

Ницше или Аристотель?

**Аласдэйр
МакИнтайр**

Погруженный, с одной стороны, в воспоминания о далеком прошлом, уходящем своими корнями в древний мир кельтских традиций Шотландии и принадлежа, с другой стороны, к универсалистской перспективе американского плюрализма, Аласдэйр МакИнтайр, как никто другой, необычным образом обогатил современные дискуссии в этике. Его мысль, преодолевающая с невиданным доселе проворством хитросплетения историцизма, очерчивает границы неотомистского горизонта, и это трактуется не как момент его категориального восстановления, а, напротив, как точка достижения «этики добродетели», направления светской мысли, которое проходит через всю историю классической Греции и достигает законченной систематизации в творчестве Аристотеля.

Родившийся в 1929 году в Глазго, в Шотландии, МакИнтайр, лишь после того, как в возрасте сорока лет окунулся в «плавающий котел» Америки, сумел навести порядок в том сплаве традиций, из которого был выкован. Имея классическое образование, он был переучен в духе аналитической философии и провел первые сорок лет в попытках распутать нити интеллектуального клубка, включающего англо-саксонское наследие либерализма, независимо стоящий марксизм и, наконец, христианские убеждения, отвергнутые и не раз реабилитированные в различных вариантах, о чем свидетельствует его книга «Марксизм и христианство» (*«Marxism and Christianity»*, 1982).

Расхождения с аналитической философией оставили, пожалуй, самый незначительный след в творчестве МакИнтайра.

Он критиковал тематическую ограниченность, исключительное внимание к логическим деталям и, прежде всего, систематическое противопоставление метода и исторической перспективы, присущие этой традиции, в которую Англия внесла свой вклад в виде философии обыденного языка, созданной Джоном Остиным и Людвигом Витгенштейном и разработанной далее авторами Оксфордско-Кембриджской школы.

Именно в этом плане знакомство с марксизмом стало началом решающего преобразования, происшедшего с шотландским философом во время его одинокого трансатлантического перелета. Именно марксизм разрешил одну из главных проблем МакИнтайра, связанную с той «врожденностью», которую англо-саксонский мир стремится приписать либеральной мысли. Рассмотренный сквозь призму марксистского историцизма, либерализм, как показывает МакИнтайр, обнаруживает способность к «идеологической проецируемости», основанную на истощении традиционных обществ и, следовательно, на прогрессирующем исчезновении человеческих связей в структуре культурных и социальных взаимодействий.

От историзации либерализма только один шаг до переосмысления всего наследия Просвещения. Начавшийся в 1966 году книгой «Краткая история этики» (*«A Brief History of Ethics»*) новый этап в творчестве МакИнтайра получил свое развитие в книге по моральной теории «После добродетели» (*«After Virtue»*, 1981), нашедшей широкое международное признание.

В отличие от универсалистских моральных допущений, питавших рационализм Просвещения, плюрализм доктрин, процветающих после Просвещения — кантианских, утилитаристских, контракталистских — свидетельствует о полном банкротстве Просвещения, о поражении, которое имеет своим следствием в XX веке неспособность проповедовать какой-то один моральный кодекс. Отказав морали в ее исторических корнях и социальной обусловленности, Просвещение несет ответственность за развитие всей западно-европейской культуры в направлении от модернизма к Ницше: то есть, к систематическому отрицанию морали, выражающемуся в крайностях гениальности и нигилизма.

Но в чем причины такого сокрушительного поражения идей Просвещения? Согласно МакИнтайру, это поражение следует отнести за счет того неправильного понимания грече-

ской традиции «добродетели», которое еще задолго до эпохи Просвещения проявилось в культурах Ренессанса и барокко. Эта традиция «добродетели» возникла в Греции в период перехода от древнейших форм общественной организации к античному полису V века до нашей эры.

Этот переход, отразившийся в творчестве Сократа, Платона и, прежде всего, Аристотеля, связал мораль с историческим контекстом, то есть с обычаями и динамикой общения внутри конкретного сообщества. Добродетель — это не универсальная и метаисторическая категория, а плюралистичная и коллективная ценность.

