

**Деркач Вадим Леонтійович***ДВНЗ «Київський національний економічний університет**імені Вадима Гетьмана» (м. Київ, Україна)**<https://orcid.org/0000-0002-0123-3637>**vadyt_derkach@kneu.edu.ua***НАТУРАЛІСТИЧНА АРГУМЕНТАЦІЯ В ЕТИЦІ***Резюме*

Розроблені засади метаетичної позиції критичного натуралізму на основі осмислення схем натуралістичної аргументації в етиці. Натуралізм в своїй наївній формі виходить або із ототожнення природного з хорошим (з невизначеністю критерія «природності»), або зводить цей критерій до опису деяких об'єктивних умов існування як зразка, який має мотивувати агента раціонального рішення в умовах наявного вибору і колізії. Окрім того, протиставлення природи і культури, яке часто покладають в основу критики натуралізму, є надуманим як спосіб обґрунтування дійсної моделі поведінки як належної, виходячи з деякого об'єктивного закону, який пізнаваний апріорно. Однак з такого емпіричних даних неможливо вивести універсальний принцип. Відтак моральні норми принципово релятивні, проте їх соціальне конструювання може бути осмислене як складова природної дійсності.

При цьому обґрунтування норм прийнятної у суспільстві поведінки індивіда у його ставленні до інших членів спільноти шляхом звернення до природи можливе лише як дослідження обставин, за яких виникає і закріплюється певна модель поведінки як прецедент усунення конфлікту. «Природа» в цьому сенсі не окреслює універсальних принципів, яким як окремі випадки з необхідністю мають підпорядковуватися життєві обставини. Моральні норми не впливають ані з природного закону, ані з будь-якого іншого закону. Позиція критичного натуралізму усуває з натуралістичної аргументації наївне ототожнення хорошо з природним, так само як і спроби привести моральний закон до деякої природної даності, пізнання якої мотивує поводити себе певним чином як слідування моральному обов'язку. Емпіричні дослідження і моделювання в мисленому експерименті як основа етики як науки на стику еволюційної біології та антропології, орієнтованої на вироблення прецедентних рішень і обґрунтування

прийнятності норми зводиться до аналізу гіпотетичних наслідків цього прийняття спільнотою. При цьому об'єктивна умова, яка обмежує спектр можливих рішень полягає в тому, що норма, яка знижує життєздатність носія норми тим самим елімінує сама себе. Тим самим визначається мета-етичний принцип життєлюбства.

Ключові слова: метаетика, натуралістична аргументація, критичний натуралізм

Вступ

Обґрунтування норм прийнятної у суспільстві поведінки індивіда у його ставленні до інших членів спільноти шляхом апеляції «до природи» суть натуралістична аргументація в етиці. Таке звернення часто трактують як логічно хибні міркування, висновки з яких безпідставні. Однак на противагу такому трактуванню саме в царині природничої науки чимало мислителів намагалися побудувати надійний фундамент доказової етики [1]. Сучасний сплеск інтересу до еволюційної біології та етології, на ґрунті яких багато хто заповзвся роз'яснити мораль, породив гарячу епістемологічну дискусію щодо придатності натуралістичної аргументації в етиці [2; 3; 4; 5].

Метою цієї статті є критичний розбір підвалин натуралістичної аргументації в етиці та огляд її основних типів. Однак, через її обмежений обсяг, я не маю наміру супроводжувати цей розбір детальним викладенням історії дискусій, не кажучи вже про його передісторію.

Методи дослідження

Ця робота є уможливленим філософським дослідженням з критичним осмисленням проблеми, базових концептів та розбором доказової сили аргументів. Спеціальні методи збору та аналізу даних не використовувалися. Методично, в роботі здійснено розбір і систематизація схем аргументації, в яких апеляція до природи є ключовим елементом, причому в двоякому сенсі: чи як звернення до природи явища як засобу обґрунтування норми поведінки, чи, навпаки, демонстрації того, що це звернення виключає таке обґрунтування (тобто через демонстрацію «неприродності» морального установаження обґрунтовується альтернатива). На цьому ґрунті показано можливість синтезу теоретичної моделі й евристики, в руслі якої критичний аналіз схем аргументації усуває з них ті вади (суперечливості, неясність, безпідставність), які в них є, водночас шляхом контраргументації щодо можливих спростувань, вказує виваженішу альтернативу. Схема дослідження вкладається в русло логіко-діалектичного методу.

Виклад

І. Проти апеляції до природи в питаннях етики висувають два основних заперечення. Стверджують, що з опису того, що відбувається закономірно в дійсності, по-перше, нічого не впливає стосовно того, що мусило

би бути в силу моральних зобов'язань, і, по-друге, якщо якийсь процес обумовлений об'єктивно, то цей й означає безальтернативність певного розвитку подій, а відтак і безглуздість якихось приписів агенту, що зобов'язують його діяти за цих умов певним чином. Інакше кажучи, нема що вирішувати там, де все наперед визначене об'єктивними умовами, але якщо вже вибір є, то з одного лише того, що буває «природно», не впливає жодних моральних зобов'язань. Таким чином, питання етики, як думають принципи противники натуралістичного підходу, не мають прямого стосунку до того способу, яким обґрунтовують свої теорії природознавці. Разом із тим, заперечуючи натуралістичний тип аргументації, опоненти зазвичай думають, що в етиці існує якась краща йому альтернатива. Але якраз це — вельми спірна теза. Далі я представлю нарис підходу, який іменуватиму критичним натуралізмом, відповідаючи тим самим критикам натуралізму в цілому, але й усуваючи з нього наївні чи безпідставні домагання.

Тут варто окреслити коло версій натуралістичного підходу в етиці, оскільки вони істотно різняться одна від одної, в тому числі й у розумінні вживаних термінів «природа» та «мораль». Я не берусь стверджувати, що цей перелік можна вважати справді вичерпним, однак наразі мені він видається саме таким.

(1) Позиція, яку я назву вульгарним натуралізмом. Наскільки мені відомо, у сучасній філософській літературі ніхто послідовно її не обстоює, однак вона має давні корені й донині широко розповсюджена в масовій свідомості, а останнім часом у неї відкрилося «друге дихання». Суть цієї позиції в отождненні природного й хорошого. Аргумент зводиться до того, що оскільки така-от поведінка є природною, то тим самим вона й виправдана морально; протиприродне ж у поведінці є збоченням, яке заслуговує осуду.

(2) Кілька близьких за загальними висновками, але доволі відмінних в особливостях стратегії аргументації підходів, які можна підвести під спільне означення натуралістичної версії морального реалізму. Це вже респектабельна академічна позиція, яка має чимало своїх прихильників. Всі вони поділяють той погляд, що існує щось таке, що вони тлумачать як об'єктивний моральний закон (чи об'єктивна моральна цінність, об'єктивне мірило добра і зла), тлумачачи його (закон) як універсальний і безвідносний до вподобань людей, незалежний від їхніх ментальних установок, який не є предметом домовленостей і ухвал. Цей реальний моральний закон можна пізнати, і саме в силу пізнання (доказового встановлення істинності об'єктивної моральної норми) слідування цьому закону стає мотивом поведінки людей, яка таким чином набуває статусу справді моральної, а не лише вигаданої умовності чи вірування, які стихійно склалися і закріпилися в певній спільноті. Погляд такого ґтибу його прихильники поділяють з усіма іншими моральними реалістами, однак в натуралістичному розумінні пізнання цього морального закону методологічно мислиться

так само, як і в природничих науках; тож і самі ці «закони моралі» зрештою суть закони природи. Такий підхід включає в себе заперечення морального релятивізму та децизіонізму, але, разом із тим, його адепти відкидають апріоризм і супранатуралістичні аргументи, тобто ті погляди, згідно з якими пізнання морального закону розглядається або як акт чистого розуму (логіко-діалектично на основі інтелектуальної інтуїції «очевидності» деяких базових принципів з яких дедуктивно виводяться певні норми), або як акт в релігійному одкровенні. Згідно з цим поглядом, моральний закон може бути пізнаний емпірично і сам він є даністю природи дійсного світу, що існує назалежно від волі, сприйняття та усвідомлення його людьми.

