



Деркач Вадим Леонтійович

*Кандидат філософських наук, доцент, Київський національний економічний
університет імені Вадима Гетьмана (м. Київ, Україна)*

<https://orcid.org/0000-0002-0123-3637>

e-mail: vadym_derkach@kneu.edu.ua

ПРАГМАТИЧНИЙ НАТУРАЛІЗМ Ф. КІТЧЕРА: НЕЗАВЕРШЕНА РЕВОЛЮЦІЯ В ЕТИЦІ

Резюме

Стаття аналізує методологічні засади і внутрішні суперечності прагматичного натуралізму Філіпа Кітчера як викладеного в праці *The Ethical Project* (2011). Аргументується, що Кітчер намічає справді революційний методологічний поворот — від обґрунтування норм до опису механізму їх виникнення і еволюції — але не доводить його до кінця через не усунену напругу між дескриптивною теорією і нормативною проповіддю. Пропонується розширення кітчерівського проекту через три концептуальні доповнення: теорію моралі як механізму соціального контролю центрального на чесності і репутації; критерій еволюційно стабільної стратегії як іманентного об'єктивного метакритерію; і розрізнення між описовою теорією моралі та епістемологією нормативних рішень.

Ключові слова: Філіп Кітчер; прагматичний натуралізм; етичний проєкт; еволюційна етика; еволюційно стабільна стратегія (ЕСС); дескриптивна етика.

Вступ

Філіп Кітчер (Philip Kitcher, нар. 1947) — сучасний британсько-американський мислитель, чий інтелектуальний шлях пролягав від філософії математики та історії науки до широких міждисциплінарних досліджень на перетині еволюційної біології та етики. У цій статті ми зосередимось саме на етичному аспекті його доробку, спираючись на програмну працю *"The Ethical Project"* (2011), де автор виклав засади прагматичного натуралізму [1; 2; 3].

Спеціальний інтерес до роботи Кітчера для мене зумовлений тим, що це найкраще, що я зміг знайти в наявному доробку з еволюційної

етики. Водночас позиція Кітчера є предметом гострої критики з боку тих, чий погляд на мораль він іронічно трактує як «spooks» (привиди, при-мари) — вигадані сутності, які видають за реалії і на які покладаються в обґрунтуванні моральних норм. Ця критика також є типовою і для переважної частини академічної традиції філософії моралі в Україні [4-7]. З іншого боку, — приєднуючись до вихідної позиції Кітчера, — я вбачаю в ній істотну незавершеність, однак в напрямку, діаметрально протилежному цій критиці. Таким чином задум цієї статті охоплює як відповідь опонентам Кітчера, так і акцент на тих обмеженнях і труднощах, які виникають з прийняттям позиції прагматичного натуралізму в етиці з окресленням альтернативи Кітчєру, але в руслі цієї позиції.

Методи дослідження

Методологічну основу роботи становить синтез прагматичного натуралізму та аналітичної епістемології. Для критичного аналізу концепції Ф. Кітчєра застосовано метод деконструкції метафізичних припущень (виявлення прихованих «нормативних проповідей» у дескриптивних моделях) та компаративний аналіз, що дозволяє зіставити еволюційну етику з традиційними метафізичними підходами. Ключовим інструментом дослідження виступає функціональний аналіз моралі як соціальної технології, що дозволяє розглядати етичні норми не як апіорні істини, а як адаптивні механізми координації.

Для розширення та корекції проекту Ф. Кітчєра у статті використано методологічний апарат теорії ігор (зокрема, концепцію еволюційно стабільної стратегії) та еволюційної антропології. Це дає змогу застосувати критерій іманентної об'єктивності до аналізу моральних систем, уникаючи апеляції до трансцендентних сутностей. Застосований підхід базується на принципі методологічного натуралізму, який вимагає узгодженості філософських висновків із даними сучасної етології, соціобіології та теорії соціального контролю.

Результати дослідження

1. Загальна характеристика прагматичного натуралізму як методологічної програми в етиці

Для початку варто одразу окреслити, що, вживаючи термін «етика» (і уникаючи терміну «мораль»), Кітчєр розуміє його розмито: взаємини між людьми в суспільстві мають бути унормовані й підтримувані, а вироблення змісту цих норм і є суттю «етичного проекту» як соціальної технології [1, р. 2, 95]. Етика для Кітчєра є справою регулювання міжособистісних взаємин для подолання егоїзму та забезпечення якості спільного життя [1, р. 19]. Необхідною умовою суспільного злагодження та кооперації є здатність зважати на потреби інших та діяти з огляду на їхні бажання, що Кітчєр розуміє як «психологічний альтруїзм» [1, р. 19-20]. Однак відтворення альтруїстичної

установки є крихким на рівні генетично закріпленої програми, і тому потребує додаткового механізму компенсації «дефіциту альтруїзму» (altruism failures) [1, р. 91, 96]. Тобто етика — це і є механізм вироблення закріплених у моделях поведінки унормованих способів усунення вад егоїстичної поведінки з огляду на ті конфлікти в спільнотах, які вона спричинює.