Направление классической мысли, прослеживаемое МакИнтайром, определяет плюралистское понятие добродетели в соответствии, по крайней мере, с тремя значениями. Во-первых, добродетели представляют собой качества ума и характера, с которыми связана успешность целого ряда типично человеческих видов деятельности, таких как искусство, наука и земледелие. Во-вторых, человек, не обладающий добродетелью, не сможет достичь «размеренной» жизни. И, в-третьих, только благодаря этим образцам морального совершенства человек способен внести вклад в непреходящие ценности, в создание общественного блага.

Представленная в небывалой по масштабу политической и метафизической системе Аристотеля, в изучение которой МакИнтайр погружается в двух своих последних книгах «Чья справедливость? Какая рациональность?» («*Whose Justice? Which Rationality?*», 1988) и «Три альтернативных варианта морального равенства: энциклопедия, генеалогия и традиция» («*Three Rival Versions of Moral Equity: Encyclopedia, Genealogy and Tradition*», 1990), традиция добродетели сохраняется благодаря такому важному в экзистенциальном отношении вкладу, как субъективизм Августина, и получает дальнейшее развитие у Фомы Аквинского.

Ответ на вопрос, которым завершается книга МакИнтайра «После добродетели» (1981) — «Ницше или Аристотель?», — сегодня предельно ясен: Аристотель; но наряду с этим античным философом и Святым Фомой сюда следует отнести еще двух неожиданных последователей — средиземноморского учителя историцизма Джамбаттиста Вико и более позднего атлантического мастера неисторицизма Р. Г. Коллингвуда.

* * *

Вы — не только один из последних европейских философов, переехавших из Старого Света в Новый, но и наиболее загадочный, поскольку этот ваш выбор не основывается ни на каких расовых или политических соображениях. Если бы Вам потребовалось в нескольких словах описать Ваш культурный и жизненный багаж при переезде, что бы Вы в него включили?

Задолго до того, как я стал стар для изучения философии, я по счастливой случайности получил хорошее философское образование в двух противоположных системах веры и убеждений. С одной стороны, мое юное воображение было пропитано гэлльской устной культурой земледельцев и рыбаков, поэтов и рассказчиков, культурой, которая в значительной мере уже утрачена, но к которой отчасти принадлежали некоторые пожилые люди, мои знакомые. Самым важным в этой культуре была особая приверженность и связь с родными и землей. Быть справедливым означало выполнять определенную роль в жизни местного сообщества людей. Личность каждого определялась его местом в этом сообществе и в тех конфликтах и спорах, которые составляли историю этого сообщества (впрочем, это было уже не так во время моего детства). Их понятия передавались через рассказываемые истории. С другой стороны, другие пожилые люди внушали мне, что учиться говорить и читать по-гэлльски, — это бесполезное, устаревшее занятие, пустая трата времени для того, кому образование должно помочь сдать экзамены, открывающие доступ в мир современной буржуазной жизни.

Каким было Ваше восприятие «современного мира» в юности, проведенной среди столь контрастных культурных реалий?

Современный мир был скорее культурой теорий, а не рассказываемых историй. Вместе с тем он воспринимался как среда, претендующая на «мораль» как таковую; ее требования в отношении нас были, якобы, не требованиями какой-то конкретной социальной группы, а требованиями всего рационального человечества. Поэтому отчасти мое сознание было про-

низано историями о святом Колумбане, Брайане Бору и Яне Ломе, а отчасти — нечеткими теоретическими идеями, которые, как я еще не знал тогда, вытекают из либерализма Канта и Милля.

Не философия ли предложила способ примирить эти контрастные миры?

В философии я научился тому, насколько важно не придерживаться противоречивых воззрений, — отчасти благодаря чтению Платона, отчасти благодаря усвоению доказательства, открытого сначала Томасом из Эрфурта и затем открытого заново прагматистом К. И. Льюисом: так, если вы принимаете противоречие, то вы должны, следовательно, принять все что угодно. Поэтому противоречие в любом рассуждении представляет собой источник катастрофы. Но в то же самое время, когда я стал понимать важность последовательности и непротиворечивости во взглядах, непоследовательность моего собственного мышления скорее выросла, а не уменьшилась. В школе и в колледже я изучал римскую и греческую литературу, философию и историю, и мне стали понятны коренные различия не только между классической греческой культурой и либеральной современностью, но и между античной Грецией и ирландской традицией.

