкою. Так, ми можемо навчитися від зустрічі Сократа з формулюванням Протагора у «Теететі», що релятивісти повинні бути обережними, не дозволяючи самим собі спійматися в пастку у висуванні певного типу універсальних самореференцій-них претензій. Такі претензії завдяки запереченню стосовно будь-яких вчень предикатів типу «є істинним» та «є хибним», якщо вони не є радикально перетлумаченими з тим, щоб означати не більше, ніж «видається істинним для таких-то і таких-то осіб» і «видається хибним для таких-то і таких-то осіб», перетворюють цікаве твердження, що релятивізм є істинним, на нецікаве твердження, що релятивізм видається істинним для релятивістів. І ми можемо навчитися з гегелівської критики Канта, що релятивісти повинні бути обережними, щоб уникнути пристосування їхніх тез у спосіб, котрий передбачає законність певної версії того, що може бути названим розрізненням схеми-змісту, тобто відмінністю між певним поняттям або концептуальною схемою, з одного боку, а з другого — цілком доконцептуальним світом або даним очікуванням звільнитися, в одній версії, від сліпоти, а в іншій — від голизни завдяки концептуалізації.

Крім того, важливо бути точним стосовно того, чому ми навчилися від цих спростувань окремих формулювань релятивізму; тому й важливо не абстрагуватись задля формальних використань того, що ми вважаємо сутністю певного спростування релятивізму, від того контексту, у якому такі мислителі, як Платон або Гегель, запроваджували його, а також з якого воно почерпнуло свою особливу силу. <sup>1a</sup>к, ми, мабуть, маємо право висловити певне ввічливе здивування, коли сучасний філософ, який виявив як ретельність, так і инахідливість у намаганні зробити заслуговуючим на довіру певний

погляд, котрий «є істинним», каже не більше, ніж сказано зав-

яки «видається істинним для таких-то і таких-то осіб, а саме, для <>-  
стверджує, що коли б були якісь сучасні релятивісти, то можна було б  
використати проти них певний варіант того, що він називає «аргументами  
Сократа, використаними проти Протагора». Це здивування походить від  
нашого очікування, що засади, з яких Платон вивів Сократове спростування  
Протагорової версії релятивізму, також містили необхідну невдачу будь-якої  
реінпретативної редукції «є істинним» до «видається істинним для таких-то і  
таких-то осіб». З цих засад один висновок неправочинний без іншого.

Той самий різновид ввічливого здивування є виправданим тоді, коли  
інший видатний сучасний філософ повторивши сутність гегелівського  
доведення незаконності будь-якого дуалізму, що розриває, з одного боку,  
концептуальні схеми, а з другого — світ, приходить до висновку про неодмінну  
неузгодженість самої ідеї концептуальної схеми. Це, зрештою, був саме Гегель,  
який надав канонічної форми як ідеї концептуальної схеми, так і ідеї  
альтернативних та несумісних концептуальних схем, і він зробив це навіть не  
порушуючи своєї власної заборони, накладеної на незаконне дуалістичне розріз-  
нення схеми-змісту та схеми-світу. Гегель не був поодиноким у цьому; те ж  
саме можна сказати про його попередника Віко та про його послідовника  
Колінгвуда.

Коли потрібно для того, щоб схопити істину в релятивізмі, сформулювати  
таке вчення, що засвоїло знання як від Платона, так і від Гегеля: воно повинне  
уникнути Протагорової самотривіалізації віддаючи належне платонівському  
розрізненню між «є істинним» та «видається істинним для таких-то і таких-то  
осіб»; і у будь-якому зверненні до ідеї альтернативних концептуальних схем,  
воно має бути уважним до продовження Гегеля у не полишенні жодного  
відкритого простору для будь-якого розрізнення схеми-змісту або схеми-світу.

## 2.

«Релятивізм», як я продовжую використовувати цей вираз, іменує один  
тип висновку для дослідження окремого класу притань. Такі питання постають



насамперед перед людьми, які живуть у певних, надзвичайно специфічних типах соціального та культурного станів; але це не означає, що вони не є виразно філософськими питаннями. Вони справді є прикладами питань, котрі є водночас неодмінними для певних повсякденних суб'єктів діяльності та користувачів мови і мають характерну структуру філософських проблем. Мабуть, не є несподіваним, що вони не бралися до уваги цими нещодавніми філософами, хто хотів провести різку дихотомію між цариною філософського теоретизування і цариною пов-якденного вірування внаслідок того, що вони передбачають водночас, що якраз філософи здебільшого самі породжують філософські проблеми виходячи із власних непорозумінь, і що повсякденне життя не повинне потерпати від різновидів безладдя, які вимагають специфічно філософського діагнозу. Ця установка, мабуть, є симптомом певної відсутності соціологічного уявлення, свідченням занадто жалюгідного бачення тих типів соціальних та інституцій-них обставин, котрі породжують філософські проблеми. Якими ж тоді є ті соціальні та інституційні обставини, що породжують проблеми, на які раціональною відповіддю може бути певна версія релятивізму?

Існують соціальні та інституційні обставини тих, хто мешкає у певному типі межового або прикордонного стану. Розглянемо ускладнений стан того, хто живе у часі та місці, де він або вона є повним членом двох лінгвістичних спільнот, що розмовляють одна, скажімо, мовою Цуні або ірландською мовою винятково із старшини представниками його або її сім'ї та селища, і, скажімо, іспанською чи англійською мовою з тими із зовнішнього світу, хто домагається введення його або її у спосіб життя у винятково іспаномовному чи англійськомовному світі. Економічні та соціальні обставини можуть справляти тиск на таку особу, змушуючи її до остаточного вибору між проживанням в одній лінгвістичній спільноті та проживанням в іншій такій спільноті; і за певних умов місця та часу це є набагато більшим, ніж вибір між двома мовами, принаймні у будь-якому вузько зрозумілому сенсі терміну «мова». Бо мова може бути використовувана таким чином, а ірландська мова і мова Цуні у певні минулі періоди таким чином і використовувалися, що участь у її використанні

передбачає швидше одну космологію, ніж іншу, швидше одне відношення місцевого права та звичаю до космічного порядку, ніж інше, швидше одне виправдання окремих стосунків індивіда та спільноти і їх відношення до землі та ландшафту, ніж інше.

такій мові навіть використанню власних імен інколи властиві такі передумови.

Якщо, наприклад, я розмовляю ірландською мовою, навіть не кажучи вже про триста років тому, про «*Ooige Coim*» про «*yoige*» у сучасній ірландській мові, — то передумови та

плікації мого висловлювання є цілком іншими, ніж коли б я говорив англійською мовою «Лондондері». Але, може бути поставлене питання, хіба вони не є просто двома назвами одного й того ж самого місця? Відповідь, поперше, полягатиме у тому, що жодна власна назва місця чи особи не називає жодного місця або особи **як таких**; вона називає **насамперед** лише **для** тих, хто є представниками певної окремої лінгвістичної та культурної спільноти завдяки ідентифікації місць та осіб у термінах схеми ідентифікації, що поділяється такою спільнотою і, можливо, є почасти конститутивною для неї. Відношення власного імені до його носія не може бути з'ясоване без посилання на такі ідентифікуючі функції. А, по-друге, те, що називає «*Doire Colmcille*», — втілює спільну інтенцію іменування — місце з неперервною ідентичністю навіть відтоді, як воно насправді стало з 546 р. дубовим лісом св. Колумба, а те, що «Лондондері» називає поселення, утворене лише у XVII ст., і є назвою, використання якої передбачає законність такого поселення та використання англійської мови для його іменування. Відзначимо, що назва «*Doire Colmcille*» як назва не підлягає перекладові; ви можете перекласти гаелічний «*Doire Colmcille*» англійським виразом «дубовий ліс св.Колумба», але це не може бути перекладом назви місця, бо сама вона не є назвою жодного місця. А те, що є істиною відношення «*Doire Colmcille*» в ірландській мові до «Лондондері» в англійській мові рівною мірою зберігає силу до відношення назв селищ Цуні у XVI ст., таких як «*Itwana*», для іспанського іменування для них як Семи міст Сіболи.

Відповіддю на це може бути те, що хоча як питання випадкового історичного факту тут можуть бути певні різновиди зв'язку, що швидше пов'язують з використанням «*Doire Colmcille*», ніж «Лондондері» або ж навпаки, використання імені просто у **якості** імені ще не несе з ним жодних передумов стосовно політичної чи соціальної законності. І могло б вважатися, що це могло б бути показаним завдяки зверненню до того факту, що певний неосвічений сторонній міг би використовувати назву «Лондондері» для того, щоб спитати про шлях і у визначенні місця на карті, у яке він або вона хочуть прибути, могли б показати, що **можуть** користуватися назвою з метою цього визначення без жодної такої передумови. Але такий сторонній є лише здатним тепер використати назву, яка і справді зробилася приступною для нього поза її первинною спільнотою користування внаслідок того, що представники цієї спільноти користуються чи користувались нею, як вони й роблять, а вторинне використання таким стороннім даного імені є тому паразитуванням на його використанні первинною спільнотою. Крім того, такі вторинні

базпідставно-навантажені використання не стають завдяки цьому назвами, звільненими від будь-якого специфічного соціального контексту використання. Вони дуже специфічно є іменами-у-якості-використовуваних-сторонніми-або-туристами. Філософи логіки інколи трактували той спосіб, у який такі імена використовуються сторонніми або туристами як пояснення прикладом певного сутнісного ядра відношення іменування, про поняття якого я висловлюсь пізніше у ході аргументації; на даний же момент я відзначу лише те, що, роблячи так, такі філософи затемнили відмінність між типом природної мови, у якому стандартне використання розмаїття виразів зобов'язує користувача до висловлення спільних вірувань, що поділяються спільнотою, і до користування тим типом природної мови, у якому це є мінімальним або чого нема взагалі. У тому типі межового або прикордонного стану, яке я описую, обидві мови — скажімо, ірландська мова 1700 р. і англійська мова плантаторських поселень того ж періоду або мова Цуні Шіві, та іспанська мова **конкістадорів** 1540 р. — є на початку цього спектру природними-мовами-у-вжиткові. Таким чином, з чим кожен із двомовних промовців серед

представників однієї з цих пар вирішує потратити своє життя швидше у певній лінгвістичній спільноті, ніж іншій, є також до певної істотної міри альтернативним і несумісним комплексом вірувань та способів життя. Крім того, кожний із цих комплексів вірувань та способів життя буде мати внутрішні для нього суто специфічні способи раціонального виправдання у ключових ділянках і свої власні специфічні підстави для претензій на істину.