(3) Різновидом натуралістичного підходу до розуміння моралі є той, в якому власне «мораль» розуміють як функцію в регуляції поведінки живих істот, не апелюючи при цьому до якогось самотнього «закону», а лише пояснюючи, чому ці істоти поводять себе саме так, як вони себе поводять. Оцінка ж чогось як доброго чи поганого (а також і поведінка, яка з цього випливає) зумовлена природою суб`єкта оцінювання, є його конституціональною характеристикою. Тому добре щось чи погано — завжди добре чи погано для когось і цей «хтось» є тим мірилом, яке визначає, що для нього в об`єктах і діях добре чи погано. На відміну від нігілістичного релятивізму, яким норми моралі знецінюються як щось суто умовне (і тому будь-хто може довільно їх змінити, причому немає мірила, яким би можна було «зважити», яке з цих мірил ліпше), натуралістичний моральний релятивізм в якості такого мірила покладає об`єктивні характеристики того, хто оцінює. Отож прийнятий «моральний закон» за змістом саме такий, яким він склався, оскільки він відповідає чомусь такому, що є визначальним для того, хто готовий йому слідувати; він суть готовність керуватися певними мотивами і почуттями, що характеризує природу суб`єкта, що приймає цей закон. Оскільки вона різна, то й не існує єдиного і незалежного від цієї природи мірила «моральності». Проте ми можемо оцінювати наслідки, які об`єктивно настають залежно від складу учасників соціальних взаємодій, якщо кожен із них має своє, характерне для нього, мірило добра і зла. А далі, на основі аналізу обставин життя, пояснити, чому закріплюється в спільноті саме така норма і, навпаки, відсіюються особини з іншими установами. Ця модель особливо припала до душі еволюціоністам, тому сьогодні такий підхід й асоціюється переважно з еволюційною етикою.

Зміст поглядів прихильників цього підходу значною мірою зумовлені тим, як саме вони розуміють функцію моралі, а на це розуміння істотно впливає їхня імпліцитна «теорія моралі», засвоєна в тому суспільстві, в якому виріс і соціалізувався теоретик. І оскільки ця імпліцитна теорія нормативна, то й у суто описові натуралістичні пояснення моралі мимоволі приносяться приписові коннотації, які з цього опису не випливають, а лише

домислюються. Серед етиків, які опираються на біологію (а більшість серед них поділяє саме такий підхід), «моральною» (з оцінним змістом) найчастіше розуміють поведінку, спрямовану на допомогу іншій особині й запобіжні вчинки, що обмежують нанесення шкоди і страждань іншому, своєрідну завбачливість, яка дозволяє знизити напругу конфліктів та уникати надмірних негативних наслідків цих конфліктів особинам, які живуть разом. Відтак модельними об'єктами при такому розумінні в дослідженнях моралі виступає альтруїзм як гранична форма турботливої поведінки, коли одна особина заради «блага» іншої поступається чимось в своїх егоїстичних бажаннях (аж до принесення в жертву власного життя заради порятунку іншого), а також різні форми симбіозу, кооперації.

Як варіант (4) я би виокремив тут вельми прикметну позицію Ф. Коллінза [6], який перевертає задом наперед описану вище логіку: оскільки, в його розумінні, «моральні почуття» не можна вивести з еволюційних моделей, то саме тому ми маємо надійний доказ того, що «моральність» має позаприродне джерело; і це доводить існування Бога. Бог достеменно існує, бо ми (а) поза всяким сумнівом маємо моральні почуття; (б) довершені методологічно дослідження поведінки не дозволяють вивести ці почуття з «природи». Отож натуралістична аргументація тут використовується для доказу того, що мораль — щось надприродне. Однак такий підхід по суті є варіантом натуралістичного релятивізму в аргументації, бо ключовий доказ ґрунтується саме на методі природничих наук, приймаючи який, виключають всі можливі варіанти натуралістичного пояснення моралі й, відтак, залишається протилежне — ненатуралістичне. Цей аргумент структурно аналогічний апеляції до дива, тому б я і назвав би його дивовижним натуралізмом. Однак, хоча моральний закон тут мислиться єдиним для всіх людей, але він є відносним в тому розумінні, що його зумовлює «природа Бога» і «конструкція» божественних створінь, які Він наділив моральними почуттями. Якби ця конструкція була б іншою, то й почуття також були б іншими; і для якогось іншого світу у Бога могли б бути інші «правила гри», підкріплені вродженими почуттями раціональних агентів (гравців) у цих світах. Гадаю, що сам Ф. Коллінз не погодився б із цим висновком, як зрештою і всі теїсти, що виводять мораль з благої божественної волі, проте цей висновок впливає з прийнятих ним пресупозицій.

(5) До різновидів натуралістичного підходу в етиці можна віднести й деякі погляди тих, хто вкладаючи в термін «природа» специфічний зміст, самі відкидали натуралізм, однак, — тепер уже з того розуміння природи, яким послуговуюсь я, — їхня теорія моралі видається все-таки натуралістичною. Зокрема, таким в моєму розумінні є марксистське вчення та його похідні чи подібні до нього інші соціологічні теорії. В цих моделях суспільство протиставляється «природі» в тому розумінні, що суспільні інституції є «штучними» конструкціями; до того ж вони опосередковані

діями раціональних агентів, які тримають в умі модель світу і себе в ньому, виробляючи рішення на основі притаманних їм ментальних установок. Однак ці ментальні установки змінюються в ході рефлексій власної історії й наслідків власних творінь, наслідків практики. Таким чином свідомість раціонального агента є своєрідною надбудовою над природною дійсністю, в якій фізичні закони не діють, але рішення раціональних агентів конвертуються в їх фізичну активність. По суті вони (раціональні агенти) є фізичними тілами, що програмують самі себе, генеруючи віртуальні світи і далі в них виробляють парадигмальні моделі поведінки, які в тій чи тій мірі сумісні з природною дійсністю. В тій мірі, в якій ці моделі адекватні об'єктивній реальності, в тій мірі такі «ідеальні» конструкції втілюються в «матеріалі». Мораль тут трактується як щось, що водночас притаманне й «ідеальному» світу, і суспільній дійсності, але сам цей ідеальний світ породжений не довільно: він є таким, яким його зумовлено конструктивними особливостями і способом життя тих, хто його вибудовує. По суті, тут немає якоїсь принципової онтологічної відмінності між «природним» світом і світом штучним: це скоріше ланки в мережах (або шарах) породжень об'єктів світу, на кожному з шаблів організації якого виникають специфічні «правила гри», які й задають «природу» відповідних об'єктів — тобто об'єктивні обмеження в можливих перетвореннях та наслідках взаємодій, зумовлені повною сукупністю об'єктів і «розкладу» в грі для цієї фази розвитку світу. Така модель покладає «закони природи» як щось іманентне світовій даності й не одвічне. Закони природи виникають і змінюються (в своїх масштабах) так само, як і об'єкти, які під ці закони підпадають, бо й не існує «зовнішніх», трансцендентних, «законів природи». Об'єкти світу існують в такому вигляді, як вони є, не тому, що це зумовлено законами природи, а власне «закони природи» існують тому, що об'єкти світу такі, що набір їх усіх разом зумовлює об'єктивно можливі подальші перетворення і «ходи» в світовій грі.