Кто в то время были Ваши учителя?

Я начал читать Джорджа Томсона, профессора греческого языка, преподававшего сначала в Галуэе, а затем в Бирмингеме, члена исполнительного комитета Британской коммунистической партии. Думаю, это он повлиял на мое вступление на короткое время в коммунистическую партию. В 1941 году он опубликовал на ирландском языке книгу «Эсхил и Афины», рассказывающую об истории греческой философии до Платона, и содержащую ирландский перевод некоторых диалогов Платона. Именно размышления над проблемами, возникающими при переводе греческих философских текстов на такие различные современные языки, как английский и ирландский, подтолкнули меня к осознанию двух истин: разные языки, используемые в различных сообществах, могут содержать различные и противоречащие друг другу концептуальные схемы,

и не всегда возможен перевод с одного такого языка на другой. Культуры и живые языки (*language-in-use*) можно усвоить, только учась жить в них, как живут их носители. На этих живых языках формулируются теории, и несоизмеримость этих теорий проистекает из частичной непереводаемости этих языков. Эти мысли я смог полностью развить только спустя тридцать пять лет в своих книгах «Релятивизм, власть и философия» (*«Relativism, Power and Philosophy»*) и «Чья справедливость? Какая рациональность?».

Из того, что Вы говорите, можно было бы предположить, что речь идет о «герменевтических проблесках» (glimmers): интуиции о несоизмеримости и непереводаемости языков, связанной с континентальной традицией, идущей от немецких романтиков к Хайдеггеру и Гадамеру.

Да, это верно, хотя в то время я немного знал о герменевтике. То, что от меня требовали читать в университете, только усиливало непоследовательность моих воззрений. Я читал Аквинского и Аристотеля. Иногда я рассуждал о справедливости в аристотелевском или томистском духе, иногда в стиле современного либерализма, не осознавая в полной мере свою собственную непоследовательность. Неудивительно, что мне было невероятно трудно найти соответствующее рациональное основание для своей веры в христианство, которую, как мне казалось, я исповедовал и которая выглядела чистой произвольностью.

В каком смысле христианство способствовало уничтожению всех этих противоречий?

Некоторое время я пытался отгородить область религиозной веры и практики от остальной моей жизни, рассматривая эту область как *sui generis*¹ форму жизни, с собственными внутренними нормами, соединяя тем самым определенную интерпретацию витгенштейновского понятия «форма жизни» и теологию Карла Барта. Но вскоре я понял, что потребности, встроенные в используемый религиозный язык и практику су-

¹ Особая, своеобразная (лат.) — Прим. перев.

щественным образом неотделимы от разнообразных нерелигиозных метафизических, научных и моральных потребностей. Этот вывод я сделал по прочтении критики Барта Гансом Урсом фон Бальтасаром. Когда же я отказался от этой философской мешанины из неправильно понятого Витгенштейна и слишком хорошо понятого Барта, я ошибочно отбросил и христианскую религию. Но какие-то аспекты томизма сохранились в моем мышлении наряду с некоторыми более правильными оценками Витгенштейна.

Ваше развитие, как Вы его описываете, наполнено экзистенциальным беспокойством. И мне не совсем ясно, в какой мере это вызвано трениями между старой кельтской традицией нарратива и современной, англосаксонской утилитаристской традицией, а в какой мере — ощущением божественного присутствия.

Когда я вспоминаю свои воззрения в то время, то они мне напоминают неловко сложенную мозаику. И в течении многих лет такое видение вызывало у меня беспокойство. Впрочем, я мог все согласовать. История физики конца XIX века и проблемы, вставшие перед Максвеллом и Больцманом, когда они не знали как устранить обнаруженные противоречия, убедили меня в том, что строгая регламентация мышления в целях его полной непротиворечивости также может приводить к отрицанию важных истин. Однако, насколько я помню, мое тогдашнее развитие сопровождалось болезненным состоянием сознания, ибо я разрывался между несколькими интеллектуальными направлениями.

