

This is not to claim that there are no reasonable constraints to impose on *second-best* moralities: there are, but promoting them does not oblige us to suppose that our proposals *are not* themselves constructions within our own artifactual world – and that they must earn their way there. Secondly, every society that lives by a generally accepted *sittlich* code is bound to have some conception – partially formed by the appraisal of operatively comparable proposals among other societies (in addition to its own) – to regarding “the greatest evils” to be shunned and “the least goods” to be secured, consistent with the first constraint: these will be valid in second-best terms, if any proposals are, almost without regard to how they vary from society to society.

We are bound to appraise them in terms of the viability of actual societies in accord with material conditions, historical orientation, technological capacities, sheer imagination and self-discipline: for instance, regarding the care of children, personal security, adequate nourishment, medical provisions, education, and the like. And, thirdly, provisions of the second sort (just mentioned) will require a reasoned grasp of the social organization of responsibilities and services that answer to what we may call our prudential needs, which are not moral values themselves but very general motivational concerns that cannot be entirely absent from our *sittlich* life or from whatever we envision as a candidate second-best morality. Our prudential needs do not entail moral goods. But it is implausible, given our original premises, to suppose that an objective second-best morality will not go some distance along the lines joining the fulfillment (in some realistic measure) of selected prudential needs cast in terms (say) of our second sort of constraint. But to concede this sort of defense is to grasp its unsuspected resources without violating morality’s artifactual nature.

An objective morality, then, is a second-best morality that satisfies the constraints of the constructivist sort just sampled or of others of a similar kind. But it does so under the shadow of being profoundly self-deceptive.

Джозеф Маргулис¹

Определение здоровой морали не может быть непосредственно философским, а на дофилософском уровне оно не может быть чем-то большим, нежели изложением честных предубеждений. Ответы, которые относятся к первому виду опреде-

¹ Джозеф Залман Маргулис – Университет Темпла, Филадельфия, радикальный историк, опубликовал много книг, в которых критикуются центральные посылаки западной философии, и разработал мощную теорию релятивизма.

ления, не подходят, если они не соответствуют значительной части убеждений второго вида, и никакая существенная совокупность ответов второго вида не может быть достаточно согласованной, последовательной, сходящейся к единой точке, чтобы обосновать какие-либо подтверждаемо-объективные предположения первого вида. Определение [морали] не может быть ни чем иным, кроме уравнивания, и оно никогда не освободится полностью от предвзятых убеждений. Я называю любую попытку такого рода «вторым наилучшим» (second-best), т.е. лучшим из того, что мы можем сделать, но все равно непреодолимо спорным.

Попытки второго вида я называю *sittlich* (нем. – нравы), подразумевая под этим не более чем антропологически ориентированную совокупность видимых, действующих моралей различных обществ, включающую их споры о нормативном статусе их собственных моралей. Я не могу вообразить, что радикальный сторонник Талибана и традиционный американский христианин могли бы прийти к согласию, хотя и не вижу причин, по которым сегодня или в ближайшем будущем переговорщики со стороны Америки и Талибана не могли бы найти общей почвы для совсем не пустяшного *modus vivendi*, который каждая сторона могла бы обосновать в соответствии со своими моральными представлениями, однако, без того, чтобы принять одни и те же моральные принципы – проиллюстрированные их собственными наименее спорными образцами.

Это может показаться излишне сложным началом рассуждения. Поэтому позвольте мне объяснить. Большинство классиков моральной философии, хотя надо отметить, что не все, полагают, что моральные нормы и ценности можно вывести из человеческой природы или из правильного использования некой способности, которая каким-то образом годится для этой задачи (таковы, скажем, платоновская функциональная модель человека в диалоге «О государстве» или кантовское представление о способности практического разума законодательствовать – давать правила, определяющие поведение). Я полагаю, что в аргументации всех подобных концепций всегда существует разрыв, который не может быть ничем заполнен – ни мнимым чувственным опытом, ни мнимой интуицией, ни мнимой способностью познания, ни мнимым выводом в области нормативных ценностей. Его нельзя заполнить так, чтобы с помощью этих средств показать, что предполагаемые условия подлинной морали являются истинными или действительными. Я думаю, что существует значительная разница между теориями этого типа и другими теориями, которые подобны концепции Аристотеля, содержащейся по большей части в «Никомаховой этике», или концепции Юма, в которой он с легкостью выражает свою готовность подчиниться тому, что считает всеобщим совпадением цивилизованных моральных переживаний (*civilized moral sensibilities*).