Моральні установлення, в цьому розумінні, є продуктом суспільства, його характеристичною особливістю; вони суть культивовані спільнотою нормативні зразки поведінки, підкріплені додатково й індивідуальними характеристиками його членів, які-бо саме такі, тому що індивіди тривалий час відбиралися і програмувалися суспільством так, щоб найліпше відповідати способу суспільного життя в цих спільнотах. Однак, оскільки умови життя спільнот різні, обставини їх виникнення та хід історії для них також різний, то й відповідні конкретні моральні норми в конкретній спільноті завжди культурно-специфічні, причому специфічні історично — для цього часу, для цього етапу розвитку. Те, що вони можуть збігатися в різних спільнотах, говорить лише про те, що умови життя і склад учасників були подібними. Однак подібність умов життя — це аж ніяк не лише умови довілля. В ці умови включене й все решта, включаючи вироблені на попередніх

етапах суспільні інститути. Так само як гравці в шахи можуть зіграти дуже подібні партії, не знаючи про це і не наслідуючи один одного, так і в суспільствах можуть вироблятися подібні установлення без їх прямого запозичення і без якогось «закону», який визначає перебіг подій незалежно від рішень раціональних агентів.

(6) «Моральність» може приписуватись за визначенням природним (в деякому широкому розумінні) законам як таким, які відтак не мисляться чимось суто механічним чи хімічним. Подібне розуміння, яке притаманне зокрема індійській традиційній філософії, опирається на іншу онтологічну модель світу. Наслідком заподіяння (чи бажання заподіяння) шкоди живій істоті є незалежна від уявлень людей і суспільних умовностей «автоматична відповідь» світу, що полягає у переродженні носія бажань і відчуттів у життя, за якого кожен отримає ті страждання, які сам заподіяв іншим. Ця натуралістична по суті модель (бо на основі її пояснюється, чому відбувається саме те, що відбувається в явленій данності на основі латентних іманентних причин), епістемологічно, однак, не «натуралістична» в розумінні методологічної парадигми природничих наук (science, в західному сенсі). Воднораз для цієї моделі «моральний закон» це щось, що визначене безвідносно до культури і в онтологічному сенсі він реальний, однак він не протиставляється «природній» дійсності. Тому хтось, хто жив би собі в повній ізоляції від інших людей десь на безлюдному острові, так само підпадав би під дію цього закону.

(7) Насамкінець в цьому переліку, окремо варто зауважити й те розуміння натуралізму в етиці, яке критикує К. Р. Поппер, концептуально розмежовуючи закони як конвенціональні установлення, як рішення, і «закони природи» як безальтернативну даність об'єктивних умов існування [7]. Моральні установлення, вочевидь, є даністю не лише для дитини; спільнота також зазвичай, особливо в «закритому» типі суспільства, усвідомлює культивовані нею цінності як щось об'єктивне і безальтернативне. І навіть коли люди стикаються з моделями-нормами, які не збігаються з їхніми власними установками, наприклад, з іншими еталонами краси чи іншими усталеними звичаями або іншими трактуваннями вчинку, то ці альтернативні зразки відкидаються як недопустимі й недоречні. Вони не розглядаються крізь призму ситуації вибору. Вибору тут нема в межах ідентичності суб'єкта рішень. Тому всі ті, хто керується такими альтернативними поглядами і звичаями — чужаки, нелюди. Ксенофобічна установка породжує бар'єр, який відтак соціально ізолює одну спільноту від іншої. І пояснення, чому інші поводять себе інакше, аніж ми, інакше оцінюють вчинки і мають інші уявлення про досконалість і справедливість, просте: тому що вони — не ми; вони іншого роду. Однак апеляція до родової ідентичності як мотиву дотримання певних узвичаєних норм поведінки і охоронних установок щодо ближнього, щодо рідні, протекційне ставлення до своїх — це суть

апеляція саме до природи, яку тепер можна розуміти як притаманний етос цієї суспільної групи споріднених людей. Втрата цієї ідентичності через порушення значимих норм, осуд своїми, стає рівнозначною смерті особистості, спричинює соціальне відчуження (а в давній час таке відчуження було в більшості випадків рівнозначне загибелі індивіда). Можна резонно припустити, що у людей еволюційно виробився своєрідний механізм самознищення як реакції на соціальне відторгнення, на зневагу. В давній час початково цей механізм і не потребував якихось спеціальних установок на рівні психічної організації: той, хто втрачав підтримку колективу і ставав чужаком — був приречений. Навіть якщо його й не вбивали колишні свої, то вижити самотужки він не міг би. Окрім того, втрачаючи можливість набутти відповідний соціальний статус, хтось з молодняка через свою зневагу до суспільних норм сам ставав зневаженим і тим самим огидним, бридким, а й отже не міг залишити своїх нащадків. Таким чином він усувався як з репродуктивного процесу, так і з культурної традиції. Цей механізм, який я позначаю терміном євгенічний добір, видається ключовим чинником історичного формування людей сучасного фізичного типу, або й людей загалом. Тому «мораль» в цьому сенсі є фізичним чинником антропогенезу.

Поппер, однак, вбачає в натуралізмі помилку з огляду на те, що там, де йдеться про соціальні установлення, в дійсності вони є актом вибору з кількох можливих альтернатив. Критикуючи історизм, який трактує розвиток суспільства як такий, що підпадає під дію певних «законів» суспільного розвитку на кшталт законів природи, Поппер цей розвиток подає як «соціальну інженерію», тобто саморганізацію суспільних інститутів на основі рішень раціональних агентів, які діють, покладаючись на певні уявлення про цінності (а відповідно й покладачі цілі та шукаючи засоби їх досягнення). Як критик ідеалізму, Поппер однак не помічає, що його побудови в цьому відношенні по суті також ідеалістичні. Та й сама природна дійсність трактується ним як щось строго детерміноване. (Вельми прикметно тут і те, що для Поппера чимось самоочевидним є існування об'єктивного мірила краси як реалії).

Серед цих позицій критичний натуралізм, зміст якого буде розвинений далі, є протиставленням ідеалістичному волюнтаризму (волюнтаризму в тому сенсі, що пізнані реальні ідеї втілюються через посередництво вольових рішень в життя) і моральному реалізму загалом, в тому числі його натуралістичній версії. В основі його лежать міркування, вихідні положення яких продовжують лінію еволюційної етики, однак виводять моральну регуляцію поведінки людини за межі наївного генетичного детермінізму, що сближує цю позицію з марсистськими поглядами, однак усуваючи з них те, що Поппер іменує «історизмом». Однак власне погляд на суспільний розвиток як на «соціальну інженерію» не знімає питання про критерії те-

леономічної раціональності, тобто підстави, на яких обґрунтовуються цілі «інженерного проекту».

В цьому сенсі натуралізм критикується як упередження щодо незалежності від вольових рішень людей моральних установок, які вони приймають і апеляція до наявної суспільної традиції та уявлюваної спорідненості як до «природної» підстави культивувати її.

II. Критичний розгляд натуралістичної аргументації варто розпочати з того розуміння, яке вкладається в термін «природа», і розбіжності в якому не завжди належно усвідомлюються. В цьому контексті варто ще раз зауважити позицію вульгарного натуралізму, в якому найліпше акцентується розмитість базового терміну — «природи».