Могу представить, что это ощущение дезориентации было лишь усилено марксизмом, с которым Вы были долгое время связаны.

Марксизм безусловно добавил затруднений. Но в то же время он стал поворотным пунктом, поскольку с размышлений о марксизме началось разрешение противоречий, в которых я увяз. Даже если марксистские оценки современного капитализма неверны, марксистское понимание либерализма как идеологического средства обмана и самообмана, скрывающего определенные социальные интересы, остается в силе. Либерализм

навязывает во имя свободы определенный вид неосознаваемого господства, которое со временем имеет тенденцию разрушать традиционные человеческие узы и подрывать социальные и культурные взаимосвязи. Либерализм, навязывая такие режимы государственной власти, в которых каждый объявляет себя свободным стремиться к тому, что представляется ему благом, лишает большинство людей возможности понять свою жизнь как поиск блага, в частности когда либералы пытаются дискредитировать те традиционные формы человеческого общения, в рамках которых этот поиск и должен осуществляться.

Таким образом, первым следствием Вашего знакомства с марксизмом стали критика и отказ от либерализма в любых его вариантах.

Да, включая либерализм современных американских и английских консерваторов, а также либерализм американских и европейских радикалов и даже либерализм самопровозглашенных либералов. Более того, именно марксизм убедил меня в том, что любая мораль, в том числе и мораль современного либерализма, какими бы универсальными ни были ее требования, представляет собой мораль определенной социальной группы, мораль, которая воплощена в жизни и истории этой группы и является результатом этой жизни и истории. Мораль не существует вне ее реальных и возможных социальных воплощений, и то, что она есть и чем может стать, определяется ее социально закрепленными формами. Поэтому изучать мораль, абстрагируя ее принципы и исследуя их в отрыве от социальной практики, которой они формируются, значит неизбежно их исказить. Но именно так их изучает почти вся современная философия морали.

В этом вопросе Вы остаетесь, если не марксистом, но материалистом.

Нет, поскольку, если бы я оставался марксистом, это не стало бы для меня уроком. Ибо марксизм не только неадекватный, но и во многом бесполезный инструмент социального анализа. К счастью для меня, будучи студентом в Лондоне, я встретил антрополога Франца Штейнера, указавшего мне способы истолкования морали, при которых можно избежать как

редукционизма, усматривающего в морали лишь вторичное выражение чего-то еще, так и абстракционизма, отрывающего моральные принципы от социально закрепленной практики. Альтернативные формы этой практики находятся в вечном состязании, и это состязание не представляет собой только рациональный спор между альтернативными принципами или только столкновение противоположных социальных структур, это всегда то, и другое одновременно.

Какова роль диалога в этом состязании? Одной из ошибок марксизма было то, что он часто стремился «канонизировать» и выхолостить формы социальной борьбы.

Лично я из истории марксизма вывел для себя то, насколько важно сформулировать теорию таким образом, чтобы это открывало максимальные возможности ее опровержения. Только позднее я понял, что мог бы извлечь тот же урок у такого критика марксизма, как Карл Поппер, или у такого прагматиста, как Чарльз Пирс. Если нельзя показать, что какая-то позиция по ее собственным критериям не согласуется в чем-то с реальностью, то нельзя доказать и определенное соответствие этой позиции реальности. Эта позиция закрепляется как форма мысли, а ее приверженцы оказываются у нее в плену, отгороженные от реальности, к которой изначально имели отношение их воззрения.

До сих пор Вы описывали развитие Вашей мысли в негативном ключе, пытаетесь проследить теоретические направления, от которых Вы постепенно отошли. С чем связан поворот к тому, что стало *pars construens*² Вас как мыслителя? Возможно, с Вашей эмиграцией в Соединенные Штаты?

В течение первых двадцати лет моей философской карьеры — с 1951 по 1971 год, в конце этого периода я эмигрировал в Соединенные Штаты — все, что я делал и писал, было, в основном, в стиле аналитической философии. Как сильные, так и слабые стороны аналитической философии проистекают из ее исключительного внимания к тщательному анализу дета-

лей и связанного с этим анализом метода постепенного решения обособленных философских проблем. Литературными жанрами в аналитической философии являются журнальная статья и короткая монография.