Для розгортання своєї теорії Кітчер спирається на низку фундаментальних припущень:

Методологічний натуралізм (відмова від «привидів»): Кітчер постулює, що етику неможливо пояснити через надприродні чи таємничі сутності (spooks). Він відкидає апеляцію до божественної волі, «чистого практичного розуму» І. Канта або незалежного царства вічних ідей у душі Платона [1, р.3-4]. Не існує жодної «моральності» як автономної онтологічної сутності, незалежної від сформованих у суспільстві механізмів регуляції спільної поведінки, яка б визначала зразкову норму як термінальну цінність.

Еволюційний історизм: етика є не статичним набором апріорних істин, а продуктом тривалої еволюційної історії нашого виду. Вона виникає як людський конструкт, що постійно трансформується [1, р.2]. Однак ця еволюція не зводиться до суто вроджених програм індивідуальної поведінки: це еволюція рішень і практик саме в межах колективного проєкту.

Первинність соціальності: людина за своєю природою є соціальною істотою, чий предки існували у формі невеликих груп. Це зумовлює фундаментальну потребу в механізмах підтримки соціальної стабільності та згуртованості [1, р.5].

Наявність психологічного альтруїзму: Кітчер припускає, що люди мають природну когнітивну здатність до альтруїзму (спроможність коригувати власні бажання під впливом сприйняття потреб іншого). Саме цей альтруїзм, хоч і обмежений, є тим біологічним «ядром», з якого виростає етична практика [1, §3].

Мовна зумовленість: перехід від біологічних схильностей до власне «етичного проєкту» став можливим лише завдяки розвитку повноцінних лінгвістичних здібностей. Саме мова дозволила індивідам експлікувати, формулювати та закріплювати правила, заборони й команди [1, р.11]

Еволюційна генеалогія норм замість трансцендентного обґрунтування. Замість пошуку трансцендентного обґрунтування правил взаємин через зовнішні, поза досвідні сутності (як-от божественні заповіді, апріорні закони чистого розуму чи об'єктивні метафізичні цінності), Кітчер пропонує еволюційну генеалогію норм як водночас і пояснення того, чому певна норма працює, і обґрунтування того, чому вона має працювати. Згідно з цим підходом, етичні правила не потребують зовнішньої сакралізації чи раціоналістичного виправдання «згори», оскільки їхня прийнятність визначається їхньою функцією в структурі регуляції суспільної поведінки. Норми

взаємин виникають і закріплюються не тому, що вони відповідають велінням потойбічних «привидів» (spooks), а тому, що вони пройшли еволюційний відбір як ефективна соціальна технологія, покликана компенсувати дефіцит людського альтруїзму та забезпечити координацію і виживання спільноти.

При цьому Кітчер пропонує змістити фокус аналізу з питання про підстави універсальної значущості норми та її імперативність з огляду на відповідність певному абстрактному принципу на питання про те, як саме виникла й закріпилася ця норма в конкретному суспільстві за певних історичних обставин, і які реальні сили стояли за її введенням, включно з конкретними постатями та аргументами, що висувалися на її обстоювання. Як модельні приклади такого процесу Кітчер детально розбирає історичні законодавчі ініціативи щодо скасування рабства та забезпечення доступності освіти для жінок [1, р. 145-161].

Функціоналістський аналіз етичного проєкту. Подібно до технології транспорту, етика розвивається через виникнення нових функцій на основі попередніх технічних рішень. Стикаючись із фундаментальною проблемою безнасильного розподілу ресурсів, людські спільноти виробили перші правила гарантування належної частки, які усували конфлікти, що стояли на заваді кооперації. Надалі ефективніша співпраця уможливилася завдяки диференціації соціальних ролей, що, своєю чергою, породило потребу в гарантіях дотримання обов'язків. Правила поведінки, закріплені в соціальних ролях, розв'язували проблему належної участі у спільному проєкті. Сучасна ж етика є складною ієрархією похідних функцій, спрямованих на розвиток особистості, підтримку розгалужених інституцій та формування концепту «гарного життя».