Як уже зауважено вище, суть вульгарного натуралізму — в отождивленні хорошого і природного. Те, що вигадане людським розумом, все оте штучне, всяка «хімія» і «машинерія», умовності, які люди покладають собі за закони і той світ, який вони створюють, руйнуючи природне середовище — все воно недолуге. (Маркетологи, уловивши і підхопивши ці настрої, усіляко забили баки людям рекламою всього «натурального» — продуктів харчування, косметики, ліків, матеріалів і ще там бозна-що з «органічного»). Так само й у поведінці людини все штучне, всі умовності й примус до них — це наруга. Треба бути «самим собою», розвивати в собі «природне ество», жити в «гармонії з природою» і таке інше. За цими ритуальними фразами (які, якщо розуміти їх буквально, видаються мало не тарабарщиною) приховується тривога і неприйняття змін, які в свою чергу накладаються на протест проти суспільного примусу, який сприймається як свавілля. Така установка приваблива як засіб емансипації й внутрішнього відсторонення від авторитарного тиску соціальних норм, втеча в альтернативні спільноти, хоча б віртуальні, протисталені «безглузду штучних умовностей». Ця втеча в самосприйнятті трактується, однак, не просто як бунт проти тих, хто займе вище місце в соціальній ієрархії, а як виправдальний вирок собі зі звинуваченням тих, хто «проти природи». Саме тому сьогодні екологія та проблематика збереження довкілля стали живильною теорією для укріплення таких мотивів. Бо в світлі екології протест проти «нищення природи» не стільки бунт нескорених проти умовностей, а місія в боротьбі за збереження людства і його лона. Але й так само для консервативно налаштованої частини суспільства усілякі новації й відхилення від узвичаєного легко підпадають під означення «протиприродних» збочень. «Неприродне» — це щось страшне і огидне, щось зловмисне, що загрожує милому й усталеному порядку, те, на що скерована ксенофобічна відраза. Відтак і межа між консерваторами, які апелюють до традиції й радикальними «зеленими» стирається. З цим усталеним порядком в нормах поведінки людина ідентифікує себе як особу, і втрата його — це нестерпна втрата людської гідності, яка легко пояснюється чимось «нечистим», «забрудненим»,

«спотвореним», ба й «генно-модифікованим», «хімією», «експериментами над людьми» і таке інше.

«Натуралісти» такого стибу не надто переймаються протиріччями й невизначеностями в своїх тлумаченнях. Відтак ця позиція зручна водночас як для виправдання себе, так і для звинувачення інших. Як приклад, чоловік (якийсь), звісно, охоче визнає себе полігамним за своєю природою, якщо хоче виправдати свої амурні позашлюбні походеньки. Бо ж тут нічого не вдієш, так і має бути. Тому ніякої його провини в цьому нема, а статевая мораль, яка накидає на нього проти природні обмеження, має бути, ясна річ, відкинута як штучна умовність. Однак тут таки часто з'ясовується, що природне не просто даність, а щось таке, що має культивуватися і слід боротися проти всього проти природного, проти збочень — відхилень від досконалого природного зразка. Тому жінок, які природно моногамні, треба ще й наставляти на цей шлях, відвертаючи їх від розбещеності — яка (хто б сумнівався!) є породженням антиприродного впливу цивілізації.

То ж який критерій розмежовує тут природне і не природне? Що саме є нормативним природним зразком? І в якому розумінні природне потребує штучної підтримки?

Часто слово «природа» вживають як вказівку на походження, спосіб появи чогось. Те, що розвивається саме по собі, — те природне. Воно самоорганізовується стихійно. Натомість виготовлене кимось так, що цей хтось примушує матеріал набути потрібної форми, обробляє його, докладаючи цілеспрямовані зусилля для цього, культивує щось — те є штучне, артефакт, продукт культури, цебто не природне. В індивідах прищеплені, виховані в них людські звички, nurture, роблять їх відтак природним матеріалом в руках спільноти, яка має тих особин за свійських тварин. Водночас саме такі, виховані, окультурені, особини стають власне людьми зі своєю людською ідентичністю і вже є тією силою, яка окультурює наступних індивідів до собі подібних, відтворює їх за належним зразком. (В іншій своїй роботі я позначив цей зразок неологізмом «харма»). Отож, в модельному мисленому експерименті, аби з'ясувати природне в людині (тобто мінус все прищеплене культурою), потрібно немовляті створити штучні умови, в яких відсутні готові зразки поведінки, які воно здатне перейняти і ніяк не реагувати на наближення чи відхилення від такого зразка. Однак вроджено люди такі, що точно не можуть на ранніх етапах онтогенезу самостійно вижити без турботи соціуму, інших людей. Тоді нам потрібно в цьому досліді організувати життєзабезпечення так, щоб при цьому до дитини не пред'являлися жодні соціальні вимоги і взагалі вона була позбавлена суспільного впливу. (Ясна річ, це штучні умови.) Наприклад, ми могли б вирощувати дітей в якомусь боксі (йдеться, звісно, про уявний експеримент), де підтримувалося б усе необхідне для її життя, створивши в ньому предметне середовище, пристосоване під наявні потреби дитини. Коли

дитина зголодніє, датчики її стану запускали б маніпулятор, який підсуне їй збалансовану за всіма фізіологічними потребами їжу і таке інше. Це не що інше, як довічне продовження стану в материнській утробі. Але в ньому вона (дитина) ніколи б не стикалася з людьми як з людьми. Цей експеримент допускає багато способів змінювати предметне оточення, в тому числі й проблематизувати його, створювати перешкоди в задоволенні потреб, фруструвати дитину, генерувати стресові ситуації, задаючи зовнішні умови так, щоб скеровувати вироблення в дитини таких рефлекторних навичок, які потрібні для виживання в цих, створених штучно, умовах. Однак весь спектр її поведінки визначався б або вродженими комплексами фіксованих дій (інстинктами), або індивідуальним інструментальним начуванням шляхом проб і помилок із закріпленням програм такої поведінки, яка виявиться придатною для задоволення певної потреби через взаємодію з об'єктами в певний спосіб. Однак — як умова — серед цих об'єктів ніколи б не було тих, хто нав'язував би дитині певну ідентичність через пред'явлення їй підкріплюваних нормативних зразків поведінки. І оскільки тут не було б ідентифікуючого «ми», «своїх», то й говорити про «мораль» щодо поведінки дитини в таких умовах немає жодного сенсу. В умовах такого експерименту оцінювати дії дитини як моральні чи ні безглуздо.

Але в чому тоді принципова відмінність між людиною без nurture і людиною культивованою з погляду її природи (в розумінні становлення її як сутності й притаманних їй характеристик як об'єкта)? Вочевидь, ця відмінність саме в природі, а не між природним і неприродним (культивованим). Протиставлення природи і культури лише суто відносно розмежування, модельоване вище описаним експериментом. Включаючи людей як первинні об'єкти в раннє середовище життя дитини ми отримуємо один природний шлях її розвитку, виключаючи — інший. Вся різниця в тому, що виключаючи nurture в регуляторних механізмах, залишається лише те, що детерміноване молекулярно-генетично в онтогенезі плюс прижиттєві модифікації, включаючи ж nurture — модифікації доповнюються дією культурно-генетичного чинника. Який, звісно, так само «природний», як і всі решта впливів. Однак природа індивіда, його об'єктивне зумовлення, в першому і в другому варіантах буде різна, в нього різний онтогенез і, відповідно, й відмінні об'єктивні характеристики. Відтак визначення природи через протиставлення культурі слід відкинути як поверхневе і безплідне, з містифікацією культури і приписуванні мнимих трансцендентних «ідеальних» її засад.

В цьому сенсі будь-що в поведінці людини природне, і, до того ж, у самому понятті «природного» немає ніякого безвідносного критерія оцінки поведінки. Ніщо в природі саме по собі ані добре, ані погане. Така оцінка можлива лише тоді, коли ми об'єкт розглядаємо відносно певного зразка, і цей зразок є предметом культивування, на нього спрямовані зусилля задля його збереження, відтворення чи набуття. Має цей зразок дійсний

конкретний прототип, чи він будується як ідеалізація шляхом конкретизації абстрактів в уяві й мисленні — не принципово. Реалісти ідеалістичного штибу зазвичай акцентують те, що зміст поняття наперед визначає потенціально щось існуюче, і ця визначеність не залежить від того, чи сприймає її хтось в акті мислення тут і тепер певним суб`єктом (носієм) мислення. Об`єктивні характеристики мільйоннокутника не залежать від того, чи взагалі хтось колись задумувався над мільйоннокутниками і мільйоннокутники виникають не тоді, коли хтось розпочав про них думати. Вони просто існують безвідносно до сприйняття подій кимось, тобто реальні. В такому ж самому сенсі моральні реалісти мислять закони моралі як такі, що мають свою визначеність безвідносно до того, знає про них хтось чи ні (приблизно так, як поліцейський доводить до відома правило, в порушенні якого хтось, можливо, і не здогадувався). А серед них прихильники натуралістичної версії морального реалізму трактують такого роду моральні закони як природні реалії, як закон природи. Тут термін «природний» вживається ними зазвичай як синонім до того, що фактично існує, дійсний стан справ, який є даністю певного порядку в зв`язках і перетвореннях явищ світу. Інший бік цього розуміння — це підведення аргументації в етиці під епістемологічні зразки природничих наук. Закони моралі випливають з фактів як щось таке, що можна переписати мовою фактів (наприклад [8]). Однак суть морального припису не в тому, що він описує певні залежності, а в мотивуючій силі цього опису. В цьому сенсі, однак, сама нормативність мотивуючого поведінку припису постає в підвішеному стані: неясно, з чого випливає зобов`язальний характер природного закону там, де людина перебуває в ситуації вибору. Звідси й вельми характерний варіант розуміння морального закону [9], за якого він трактується як суто описовий, а те, мотивує він чи ні особу — не важливо для розуміння самого закону як такого. Це те саме, коли я можу знати, як прийнято поводити себе в певному товаристві, але мені байдуже до цього.