По сути, начиная с книги «После добродетели», Вы основное внимание сосредоточили на восстановлении политической легитимности так называемых великих вопросов. Как эти Ваши усилия соотносились с деятельностью заправил аналитического движения?

Выигрывая в плане ясности и строгости, аналитическая философия проигрывает своей неспособностью дать однозначные ответы на важнейшие философские вопросы. Она позволяет нам — или, по крайней мере, позволяет мне — исключать определенные возможности. Но хотя она дает возможность определить для каждой альтернативной позиции, какие обязательства предполагаются ее предпосылками и следствиями, она не способна предоставить какие-либо основания для предпочтения той или иной позиции. Когда аналитические философы приходят к важным выводам, — а делают они это часто, — эти выводы лишь отчасти вытекают из аналитической философии. Всегда есть какие-то еще предпосылки, иногда явные, иногда скрытые. В философии морали ими, как правило, являются политические принципы либерализма.

Как Вы думаете, Вы полностью отслеживаете «идеологическую» сеть, обуславливающую Вашу мысль?

На последнем этапе своего аналитического развития, где-то в середине шестидесятых годов я сформулировал новую программу. Я понял, что второй слабой стороной аналитической философии является огромный разрыв между ее исследованиями и изучением истории философии, и что аналитическую философию, в особенности философию морали, можно правильно истолковать только поместив в исторический контекст и выведя как следствие длительной полемики. Поэтому я написал книгу «Краткая история этики», на ошибках которой я многому научился.

Какого рода ошибки Вы имеет в виду?

² Составная часть (лат.) — Прим. перев.

Прежде всего, это отсутствие последовательности в определенных пунктах повествования. В книге описывается, как происходил сугубо греческий спор об этике, как формировалась совершенно иная совокупность сугубо христианских идей, и повествуется о разнообразных полемических столкновениях и альтернативных выводах, полученных в философии морали в эпоху Просвещения и последующую эпоху. Однако остались неотмеченными разрывы в точках перехода от одного периода к другому. Фундаментальные сдвиги в основных понятиях и принципах обозначены, но они воспринимаются просто как факт, неисследованный и совершенно непонятый.

Стало быть, ошибка состояла в том, что не была выявлена ценность определенных разрывов или эпистемологических *coiriges*³ в историческом развитии философии морали, а эта тема, на мой взгляд, напрямую связана с современными дискуссиями по обе стороны Атлантики, в которых приняли участие Томас С. Кун и Мишель Фуко.

В то время я, по крайней мере, пытался представить каждый этап в истории этики как выражение рациональных моральных требований определенного типа общества. В своей книге я решился сопоставить два вида выдвигаемых моральных принципов: с одной стороны, моральные принципы тех, кто использует их для выражения своей принадлежности к определенному обществу; с другой стороны, моральные принципы тех, кто использует их для выражения собственной индивидуальности или социального разнообразия. В подлинной морали власть имеют принципы, а не люди. Понятие выбора каждым индивидом своей собственной морали бессмысленно. Что *действительно* имеет смысл, так это намного более радикальное понятие выбираемого индивидом преодоления или отрицания морали. Поэтому, вероятно, следовало бы в конце «Краткой истории этики» предоставить заключительное слово Ницше, а не расстаться с ним двумя главами раньше.

Полагаю, что Вы говорите о зрелом Ницше, авторе «По ту сторону добра и зла», и о герое последователь-

ного отрицания всех ценностей, анархичном и индивидуалистичном *Übermensch*⁴.

Ницше занимает это место, ибо именно он выносит окончательный вердикт систематически незавершенным выводам и непримиримым разногласиям, ставшим следствием философии морали, господствовавшей в эпоху Просвещения и последовавшую за ней эпоху. Основная идея Просвещения состояла в том, чтобы определить совокупность моральных принципов, равно обязательных для любого рационального человека. Этот проект потерпел крах, а его наследниками стали разнообразные теории — кантианские, утилитаристские, контрактуалистские и различные их сочетания, между ними множились разногласия и в результате культура XX века оказалась лишенной общепризнанных рациональных моральных принципов, унаследовав сплав из фрагментов моральных воззрений и теорий прошлого. С методологической точки зрения мне сегодня ясно, что когда я писал «Краткую историю этики» я должен был бы взять за основу точку зрения Р. Г. Коллингвуда: мораль по сути своей есть предмет исторического изучения, а философское исследование — как в этике, так и в любой другой области — будет ущербным, если не будет историческим.