Ключова функція етики як соціальної технології, за Кітчером, полягає в оптимізації людської кооперації через подолання «дефіциту альтруїзму» (altruism failures). Розвиток суспільства породжує тривку суперечність: ми є достатньо соціальними, щоб мати потребу в спільному житті, але водночас занадто егоїстичними, щоб здійснювати його безконфліктно. Натуралістичний функціоналізм Кітчера розглядає етичні приписи як компенсаторні механізми, що усувають тертя в соціальній взаємодії там, де природна емпатія індивіда зазнає краху. Отже, норма «працює» тоді, коли вона успішно запобігає колапсу кооперації та мінімізує витрати на внутрішньогрупові конфлікти [1, р. 96, 222].

Критерій прогресу як остійності практики при зміні поколінь. У людства немає жодного трансцендентного джерела для визначення змісту норм, окрім конструювання пробних версій, на основі яких вибудовуються суспільні практики. Успішність цих практик і визначає, чи закріпиться певна норма в культурі. У цьому сенсі етика як соціальна технологія нічим принципово не відрізняється від інших технологій. Так само як не існує істинної «автомобільності» чи «молотковості», немає й істинної «моральності»,

відповідність якій забезпечувала б норми її спонукальну силу та онтологічне достоїнство.

За логікою Кітчера, розмаїття і несумісність культивованих норм у різних суспільствах самі по собі нічого не говорять про їхню функціональну придатність. Проте така відносність не означає, що будь-яку норму можна довільно замінити іншою за принципом «шила на мило». Виходячи з цього, істиннісне значення має лише опис чинної норми як історичного факту життя спільноти та її генезису, але аж ніяк не приписовий (прескриптивний) зміст цієї норми. Водночас вироблені правила як технічні рішення можна оцінити як прогресивні на основі прогнозу їхньої функціональної придатності. Зміна певного правила є прогресивною тоді й тільки тоді, коли вона веде до кращого виконання тих функцій етичної практики, які виникли на окресленому історичному етапі. Якщо вона породжена процесами, які з високою ймовірністю ведуть до такого вдосконалення, вона є виправданою [1, р. 212, 246].

Якщо ми можемо очікувати, що введені елементи й надалі зберігатимуться у невизначено довгій низці наступних поколінь, то такі елементи є прогресивними. Інакше кажучи, якщо впроваджена норма забезпечує остійність практики при зміні поколінь — вона є прогресивною, а тому й виправданою. Оскільки функція цих норм полягає в підвищенні кооперативної спроможності, то здатності норми підтримувати інтегрованість суспільства протягом тривалого часу цілком достатньо для її раціонального виправдання.

Очевидно, що Кітчер уводить тут обхідний критерій істинності: якщо ми, описуючи якесь правило, прогнозуємо, що воно посилюватиме ефективність співпраці, то відповідність наших очікувань майбутнім фактичним станам і визначає, помилилися ми чи ні. Ретроспективно, якщо ми реконструювали динаміку соціальних норм і виявили в ряді поколінь певні стійкі елементи, то такий генезис (зміна одних норм іншими) фіксується як прогрес відносно обраного інтервалу часу. Це та сама логіка, за якою оцінюють прогрес у біологічній еволюції: допоки вид існує, його філогенетичний шлях є прогресивним тією мірою, якою ми можемо очікувати, що він не перерветься. Проте те, що є прогресивним для дельфінів тут і зараз, не означає, що воно має або може бути наслідковане левами. Відтак, прогресивність норм жодним чином не передбачає їхньої універсальної значущості скрізь, усюди і для будь-кого [1, р. 242-243].

Динамічний консеквенціалізм і концепція блага, що еволюціонує. Концептуальні побудови Кітчера на перший погляд можуть видаватися варіантом традиційного утилітаризму, де етичні норми функціонують як інструменти, покликані максимізувати сукупне благо. За такої логіки працездатність норми оцінюється за її наслідками, що інтерпретується як наближення до певної мети. Телеологічне «краще» тут означає «ближче до граничного стану», який постає як термінальна цінність, маркована загальним

терміном «благо» та наділена онтологічним статусом «буття-яке-має-бути» [1, р. 288-294].