Загалом, поняття мотивуючого морального закону, що існує як об`єктивна реалія в ситуації наявного вільного вибору, який задає рішення з необхідністю (байдуже, виявленою апріорно як логічна необхідність чи апостеріорно як гранично узагальнена емпірична закономірність) — це оксюморон. Те, що з необхідністю усуває альтернативи — це за змістом вказує на відсутність альтернатив. Моральний закон в розумінні осмисленого обмеження свободи недовільним критерієм вибору можливий лише в контексті інструментальної раціональності, як вимушене обмеження в заходах досягнення цілей. Але конечні цілі можуть лише покладатися рішенням, покладатися волею того, хто висуває вимоги до інших і до себе самого за власним рішенням (самовизначенням). Саме тому таке рішення не є законом щодо себе, а лише в тому разі воно закон, коли його припис дається як примушення зовні. І хай би це «примушення зовні» було б розв`язанням

внутрішнього конфлікту мотивацій, коли одне рішення домінує над іншим і саме з ним Я-суб`єкт ідентифікує себе в своїй самовизначеності — «закон» завжди мусить ґрунтуватися на джерелі мотивації, на волі того, хто прагне його охороняти. Там де діють закони — там вони завжди є культивованими кимось цінностями. І закон в об`єктивному сенсі лише тоді закон, коли він може бути (об`єктивно) порушений. Де нема свободи, там і немає сенсу вводити закони, які її примусово обмежують заради конституйованої вольовим рішенням цілі, яка з закону не впливає. Цінність завжди для когось цінність; цінності принципово релятивні (і загалом моральний реалізм в основі своєї містить викривлену теорію цінностей, в якій поняття цінності підмінене об`єктивованою мірою). Релятивність цінностей, однак, зовсім не виключає їх фактичної універсальності в силу природи суб`єктів, які їх покладають.

Отже, природою чогось далі я й буду розуміти умови виникнення (породження) певного впорядкованого дійсного об`єкта, його відтворення та збереження в контексті взаємодії з іншими об`єктами. Інакше кажучи, апеляція до природи — це апеляція до генезису чогось як пояснення обмежень в свободі можливих за об`єктивних умов перетворень-змін. Моральний закон, в цьому сенсі, — це щось на кшталт шаблону, матриці, програми, яку культивує спільнота і який функціонально впорядковує взаємини між членами спільноти, максимізуючи певну цільову функцію. В чому саме вона полягає — це значною мірою суперечка в домовленостях про вживання терміну «мораль». Однак відправною точкою в спроможній теорії моралі має бути саме глибина розуміння механізмів регуляції дійсної поведінки. За яким саме з його аспектів доречно закріпити термін «мораль», наскільки широко чи вузько — то вже не принципово.

Проте такий підхід породжує очевидний спротив двоякого змісту. Перше заперечення, вірогідно, стосується того, що етика, відтак, зводиться до антропології, до дескриптивних, суб`єктивно відсторонених щодо власних оцінок, досліджень. І вся справа в тому, сказав би уявний опонент, що завданням власне етики є не опис того, що буває і пояснення цього через «стихійні» процеси, а формування мотиву морального рішення, яке до того ж мало би містити чіткі приписи щодо розв`язання колізій в цих мотивах. (Наприклад таких, які розбираються у «вагонеткології» чи якими переповнена сучасна біоетика). Етичні норми мають визначати й скеровувати вчинки людей, а не лише констатувати традицію. До того ж, саме пояснення цієї традиції хіба можливе, якщо ми відкинемо можливість раціональних агентів вибудовувати надійну аргументацію, достатню для встановлення «істинних» цінностей? І якщо така можливість є, то хіба цього не достатньо, щоби просто ігнорувати традиційні звичаї, які хоч і чіпкі, але етично нікчемні, й виправити, за потреби, звичаєву мораль?

Друге заперечення зводиться до того, що якщо показати, що якась цінність чи норма закріпилися в спільноті внаслідок історичного збігу та дії

еволюційних механізмів, то хіба це не демотивує, або, як пишуть, не розвінчує мораль? Якщо все стається об'єктивно, то в чому сенс суб'єктивних зусиль? В якому розумінні людина може відповідати за свої вчинки, якщо вони просто «склалися»?

Коротка відповідь на ці питання полягає в тому, що рішення раціональних агентів: (а) не є цілковито довільними з точки зору процесу їх вироблення і прийняття; (б) ці рішення є чинниками, коінциденція яких об'єктивно зумовлює стан системи вищого порядку, тобто жоден раціональний агент не визначає своєю волею стани цієї системи, в яку він включений як елемент. Не існує цілковитої детермінації станів сукупної системи об'єктів на будь-якому рівні їх організації. Раціональність будь-якого раціонального агента обмежена, хоча він і має свободу вибору; і саме сукупними рішеннями визначатиметься стан системи. Впорядкованість систем також не усуває ступенів свободи в поведінці цих систем, тобто вона (свобода) завжди є і завжди обмежена. Не існує реально ані граничного хаосу, ані безальтернативного порядку. Тому натуралістичні еволюційні моделі однаково підходять в якості універсального принципу як для опису систем з включеними раціональними агентами, так і без них. І те, і те однаково «природне». Однак поза природним світом (тобто здійсненим в породжених об'єктах) існує нескінченна множина віртуальних світів, які могли б бути зреалізовані, але не постали (або ж існують в множині паралельних дійсностей, що каузально ніяк не перетинаються, а через те принципово непізнані, принаймні для суб'єкта свідомості, включеного як об'єкт в природну дійсність).

Воднораз не існує реального морального закону в розумінні чогось такого, як теорема Піфагора; всі моральні закони суть рішення. Там, де рішення детермінує стан речей, він (стан) не може пояснюватися через відповідність рішення «закону», бо так виникає порочне коло. Рішеннями покладаються закони там, де існує об'єктивно можливість обирати. Аргументувати рішення посиланням на закон — це впадати в пастку трилемми Мюнхаузена. Якщо закон для свого обґрунтування потребує посилання на інший закон (принцип), то виникає питання, а чим обґрунтований той принцип і так до безкінечного пошуку «безпринципного принципу». Або ж до логічної помилки, коли принцип посилається на закон, яким цей принцип обґрунтовується, і воднораз цей само принцип береться в якості обґрунтування того закону. Оскільки обидва способи не дозволяють встановити абсолютне обґрунтування, то й сама аргументація завжди відносна. Відправна точка чи кінцева мета покладаються довільним рішенням, якщо вибір є. Тому єдиний спосіб оцінки прийнятності чи не прийнятності рішень полягає у зіставленні станів, які вони породжують, з моделлю випадкового процесу, тобто аналізу сценаріїв розгортання (еволюції) подій, залежно від можливості реалізації тих чи тих рішень в об'єктивних умовах.