Справа не виглядає таким чином, що вірування кожної такої спільноти взагалі не можуть бути у жодний спосіб репрезентовані мовою іншої; справа, швидше, полягає у тому, що наслідок у кожному акті передавання цих вірувань, достатньо збагнених для того, Щоб бути оціненими представником іншої спільноти, характеризує Дані вірування у такий спосіб, що вони змушені бути відкинутими. Іє, що з однієї точки зору є справедливим актом війни, буде з іншої точки зору крадіжкою; те, що з однієї точки зору є оригінальним актом набуття того, що до цих пір не належало нікому і через те лише тепер постало чиеюсь приватною власністю, буде з іншої точки зору незаконним захопленням того, що дотепер не належало нікому внаслідок того, що воно було чимось таким, що **не може** <sup>а</sup>віть бути перетвореним на приватну власність — наприклад, спіль-<sup>Ою</sup> землею. Іспанці принесли чужі поняття власності, запозичені від римського, феодалного та канонічного права, у свої справи з індіанцями; англійці привнесли поняття прав індивідуальної власності, визнані рішеннями англійського звичаєвого права, в Ірландію у часи, коли в ірландській мові існував цілком певний переклад для латинського «*res*», але не було жодного перекладу для виразу «*a right*» (право — прим, перекл. С.К.), зрозумілого як щось таке, що пов'язує не зі статусом, роллю чи функцією, а з індивідами як такими.

У цьому моменті не має сенсу зауважувати про те, що в обох цих парах лінгвістичних спільнот дуже багато інших вірувань, які поділялись представниками обох спільнот, чи про те, що, зокрема, ніхто не мав жодних ускладнень у перекладі виразу «сніг білий» з однієї мови на іншу. Існують, справді, великі частини кожної мови, які перекладаються кожною іншою мовою; існують також різновиди рутини або соціальні ситуації, що піддаються

рутинізації, які відтворюються у багатьох — деякі, можливо, навіть у всіх культурах. І проект парного поєднання типів речення-у-вжитку з типами становища, що піддаються рутинізації, відтворено у багатьох культурах, а погоджуватися щодо звичок або розходитися у поглядах з використанням таких речень, буде безперечним, якщо й справді те, що швидше доведене до кінця, ніж просто спроектоване, розкриває взаємовідношення між цими фактами і типом та радіусом дії підлеглості перекладові, що зберігає свою силу внаслідок такого взаємовідношення. Але підозра, що я поступово підходжу до плекання надії стосовно цього типу проекту, полягає у тому, що те, що я міг би очікувати від нього, є, мабуть, не так адекватною семантикою природних мов або теорією істини у таких мовах, як низкою чудових фразеологічних словників для мандрівників. Бо це є саме ті риси майстерного володіння мовами, які не можуть бути набутими з таких фразеологічних словників, котрі породжують відсутність можливостей для перекладу між мовами.

У чому полягають такі риси? Вони включають здатність до екстраполяції від використання виразів, засвоєних у певних типах ситуацій, до утворення та розуміння нових та наново висвітлених вживань. Наявність цієї спроможності для представників усієї лінгвістичної спільноти того типу, який я характеризую, почасти залежить від їхньої спільної здатності посилатися і натякати на окремих спільний фонд канонічних текстів, текстів, які визначають літературну та лінгвістичну традицію, успадковану представниками такої спільноти. Бо саме завдяки натяканню на такі тексти розгортаються лінгвістична інновація та екстраполяція; те, що дають які тексти, є водночас спільними екземплярами, від яких екстраполюються і розподіляються екземпляри діяльності екстраполяції.

Це і є типовим для поетів і декламаторів саг, які у таких суспільствах створюють і неперервно перероблюють спочатку усні, а потім і письмові тексти; лише поетична оповідь є незабутньою у потрібний спосіб і, як ми могли б навчитися у Віко, саме лінгвістичні здатності та здібності, забезпечувані поезією та сагою, уможливають пізніші форми прози. Поняття спочатку набувалися та розумілися у термінах поетичних образів і рух думки від конкретності та

окремішності уявного до абстрактності концептуального ніколи повністю не залишав позаду такої конкретності та окремішності. Поняття мужності та справедливості, авторитету, верховної влади та власності, того, чим є розуміння і чим є неспроможність зрозуміти, усе це буде продовжувати розроблятися з екземплярів, заснованих у соціально визнаних канонічних текстах. А це усе ще буде таким випадком, коли проза доповнює поезію, коли закон книжок додається до міфу та епічної поеми і коли драматичні твори додаються до обох. Наслідком є те, що коли дві такі відмінні лінгвістичні спільноти стикаються одна з одною, кожна зі своєю організацією канонічних текстів, своїми власними взірцевими образами і своєю власною традицією розробки понять у термінах цих структур, але кожна також позбавлена знання про традицію іншої спільноти, не кажучи уже про лінгвістичні здатності, повідомлені такою традицією, кожна буде репрезентувати вірування іншої всередині свого власного дискурсу, абстрагуючись від релевантної традиції, у спосіб, котрий забезпечує неправильне розуміння. З кожної точки зору певні ключові поняття та вірування іншої сторони саме внаслідок того, Що вони презентовані обіч того контексту успадкованих текстів, з якого вони почерпують своє концептуальне життя, будуть з необхідністю здаватися безконтекстними і позбавленими виправданя.

Тут ми стикаємося з іще одним прикладом герменевтичного кола. Початкова нездатність представників кожної мовної спільноти перекладати певні мовні частини іншої спільноти своєю власною мовою є перепорою для пізнання традиції, втіленої у використанні такої мови; але відсутність пізнання традиції сама є достатньою для перешкоджання точному перекладові таких частин чужої мови. І знову таки факт того, що певні частини цих двох мов можуть цілком легко перекладатися одна одною, не дає жодної підстави для скепцизму з приводу часткової відсутності можливостей для перекладу. Речення-у-вжитку, котрі є неперекладними частинами цього типу мови-у-вжитку, фактично не можна логічно вивести з речень-у-вжитку, складеними з них, зведеними до них або якимось чином переданими реченнями-у-вжитку, котрі охоплюють підлеглі перекладові частини тієї самої мови-у-вжитку. Не повинно

це й дивувати нас. Одним із показників справді адекватного знання двох цілком відмінних мов, однією й тією самою особою, є здатність такої особи розрізняти ті частини кожної мови, котрі підлягають перекладу одна одною, і ті, котрі такому перекладу непідлеглі. Певна міра часткової непідлеглості перекладу означає відношення кожної певної мови до кожної іншої.

Відзначимо, що це визнання непідлеглості перекладу ніколи не тягне за собою визнання певної неодмінної межі для розуміння. І навпаки, те, що ми можемо цілком розуміти те, що було сказано певною мовою, інакшою, ніж наша власна, ніколи не тягне за собою того, що ми можемо перекласти те, що ми зрозуміли. І саме ця здатність водночас зрозуміти і визнати часткову непідлеглість перекладу того, що ми зрозуміли, поєднується із специфічними соціальними, концептуальними та лінгвістичними характеристиками того типу прикордонного становища, яке я встановив для утворення ускладнення двомовного промовця, котрий у такому типові становища робить вибір між членством в тій чи іншій із двох конкуруючих мовних спільнот.

Нагадаю, що випадкові риси становища такого промовця є вибором не лише між мовами, а й між взаємно несумісними концептуалізаціями природної та соціальної дійсності; і він є не лише вибором між двома взаємно несумісними комплексами вірувань, а й вибором між комплексами вірувань, таким чином структурованими, що кожний із них має внутрішнє відношення до своїх власних стандартів істини та виправдання. Крім того, цей вибір має робитися з лише обмеженими лінгвістичними та концептуальними ресурсами, наданими двома розглядуваними мовами. Які ж примуси накладаються цими межами?

Вони виключають можливість звернення до певного нейтрального чи незалежного стандарту раціонального виправдання для виправдання швидше одного комплексу вірувань, швидше одного способу життя, швидше однієї лінгвістичної спільноти, ніж інших. Бо єдиними стандартами істини та виправдання, приступними у межах двох спільнот, є ті, між якими слід здійснити вибір. А єдині ресурси, надані для представників кожної спільноти для репрезентації понять, вірувань та стандартів іншої спільноти, забезпечують

те, що з точки зору у кожній спільноті її власні поняття, вірування та стандарти й уть оправданими і такими, які її суперник вважає бажаними. Тоді тут дві конкуруючі концептуальні схеми протистоятимуть одна одній. Для тих, хто культурно і лінгвістично здатний опанувати лише одну з них, не виникатиме жодних проблем, але для нашої уявної особистості, яка має здібності зрозуміти обидві, але яка повинна обирати для засвоєння лише одну, природа цього вибору пов'язана, якщо він або вона є здатними до адекватного рефлексування, з трансформацією його або її розуміння істини та раціонального виправдання. Бо він або вона не будуть здатними знайти застосування для понять істини та виправдання, яке було б незалежним від стандартів однієї спільноти чи іншої. Не існує приступності до жодного предмета, який не був би концептуалізований у термінах, котрі уже передбачають істину швидше одного комплексу вимог, ніж іншого. Проголошення Гегелем поза законом будь-якого звернення до екстраконцептуальної дійсності не було порушене. Кожна спільнота, використовуючи свої власні критерії тотожності та відмінності, визнає, що це є один і той самий предмет, до якого вони висувають свою вимогу; неспівмірність та незіставність не є несумісними. Єдиним способом адекватно охарактеризувати утруднення, утворене таким чином для нашої уявної особистості, це зробити це в ідіомі, наданій Платоном. Бо така особистість повинна тепер перетлумачувати предикати «є істинним» і «є виправданим» таким чином, Щоб їхнє застосування у майбутньому вимагало не більше, ніж вимагалось б твердженнями «видається істинним для цієї окремої спільноти» або «видається виправданим для цієї окремої спільноти».