Однак для Кітчера «благо» — це не стала сутність, а лише позначення конкретних цільових функцій, як вони визначаються в ментальних установках певної спільноти. Ця спільнота повсякчас стикається з реальними конфліктами, де неврахування схвалюваних потреб значущих «інших» блокує кооперацію, і саме цю заваду індивіди намагаються компенсувати. Тому уявлення про благо динамічно змінюється, а еволюційна історія спільноти задає той соціокультурний спадок, від якого залежить конструювання нових версій розуміння блага з урахуванням уже прийнятих минулих рішень.

У цьому контексті Кітчер спирається на модель рефлексивного балансування (reflective equilibrium): із серії прецедентів індуктивно виводиться узагальнене правило, з якого знову дедуктивно випливають рішення для нових окремих випадків [1, р. 334-335]. Проте суперечності, які вони неминуче породжують, змушують коригувати й переписувати саму індуктивну базу. Оскільки сукупність правил від початку не задана вичерпно і в принципі не може бути відома заздалегідь — адже спільнота постійно стикається з новими обставинами, зокрема й тими, що є прямими чи побічними наслідками її власних попередніх практик, — ця епістемічна еквілібристика не має точки абсолютної рівноваги.

Відтак, етичні норми-інструменти оцінюються за своїми наслідками, а самі наслідки — через здатність відкривати можливості для застосування нових і нових регулятивних засобів. У ході цього процесу конкретний зміст цільової функції — термінальна цінність — постійно зміщується. Це нагадує рух маршрутом до первісної «кінцевої» точки, під час якого пункт призначення безперервно переглядається: вояжер відкриває нові шляхи й нові орієнтири, і за кожним попереднім горизонтом перед ним постає новий «край світу».

Паралелі з функціоналізмом соціальної антропології (Б. Малиновський). Функціоналістська модель «етичного проєкту» Ф. Кітчера виявляє фундаментальні методологічні паралелі з класичною соціальною антропологією, зокрема з теорією інститутів та потреб Броніслава Малиновського. Малиновський свого часу здійснив схожий демістифікаційний поворот у вивченні культури: він запропонував розглядати релігію, магію, шлюбні інститути та правові звичаї архаїчних суспільств не як ірраціональні пережитки чи прояви «дикого мислення», а як життєво необхідні інструменти адаптації. У Малиновського будь-який елемент культури існує лише тому, що він виконує певну функцію — задовольняє або первинні біологічні потреби людини (їжа, безпека), або похідні, імперативні потреби самої соціальної системи (координація, трансляція досвіду, інтеграція спільноти) [8].

Кітчерова генеалогія етики фактично дублює цю антропологічну матрицю, переносячи її в царину сучасної філософії моралі. Його теза про те, що етика є «соціальною технологією», яка виникає для компенсації «дефіциту альтруїзму», прямо корелює з малиновським розумінням культури як «великого апарату», що дозволяє людині справлятися з конкретними проблемами, які ставить перед нею середовище. Стикаючись із проблемою розподілу ресурсів чи поділу праці, первісна спільнота створює етичні норми точно так само, як за Малиновським вона створює магичні ритуали перед небезпечним виходом у відкритий океан — задля усунення деструктивного психологічного тертя (страху в одного, егоїзму в іншого) та збереження кооперативного зв'язку.

Ба більше, ідея Кітчера про складну ієрархію похідних функцій сучасної етики (від усунення насильства до формування концепту «гарного життя») ідеально накладається на теорію Малиновського про розвиток культури від задоволення базових потреб до створення інтегративних сингулярних інститутів. Однак ця паралель є цінною для нас не лише як історико-філософське зіставлення, а як точка, де оголюється спільна для обох мислителів методологічна вразливість.

Класичний функціоналізм Малиновського часто критикували за його статичність: якщо кожен елемент культури виправданий тим, що він тут і зараз підтримує стабільність системи, то як помислити радикальну зміну або оцінити одну систему як прогресивнішу за іншу? Кітчер намагається подолати цей консерватизм через критерій «остійності практики при зміні поколінь» та метафору вояжера. Проте, зв'язавши прогрес із локальною придатністю (як у випадку з дельфінами та левами), він, подібно до антропологів-функціоналістів, опиняється перед загрозою релятивізму: якщо архаїчна моральна система успішно підтримує інтегрованість суспільства протягом тисячоліть (тобто є функціональною та остійною), то зсередини чистого функціоналізму її неможливо маркувати як «відсталу».

Існує й інша суттєва вада в побудовах Кітчера, яка виразно проступає саме на тлі соціальної антропології, інструментарієм якої він значною мірою нехтує. Попри те, що Кітчер декларує намір розбирати конкретні історичні прецеденти, реальний компаративний аналіз у його праці практично не задіяний, а безпосередні соціокультурні механізми функціонування конкретних норм винесені за дужки.