Я не отрицаю, что в некоторых случаях Аристотеля и Юма можно вполне справедливо рассматривать в упомянутом отношении как союзников Платона и Канта. Но все же они различными способами признают, что просто предпочитают нравы тех обществ, которыми они восхищаются и к которым они принадлежат (Аристотель, живя среди афинян, Юм, чувствуя себя как дома в Лондоне и Париже). В любом случае, я рассматриваю этику не как науку о нормативном в каком бы то ни было смысле. Также я полагаю, что следование обычаям и убеждениям само по себе не является свидетельством в пользу того, что кому-то удалось открыть какие-то содержательные моральные истины. Я убежден, что идея моральной науки, является оксюмороном и что простое следование за какой-либо моралью нравов (*sittlich morality*) далеко отстоит от требований подлинной моральной науки. Конечно, ничего подобного нет. Поскольку концептуальный разрыв не может быть устранен.

И вот я полагаю, что имеется убедительная, но по большей части игнорируемая посылка, которая соединяет все, что я уже сказал о перспективах любых видов моральной науки и, соответственно, объясняет значение различий между философской, или научной, моралью и моралью нравов (*sittlich morality*). Насколько свидетельствуют известные факты, мы не знаем таких обществ, которые не обладали бы кодексом поведения, который признавался бы в качестве морального, по крайней мере, в смысле морали нравов (*sittlich sense*), не важно насколько чуждым мы бы его не находили (скажем, каннибализм у инков), т.е. кодексом, который в терминах первого порядка отвечает на вопрос, что считается правильным или неправильным, запрещенным или обязательным способом поведения в определенном обществе. Это проблематичная посылка, но неустранимая, поскольку она устанавливает эмпирически подтверждаемое условие, которое, не обладая какой-нибудь собственной моральной силой, полностью исключает возможность когда-либо обнаружить подлинную мораль человечества. Вот это простое условие: возникающая на пост-дарвинистской, палеоантропологической основе, уникальная в функциональном смысле способность, которая есть только у человека и которую делает возможной исключительно обретение им подлинного языка – изначальная способность ставить моральные вопросы, рефлексировать в отношении морального выбора, делать выбор в пользу покорного исполнения обязательств.

Если вкратце и опираясь на уместные в этом случае доводы, то человеческое Я или личность (как нечто отличное, хотя и неотделимое от представителя вида *Homo sapiens*) является сложносоставным, искусственным результатом преобразования представителей одного из видов приматов. Но если это так, то мораль,

как язык и искусство, также искусственно конституируется в живой истории человеческих обществ – по типу нравов (*in the sittlich way*). Более того, имеются избыточные свидетельства, подтверждающие бескрайнее разнообразие и бесконечную изменчивость форм морали нравов первого порядка (*sittlich first-order moralities*), свойственных человеческой расе.

Я рассматриваю человеческое *Я* как разложимо воплощенную, индивидуально, в каждом биологическом существе, которое мы называем человеком, функционально возникающую способность, которая в иных случаях среди живых существ не появляется, т.е. не появляется иначе, как посредством интернализации владения подлинным языком и культурных компетенций, которые делают его возможным. Вопрос о зарождающемся *Я* среди высших нечеловеческих млекопитающих остается интригующим, но неразрешенным. У меня нет предрассудков против этой идеи. Вполне разумные вопросы возникают в отношении одаренных бонобо и слонов, однако, какие бы зачатки не привлекали нас в этом случае, они кажутся слишком примитивными, чтобы рассматривать эти существа в качестве моральных деятелей в их собственном мире или в нашем. Хотя, конечно, я могу и ошибаться. Поэтому, как следует из палеонтологических свидетельств, те морали, которые можно философски обосновать, не могут быть ничем иным, как сконструированными артефактами, схожими с теми гибридными артефактами, которыми мы сами являемся. И мы считаем разумным кроить и изменять их с течением времени.

Однако для нас остается все еще нерешенным следующий вопрос: если истинность будто бы объективной морали не может быть доказана всему человечеству или какой-то его части, то в каком смысле можно ее одобрять в качестве «второго наилучшего» (*second-best morality*)? Вы понимаете, что сторонники такой морали хотели бы показать, что она выигрывает в сравнении с той, которая по предположению является обоснованной в философском или научном отношении, т.е. «наилучшей» моралью (например, в сравнении с утилитаризмом или этикой добродетели, кантовской рациональной автономией или любым религиозным кодексом поведения, который рассматривается как рационально обоснованный, или открытиями моральной интуиции). Но каким образом?

Я могу представить себе три стратегии «второго наилучшего», которые позволяют моралиям быть разумными, хотя бы в той мере, как все иное, что выдвинуто во имя привилегированного доступа, т.е. без претензий на преодоление уже упомянутого концептуального разрыва каким-либо незаконным способом. Прежде всего, если признать пост-дарвинистский аргумент, то не существует никаких природных норм морального типа, которые можно было бы прямо обосновать, опираясь на детали человеческой природы (на любом из последовательно возникающих уров-

ней, где появляются функциональные Я – a fortiori, на уровне биологическом). Но если это так, то статус будто бы моральных предписаний, касающихся таких проблем, как аборт, гомосексуальность, развод, использование наркотиков, забота о детях и т.д., не может быть выведен из человеческой природы.