Конечна, або так само і первинна, що одне й те ж, або точкова цінність є чистою креатурою. Вона ні з чого не випливає, але для даних умов існує як потенційна можливість. Однак рішення-креатура, яке знищує свого носія (суб`єкта) — тим самим знищує саме себе, воно не відтворюється, оскільки існування суб`єкта є необхідною (але не достатньою) умовою існування креатури. Достатньої ж умови — нема.

Таким чином мотивуюча моральна норма, закріплена в спільноті як елемент колективно прийнятих «правил гри», розв`язує певну життєву колізію як стандартне рішення, до якого й приводить механізм моральної регуляції. Ця норма складається об`єктивно для даних обставин як допустима в контексті необхідних умов виживання цього суспільного утворення. Обґрунтування такої норми й зводиться до демонстрації її функції як креатури, що об`єктивно можлива і не протирічить умовам існування, розв`язуючи при цьому певну актуальну проблему. Однак знайти якусь зовнішню мотивуючу силу, яка б задавала незалежну від природної дійсності систему ціннісних координат неможливо; це спроба витягти свого коня з болота, сидячи на ньому і тягнучи себе за чуба.

Прихильників морального реалізму викладений натуралістичний релятивізм бентежить тим, що моральні установлення відтак видаються чистим свавіллям. Якщо не існує абсолютного мірила добра і зла, безвідносного до спільноти в умовах її існування, тоді будь-яке мірило є умовністю, яку на свій розсуд можна як прийняти, так і відхилити. Отже й моральні цінності — не більше, аніж щось на кшталт модних тенденцій і, тим самим, мораль десакралізується. Тому з позицій абсолютистів послідовний натуралізм видається таким, що веде до морального скептицизму: чи то через усунення свободи волі й фаталістичної визначеності, за якої безглуздо говорити про відповідальність, чи то через волюнтаризм, за якого рішення «хай буде так!» є останньою інстанцією і моральний закон — це воля, яка нав`язує свої умови існування. Кантове розуміння моральності цієї волі як такої, що своїм вольовим рішенням покладає на себе обмеження нав`язувати іншим суб`єктам такі умови, які не є загальноприйнятними як вольові рішення кожного, вочевидь, окреслює визначення, яке саме по собі не містить ані необхідної, ані достатньої умови, щоб це визначення було дієвим мотивом. До того ж воно не містить і змістовного критерія загальноприйнятності, а лише вказує формально на віртуальну можливість. І навіть якщо такий критерій (цінність) прийнятий в спільноті як загальнозначимий, то це лише історичний факт, який сам по собі не виключає того, що така цінність може бути так само й відхилена. Але, як часто апелюють до даності, важко уявити, що в якійсь системі аргументації заповідіння шкоди іншій особі як самоцінність, чийсь страждання як самодостатня умова власного задоволення, садизм, можна прийняти як щось морально допустиме. Хіба нищення як кінцева мета не є абсолютним мірилом зла як такого?

(Так, Г. Йонас прагне в самому бутті знайти мірило блага, покладаючи онтологічний аргумент в основу моральної відповідальності) [10]. Звідси й логіка тих натуралістів, які водночас прагнуть в її руслі обґрунтувати моральний реалізм шляхом з'ясування природного шляху закріплення альтруїстичного мотиву (до якого вони зазвичай і зводять моральність), або хоча б демонстрації того, що толерантний лібертаріанський припис «дозволене все, окрім того, що має на меті нанесення шкоди іншим істотам і обмежує їхню свободу» сприяє процвітанню цих істот. Однак всі ці підходи не дають підстав вивести конкретний зміст моральної норми для даних умов. Такого роду загальні принципи антиномічні саме в корені етичної проблематики: вони не дають методу розв'язання колізій, які виникають там, де потрібно обґрунтувати судження про допустимість встановлення певної норми. Якби не існувало колізій, на кшталт нанесення шкоди одному заради запобігання стражданню іншого, обмеження свободи одних як умова щастя інших тощо, то власне й етика звелась би до банальностей. Вся суть моральних установлень якраз і полягає в тому, що це ціновані вироблені рішення, які, однак, не є остаточними. Так само, як теоретичні моделі в природознавстві є креативними гіпотезами, в яких зв'язуються наявні факти, підводячи їх під формат логічного слідування (але без самих фактів така логіка суто формальна), так і моральні цінності (правила-зразки) — не більше (але й не менше), аніж плідні «гіпотези», прийняті на свій страх і ризик. Отож там, де розгортаються такого роду дискусії — власне будь-які, від заборони чи дозволу на аборти до допустимої міри легальних шахрайств в торгівлі, тобто введення в оману споживача як засобу максимізації доходу від продажу чогось, легалізації наркотиків, проституції, порнографії чи грального бізнесу — в усіх цих дискусіях конкурують догматизовані позиції. Раціональна ж аргументація, — поза софістикою — не може ґрунтуватися на спробах замістити по суті своїй свавільне рішення його деяким знеособленим ерзац-варіантом ніби-то «об'єктивного» морального закону, який задає безвідносно до рішень мірило добра і зла. Максимум, що ми можемо в науці — показати неочевидні наслідки прийняття певної норми спільнотою з огляду на об'єктивні умови, в яких ця спільнота існує, розглядаючи догмати чи кредо як чинники різного ступеня стійкості, що належать до цих об'єктивних умов. А проповідь, що виражає кредо віри — не завдання науки.

Звідси, критичний натуралізм і справді зводить етику до антропології, а задача розробки певного етичного кодексу в прикладному контексті не може бути розв'язана шляхом виведення норми з якихось абсолютних принципів, зміст яких мотивує з необхідністю будь-якого раціонального агента. Яким би не був вироблений для даних умов етичний кодекс — він завжди буде не більше ніж *ad hoc* рішенням, що в якості прецедента може наслідуватися й відтворюватися як культивована норма. Там, де ця норма догматизується і стає засобом підкріплення соціального статусу, де вона

стає престижною, вона перетворюється в умовну ціль, відносно якої вибудовуються інструментальні цінності. Така закріплена в ментальній культурі установка сприйматиметься рефлексивно як «об`єктивне» мірило, оскільки індивід і справді не покладає його як власне рішення. Це мірило є об`єктивованою волею, яка примушує до дії того, хто їй кориться, сунесивним чинником суспільної свідомості, який впорядковує поведінку індивідів, підводячи її під «закон». Однак єдине абсолютне мірило прийнятності для цього «закону», тобто безвідносне до волі раціональних агентів, це сумісність набору таких законів із збереженням та відтворенням життя цих агентів. «Суїцидальний» закон знищує сам себе, оскільки не відтворюються ті, хто йому слідує. І оскільки граничним випадком тут є фізичне знищення носіїв, то мораль, яка веде до виродження та елімінації певної групи людей тим самим цілковито ліквідує сама себе.

Тут, для ілюстрації суті критичного натуралістичного підходу в нормативній етиці, доречною буде аналогія з медициною в кілька кроків порівняння. Отож:

1. Всі живі істоти організовані так, що в них включені механізми самозбереження і самовідтворення (саме тому вони стійко відтворюються). Серед них і механізми «ремонт» пошкоджень, саморегенерації складових тіла. Однак ці механізми не досконалі.

2. Ці ремонтні механізми включають в себе також і психофізіологічний супровід: біль сигналізує про загрозливий стан, а приємні відчуття прив`язують тіло до потрібних для виживання об`єктів. Ці механізми диференціюють стани тіла і середовища його перебування за цінностями. Однак вони не досконалі.

3. В людських спільнотах закріплюються в культурі певні «лікувальні» практики, яким відповідають і певні уявлення про цілющі властивості об`єктів та вправ, а також причини нездужання. Ці практики здебільшого малоефективні, однак вони заміщують відчай сподіванням, підкріпленням ще й соціально зумовленими очікуваннями, а тому й відтворюються знову і знову; можливо, що в окремих випадках це приводить до підвищення вірогідності сприятливого збігу подій. Якби такі практики надто вже очевидно знижували б живучість, навряд чи вони могли б закріпитися. Але вони не досконалі.