Замість ретельного дослідження реальних практик соціального контролю, аргументація Кітчера часто зводиться до дещо наївних, майже комічних метафор. Так, опис генезису етичних інновацій у нього нерідко концентрується навколо умоглядного образу первісних людей, які зібралися біля спільного багаття (наприклад, «по цей бік річки») і в процесі раціонального діалогу обговорюють статус нових суб'єктів (включно з тваринами). Ці істоти

раптом починають сприйматися як значущі «інші», чії потреби інклюзивно схвалюються, легітимізуються та інтегруються в етичний проєкт спільноти.

Така мисленнєва модель страждає на явний анахронічний інтелектуалізм. Кітчер переносить процедури сучасного ліберального дискурсу в архаїчне минуле людства. Він ігнорує той факт, що в реальних традиційних суспільствах норми закріплюються не через інклюзивні симпозіуми біля багаття, а через жорсткі, часто ірраціональні й травматичні механізми: ритуали ініціації, релігійні табу, інститути системного ostracism, кровну помсту та безжальну калькуляцію репутаційних втрат. Виносячи ці реальні важелі соціального регулювання за дужки, Кітчер створює занадто стерильну й раціоналізовану картину еволюції моралі.

Щоб унаочнити деяку обмеженість кітчерівського підходу, достатньо звернутися до таких антропологічно документованих феноменів, як універсальне табу інцесту та історично мінливий інститут «дівочої честі». Як відомо, у переважній більшості людських культур заборона інцесту є абсолютною, а поодинокі історичні винятки (як-от ритуальні шлюби між сибсами в династіях єгипетських фараонів) лише підтверджують загальне правило ексклюзивністю належності до фараонів. Натомість концепт «дівочої честі» (жорстке табування дошлюбного сексу дівчат) є плінною і партикулярною нормою.

З погляду теорії Кітчера тут виникає низка заплутаностей. Якщо інститут «дівочої честі» демонстрував колосальну остійність, успішно відтворюючись протягом поколінь в аграрних та патріархальних суспільствах, то чи означає це, що він об'єктивно «прогресивний»? Коли ж у XX столітті західна цивілізація практично відмовилася від цієї норми, то яку саме «публічну дискусію» містив цей поворот? Хто, з ким і на якому «симпозіумі біля багаття» домовлявся про сексуальну емансипацію? То як саме визначити «прогресивність»?

Яку саме системну функцію підтримувала ця чеснота і чому цей регулятивний інструмент раптом перестав працювати (ба більше, його скасування не призвело до колапсу соціальної кооперації). З іншого боку, якщо сьогодні завдяки біотехнологіям безпечний (з погляду генетичних ризиків) секс між близькими родичами є потенційно гарантованим, чи означає це, за логікою Кітчера, що табу інцесту також може бути скасоване як застарілий інструмент?

2. Юмів герць і його розв'язання

Кітчеру, як і всій еволюційній етиці загалом, опоненти традиційно закидають, що в його побудовах обґрунтування норм безпідставно спирається на логічно некоректний перехід від описових суджень (is) до приписів (ought), які містять зобов'язальну мотивацію. Цей закид, відомий як «натуралістична помилка», виходить із пресупозиції, нібито в антинатуралістичних (трансцендентних чи раціоналістичних) підходах існує надійна альтернатива еволюційному виведенню норм. Проте дедуктивно вивести певний припис

можна лише в тривіальній формі — як підведення окремого випадку під уже легітимоване загальне правило (наприклад: якщо швидкість у населених пунктах обмежена 60 км/год, то вона обмежена і в Києві, оскільки Київ є населеним пунктом).

Питання про те, як обґрунтувати самі загальні правила, залишається відкритим для всіх філософських таборів. Ба більше, як слушно зазначав іще Д. Юм, апеляція до божественної волі чи релігійних догматів здатна прояснити лише походження норми та очікувані санкції (наслідки) за її порушення, але аж ніяк не внутрішній зміст і зобов'язальну силу самої волі. Якщо Бог велить святкувати суботу, факт цього веління є дескриптивним фактом потойбічної психології, з якого логічно не випливає моє суб'єктивне ставлення до цього наказу. Навіть якщо я схильний слухатися конкретного бога (авторитета), ця слухняність не обґрунтовує ані зміст норми, ані саму слухняність.