Что Вы имеет в виду, когда говорите, что мораль «по сути своей есть предмет исторического изучения»? Разве не стоит за спиной Коллингвуда и Маркса, как *lector in fabula*⁵, Джамбаттиста Вико?

Вико напоминает нам о том, о чем забыло Просвещение, — что рациональное исследование как в области морали, так и в любой другой области, продолжает дело дорационального мифа или метафоры и остается укорененным в них. Началом для такого исследования служат не картезианские первые принципы, а случайная отправная точка в истории, некоторое событие, удивившее нас настолько, что мы задаемся вопросом, предлагаем альтернативные ответы и, следовательно, начинаем полемику. Подобные споры, если со временем они проводятся систематически, становятся характерной особенностью соци-

³ Разрывов, вырезок (франц. яз.) — Прим. перев.

⁴ Сверхчеловек (нем. яз.) — Прим. перев.

⁵ Участник разговора, спора (лат.) — Прим. перев.

альных взаимосвязей, которые они формируют и которым дают выражение. Дорациональные культуры повествований трансформируются в рациональные общества, где повествуемые истории сначала ставятся под сомнение, затем на их основе создаются теории, которые в свою очередь ставятся под вопрос.

В таком случае история совпала бы с чисто культурной и нарративной традицией. Нелегко доказать, что этот аргумент не предполагает историцистской концепции истории.

Понимать какую-либо философскую позицию — значит уметь поместить ее в рамки определенной традиции, соотносить с ее последователями. Только выходя за свои собственные пределы и исправляя ошибки предшественников, философская теория открывает новые возможности перед своими последователями и получает рациональное оправдание. Если ей не удастся выполнить эти задачи, она оказывается несостоятельной философской теорией. Поэтому в философии морали и в любой другой области наилучшей теорией, заслуживающей нашей рациональной приверженности, всегда будет та, которая считается лучшей среди разрабатываемых теорий в рамках той конкретной традиции, в которой нам выпало работать.

Но отсюда легко скатиться в абсолютный релятивизм.

Вполне возможно, что какая-то традиция моральной теории и практики не достигнет процветания. Ее ресурсы могут оказаться недостаточными для решения важнейших, с точки зрения рационального исследования, проблем. Ее внутренние и внешние конфликты могут подорвать те соглашения, благодаря которым возможны совместный диалог и исследование. А из-за распада этой традиции или отказа от нее общество может остаться без необходимых ресурсов для возрождения своей морали, хотя будет ощущаться необходимость такого возрождения.

И это произошло с европейским Просвещением в конце XVIII века?

Именно так. В книге *«После добродетели»* я доказываю, что крах идей Просвещения правильней объяснить как последствие происшедшего в XVI и XVII веках ошибочного отказа от того, что я назвал «традицией добродетелей». Вначале эта традиция зародилась в период перехода от древних форм греческого общества к античному полису V века, а затем в создании теории и практики добродетелей ключевую роль сыграли Сократ, Платон и Аристотель. Ядро этой традиции составляет концепция добродетелей. Добродетели — это такие качества ума и характера, без которых нельзя достичь необходимого уровня мастерства в таких видах человеческой практики, как искусство и наука, и в таких видах производительной деятельности, как земледелие, рыболовство, архитектура и т. п. Во-вторых, добродетели — это такие качества, без которых человек не может вести наиболее приемлемую, в свете выбранной им деятельности, жизнь. И, в-третьих, это такие качества, при отсутствии которых невозможно процветание общества и не может быть выработано адекватного представления о всеобщем человеческом благе.

С текстуальной точки зрения, Ваш призыв к возрождению «добродетелей» в противоположность универсалистской идее «добродетели» (в единственном числе), имеет своим источником философию Аристотеля.