4. Оскільки відтворення цих практик прямо залежить від віри в їхню ефективність, то тверда впевненість, закріплена частим повторенням, буде посилювати довіру до таких практик. Тому особи, які демонструють тут екстраординарну впевненість, яка в свою чергу підкріплена сподіваннями, будуть «заразні». Ми охоче готові повірити тим, хто бере на себе сміливість упевнювати нас в бажаному і у що самі ми лише сподіваємося, а тривога і сумнів нас пригнічують. Такі особи стають лікарями-«професіоналами» і набувають додаткової соціальної вигоди через свій статус. Лікування інституалізується, а тим самим професійні лікарі тепер вже економічно

зацікавлені у тиражуванні відповідних уявлень, сподівань і закріпленні свого авторитету. Цей авторитет в свою чергу посилює довіру до лікарів, яка ще більше закріплює відтворювані вірування. Тим самим запускається контур позитивного зворотного зв'язку навіть за умови об'єктивно вкрай низької ефективності лікування.

5. Однак потужний мотив пошуку ефективного лікування як серед пацієнтів, так і стратегічно серед конкуруючих між собою лікарів, націлює на конструювання методів оцінки дієвості лікарських практик, пошуку надійних критеріїв діагностики, розуміння справжніх причин і ефективних засобів впливу на стан організму. Каталізатором цього процесу виступає критичне мислення. Але наукові дані так само містять багато помилок. Однак сила науки — в спрямованості на пошук засобів виправлення помилок і недовіра до твердих переконань, у дослідницькому скепсисі. Бо тверді переконання недосконалі.

6. Звернення науки до проблематики лікарської практики веде до становлення комплексу медичних наук на засадах доказової медицини; причому самі ці засади не догма, а об'єкт критичного осмислення. Саме з цього поворотного моменту медицина в деяких своїх практиках стає ефективною; хоча вона й залишається недосконалою. Однак лише тепер щодо медичних практик ми можемо стверджувати, що вони вдало доповнюють первинні «натуральні» механізми «самолікування». Причому ця, наукова медицина, не є чимось «неприродним». Навпаки, якраз її основою і є побудова релевантної валідної моделі організму як функціональної цілісності, що відтворюється в певних, об'єктивно заданих, умовах життєвого середовища. А це і є розуміння природи. Таким чином мета діяльності, на основі якої окреслюється допустима норма, саму цю норму виводить з дескриптивних досліджень. Однак виводить її не як логічне слідування, а як уведену креатуру, що максимально когерентна. Однак вона також не досконала, хоча й ліпша, бо спирається на систематичний розбір фактів, а не лише на обнадійливі вірування.

7. Що ж до власне виправдання кінцевої мети медичною практикою, то осмислено вона постає лише як технічне завдання, хоча воно й породжує чимало колізій, в тому числі й етичних. Ставити ж питання про виправдання кінцевої цілі, виходячи з якогось об'єктивного принципу — не більше ніж резонерство. Наприклад, на питання «навіщо взагалі когось лікувати, якщо всі так чи так помруть?» — питання дурне (в буквальному сенсі). Однак об'єктивно існує механізм селекції, який усуває таку дурість. Ті, хто не хоче жити і не робить для самозбереження нічого — в тенденції вмирають швидше. Тому стихійно розум поширюється серед життєлюбних, а зі своїм поширенням він конститує життєлюбство. Там, де життєлюбство поєднується з ефективним пізнанням, посилюється і закріплюється як перше, так і друге.

1а. Аналогічно до цього, мораль так само можна розглядати як своєрідний суспільний клей, який посилює живучість спільнот, в яких просоціальні мотиви членів спільноти винагороджуються протекцією зі сторони своїх, яку отримує індивід у спільноті, яка визнає його своїм і гідним. Відтворення собі подібних у спільноті як носіїв певних соціальних ролей виконує ту саму роль, що й відтворення в фізіологічному сенсі. Це ядро культурно-генетичного механізму, який так само недосконалий, як і все решта. І в нього так само закладений своєрідний аналог «лікування», тобто усунення зі спільноти «непорядних», «ненормальних», «нелюді». Основою його є те, що доречно означити як ксенофобія (без негативної оцінної конотації), своєрідна суспільна імунна система.

2а. Цей механізм має своє психофізіологічне супроводження на рівні індивідів: почуття, які викликають ті чи ті вчинки осіб, але й так само і власні вчинки. На суспільному рівні ці цінності закріплені як узвичаєні норми (правила чи закони). Вони на рівні усвідомлень та культивованих уявлень фігурують як зв'язок-відповідність вчинку певному культивованому зразку, відносно якого розвивається певне почуття (емоційне ставлення) до того, хто поводить себе так чи так (огиди, презирства, гніву, схвального захоплення, любові тощо). В зверненні на самого себе через механізм совісті ці очікувані почуттєві наслідки генерують відповідні моральні мотиви (те, що ми і звемо «мораллю» у вузькому розумінні слова). Індивід переживає сором і каяття, якщо рефлексує до себе презирливе ставлення, яке знижує його статус у спільноті; чи, навпаки, пишається собою і готовий робити вольові зусилля, культивуючи в собі те, що цей статус підвищує (хоча б тим, що утримується від спокусливих, але соціально не схвалюваних непристойностей, хай ті були лише умовностями).

3а. Відтак в спільноті закріплюються певні практики «приведення до порядку» індивідів через культивовані норми. Однак ці практики недосконалі, бо недосконалі передусім самі норми. Багато з них виникають як закріплені збіги й вірування, які стійко відтворюються, хоча необхідності в них і немає, а то й вони несуть певну шкоду (приблизно так само, як кровопускання). Однак все ж таки, хай і недосконалі, вони виконують свою функцію, хоч і неоптимальним чином. Проте, на відміну від лікувальних практик, соціальний організм конституційований цими моральними чинниками. Тому якщо моральні норми різко йдуть у розріз із життєвими потребами, з умовами життєзабезпечення (передусім господарським типом) та конкуруючими аналогами в інших спільнотах — то така спільнота гине (знищується на рівні індивідів чи розпадається), а разом із нею гинуть і моральні норми, що в ній культивувалися.

4а. В спільнотах норма культивується через зразок в носіїві — приклад авторитетних осіб, що мають високий статус та здійснюють коригуючий вплив, запускаючи цькування спільнотою тих, хто понизився в статусі й на

кого тепер спрямована ксенофобія: маргіналізованих і відчужених індивідів. Ці, в свою чергу, стають негативним прикладом, зразком, якого прагнуть уникнути гідні люди. Таким чином в спільноті постають свого роду професійні «моралісти» — авторитети, яких слухають і які повчають там, де йдеться про «правила». Цей авторитет є «заразним» і люди прагнуть з одного боку наслідувати авторитетних осіб, мріючи самі набути такого статусу, а, з іншого боку, шанобливо їх слухати і радитися з ними, оскільки ніхто ніколи не може бути впевнений цілковито в тому, як його вчинок буде оцінений іншими. Покладаючись на рішення авторитета, особа тим самим неначе знімає напругу невизначеності й запобігає можливим загрозливим оцінкам, апелюючи до авторитету («Він сказав»). Там, де цей авторитет дійсних осіб не усталений, звернення до страху перед «вищими силами» тісно прив'язує моральні норми до релігійних практик, оскільки релігійний авторитет позиціонує себе як посланець Бога\богів, його пророк. Однак моральні авторитети, так само як авторитетні професійні лікарі — недосконалі, і сам по собі статус авторитета не випрадовує вичерпно прийняту норму. Серед справді вартих культивування норм, авторитетна думка може закріплювати й дурниці, або наполягати на безальтернативності чогось, що є лише справою смаку, провокуючи деструктивні конфлікти не в силу наявності розбіжностей як таких, а через намагання їх усунути.