З іншого боку, апеляція до апріорних ментальних установок чи об'єктивних метафізичних цінностей постулює лише опис змісту норми, але повністю ігнорує її практичний, інструментальний сенс: чому конкретний суб'єкт мусить цінувати цей метафізичний конструкт? Нарешті, раціоналістична апеляція до «розумного агента» перетворює етичний аргумент на логічно нікчемне коло. Наприклад, якщо індивід практикує інцест із власними дітьми, чи чинить він так через брак розуму? Якщо так, то на нього як на нерозумну істоту моральні імперативи взагалі не поширюються, і звинувачувати його немає сенсу. Якщо ж він є розумним, але діє всупереч мірилу гідної поведінки, це означає, що сама категорія «раціональності» в деонтології є тавтологічним конструктом, де раціональним а priori оголошується лише той, хто вже приймає постульовані приписи. Для того, щоб встановити, чи розумна істота, треба з'ясувати, чи дотримується вона визначених приписів, а щоб показати, що ці приписи належні, треба показати, що їх дотримуються розумні істоти. Коло замкнулося.

Стратегія Кітчера в цій дискусії — показати, що в прагматичному натуралізмі помилки безпідставного переходу від опису до припису немає. Чому? Відповідь Кітчера елегантна: тому що норми, вироблені в межах етичного проєкту, є інструментами. З чого випливає, що молотком можна забивати цвяхи? З факту, що молотком дійсно можна забивати цвяхи — і це є описом його роботи. Оскільки жодних «моральних істин» не існує, а є лише опис того, як саме працює конкретна соціальна технологія, то немає й логічного переходу до якоїсь специфічної модальності *ought*, що визначала б автономне, відірване від практики оцінне значення судження. У такій оптиці знімається сама дихотомія фактів і цінностей: немає «хорошості» як мірила істинності або істинності як мірила «хорошості».

Проте логіка Кітчера все-таки має приховану ваду, яка виявляється в іншому аспекті. Для нього прогресивність переходу від норми до норми зводиться до функціональної остійності в невизначено тривалій серії змін

поколінь як засобу подолання дефіциту альтруїзму. Проте цим визначенням він контрабандою вводить первісне ціннісне мірило — збереження спільноти та розширення форм співпраці. Цінність, однак, не є субстанційною властивістю світу як такого і не є трансцендентним фактом; вона постає як реляційна характеристика, що виникає у ставленні суб'єкта до світу. Агент сам конститує цінність, і це конституювання є дескриптивним фактом про нього самого. Для теоретика-спостерігача це відкриває можливість прогнозувати поведінку агента. Для самого ж носія цінності вона є «вагою» певного цільового стану, яка виражається в готовності витратити психоенергетичні ресурси на його здобуття чи збереження. У ціннісному судженні суб'єкт виражає своє ставлення, а не пропозицію (proposition).

Слід чітко розрізняти описовий контекст з істиннісним значенням пропозиції та власне мотиваційну конструкцію. Опис цінності іншого суб'єкта не робить її моєю цінністю. Проте в соціальному контексті через механізми культури та ідентифікацію з референтною групою індивід наслідуює поширені цінності, оскільки без цього його адаптаційні шанси стрімко падають. Це відбувається не тому, що в самій цінності міститься якась метафізична якість, а тому, що неконформний індивід просто елімінується з групи.

Відтак, зобов'язальність («мусово», ought) не виводиться з наявного (is) за допомогою логічних силізмів, а онтологічно виникає з факту конституювання цінності агентом. Це не логічний міст, а специфічна особливість самого феномену суб'єктності. Юмова проблема знімається не через конструювання штучних логічних переходів, а через відмову від хибної онтологічної опозиції між фактами і цінностями. Цінність є фактом з погляду зовнішнього спостерігача: він фіксує, що конкретний суб'єкт пов'язаний із певними об'єктивними станами світу так, що він максимізує свої зусилля для досягнення саме цієї цілі порівняно з іншими, демонструючи чітку ієрархію мотивів. Суб'єктивно ж цінність переживається як емоційна й прагматична прив'язаність до певного об'єкта, ритуалу чи відтворюваних манер поведінки. Ця прив'язаність має й ментальний еквівалент — сигнальні мовні вирази, які маркують цінований об'єкт, позначають наміри щодо нього та додатково гуртують людей навколо спільних зусиль.