Раціональний вибір буде перетворено нашою уявною особистістю на релятивістський. Але чому названо це утруднення? Тому, що у перетлумачуванні цих предикатів наша уявна цунійська або ірландська особистість без щонайменшого наміру дієво відокремила себе від обох конкуруючих спільнот. Бо жодна спільнота XVI або XVII ст. Не була здатною зрозуміти саму себе релятивістично.

"удовою відповіддю на усе це може бути: «Ну то й що?» Навіть кщо припустити, що я надав підлеглу захисту версію релятивізму навіть якщо взяти



до уваги, що наша особистість діяла у певні <sup>ac</sup> і в певних місцях і має реальних двійників, Ірландію або Цуні

Ще щось, щоб там не було, то що з того? Такий тип релятивізму є нав'язаними випадковостями їхніх історичних, соціальних та атеїстичних обставин, випадковостями, котрі позбавляють нашу уявну особистість ті її реальних двійників лінгвістичних та концептуальних ресурсів, необхідних для уникнення або спростування релятивізму. Але ми, може бути підказаним, чи маємо такі ресурси, щоб наша філософська вигадка була доречною для нас?

Саме це, безперечно, і є питанням. Чи й справді це є таким випадком, якщо ми точно встановили лінгвістичні та концептуальні ресурси, котрі мали б забезпечити уможливлення для нашої уявної особистості змогу подолати окремі випадкові обмеження її становища, ми повинні були б показати, яким чином можна уникнути релятивізму або спростувати його? Якщо ми досягли успіху у перетворенні цієї уявної особистості таким чином, що вона стала цілком подібною до нас, то чи не буде більше релятивізація предикатів істини та виправдання накладати на неї примус або ж справді на нас самих? Тому до цих питань я ще повернуся, але до такого повернення мені хотілося б коротко дослідити те, що буде поставлене на кін залежно від швидше одного типу відповіді, ніж іншого.

### 3.

Ті самі міркування, які змушують когось обирати між вимогами двох конкуруючих лінгвістичних спільнот у самому типі обставин, котрі я змалював (він, цей «хтось»), буде нездатним звертатися до жодного нейтрального, незалежного стандарту раціонального виправдання, завдяки якому виноситиме судження між їхніми конкуруючими вимогами, у дещо загальнішому вигляді представники будь-яких двох таких спільнот повинні будуть вести свої взаємини з представниками іншої спільноти не вдаючись до жодного з таких звернень. Але там, де не існує жодного вдавання до таких стандартів, людські взаємини хоч-не-хоч є взаєминами волі та влади, неопосередкованими раціональністю. Я не маю на увазі, що там, де не існує жодного вдавання до таких стандартів, кожна з конкуруючих сторін у таких

спільних взаєминах буде неодмінно діяти нерозумно, тобто нерозумно зі своєї власної окремішньої точки зору аж до того, щоб конституювати безглуздя, але це є саме такою точкою зору, котру у своєму веденні справ кожна спільнота буде намагатися нав'язати іншій. І тоді, коли стає розумним з точки зору однієї з конкуруючих сторін нав'язувати іншій свою волю силою в ім'я своєї власної ідіосинкретичної концепції розумності, це є тим, що вони будуть робити. Саме так це було з іспанцями у їхніх взаєминах з Цуні, саме так це було з англійцями у їхніх взаєминах з ірландцями. І одним з СТОУМЕНТІВ такого насильства є нав'язування власної мови ціною шої Але чи могло бути інакше? Лише якщо релятивізм, який явився як єдино раціональна установка щодо конкуруючих вимог ох антагоністичних спільнот, виявляється не останнім словом усіх взаємин між конкуруючими людськими спільнотами; «лише», тобто якщо справді. можуть бути надані лінгвістичні та концептуальні ресурси, так щоб такого релятивізму можна було уникнути або обійти його. Бо лише у випадках, коли такий релятивізм не становив останнього слова, з'являлася можливість відкривати заміщення політики, у якій застосування влади не було опосередкованим раціональністю, політикою, у якій застосування влади було водночас опосередкованим і врегульованим завдяки зверненню до стандартів раціонального виправдання, незалежних від партикуляризму конкуруючих сторін.

Я, безперечно, не наводжу на думку, щоб встановлення та формулювання таких нерелятивістських стандартів істини та справедливості було навіть саме по собі достатнім для подолання політики, неопосередкованої волею та владою, у конфліктах, котрі трапляються всередині спільнот, не кажучи вже про конфлікти, котрі трапляються між спільнотами. Я також не пропоную думку, щоб сила принагідно не могла бути використана для служби цілям справжньої практичної раціональності так само, як і для цілей ідіосинкретичної та однобічної розумності. Я вимагаю, щоб лише у тих формах людських взаємин, у яких можливо звертатися до безособових стандартів судження, нейтральних щодо конкуруючих вимог, відкривалася б змога надавати найкращий тип раціонального виправдання, водночас доречного і приступного, котрий відкриває можливість

демаскування і розвінчання довільних застосувань влади, тиранічної влади всередині спільнот та імперіалістичної влади між спільнотами. Платон був ще раз правий: аргумент проти тирана і аргумент проти релятивізованих предикатів істини та справедливості вимагає тих самих засад.

Це буде, звичайно ж, заперечуватися нашими сучасними постніцшеанськими антиплатоніками. Але навіть вони принагідно неухважно підтримують цю тезу. Мабуть, найпереконливішим, найсистематичнішим викладом погляду, згідно з яким усі спроби звернення на безособовість стандартів істини та раціонального правдання повинні бути неспроможними забезпечити жодну ективну альтернативу встановленому поділові влад саме внаслідок кожна така спроба та звернення самі діють згідно із закона-певного інституалізованого поділу влад, є виклад Мішеля Фуко. У його ранніх працях. Так, Фуко міг писати про політику істини і про політичну економію істини у спосіб, який тлумачить усі звернення до істини і до раціонального виправдання як такі, що самі є партикуляристськими формами влади, заплутано пов'язаними з іншими формами нав'язування та обмеження. Але Фуко не може артикулювати цей погляд ні загалом, ні у своїх детальних інституцій-них дослідженнях без передбачання радикальної тези про неспівмір-ність, тези, яка справді лише видається такою, що з'явилася як висновок з його досліджень, тому що її **було** припущено від самого початку. А ця теза дає право на нашу згоду тоді і тільки тоді, коли та версія релятивізму, яку я змалював, матиме останнє слово.

Так виявляється, що те, яким чином ми розуміємо політику влади, вирішально залежить від відповідей, які ми даємо на певні філософські питання. Дженіс Моултон і Роберт Нозік обидва нещодавно запропонували думку, що філософія зазнала шкоди завдяки надмірному використанню ворожих та антагоністичних ідіом. Ми занадто охоче ведемо мову, вважають вони, про виграшні і програшні аргументи, про інших людей, які були змушені визнати наші висновки та ін.; і тією мірою, якою такі ідіоми затемнюють потребу кооперативних чеснот у філософській діяльності, обидва названі автори цілком праві. І все ж мова антагонізму має одну важливу позитивну функцію. Вона дає

нам знак того, що філософія, подібно до усіх інших інституалізованих людських діяльностей, є довкіллям конфлікту. А конфлікти філософії беруть участь у численних, часто дуже складних і часто непрямих взаєминах із розмаїттям інших конфліктів. Ця складність, ця непрямота і ця різноманітність — усі вони допомагають приховувати від нас те, що навіть більш абстрактні і більш спеціальні спірні питання нашої дисципліни — питання стосовно іменування, референції, істини та підлеглості перекладу — можуть принагідно бути так само вирішальними у їхніх політичних чи соціальних імплікаціях, як і теорії суспільного договору або природного права. Перші з них не менше, ніж другі, мають імплікації для природи та обмеженостей у ділянках політичного суспільства. Вся філософія так чи інакше є політичною філософією.

Інколи філософії краще обходитися нашим забуттям цього, принаймні тимчасовим, але ми навряд чи уникнемо зберігання цього у пам'яті повертаючись до того питання, до якого призвела нинішня аргументація: якими іншими ресурсами володітиме наша уявна особистість у своєму межовому становищі XVI чи XVII ст., якими ресурсами вона буде позбавлена змоги володіти, якщо ми пови у його ранніх працях. Так, Фуко міг писати про політику істини і про політичну економію істини у спосіб, який тлумачить усі звернення до істини і до раціонального виправдання як такі, що самі є партикуляристськими формами влади, заплутано пов'язаними з іншими формами нав'язування та обмеження. Але Фуко не може артикулювати цей погляд ні загальною, ні у своїх детальних інституцій-них дослідженнях без передбачання радикальної тези про неспівмірність, тези, яка справді лише видається такою, що з'явилася як висновок з його досліджень, тому що її було припущено від самого початку. А ця теза дає право на нашу згоду тоді і тільки тоді, коли та версія релятивізму, яку я змалював, матиме останнє слово.

Так виявляється, що те, яким чином ми розуміємо політику влади, вирішально залежить від відповідей, які ми даємо на певні філософські питання. Дженіс Моултон і Роберт Нозік обидва нещодавно запропонували думку, що філософія зазнала шкоди завдяки надмірному використанню ворожих та антагоністичних ідіом. Ми занадто охоче ведемо мову, вважають вони, про

виграшні і програшні аргументи, про інших людей, які були змушені визнати наші висновки та ін.; і тією мірою, якою такі ідіоми затемнюють потребу кооперативних чеснот у філософській діяльності, обидва названі автори цілком праві. І все ж мова антагонізму має одну важливу позитивну функцію. Вона дає нам знак того, що філософія, подібно до усіх інших інституалізованих людських діяльностей, є доквіллям конфлікту. А конфлікти філософії беруть участь у численних, часто дуже складних і часто непрямих взаєминах із розмаїттям інших конфліктів. Ця складність, ця непрямота і ця різноманітність — усі вони допомагають приховувати від нас те, що навіть більш абстрактні і більш спеціальні спірні питання нашої дисципліни — питання стосовно іменування, референції, істини та підлеглості перекладу — можуть принагідно бути так само вирішальними у їхніх політичних чи соціальних імплікаціях, як і теорії суспільного договору або природного права. Перші з них не менше, ніж другі, мають імплікації для природи та обмеженостей у ділянках політичного суспільства. Вся філософія так чи інакше є політичною філософією.