Да, верно. У Аристотеля эта сложная концепция добродетелей получила классическую формулировку, которая опирается не только на центральные положения его философии политики и морали, но и на его метафизику, лежащую в основе этих положений. Когда я писал *«После добродетели»* я не осознавал наличие связи между добродетелью и метафизикой. Я осознавал только то, что крах проекта Просвещения оставляет открытыми две альтернативы: или возродить аристотелизм с его теорией морали и коммунальной практикой, стараясь сформулировать наиболее подходящую теорию и истолковывая крах Просвещения отчасти как одно из последствий разрушения традиции; или же, как это делалось до сих пор, усмотреть в крахе Просвещения свидетельство невозможности какого-либо рационального оправдания морали, подтверждение правильности поставленного Ницше диагноза. Поэтому книга *«После добродетели»* предлагает выбрать: Аристотель или Ницше?

Так почему не Ницше?

По двум причинам. Одна причина имеет отношение к Ницше и его генеалогическому проекту, подробно разъясненному такими его последователями, как Мишель Фуко и Жиль Делёз. Они, совершенно не осознавая этого, поставили под вопрос саму возможность рационального истолкования этого проекта в соответствии с его собственными критериями. Как мне представляется, разоблачая других, составители генеалогий в конечном счете разоблачили самих себя. Вторая причина неприятия Ницше связана с Аристотелем. Она проявляется и в том, что мое собственное неравномерное интеллектуальное и моральное развитие можно рационально и точно описать лишь в аристотелевских терминах, и в том, что в средневековых дискуссиях, способствовавших распространению аристотелевской традиции в исламской, иудаистской и христианской среде, аристотелизм как философия политики и морали, согласно его собственным критериям, прогрессировал и выдержал критику извне. В конечном итоге это привело к возникновению томизма как наиболее адекватной, из известных мне, концепций человеческого блага, добродетелей и моральных принципов.

Таким образом, Вы пытаетесь согласовать два в историческом плане противоположных направления: с одной стороны, историцистскую гипотезу, а, с другой, — аристотелевскую систему категорий. В своей трактовке историцизма Вы подчеркиваете, что теории можно разрабатывать и критиковать только в контексте определенных историко-культурных традиций. Аристотелизм, напротив, опирается на предположение об «универсальной» основе вещей и не учитывает исторический контекст конкретной традиции.

По сути, во всех развитых исследовательских традициях их наилучшие философские, моральные и научные теории претендуют на истину, претендуют на то, что будет признано всеми сторонниками этих традиций подлинным знанием. Сама исследовательская деятельность предполагает обоснованную и основательно разработанную концепцию истины. И даже если отношение между истиной и рациональностью неизбежно но-

сит проблематичный характер, не думаю, что только аристотелизм сталкивается с этой проблемой. Одна из причин, почему кому-то это кажется непреодолимой трудностью, состоит в том, что ситуацию понимают так: если какая-либо совокупность утверждений или теория претендует на истину, то должна существовать возможность сравнения правомерности ее претензий с правомерностью претензий других несовместимых с ней совокупностей утверждений или теорий, относящихся к тому же предмету исследования. Но если не существует независимых от традиции нейтральных критериев рационального оправдания, то альтернативные теории, принадлежащие к разным традициям, можно оценить лишь по критериям их собственных традиций, и поэтому невозможно провести требуемое сравнение. В этом случае альтернативные теории будут казаться несоизмеримыми. Поэтому любой историцизм, признающий зависимость рационального оправдания от конкретной исследовательской традиции, кажется несовместимым с точкой зрения тех, кто претендует на истинность полученных выводов, как это имеет место в аристотелизме.

И как Вы парируете этот внешне безукоризненный аргумент?

Как я показал в своей книге «*Чья справедливость? Какая рациональность?*», ошибочно предполагать, что если две или более альтернативных теории сформулированы таким образом, что согласно самым строгим критериям, устанавливаемым их собственной традицией, они удовлетворяют требованию максимальной открытости для опровержения, то всегда существует возможность того, что одна из этих теорий, по ее собственным критериям, устоит против любой критики, а другие — нет. Если теория несостоятельна, согласно критериям ее собственной традиции, это в равной мере означает невозможность ее рационального обоснования. Именно в этом плане аристотелизм несостоятелен, если взять его разделы физики и биологии, но получает рациональное обоснование как метафизика, политика, мораль и теория исследования. Если это так, то, по крайней мере, для этих разделов доказано, что аристотелизм не только лучшая на сегодняшний день теория, но и лучшая теория в вопросе о том, что делает теорию лучшей.