5а. Зіткнення авторитетних позицій, конфлікт в інтерпретаціях вчинків та звичаїв, що є типовим явищем там, де різні культурно спільноти (кожна зі своїми ксенофобічними установками одна щодо одної) в силу певних обставин змушені кооперуватися і виживати разом, приводить до поворотного моменту в розвитку свідомого розуму і становлення в ньому критичного мислення, культивування скепсису (філософії як пошуку істини, надійних обґрунтувань для вірувань).

6а. На ґрунті цього скепсису й визріває етика як наука, яка первинно сама і є зіткненням догматичних позицій, що, проте, рефлексуються в своїй суперечливості як проблема, а не конфлікт авторитетних позицій. Переломним моментом в багатовіковій історії етики є усвідомлення того, що не існує об'єктивного закону (аналога авторитету), на який безвідносно до культивованих цінностей можна покластися як на граничну підставу у виправданні прийнятності норми. Мотив передує цілі й у цілях знаходить свій об'єкт. Об'єктивний закон (як об'єкт) сам по собі мотивувати не може. Але об'єктивні характеристики того, на що спрямована дія, так само як і власні можливості в породженні та надійному відтворенні певних станів — це і є зміст того, що має дати наука в питаннях вибору культивованих норм. Нормативна етика щодо антропології (дескриптивної етики) суть як інженерна справа щодо фізики. Так само, як безплідними є аналітичні міркування про досконалу машину (взагалі) у справі побудови хороших машин (конкретно для певних цілей), так і моральний реалізм безплідний

у вирішенні колізій там, де потрібно або виправити норму, або увести її. Він лише створює ілюзію доказу там, де й так уже у щось вірять; причому оскільки вірять у різне, то й суперечку зняти посиланням на «об`єктивний принцип моральності» неможливо, бо кожен бачитиме у вирішальних доказах, висловлених суперником, те, що саме потребує доказу. Отож етичні норми — це технічні рішення; так само, як і медичні практики.

7а. Тому термінальна цінність щодо оцінки моральних норм, або засадничий універсальний моральний принцип, не може бути ані виведений з фактів, ані уведений апріорно саме як пізнана реальність. Ми можемо лише вказати об`єктивну умову стійкого відтворення певної норми в спільноті, незалежну від її суб`єктивної прийнятності. Якщо прийняття норми загрожує життю індивідів, що утворюють спільноту, то ця норма тим самим самознищується через нищення своїх суб`єктів (носіїв). В тій мірі, в якій ми можемо прогнозувати відповідні наслідки для станів соціальної системи — тим ми й можемо щось аргументувати, не посилаючись на чиєсь «я так хочу». Етика як наука в цьому сенсі не може наполягати на якихось нормах, відстоювати їх чи проповідувати; моральна проповідь — це особистісне кредо як рішення, чи приймається або відхиляється на свій страх і ризик. В обох випадках відповідальність за наслідки цього не ухильні: ніхто не може сховатися за спиною «морального закону», який нібито знімає відповідальність з того, хто лише «слідую» моральній нормі, а не встановлює її.

Питання ж прийняття життєлюбства як основного орієнтиру — це не питання раціонального вибору. Однак життєлюбство підкріплюється розумом в тій мірі, в якій перше спонукає шукати оптимальні умови для збереження власного життя (з усіма колізіями виправданості принесення свого чи чийогось життя в жертву), а розум дає для цього прогностичне бачення об`єктивних наслідків тих чи тих рішень. Розум посилюється через життєлюбство його носія, а тим самим робить життя завбачливішим, що закріплює і посилює розум, який скеровуючи себе життєлюбством оберігає самого себе. І оскільки кооперація посилює розум і життєлюбство, то життєлюбивий розум приходиться до етики, через яку він і прагне посилити кооперативний ефект.

Висновки

1. Обґрунтування норм прийнятної у суспільстві поведінки індивіда у його ставленні до інших членів спільноти шляхом звернення до природи можливе лише як дослідження обставин, за яких виникає і закріплюється певна модель поведінки як прецедент усунення конфлікту. «Природа» в цьому сенсі не окреслює універсальних принципів, яким як окремі випадки з необхідністю мають підпорядковуватися життєві обставини. Моральні норми не випливають ані з природного закону, ані з будь-якого іншого закону.

2. Позиція критичного натуралізму усуває з натуралістичної аргументації наївне отожднення хорошо з природним, так само як і спроби привести моральний закон до деякої природної даності, пізнання якої мотивує поводити себе певним чином як слідування моральному обов'язку.

3. Емпіричні дослідження і моделювання в мисленому експерименті як основа етики як науки на стику еволюційної біології та антропології, орієнтованої на вироблення прецедентних рішень і обґрунтування прийнятності норми зводиться до аналізу гіпотетичних наслідків цього прийняття спільнотою. При цьому об'єктивна умова, яка обмежує спектр можливих рішень полягає в тому, що норма, яка знижує життєздатність носія норми тим самим елімінує сама себе. Тим самим визначається метаетичний принцип життєлюбства.

References

1. FitzPatrick, William, «Morality and Evolutionary Biology», The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/morality-biology/>>
2. Hauser, Marc (2006). *Moral Minds: How Nature Designed our Universal Sense of Right and Wrong*, New York: Harper Collins.
3. De Waal, Frans (1996). *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
4. Joyce, R (2019). «Moral and epistemic normativity: The guilty and the innocent,» in C. Cowie & R. Rowland (eds.), *Companions in Guilt Arguments in Metaethics*, New York: Routledge: 53–72.
5. Joyce, R. (2006). *The evolution of morality*. MIT Press.
6. Collins, F. S. (2006). *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief*, Free Press
7. Popper K. R. (1945). *The Open Society and Its Enemies*, 2 volumes, London: Routledge.
8. Jackson, Frank (1998). *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*, Oxford: Clarendon Press.
9. Railton, P. (1986). «Moral realism», *The Philosophical Review*, 95 (2): 163–207.
10. Jonas H. (1979). *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation.* — Insel Verlag, Frankfurt am Main.

Vadim Derkach*Kyiv National Economic University named after Vadym Hetman (Kyiv, Ukraine)*<https://orcid.org/0000-0002-0123-3637>*vadym_derkach@kneu.edu.ua***NATURALISTIC ARGUMENTATION IN ETHICS***Abstract*

The principles of the metaethical position of critical naturalism on the basis of understanding the schemes of naturalistic argumentation in ethics are developed. Naturalism in its naive form proceeds either from the identification of the natural with the goodness (with the uncertainty of the criterion of «naturalness»), or reduces this criterion to describe some objective conditions of existence as a model to motivate the agent of rational decision in the face of choice and conflict. In addition, the opposition between nature and culture, which is often the basis of critiques of naturalism, is contrived as a way to justify a valid model of behavior as appropriate, based on some objective law that is known a priori. However, it is impossible to derive a universal principle from such empirical data. Thus, moral norms are fundamentally relative, but their social construction can be understood as part of natural reality.

At the same time, substantiation of norms of socially acceptable behavior of an individual in his attitude to other members of the community by addressing nature is possible only as a study of the circumstances under which a certain model of behavior arises and is established as a precedent for conflict resolution. «Nature» in this sense does not outline universal principles to which, as individual cases, life circumstances must necessarily be subject. Moral norms do not follow from natural law or any other law. The position of critical naturalism removes from naturalistic argumentation the naive identification of the goodness with the natural, as well as attempts to bring the moral law to some natural fact, the knowledge of which motivates to behave in a certain way as following moral duty. Empirical research and modeling in thought experiment as the basis of ethics as a science at the intersection of evolutionary biology and anthropology, focused on making precedent decisions and justifying the acceptability of the norm is to analyze the hypothetical consequences of this acceptance by the community. In this case, the objective condition that limits the range of possible solutions is that the norm, which reduces the viability of the bearer of the norm, thus eliminates itself. This determines the metaethical principle of love of life.

Key words: metaics, naturalistic argument, critical naturalism

Стаття надійшла до редакції 11.03.21

© Деркач В. Л., 2021