Інколи філософії краще обходитися нашим забуттям цього, принаймні тимчасовим, але ми навряд чи уникнемо зберігання цього у пам'яті повертаючись до того питання, до якого призвела нинішня аргументація: якими іншими ресурсами володітиме наша уявна особистість у своєму межовому становищі XVI чи XVII ст., якими ресурсами вона буде позбавлена змоги володіти, якщо ми повинні бути здатними звернутися до стандартів судження стосовно істини та раціонального виправдання, котрі не релятивізуватимуть цих предикатів до рівня концептуальної схеми однієї окремої культурної та лінгвістичної спільноти.

#### 4.

Необхідним першим кроком до виходу з релятивістського ускладнення було б вивчення певної третьої мови, мови дуже відмінного типу від двох дотепер приступних для нашої уявної особи. Така третя мова, коли б вона була здатною надати потрібні ресурси, повинна була б бути мовою з двома головними характеристиками. Перша полягала б у тому, що її повсякденне

використання мало б бути таким, щоб воно не передбачало відданості жодному з двох конкуруючих комплексів вірувань, поміж якими наша уявна особа повинна робити вибір, або ж насправді, наскільки це можливо, жодному іншому комплексові вірувань, котрий міг би змагатися за відданість із цими двома комплексами вірувань. А друга полягала б у тому, що ця мова мала б бути здатною надавати ресурси для точної репрезентації двох цих конкуруючих схем вірування, включаючи вірування у традиції кожної спільноти, котре надає те підґрунтя для її теперішніх вірувань, без якого вони не можуть бути ані цілком збагненними, ані їхнє передбачуване змістовно-сміслове виправдання адекватно зрозумілим. Яким типом мови-у-вжитку була б ця мова?

Одна головна риса, котрою ця мова мала б володіти, коли б вона була здатною задовольняти перші дві з цих умов, може бути проілюстрована завдяки розгляду того, як її використання власних імен, наприклад, замість просто імен, входило б у протилежність з використанням власних імен тими мовами, у термінах яких ця проблема Дотепер формулювалася. Бо у цій третій мові відношенню імені до того, що воно називає, властиво бути підлеглим специфікації настільки, наскільки це можливо, незалежно від жодної окремої схеми Ідентифікації, що втілює вірування певної окремої спільноти. В результаті імена повинні будуть стати відокремленими від тих де--крипцій, котрі у межах певного, даного і припущеного контексту, визначеного віруваннями певної окремої спільноти, унікально Ідентифікують особистість або місце. Окремі власні імена перестають бути еквівалентом чомусь і в результаті такої втрати еквівалентності

перестануть володіти тим самим смислом, що й окремі визначені назви, дескрипції. Назви місць стануть рівною мірою приступними для вживання для будь-якого користувача, хоч би якими не були його вірування. Імена, що були фрегеанськими, стануть завдяки процесові соціальної зміни кріпкеанськими.

Безпосередньою відповіддю більшості філософських логіків на це було б те, що у такій характеристиці цих змін я сплутав сутнісну функцію іменування з супутніми їй просто випадковими супровід-ними. Але якраз саме це поняття єдиного сутнісного іменувального відношення я й відкидаю; так само, як ми

засвоїли, що значення не є унітарним поняттям, так ми повинні також засвоїти, що існують різноманітні способи ідентифікації, розрізнення, посилення, покликання, вимагання повернути назад або нагадування і подібного до цього, усі з якими пов'язують ім'я і назване ним, але не існує жодного єдиного сутнісного відношення імені до названого ним для теорій референції у якості теорій про. Або, швидше, коли б мало існувати таке відношення, воно було б тим, чим його назвав Рассел, а добре відомо, що характеристика Расселом такого відношення тягне за собою те, що і справді існує клас власних імен, але що жоден з тих виразів, які ми донині називали просто іменами, не перебуває серед них.

Другою рисою мови цього типу буде відсутність текстів, котрі є канонічними для їхнього спільного використання. Нагадування і цитування мають стати спеціалізованим устроєм, а грамотність буде відокремленою від літературної освіченості. Бо тексти, чи то усні, чи то письмові, втілюють і передбачають вірування, а цей тип мови, наскільки це можливо, є у якості мови-у-вжитку нейтральним поміж конкуруючими системами вірувань. Те, що він надаватиме, є ресурсами для репрезентації невизначеного розмаїття систем вірувань, більшість з яких від самого початку перебувають у себе вдома у дуже відмінних типах лінгвістичної спільноти завдяки розмаїттю устроїв, які уможливають для тих, хто створює такі репрезентації, робити це у спосіб, цілком незалежний від їхніх власних зобов'язань. Яким типом устроїв є ці устрої? Там, де текст укладено іноземною мовою, переклад має бути доповненим водночас парафразою та ученим тлумаченням. Слова так само спільні, як і «*polis*» та «*dikaiosune*» у V ст. античної Греції, не можуть бути перекладеними у жодному точному сенсі англійською, чи фран-цузькою, чи німецькою мовами XX ст. — приклади, які одразу зроблять очевидним той тип мови, про який ідеться, — але їхнє використання може бути цілком адекватно з'ясованим. Ті традиції, котрі звертаються до канонічних текстів, тепер можуть стати пред-метом для успішного історичного дослідження, а релевантні тексти, що уособлюють такі традиції, можуть бути встановлені, видані або перекладені чи якимось інакшим чином висвітлені. Вірувальна система будь-якої і кожної культури або майже будь-якої і кожної культури таким чином може бути точно

репрезентованою у межах нашої власної культури. Але певні риси цього результативного фонду репрезентацій потребують того, щоб бути взятими до уваги.

Одна стосується асиметрії цього відношення репрезентації. З факту того, що ми у сучасній англійській мові або у певній іншій сучасній мові з нашими академічними ресурсами, можемо точно репрезентувати вірувальну систему, ще не впливає, що відповідна частина нашої вірувальної системи може бути репрезентованою у мові-у-вжитку такої іншої культури. Використовуючи сучасну англійську мову, Чарльз Г. Кан показав, яким чином гомерівське використання дієслова «*eimi*» може бути точно і адекватно репрезентоване. Але його пояснення, чому певні типи перекладу або парафразу були б неправильним витлумаченням, а саме таке витлумачення, наприклад, англійського дієслова «існувати» з'явилося з історії, першою стадією якої був переклад класичною грецькою, а ця мова потім успішно передана класичною латинською поезією, середньо-вічним латинським філософським вжитком і, нарешті, певними сутнісно сучасними передсудами, так, що ми точно не можемо використовувати дієслово «існувати» для перекладу або для експлікації характеристики та різних рис гомерівського вживання слова «*eimi*», — мало своїм наслідком те, що не стало б можливим у межах гомерівської лінгвістичної спільноти точно репрезентувати сучасне англійське вживання слова «існувати». А те, що становить істину взаємовідношення архаїчної грецької до сучасної англійської мови, було б рівною мірою істиною взаємовідношення сучасної англійської мови до ірландської мови XVII ст. або мови Цуні XVI ст. Але з цього факту ми могли б бути спокушені зробити неправильний висновок.

Повертаючись до становища нашої уявної особистості, колись урівноваженої між Цуні XVI ст. та іспанською мовою, або ірландською та англійською мовами XVII ст., але тепер, приблизно, на певні триста років старшої, розглянемо, чи спрямувалися її проблеми натомість в англійську мову XX ст., чи у французьку мову XX ст., чи ще у якусь сучасну мову. Позаяк така особистість може надати собі адекватну міру нейтральної репрезентації



воднораз з обох систем вірувань у сучасній мові, але не може репрезентувати адекватно чи нейтрально у своїх раніших мовах або систем вірувань конкуруючих лінгвістичних спільнот, що розмовляють цими мовами, або ж точки зору, надані англійською чи французькою мовами ХХ ст. для забезпечення такої репрезентації, могло б видаватися, що єдиним раціональним курсом для такої особистості лишається відтепер вести її дослідження водній із сучасних мов. Відтак уникаючи принаймні деяких обмежень, накладених на її більш раннє становище, самих тих обмежень, які змушують до релятивістських висновків. Але саме у цьому пункті презентує своє вирішальне утруднення друга риса схем репрезентування вірувань у специфічно сучасних природних мовах.

Єдиним способом, у який наш неспроможний релятивіст може сподіватися переступити нав'язані обмеження, що релятивізм є завдяки формулюванню закоріненим у тій мові, якою він може нині розмовляти, однією з мов сучасності, у світлі вимог якої безособові і нейтральні стандарти раціонального виправдання конкуруючих вірувальних систем мають бути оцінені. Але те, що ця особистість фактично засвоїть, оволодівши цією новою мовою, це центральна риса тієї культури, чия мова є тією раціонально обгрунтованою згодою стосовно природи виправдання — потрібного, а не досягнутого. Раціональне виправдання у контексті таких культур стає сутнісно спірним поняттям, і це з численних відмінних, але споріднених типів підстав.