Это не тождественно утверждению, что не существует каких-то разумных ограничений, касающихся моралей второго наилучшего (*second-best moralities*). Они есть, но их выдвижение не обязывает нас предполагать, что подобные предложения сами не являются конструкциями внутри нашего собственного искусственного мира и что они должны заслужить свое место там. Во-вторых, каждое общество, которое живет в соответствии с общепризнанным кодексом нравов (*sittlich code*), должно иметь совместимую с первым ограничением концепцию того, что есть величайшее зло, которого следует избегать, и что есть наименьшее благо, которое должно быть обеспечено. Она формируется частично на основе оценки сравнимых в отношении их действия предложений, имеющих место в других обществах (в дополнение к своему собственному). Если какие-то предложения и будут обоснованы в категориях второго наилучшего (*second-best terms*) почти без учета того, как они варьируются от общества к обществу, то именно эти.

Мы вынуждены признать их ценность, рассуждая в категориях жизнеспособности реальных обществ на фоне материальных условий, исторических ориентаций, технологических возможностей, чистого воображения и самодисциплины: например, того, что касается заботы о детях, личной безопасности, соответствующего питания, медицинского обеспечения, образования и т.п. И, в-третьих, обеспечение условий второго типа (нами уже упомянутых) потребует хорошо продуманного понимания социальной организации ответственности и услуг, которая отвечает тому, что можно назвать пруденциальными потребностями. Они не являются сами по себе моральными ценностями, но представляют собой предметы очень глубокой озабоченности, которые не могут быть полностью исключены из наших нравов (*sittlich life*) или того, что мы рассматриваем в качестве кандидата на роль морали «второго наилучшего». Наши пруденциальные потребности не влекут за собой моральных благ. Но было бы невозможно, приняв наши исходные посылки, предположить, что объективная мораль «второго наилучшего» (*second-best morality*) не пройдет какое-то расстояние в этом направлении, обеспечивая воплощение (в каком-то реалистическом объеме) избранных пруденциальных потребностей, определяемых, скажем, в терминах нашего второго типа ограничений. Принимая этот тип обоснования, мы используем его не вызывающие подозрения ресурсы без того, чтобы нарушить артефактуальную природу морали.

Итак, объективная мораль – это мораль второго наилучшего (*second-best morality*), которая удовлетворяет ограничениям конструктивизма того типа, который только что был представлен, или иного, но подобного ему. Однако она делает это в тени глубочайшего самообмана.

Перевод с английского А. Прокофьева

Christopher Megone¹

My understanding of what morality, or ethics (and I take these terms to be interchangeable in what follows), is has been shaped by study of the Greeks. Thus I follow Socrates, Plato, and Aristotle in thinking that the nature of ethics can best be clarified by setting out the central questions on which it focuses. In this spirit, I take it that three key questions capture the main concerns of ethics.

At “*Republic*”, 352d Socrates says “Our question is what kind of life one should live, not an unimportant question”. Perhaps the most basic concern of ethics is here – “what kind of life should one live?”. This key question is expressed in slightly different terms by Aristotle in the “*Nicomachean Ethics*” (NE) when in book I, chapters one and two, he takes himself to have provided an argument establishing the value of investigating the chief or ultimate human good. This becomes the question of what *eudaimonia* (or happiness) is, since all agree that the ultimate human good is *eudaimonia*, even though they then disagree as to what *eudaimonia* consists in. In “*Nicomachean Ethics*” (NE I, 9) Aristotle makes clear that *eudaimonia*, or happiness, is a characteristic of a complete life. In other words although his overarching ethical concern is set out in terms of an investigation of the ultimate human good, or (true) happiness, he is following Socrates and Plato in focusing on the kind of life, as a whole, that one should live. Hence ethics or morality is concerned with the structure of life as a whole.

A second key Socratic ethical question is alluded to explicitly in Plato’s “*Meno*” when Socrates claims not to know what virtue is. In other early Socratic dialogues the importance for ethics of establishing the nature of virtue is equally clear. In “*Laches*” the discussion is about what courage is, in “*Euthyphro*” what piety is, and in the first

¹ Christopher Megone — Professor of Inter-Disciplinary Applied Ethics, University of Leeds, Great Britain — the author and editor “European Neonatal Research: Consent, Ethics Committees, and Law” (2001), “Case Histories in Business Ethics” (2002), “Mental Illness, Metaphysics, Facts and Values”, “Formation and Virtue, Academic and Professional”.