Але якщо культивовані всередині культури цінності знижують життєздатність спільноти — вони неминуче вмирають разом із її носіями. Це і є справжній об'єктивний критерій — не трансцендентний і не деонтологічний, а суто іманентний та емпіричний. Указана обставина переводить підхід Кітчера в абсолютно іншу площину, яку сам мислитель прогледів, — у царину теоретико-ігрового моделювання еволюційного процесу з виявленням еволюційно стабільної стратегії (ЕСС) для конкретних умов.

ЕСС як критерій повністю знімає проблему релятивістської довільності цінностей без залучення будь-якого зовнішнього чи метафізичного стандарту. Сам по собі цей критерій не є цінністю, і його дія жодним чином не

залежить від нашого ставлення до нього, подібно до того, як площа квадрата не є продуктом культивування чи чийогось довільного рішення. Проте такий теоретико-ігровий крок остаточно позбавляє еволюційну генеалогію потреби в нормативних виправданнях («проповідях»), зміщуючи аналіз у простір обґрунтованих передбачень: що з неминучістю станеться із системою, якщо зміняться її початкові параметри.

Еволюційний аналіз не замінює винахідництва норм. Проте Кітчер фактично зміщує (що типово) два предмети, гадаючи, що нормативна етика може одночасно описувати механізм виникнення норм і обґрунтовувати конкретні нормативні висновки.

Загалом Кітчер не бачить специфіки моралі як особливого механізму регуляції поведінки індивідів в суспільстві, що відрізняється від інших механізмів. Описова теорія моралі залишається за бортом. Натомість в епістемології нормативних рішень Кітчер не бачить відмінності між телеономічною та інструментальною раціональністю. Яка з альтернативних цілей доцільніша? Як можна виправдати «вагу» певної цілі?

Наука не може замінити особисту чи колективну відповідальність як біохімія і фізіологія травлення не можуть замінити харчування. Але наука може змодельовати наслідки і розкрити приховані рушійні сили. В цьому сенсі суб'єкт, приймаючи певну ціннісну установку, яка конститує його як суб'єкта, робить це завжди на свій страх і ризик. Прийняття ним цієї позиції і є тим переламним моментом, який змінює розклад сил. Однак моделювання системи, в якій він діє як агент з певною стратегією, створює дзеркало у віртуальному світі, в якому він може бачити альтернативні сценарії.

Апеляція до схильності чи сантиментів сама по собі тепер не є остаточним виправданням. Якщо схильність константа — так. А якщо ні? Питання не лише в тому, що люди є творцями етичного проєкту. Люди є творіннями людей, де мораль є механізмом селекції індивідів. Однак механізм моралі не слід ототожнювати зі змістом певних норм, які мораллю підтримуються в цьому суспільстві в цей час. Так само як телебачення не тотожне програмі телепередач.

3. Що Кітчер пропустив: структурні прогалини

Невизначеність етики. Варто зауважити, що для Кітчера, як і для багатьох «етиків», етика — це фактично синонім розмірковувань щодо виправданості тих чи тих норм і практик, що впливають із переконань у значущості певної норми. При цьому об'єкт теоретичного дослідження й об'єкт впливу зміщуються, оскільки переважає упевненість, що за умови, коли хтось переконаний у значущості певної норми, це з необхідністю означає дві речі: 1) що розуміння змісту норми та її значущості саме по собі спонукає дотримуватися цієї норми; 2) що з цього випливає зацікавлення в тому, аби цю норму поділяло якомога більше людей. Тому нормативна етика неодмінно має бути й проповіддю — публічним обстоюванням певних нормативних установлень

(правил). І оскільки в розумінні Кітчера в етичних питаннях не існує експертів, то й не існує етики як науки (бо немає чогось, вивчення чого робить експертом).

Виникає питання: про які саме норми йдеться і чи є специфіка в царинах життя, яких торкається унормування, та в механізмах, що підтримують це унормування? Наприклад, чи є сучасне споживче кредитування як соціально-економічна практика предметом етики? А правила дорожнього руху? Недільна служба в церкві чи регламент футбольного чемпіонату? Якщо ми розглядаємо ці феномени як суто технічні, правові або конвенційні інструменти координації, то логічно запитати: на якій підставі доступність освіти для жінок або скасування рабства Кітчер використовує як модельні, ключові приклади аналізу саме етичного проєкту?