Одна з них виникає з природи того історичного процесу, котрий зробив мову сучасності тим, чим вона є. Центральною рисою такого процесу мало б бути, як я уже довів, відокремлення мови-у-вжитку від будь-якої окремішньої сукупності канонічних текстів; а рання стадія у такій історії була поступовим нагромадженням у культурі багатьох відмінних, гетерогенних і конфліктуючих мас канонічних текстів із таких багатьох відмінних частин культурного минулого, що кожна з них відмовилася від будь-якої виняткової вимоги на канонічний статус і завдяки цьому скоро стало ясно, що не лишилося жодної вимоги на канонічний статус взагалі. Так, нагромадження давньогрецьких, давньоєврейських і латинських текстів у період Ренесансу виявилось лише прологом не лише до приєднання китайських, санскритських, староірландських

текстів, текстів майя і до надання рівнозначного статусу текстам, складеним європейськи-ми народними мовами від XIII до XIX ст., але також до розкриття широкого рангу долітературних культур, цілість яких, зрештою, була зібрана у тих сучасних університетських музеях вільних мистецтв академічної культури, вступна екскурсія до яких надається тими курсами Великих Книжок, котрі походять від Гільгамеша до Саула Белоу через Конфуція, Дайте, Ньютона, "*Tristram Shandy*" і Маргарет Мід.

Те, що історія, котра сягає кульмінації у цьому різновиді освітньої мішанини, продукованої на всій лінії її шляху, була здебільшого і іагалом усвідомленням широкої низки різноманітних і конфлік-туючих типів виправдовувальних аргументів, застосовуваних для підтримки різноманітних типів конкуруючих вірувань, а також широкою низкою різноманітних і конфліктуєчих теоретичних роз-глядів раціональних виправдань, приступних для підтримки їхнього використання, не підлягає сумніву. Наслідком було примноження конкуруючих точок зору стосовно широкої низки предметів, жоден і яких нездатний забезпечити ресурси для їхнього власного остаточ-ного захисту і для спростування їхніх конкурентів. Так, у межах самої філософії фундаменталісти ведуть війну з когерентистами і обидва ці табори воюють зі скептиками та перспективістами; тоді як концепції істини як емпіричної адекватності протистоять розмаїт-тю взаємно несумісних реалізмів і обидва ці підходи протистоять концепції істини, досягнутої як відкриття. Всередині академічних досліджень літератури суперечки з приводу природи витлумачення і про виправданя не лише окремих інтерпретацій окремих текстів, але навіть того, а чому саме такі витлумачення є витлумаченнями, пародіюють філософську суперечку водночас у її ідіомі і у її одвіч-ності. А психологія щасливо пристосувала численні взаємно несумісні школи думки, кожна зі своїм власним ідіосинкретичним роз-глядом виправданя, навіть після того, як воно стало незалежною академічною дисципліною.

Там, де панівні інституції та способи мислення у нашому велико-му політичному суспільстві санкціонують і навіть заохочують відсут-ність злагоди, як у теологічних питаннях, там стає широко прийнят-ним, що у суперечках між

конкуруючими способами виправдання не може бути жодного раціонального висновку. Але навіть там, де ті самі інституції та способи думки приписують велику міру згоди, як у природничих науках, не лише діють ненаукові способи мислення, такі як астрологія (які, трапляється, мають свої власні добре організовані далеко не простодушні стандарти виправдання), що продовжують квітнути поряд з науками, але лишається неможливим забезпечити згоду з приводу того, чому ключові переходи в минулій історії нашої культури від донаукового мислення до наукового і від одного способу наукового мислення до іншого були чи є раціонально виправданими. Така неспівмірність як риса історії природничих наук неперервно перевідкривалася і по-новому характеризувалася з розмаїття виправдовувальних точок зору: Гастоном Башляром у контексті французьких суперечок 20-х років ХХ ст.; Майклом Полянні у такий спосіб, щоб виправдати суміш фідеїзму і реалізму; Томасом Куном у спосіб, призначений зруйнувати логічний емпіризм; Полом Фейєрабендом в анархістський спосіб; та Іоаном Гаскінгом у формі історичної тези про «стилі думки».

Множинність взаємно непримиренних точок зору стосовно виправдання є тим, що кожний із нас схильний легко і навіть на-смішливо визнавати в інших академічних професіях. Але з погляду нашої власної професії кожний із нас характерно сприймає і описує ситуацію лише зі специфічної точки зору своїх власних зобов'язань, виносячи судження про успіхи та невдачі інших точок зору з позицій, наданих стандартами виправдання, внутрішніми для нашої власної точки зору; і роблячи так, ми перетворюємо нашу всеохопну культурну ситуацію на невидиму, принаймні для більшості часу. Те, що це мало б бути саме цим випадком, щоб ми були схильними бути винними у цьому різновиді односторонності, є навряд чи несподіваним. Воно каже про нас не більше, ніж те, що ми є, принаймні соціо-логічно, нормальними людськими істотами. Однак загроза сучасного антирелятивізму полягає у тому, що він наводить на думку, що те, що фактично є випадковим соціальним становищем, обмеженості якого для нас важливо подолати, насправді є необхідною умовою раціонального соціального існування. Бо антирелятивізм змальовує нас, по-перше, як

необхідно мешкаючих у нашій власній концепту-альній схемі, у нашому власному «*Weltanschauung*» («Чия концепту-альна схема, чий «*Weltanschauung*» («світогляд» — прим. перекл. С.К.), крім нашого власного, можна було б очікувати вважати обжитим?» є риторичним питанням, котре інколи ставиться), а, по-друге, як таких, що необхідно здобули хоч би яке там не було розуміння, яким ми можемо володіти, про концептуальні схеми та «*Weltanschauungen*» інших людей завдяки процесу перекладу таким чином досягнутого, що будь-яке збагненне передавання понять та вірувань інших людей повинне репрезентувати їх як в усіх головних відношеннях подібні до наших власних.

Те, на противагу чому я намагаюся навести на думку, полягає у тому, що коли ми вивчаємо мови певних радикально відмінних культур, це відбувається у ході дослідження того, що у них не підлягає перекладу, і чому те, що ми вивчаємо, не лише якимось чином заволодіває альтернативними точками зору, але у термінах цих точок зору складає питання, на які за певних умов неодмінною відповіддю буде певна версія релятивізму. І роблячи так, ми також здатні навчитися, яким чином побачити нашу власну особливо сучасну точку зору переважно з точки зору поза собою. Розглянемо тепер таку сучасну точку зору, яка надана нашій уявній особистості, котра сподівається надолужити недоліки свого окремішнього типу досучасної мови завдяки навчання розмовляти однією з мов сучасності. Там, де в досучасній мові нашої уявної особистості вона нездатна звільнити себе від обмежень виправдовувальних схем, вбудованих у кожному окрему мову-у-вжитку і передбачуваних нею, і відтак була нездатною розкрити набір нейтральних і незалежних стандартів раціонального виправдання, завдяки зверненню до яких нею міг би бути зроблений вибір відданості віруванням і способу життя швидше однієї спільноти, ніж іншої, вона тепер розмовляє мовою, використання якої є вільним від таких зобов'язань. Але культура, котра є здатною робити таку мову приступною, є такою лише внаслідок того, що вона є культурою пропонування доречних різновидів спірних предметів, усі з яких є занадто гетерогенними і несумісними схемами раціонального виправдання. І кожна спроба висунути достатні підстави для обрання однієї такої схеми з числа її конкурентів завжди

повинна обертатися припущенням первинного прийняття самої такої схеми або ж якоїсь іншої, бо без такого первісного дораціонального зобов'язання жодна підстава не буде вважатися гарною підставою.

Отже, наша уявна особистість, набуття якою однієї з природних мов сучасності — англійської або французької, або ще якоїсь іншої мови ХХ ст. — було її позбавленням від релятивізму, нав'язаного їй попереднім становищем, не може знайти тут чогось більшого, ніж там, хоча і з дуже відмінних причин, а саме, жодного справді нейтрального і незалежного стандарту раціонального виправдання. І тому лишається тільки визнати, що якщо наша уявна особистість XVI чи XVII ст., знаючи обидві ті мови, які вона тоді знала, і згодом вивчивши нашу власну, була б нездатною уникнути релятивістських висновків. Тоді й ми, у свою чергу, завдяки вивченню її мов або мов, подібних до них, і відтак навчившись одночасно уявляти і розуміти себе з точки зору такого зовнішнього спостерігача, досягли б таких самих висновків. Релятивізм, зрештою, виявляється донині несприйнятливим для спростування, навіть для нас.

## 5.

З цього не випливає, що релятивізм не може бути перебореним. Ми можемо спокуситися вважати саме так завдяки відзначенню, що та версія релятивізму, котра чинить опір спростуванню, сама є релятивізованим релятивізмом, позаяк те, що показують мої аргументи, якщо вони успішні, є те, що релятивізм є неодмінним з певних окремих точок зору — одна з яких випадково виявляється тією, яку більшість людей у сучасних суспільствах, таких як наше, розглядають як свою власну. А це може видаватися таким, що надає додаткове підтвердження, якщо таке усе ще потрібне, тому, що, зрештою, не існує жодного способу мислення, дослідження чи практики, які не проводилися б з певної окремішньої точки зору і судження яких тому не мали б місця на основі того, що Едмунд Берк називав упередженнями, передсудами. Але з цього не випливає, як ми могли припустити, якщо ми не визнаємо останнього слова за релятивізмом, що ми за допомогою цього приречені на нашу окремішню точку зору чи ув'язнені у її межах — точку зору, здатну

ставити під сумнів точки зору інших лише завдяки зверненню до стандартів, які уже передбачають точку зору наших власних перед-судів. Чому ні?