Поэтому сейчас рационально быть аристотелианцем в философии до тех пор, пока не появятся причины изменить позицию.

Думаю, Вы единственный современный философ по эту сторону Атлантики, предлагающий аристотелизм в качестве эпистемологической перспективы. Как Вы себя ощущаете в этой уникальной позиции?

Позвольте начать с наших разногласий. В отличие от Дэвидсона, я считаю, что существуют конкурирующие и альтернативные концептуальные схемы, в некотором смысле непереводимые друг в друга, и этим схемам соответствуют альтернативные и конкурирующие концепции рациональности. В отличие от Рорти, я полагаю, что такие обоснованные и серьезные концепции истины и рационального оправдания, как аристотелевская и томистская, оказываются незатронутыми его критикой эпистемологического фундаментализма. Я почерпнул многое у Гадамера в вопросе об интеллектуальных и моральных традициях. У Гадамера мне близко все, что идет от Аристотеля; но я отвергаю то, что он берет у Хайдеггера. Думаю, Хайдеггер вовсе не ошибался, когда отмечал тесную связь между собственными взглядами и философией политики национал-социализма. Хотя на критику Хайдеггера Лукачем оказала огрубляющее влияние приверженность последнего к сталинизму, в своих главных посылах он был прав.

Даже здесь слышится голос марксиста.

Аристотелевская критика современного общества должна признать, что за издержки экономического развития в основном платят те, кто менее всего способен платить, а его выгоды распределяются независимо от заслуг людей. Попытки реформировать политические системы современности изнутри выливаются в коллаборационизм с ними. Попытки низвергнуть их всегда вырождаются в терроризм или квази-терроризм. В этой ситуации полезна лишь политика участия в создании и поддержании небольших местных сообществ, складывающихся на уровне семьи, квартала, рабочих мест, прихода, школы или больницы, сообществ, внутри которых можно решить проблемы голодных и бездомных. Я не коммунитарист. Я не верю в идеалы или фор-

мы общинной жизни как панацеи от всех современных социальных бед. Я не сторонник какой-либо политической программы.

Некоторые критики полагают, что в основе Вашей последней философской позиции вновь лежит христианство, новый вариант католической теологии. В этом есть доля правды?

Это неверно, как с биографической точки зрения, так и в отношении структуры моих воззрений. К моим сегодняшним философским воззрениям я пришел задолго до того, как вновь признал истинность католического христианства. Я смог возвратиться к учению Церкви только благодаря аристотелизму, который помог мне осознать ошибочность моего прежнего отказа от христианства и правильно понять связь между философским аргументом и теологическим исследованием. Моя философия, как и философия многих других последователей Аристотеля, теистична; но по своему содержанию она секулярна, как и любая другая.

Как Ваше образование и интеллектуальное развитие, так и Ваши сегодняшние философские воззрения, видимо, прочно увязаны с глубоким прошлым Европы, с вековыми традициями и ценностями Континента. Ваша любовь к классике, Ваш «герменевтический» подход к традиции, Ваше знание древней устной кельтской традиции, передаваемой от поколения к поколению на протяжении веков: как все это соотносится с «непроницаемостью» и постмодернизмом Америки? Повлекла ли Ваша натурализация в Америке разрыв с прошлым?

Напротив, одним из важнейших преимуществ Северной Америки является то, что здесь встречаются разные культуры и пересекаются разные истории. Здесь, где богатое прошлое с его европейскими, африканскими, азиатскими и, конечно же, местными американскими корнями, рождает множество перспектив, нельзя было не осознать неизбежность конфликтов между традицией и либеральной современностью. Неизбежно поэтому проблемы философии морали, находящиеся в центре моего внимания, имеют для культуры Северной Америки столь важное значение, как нигде еще.