Розпочнемо з факту, котрий на цій стадії може бути не більше, ніж тим, що викликає певні роздуми. Він полягає у тому, що ті природні мови, у яких філософія стала розвиненою формою дослідження, так пізно породжують із себе спочатку природничі, а потім і соціальні науки, що вони, ці мови, не були у стані, з одного боку, ні мови Цуні та ірландської мови XVI і XVII ст., ні у стані природних мов сучасності, з другого. Антична грецька мова V—IV ст. до Р.Х., латинська мова XII—XIV ст., англійська, французька, німецька і латинська мови XVII—XVIII ст. — жодна з них не була ні відносно беззасадною стосовно ключових вірувань на зразок того, якими стали мови сучасності, ні так само тісно пов'язаною у своєму використанні із засадами одного-єдиного тісно злотованого комплексу вірувань, якими були і є певні досучасні мови. Розглянемо у цьому відношенні відмінність між античною і гомеричною грецькою мовами або відмінність між зрілою філософською латиною після Августина та Джерома і латинською мовою, яка передувала дослідженням Лукреція і Цицерона, так що вони могли лише мислити певні грецькі думки, якщо вони були піддані радикальній неологізації. Такі мови-у-вжитку, можемо відзначити, мають досить широку низку канонічних текстів для забезпечення до певної міри альтернативних і конкуруючих способів виправдання, але доволі вузький обшар цих текстів, так щоб суперечка між цими способами виправдання стала зосередженою і визначеною. Те, що з'являється в концептуальних схемах таких мов, є розвиненою проблематикою, сукупністю суперечок стосовно основної частини нерідко співвідносних проблем, канонічних для тих, хто обживається у цій окремішній схемі завдяки посилянню на твір, з огляду на який поціновувалися раціональний поступ або ж невдача у досягненні такого поступу. Кожна така проблематика, звичайно, є внутрішньою для певної окремішньої концептуальної схеми, втіленої у певну окремішню історичну традицію з її власним даним вихідним пунктом, з її власними передсудами. Стаючи філософом, людина завжди включена завдяки навчанням в обживання такої традиції, що є фактом, імовірно не очевидним для тих, хто з

дитинства вихований у межах такої традиції, але дуже очевидним для тих, хто вихований поза межами будь-якої такої традиції. Невипадковим, наприклад, є те, що для ірландських промовців, що ставали філософами, потрібно було спочатку вивчити давньогрецьку і латинську мови, подібно до Йогана Скота Еріугени у IX ст.

Розвиток проблематики у межах традиції характерно проходить через певні добре позначені стадії — безперечно, не з необхідністю ті самі стадії у кожній традиції, — а серед них через періоди, у яких поступ, обговорюваний завдяки стандартам, внутрішнім для такої окремішньої традиції, коливається або зазнає занепаду, спроба за спробою розв'язати чи вирішити певні ключові проблеми або спірні питання виявляється безплідною, а традиція з'ясовується, знову ж таки, завдяки її власним стандартам як така, що зазнає виродження. Характерним, коли не універсальним, є те, що на цій стадії виявляються суперечності, котрі не можуть бути розв'язаними у межах власного концептуального устрою окремішньої традиції; тобто, що тут може бути виведена з самої традиції рівною мірою добре обґрунтована підтримка незіставних позицій; водночас дослідження мають здатність ставати різноспрямованими та партикулярними і втрачати будь-який всеохопний смисл свого спрямування; а суперечки про реалізм можуть ставати модними. І те, що прибічники такої традиції можуть вивчити у такий період, так це те, що їхня традиція втрачає ресурси для пояснення її власного занепадницького становища. Існує дедалі більша імовірність того, що вони навчаться, що робити, якщо зустрінуть якусь іншу точку зору, концептуально багатшу і більш наповнену ресурсами, здатну забезпечити саме таке пояснення.

Так було, наприклад, тоді, коли галілеївська і ньютонівська натуральна філософія виявилася здатною забезпечити більш адекватне пояснення завдяки своїм власним стандартам не лише природи, ніж його давала схоластика, але і того, чому пізньосередньовічні схоластичні дослідження були здатними розгортатися лише до цих пір і не далі. Успіхи схоластики і, що ще більш важливо, її розлади та обмеженість обговорювалися швидше завдяки власним стандартам успіху і невдачі, властивим схоластиці, ніж завдяки будь-яким

пізнішим стандартам, які стали збагненними лише у світлі, наданому Галілеєм та Ньютоном.

Те, що теоретична точка зору Галілея чи Ньютона могла бути неспівмірною з теоретичною точкою зору схоластики, не є несумісним з визнанням того, яким чином пізніша традиція фізичної науки вийшла за межі ранньої традиції фізики. І, звичайно ж, не лише в історії натуральної філософії вимога може бути розпізнаною і інколи виправданою. Така вимога імпліцитно наявна у відношенні деяких середньовічних теїстичних аристотеліків до самого Аристотеля і його теології, а також у відношенні «Божественної комедії» Данте до «Енеїди» Вергілія і його поетичної уяви.

Ці приклади спрямовують нашу увагу до головної характеристики теоретичної та практичної раціональності. Раціональність певної окремішньої традиції, зрозуміла зсередини з її власною специфічною концептуальною схемою та проблематикою, як вона завжди була і буде, усе ж вимагає у якості раціональності визнання того, що раціональна невідповідність такої традиції з її власної точки зору — як і кожна традиція, що з точки зору її власної проблематики повинна зобачати себе як до певної міри невідповідну — може у будь-який час виявитися такою, що, мабуть, тільки ресурси, надані певною цілком чужою традицією — можливо, набагато більш чужою, ніж Ньютон до схоластики — уможливають для нас точно встановити і зрозуміти обмеженості нашої власної традиції; і ця умова вимагає-тиме, щоб ми передавали нашу відданість такій дотепер чужій традиції. І це внаслідок того, що вказана раціональність вимагає визнання того, що ключові поняття, втілені у раціональній теорії та практиці у межах будь-якої традиції, яка має розвинену проблематику, включаючи поняття істини та раціонального виправдання, не можуть бути визначеними винятково у термінах тих понять про них (або уламків поруйнованих понять про них), котрі тепер є у розпорядженні способів теорії та практики окремішньої концептуальної схеми такої традиції або ж навіть певної ідеалізованої версії цих понять: платонівське розрізнення між «є істинним» і «видається істинним для такої-то і такої-то особи»



виявляється у межах цих традицій таким, що пережило визнання істини в релятивізмі.

Лише з точки зору таким чином охарактеризованої раціональності чи, інакше кажучи, з точки зору традиції, що втілює таку концепцію раціональності, можна було відповідно заперечити тим постніцшеан-ським теоріям, згідно з якими раціональний аргумент, дослідження і практика завжди виражають певний інтерес влади і є справді маска-ми, які одягла на себе певна воля до влади. І в цьому сенсі існує вирішальна відмінність між так зрозумілою раціональністю і раціо-нальністю як характеристикою Просвітництва та його спадкоємців. Навіть після Просвітництва наша культура була занадто гостинною щодо всіх занадто відверто егоїстичних вірувань, котрі щора-зу, коли ми досягли успіху у розкритті раціональності інших і чужих культур та традицій, перетворюючи їх поведінку на збагненну і завдяки розумінню їхніх мов наполягали на тому, що і те, що ми будемо досліджувати, ми повинні показати, що у своїх основах вони цілком подібні до нас. Занадто багато у нещодавньому і сучасному антирелятивізмі продовжує цю просвітницьку точку зору і за допомогою цього робить більш правдоподібними, ніж повинно бути, ті теорії, котрі ототожнюють кожную форму раціоналізму з певною формою суперництва у боротьбі за владу. Те, що може звільнити раціо-нальність від цього ототожнення, це визнання, яке можливе у певному різновиді традиції, того, що раціональність вимагає готовності з нашого боку до її прийняття, а також, справді, привітання можливої майбутньої поразки тих форм теорії та практики, у яких вона дотепер бралася, постаючи втіленою всередині нашої власної традиції, перебуваючи під руками певної чужої і, можливо, навіть дотепер здебільшого незбагненої традиції мислення та практики; а це і є визнанням, на яке успадковані нами традиції занадто рідко були здатними.

**Аласдейр Макінтайр**  
**ВІДНОШЕННЯ ФІЛОСОФІЇ ДО ІСТОРІЇ: ПІСЛЯМОВА ДО ДРУГОГО**  
**ВИДАННЯ ПРАЦІ "AFTER VIRTUE"**

«Те, що мене турбує, не є відмежуванням (історії від філософії), — писав Вільям К. Франкена — або справлянням враження, що історичне дослідження може встановити філософський пункт, як, здається, робить Макінтайр». Франкена тут веде мову про те, що усе ще є академічною ортодоксією, хоча подібно до інших сучасних ортодоксій вона й виявляє ознаки неприродності. З цього погляду філософія є однією річчю, а історія зовсім іншою. Для історика ідей накреслене завдання детального викладу зародження і занепаду ідей те саме, що для політичного історика накреслене завдання детального викладу зародження і занепаду імперій. Завдання філософа, є двоїстим. Коли йдеться про предмети, інакші, ніж сама філософія, такі, як моральність, філософові випадає визначити, якими є відповідні критерії раціональності та істини у такій окремішній ділянці. Коли ж філософія стає своїм власним предметом, філософові випадає визначити найкращими раціональними методами те, що насправді є істинним. Саме цю концепцію академічного поділу праці, здається, передбачає Франкена, коли він веде мову про емотивізм як філософську теорію, котру «я можу, якщо володію правильним концептуальним облаштуванням, зрозуміти, *яким* є погляд без її бачення як результату історичного розвитку; і тією мірою, якою я можу бачити, я можу також підступитися до її статусу як істинної, чи хибної, чи раціональної для переконання без її бачення як такого наслідку. Справді, власні аргументи Макінтайра проти емотивізму є виведеними з аналітичної філософії, і його вимога, що сучасні спроби виправдати моральність *занепали і мали занепасти*, є вимогою, котра може бути встановлена лише завдяки аналітичній філософії, а не завдяки певному різновидові історії».

На противагу цьому поглядіві я зобов'язаний стверджувати, що хоча аргументи цього різновиду, уподобані аналітичною філософією, володіють необхідною силою, такі аргументи лише в контексті окремого жанру історичного дослідження можуть підтримувати той тип вимоги стосовно істини та раціональності, котрий філософи характерно прагнуть виправдати. Як відзначає

Франкена, я не був оригінальним у такому аргументуванні; він називає Гегеля і Колін-гвуда, а ще він міг би назвати Віко. Бо саме Віко був першим, хто підкреслив важливість того безперечного факту, котрий стає нудно повторювати, що предмет принаймні моральної філософії — оцінні і нормативні поняття, максими, аргументи, а також судження про них, які досліджує філософ моралі, — ніде не будуть виявлені, окрім як втіленими в історичному житті окремих соціальних груп і відтак володіють вирізняльними характеристиками історичного існування: тотожністю і змінами протягом часу, вираженням у інституалізованій практиці так само, як і в дискурсі, взаємодією і взаємовідношенням з розмаїттям форм діяльності. Моральність, котра не є моральністю окремого суспільства, не буде віднайдена ніде. Існувала моральність Афін-четвертого-століття-до-Р.-Х., існували моральності Західної-Європи-тринадцятого-століття, існують численні такі моральності, але, де навіть існувала чи є *моральність як така*?

Кант, безперечно, був переконаний, що він успішно відповів на це питання. І істотним є те, що аналітична філософія моралі, яку обстоює Франкена, так і той тип історизму, який обстоюю я, є у своїй ключовій частині відповідями на критику трансцендентальної відповіді Канта. Бо Кантова теза, згідно з якою природа людського розуму є такою, що існують принципи та поняття, з якими з необхідністю погоджується будь-яка людська істота як у мисленні, так і у водінні, зіткнулася з двома відмінними типами критичного заперечення. Один тип цього заперечення, якому надавали великої ваги Гегель та наступні історицисти, полягав у тому, що те, що Кант презентував як універсальні й необхідні принципи людського розуму, насправді виявилось принципами, специфічними для певних часів, місць та стадій людської діяльності і дослідження. Так само як те, що Кант розглядав як принципи та передумови природо-знавства як такого, зрештою виявилось принципами та передумова-ми, специфічними для Ньютонової фізики, так і те, що Кант розглядав як принципи і передумови моральності як такої, зрештою вияви-лося принципами й передумовами однієї вищою мірою специфічної моральності, секуляризованою версією протестантизму, котра надала сучасному ліберальному індивідуалізму одну з його основополож-них хартій. Так була обгрунтована претензія на універсальність. Другий комплекс заперечень полягав у тому, що поняття необхід-ності, апіорі та відношення понять і категорій

досвіду, котрих вимагав Кантів трансцендентальний проект, не могли бути підкріплені: і історія успішної філософської критики первісних Кантових позицій, їхнього переформулювання спочатку неокантіанцями, а згодом навіть ще більш радикально логічними емпіристами, а також критики, у свою чергу, цих переформулювань є центральними для історії того, яким саме чином аналітична філософія стала тим, чим вона є. Нещодавне остаточне повалення відмінностей, центральних для Кантового проекту і для його послідовників, руками Куайна, Селарса, Гудмена та інших було хроніковане Річардом Рорті, котрий зауважив стосовно того, яким чином один наслідок до певної міри послабив консенсус в аналітичній спільноті щодо того, чим є центральні проблеми філософії. Але це не було єдиним чи навіть най-важливішим наслідком.

Бо те, що поступ аналітичної філософії успадкував у встановленні, полягає у тому, що *не* існує жодних підстав для переконаності в універсально необхідних принципах — окрім суто формальних до-сліджень — за винятком співвідносних з певним комплексом при-пущень. Картезіанські першопринципи, Кантові апріорні істини і навіть привиди цих понять, які так довго з'являлися в емпіризмі, усі вони були виключені з філософії. Внаслідок цього аналітична філософія стала дисципліною — чи субдисципліною, — компетенція якої була обмежена дослідженням висновків. Рорті висловлює це, зазначаючи, що «ідеалом філософської здатності є бачення усього універсуму можливих тверджень у всіх відповідних відношеннях одне до одного і відтак бути спроможною будувати або критикувати будь-який аргумент». А Девід Л'юїс пише, що «філософські теорії ніколи не є остаточні спростовними. (Або навіть насилу, як могли стверджувати це Гьодель і Гетсьє). Теорія переживає своє спростування — дорогою ціною... Наші «інтуїції» є просто опініями; наші філософські теорії є тим самим... розумним завданням філософа є приведення їх у рівновагу. Нашим спільним завданням є розпізнавання того, які існують рівноваги, котрі можна протиставити дослідженню, але для кожного з нас лишається спинитися на тій чи іншій з них... Позаяк меню добре-розроблених теорій лежить перед нами, філософія є справою опінії». Тобто аналітична філософія може лише випадково продукувати результати негативного типу. Можна показати у декількох випадках, що саме занадто значна непослідовність та несумісність міститься у певній позиції для

будь-якої розумної особистості, щоб продовжувати дотримуватися її. Але ніколи не можна встановити *раціональну прийнятність* для будь-якої окремішньої позиції у тих випадках, коли кожна з приступних альтернативних конкуруючих позицій має достатній ранг і масштаб, а прихильники кожної з них бажають платити ціну, необхідну для забезпечення зв'язності і сумірності. Звідси своєрідна особливість багатьох сучасних аналітичних творів

— написаних авторами, менш по-філософському самосвідомими, ніж Рорті чи Льюїс, — у яких шляхи аргументації, де відкривається приступність до розгортання найвитонченіших логічних та семантичних технік для того, щоб забезпечити максимальну точність, що чергується з уривками, які здаються зробленими не менш, ніж по-гано, разом із сукупністю вільно співвіднесених випадкових переваг; сучасна аналітична філософія демонструє дивне партнерство між ідіомою, глибоко зобов'язаною Фреге і Карнапу, та ідіомою, що походить з більш простодушних форм екзистенціалізму. Цей результат підказує історичистові насамперед те, що аналітичні філософи у якості репрезентованих Рорті та Льюїс, а також, справді, Франкеною, здається, були змушені уперто продовжувати розглядати аргументи як об'єкт дослідження в абстрагуванні від соціально-історичних контекстів діяльності та дослідження, у яких вони є чи були у себе вдома, і з яких вони характерним чином здобувають їхнє окремішне значення. Але, роблячи так, аналітичний філософ зобов'язаний успадкувати від своїх кантіанських попередників ті непорозуміння, котрі виникли з двох перших центральних заперечень власній версії Канта трансцендентального проекту. Бо якщо, наприклад, ми розглядаємо принципи і категорії Ньютонової механіки як такі, що задовольняють вимоги раціональності-як-такої, ми затемнимо стосовно них саме те, що зробило їх раціонально вищими порівняно з їхніми єдиними наявними конкурентами у дійсно-му контексті фізичного дослідження наприкінці XVII — на початку XVIII ст.

Те, що робило Ньютонову фізику раціонально вищою порівняно з її галілейськими та аристотелівськими попередниками, а також порівняно з її картезіанськими суперниками, було тим, що було здатним переступити їхні обмеженості завдяки вирішенню проблем у ділянках, у яких ці попередники та суперники могли завдяки своїм власним стандартам наукового поступу не робити

жодного поступу. Так, ми не можемо сказати, у чому полягало раціональне верховенство Ньютонової фізики, окрім як історично, у термінах її відношення до тих попередників і конкурентів, яким вона кинула виклик і яких витіснила. Відніміть Ньютонову фізику від її контексту, а потім спитайте, у чому полягає раціональне верховенство однієї стосовно іншої, і ви зіткнетеся з нерозв'язною неспівмірністю проблем. Так, знання того, яким чином Ньютон і ньютоніанці насправді прийшли до прийняття і обстоювання своїх поглядів, є істотним для пізнання того, чому Ньютонова фізика має вважатися раціонально вищою. Філософія фізичної науки залежить від історії фізичної науки. Але випадок з моральністю не є відмінним.

Однак як моральні філософії, вони можуть прагнути досягти більшого, ніж це, завжди артикулювати моральність певної окремішньої соціально-культурної точки зору: Аристотель є представником одного класу афінів четвертого століття до Р.Х.; Кант, як я уже відзначив, надав раціонального голосу посталим соціальним силам ліберального індивідуалізму. Але навіть цей спосіб викладу справ є неадекватним, бо він усе ще трактує моральність як одну річ, а моральну філософію як іншу. Але будь-яка окремішня моральність має своїм ядром стандарти, завдяки яким судження про підстави діяльності виносяться більш-менш адекватно, поняття про те, яким чином якості характеру співвідносяться з якостями дій, судження стосовно того, яким чином мають бути сформульовані правила та ін. Таким чином, хоча у будь-якій окремішній моральності завжди існує щось більше, ніж імпліцитно наявна у ній філософія, не існує жодної моральності, відданість якій не включала б певної філософської позиції, експліцитної чи імпліцитної. Моральні філософи є ще до того, як вони є чим-небудь ще, експліцитними артикуляціями вимог окремішньої моральності на раціональну відданість. І саме тому історія моральності та історія моральної філософії є єдиною історією. Звідси випливає, що коли конкуруючі моральності утворюють конкуруючі і несумісні вимоги, то це завжди є питанням на рівні моральної філософії стосовно здатності однієї з них утворити добру вимогу на раціональне верховенство над іншою.

Яким чином будуть обговорюватися ці вимоги? Як і в разі природничої науки, не існує жодних позачасових стандартів. Саме у здатності однієї окремішньої моральної - філософії - артикулювати вимоги-окремішньої-

моральності на встановлення тотожності та переступання обмеженостей її суперника чи суперників, обмеженостей, котрі можуть бути — хоча вони можуть насправді і не бути — ототожненими завдяки раціональним стандартам, до обстоювання яких поборники конкуруючої моральності зобов'язані завдяки відданості їй, саме у цій здатності з'являється раціональне верховенство такої окремішньої моральної філософії і такої окремішньої моральності. Історія моральності-і-моральної-філософії є історією послідовного кидання викликів певному попередньо існуючому моральному порядку, історією, у якій питання про те, яка сторона завдала поразки іншій у раціональному аргументуванні, завжди слід відрізнити від питання про те, яка сторона утримувала чи здобувала соціально-політичну гегемонію. І лише завдяки посиланню на цю історію можуть бути залагоджені питання про раціональне верховенство. Історія моральності-та-моральної-філософії, написана з цієї точки зору, є таким самим інтегралом стосовно підприємства сучасної моральної філософії, яким історія науки є стосовно підприємства сучасної філософії науки.

Тепер, сподіваюся, стало зрозумілішим, чому Франкена і я не досягаємо згоди між собою. Він, здається, вважає, що методи аналітичної філософії є достатніми для встановлення того, що є істинним і хибним і що є розумним для переконаності у моральній філософії, і що історичне дослідження є недоречним. Я ж не лише вважаю, що історичне дослідження потрібне для того, щоб встановити, чим є окремішня точка зору, але також, що саме у своєму історичному зіткненні кожна дана точка зору встановлює (або зазнає невдачі у встановленні) своє раціональне верховенство, співвідносно зі своїми окремішніми суперниками у певних специфічних контекстах. Роблячи так, будуть розгорнуті багато майстерностей та технік аналітичної філософії, і в рідкісних випадках ці техніки можуть бути достатніми для дискредитації певного погляду. Так, коли Франкена правильно каже, що при нагоді я використовую аргументи, почерпнуті з аналітичної філософії для встановлення того, що окремішня теорія або сукупність теорій зазнали занепаду, він ставить мені у провину ніщо інше, як те, що є несумісним або з моїм історизмом, або з моїм відкиданням того погляду, що аналітична філософія ніколи не може забезпечити достатніх підстав для утвердження будь-якої позитивної точки зору в моральній філософії. Так, коли ми

розуміємо емотивізм як заперечення окремішнього історичного поєднання інтуїтивістського морального теоретизування з використанням окремішнього різновиду морального судження, ми здатні зрозуміти його вимоги не лише як тезу про позачасове значення речень, використовуваних у моральних судженнях (тезу з меншою правдоподібністю), або також, що ще більш важливо, як емпіричну тезу про вживання та функцію моральних суджень, котрі можуть мати силу у ширшому чи вужчому рангові історичних ситуацій. Звідси робиться зрозумілим, яким чином теорія мала стати просунутою уперед і в якому типі ситуації є доречною для осягнення та поцінування такої теорії у спосіб, який різке розмежування Франкеною філософського дослідження та історії лише затемнює.

На це може бути запропонована така відповідь. Якщо ми здатні писати той різновид філософської історії, який розглянув я, — а він є саме тим, що я спробував писати у праці "*After Virtue*" — тоді у хронікуванні поразок однієї теорії або перемог іншої у тому, що стосується раціонального верховенства, ми, хронікери, повинні вносити в таку історію стандарти, завдяки яким має обговорюватися раціональне верховенство однієї теорії стосовно іншої. Ці стандарти самі вимагатимуть раціонального виправдання, а *це* виправдання не може бути наданим історією, котра може бути написана після того, як цим стандартам було надане виправдання. Отже, історицист приховано звертається до неісторичних стандартів, стандартів, котрі, мабуть, мали б бути надані або трансцендентальним, або ж аналітичним виправданням, тобто тими типами виправдання, які я відкинув.

Ця відповідь неспроможна. Бо наша ситуація, яка стосується теорій про те, що робить одну теорію раціонально вищою порівняно з іншою, не є відмінною від нашої ситуації у тому, що стосується наукових теорій або моральності-і-моральних-філософій. У першому як і у другому випадку те, чого ми прагнемо, не є досконалою теорією, теорією, з якою з необхідністю має погодитися кожна раціональна істота, позаяк вона є невразливою або майже невразливою для заперечень, а швидше найкращою теорією з числа тих, що з'явилися до цих пір в історії теорій цього класу. Так, ми повинні прагнути надати найкращу теорію настільки, наскільки для якогось типу теорії до цих пір має бути найкраща теорія: не більше, але й не менше.



Звідси випливає, що писання філософської історії цього типу ніколи не може бути доведеним до завершення. Завжди має лишатися відкритою можливість, щоб у будь-якій окремій ділянці чи то природничих наук, чи то моральності-і-моральної-філософії, чи то теорії теорії, буде з'являтися певний новий виклик найкращій до цього часу встановленій теорії і буде заміщувати її. Отже, цей різновид історизму, на відміну від гегелівського, включає форму фалібі-лізму: він є різновидом історизму, який виключає усі претензії на абсолютне значення. І усе ж, коли певна окремішня моральна схема успішно переступила обмеженості своїх попередниць і, роблячи так, забезпечила найкращі засоби, приступні для розуміння застарілості цих попередниць, і потім успішно протистояла викликам з боку численних конкуруючих точок зору, але у кожному разі була здатною модифікувати себе у способи, потрібні для втілення сильних сторін цих точок зору, водночас уникаючи їхніх слабкостей та обмеженостей, і надала до цих пір найкраще пояснення цих слабкостей та обмеженостей, тоді ми маємо найкращу можливу підставу бути впевненими, що майбутні виклики цієї моральній схемі також будуть зустрінуті нею успішно, що принципи, які визначають її ядро, є сталими принципами. І саме це є досягненням, котре я приписую в праці *"After Virtue"* фундаментальній моральній схемі Аристотеля.

Те, що це було цим типом історичної вимоги, котрий я здійснював і здійснюю, не було сформульовано з адекватною точністю; не був він і формою аргументу, котрий би я розгорнув на його користь адекватно і точно визначеним. Бо я вимагав, щоб те, що я назвав проектом Просвітництва, не просто, щоб воно занепало завдяки його власним стандартам, позаяк його прибічники ніколи не мали успіху у точному визначенні унікально підлеглого виправданню комплексу моральних принципів, стосовно погодження з якими будь-який цілком раціональний агент не міг би зазнати невдачі, або моральної філософії Ніцше, щоб вона також занепала завдяки своїм власним стандартам; але також того, щоб підстави для розуміння цих невдач єдино могли б бути забезпечені з ресурсів, наданих розглядом Аристотеля тих чеснот, котрі саме у спосіб, який я описав, і являються з його специфічних історичних зіткнень як найкраща ця цього часу теорія. Але зауважу, що я не стверджував у праці *"After Virtue"*, що я до цих пір підтримував таку вимогу, не стверджую я цього і тепер. Що ж більше можна

зробити? Анет Бойєр дорікала мені за нерозуміння сильних сторін позиції Юма; Онора Онейл доводила, що мій розгляд Канта є вибіркоким і спрощеним. Я відчуваю глибоку симпатію до обох невдоволеностей, бо це є й справді два дуже відмінні розгляди практичних міркувань, висунутих Юмом і Кантом, котрі становлять головний виклик схемі Аристотеля і розглядові практичних міркувань, втілених у ній. І до піч пір, поки відношення цих трьох розглядів не було з'ясованим, вимога, головна для праці *"After Virtue"*, не могла бути встановленою у спосіб, котрий передбачається історичистською теорією пізнання завдяки аргументативній оповіді, якої вимагає праця *"After Virtue"*.

Нарешті, дуже відмінному типу критики того способу, у який філософія та історія співвіднесені у праці *"After Virtue"*, не можна дозволити лишитися непоміченим. Франкена вважає, що я недостатньо високо ціную аналітичну філософію; Абрагам Едель вважає мене усе ще занадто аналітиком і звинувачує мене не більш, ніж як «еретичного аналітика, ересь якого лишається пов'язаною» віршовка-ми аналітичної традиції. Головний пункт критики полягає, по-перше, у тому, що я зосереджую занадто багато уваги на рівні експліцитного теоретизування, артикульованих понять та оповідей, сповіщених про їхні умови різними людьми, і недостатньо уваги приділяю справжньому соціальному та інституційному життю цих людей; а по-друге, що моя прихильність веде мене до спотворення справжньої складної історії моральності в інтересах моєї власної аристотелівської точки зору. Там, де Франкена зобачає мене як неадекватного аналітичного філософа з додатковим, не цілком доречним інтересом до історії, Едель зобачає мене як неадекватного соціального історика, який без особливої потреби тримається втягненості в аналітичну філософію. Таким чином, критика Еделя є дзеркальним відображенням критики Франкени, що і не дивно. Бо так само, як той різновид філософської історії, який я хочу описати, пориває у певних пунктах з канонами аналітичної філософії, так в інших пунктах він порушує канони академічної соціальної філософії і це, мабуть, у два способи. По-перше, з тієї точки зору, котрої я дотримуюся, теоретичні та філософські підприємства, їхні успіхи та невдачі є набагато більш впливовими в історії, ніж їх вважають академічні історики загалом. Спірні питання, котрі потребують залагодження у цій ділянці, є питаннями фактичного урахування каузального впливу. Вони включають такі

питання, як природа впливу мислителів шотландського Просвітництва на британські, французькі та американські соціальні, моральні та політичні зміни. Відповіді на такі питання залежать від досліджень, наприклад, соціальної ролі та ефективності університетів та коледжів як носіїв ідей. І може бути, що наприкінці історичного дослідження моя увага до експлікації теоретизування, артикульованих понять і до розказаної історії буде показана як недоречна. Але до цих пір я лишаюся неперекоганим. По-друге, оповіді академічної соціальної історії мають схильність бути написаними у спосіб, котрий передбачає саме своєрідне логічне розрізнення між питаннями про факт і питаннями про вартість, яке розгляд оповіді, даний у праці *"After Virtue"*, зобов'язує мене заперечувати. А філософська історія, яка утворює головну оповідь самої праці *"After Virtue"*, написана з точки зору висновку, якого вона ж сама досягає і підтверджує — або швидше була б його підтвердженням, коли б її оповідь була розширеною у спосіб, котрий, я сподіваюся, розширює її у продовженні до моєї праці *"After Virtue"*. Так що оповідь моєї праці *"After Virtue"* не є випадково чи завдяки недолікові оповіддю прихильника з її власною навмисною однобічністю. До того ж Едель, звичайно, до певної значної міри правий в обох своїх звинуваченнях. Багато чого з соціальної та інституційної історії, на яку праця *"After Virtue"* у кращому разі робить зобов'язуючі посилання, фактично є істотним для того різновиду оповіді, на який я вказав у праці *"After Virtue"*, але який ще не мав успіху у цьому творі; а історія взаємних стосунків аристотелівського розгляду чеснот з іншими моральними схемами від платонізму і далі до сучасності є, звичайно ж, значно складнішою, ніж я припускав. Таким чином, і Франкена, і Едель висловили корисні остороги для мене і моїх читачів завдяки встановленню спірних питань, яким я принаймні приділяв недостатньо уваги. Їхні рецензії назавжди зробили мене їхнім боржником.