Апеляція Кітчера до альтруїзму як базової моделі «етичного» — де етика постає як компенсаторні милости для подолання нестачі вродженої альтруїстичності (тобто етичне = альтруїстичне) — змушує поставити засадничі питання: а яким є цей уявний «досконалий альтруїзм»? Чи буде суспільство стійкішим, а якість життя вищою, якби певний біологічний вид або спільнота склалися виключно з особин, у яких безроздільно домінує альтруїстична мотивація? Адже перевага альтруїзму трактується саме так: щоб усім разом було жити краще і всі могли б скористатися вигодами кооперації, потрібно максимізувати установку психологічного альтруїзму. Саме цей тип альтруїзму є ядром теорії Кітчера, оскільки він заснований на намірах. Психологічний альтруїст — це істота, чії бажання змінюються під впливом сприйняття потреб іншого. Кітчер формулює чотири умови, за яких дію можна назвати психологічно альтруїстичною:

1. Зміна бажання: А діє на основі бажання, яке відрізняється від того, що виникло б у нього, якби він був наодинці.
2. Узгодженість: Нове бажання А більше відповідає інтересам Б, ніж початкове егоїстичне бажання.
3. Сприйняття: Ця зміна відбувається саме через те, що А усвідомлює потреби Б.
4. «Анти-Макіавеллівська» умова: Дія не повинна бути спричинена очікуванням, що вона принесе вигоду для А в майбутньому (очікуваною вдячністю або іншим розрахунком).

Інакше кажучи, психологічний альтруїст — це той, для кого задоволення потреби іншого є кінцевою метою його дії, що закріплено у внутрішній системі підкріплення. Або інакше: коли усвідомлення і спостереження насолоди іншого як наслідку власних дій є насолодою для себе. В цьому сенсі реклама розкішного життя багатіїв мала би викликати максимум екстазу у бідних альтруїстів, які насолоджувалися б тим, як хтось пожинає плоди їхньої праці. Цікаво, чому тоді Кітчер засуджує рабство? Адже покірний

раб-альтруїст тішився б благами пана, а пан радів би, що раби отримують насолоду від усвідомлення свого рабського становища.

Кітчер, як і переважна більшість представників еволюційної етики, питання телеономічної раціональності зрештою зводить до єдиної статичної константи — максимізації психологічного альтруїзму. Завдання етичного проєкту, яким у його концепції вимірюється прогрес, постулюється як постійний пошук регулятивних інструментів, за допомогою яких об'єктивна частота альтруїстично вмотивованих особин стабільно зростатиме в невідзначено тривалому ряді змін поколінь. Мораль у такому разі мислиться як штучно керована селекція, де введення соціальних норм слугує безпосереднім механізмом відбору, спрямованим на генетичне чи культурне закріплення альтруїстичної поведінки індивідів.

Невизначеність механізму моральної регуляції. Наслідком прийнятих Кітчером концептуальних побудов є ігнорування власне механізму регуляції поведінки, специфічного для моралі (бо Кітчер взагалі не бачить цього об'єкта). Певно, він думає, що зміст норми і механізм унормування суть одне й те саме. Ба більше, його приклади вкрай тенденційно відфільтровують історично та етнографічно добре відомий зміст моральних установлень, що контрастує з власне позицією прагматичного натуралізму.

Складається враження, що Кітчер уявляє собі вироблення рішень в рамках етичного проєкту як щось на кшталт сучасних парламентських дебатов чи академічного симпозіуму. Його улюблена метафора «обговорення біля багаття» насправді містить лише мінімальний елемент тропу, постаючи для автора цілком реалістичним описом вироблення рішень давніми людьми.

Власне етичний проєкт починають вже «готові» до таких дебатов люди: з розвинутою мовою, здатні до самостійного мислення, які висловлюють свої погляди і шукають компромісні варіанти, зважуючи альтернативи.

Стратегічно плідний задум автора перетворюється на серію банальностей саме тому, що він зупиняється перед тією межею, перейти яку спонукає його власна вихідна методологічна позиція.

Змішування моралі, права, звичаю і соціального контролю. Отож, одна з найбільш симптоматичних вад кітчерівського проєкту — відсутність чіткого визначення предмета дослідження. «Етичний проєкт» у Кітчера охоплює одночасно занадто багато різнорідних явищ: систему норм, що регулюють спільне життя (це радше право і звичай), кодекси поведінки, що забезпечують їх дотримання (це радше соціальний контроль), уявлення про благо і добре життя (це радше етика у вузькому сенсі) і спільне обговорення того, як жити разом (це радше політична філософія). Кітчер переходить між цими рівнями, не помічаючи, що це принципово різні речі.

Ця плутанина не є випадковою — вона відображає загальну ваду аналітичної філософії моралі, що традиційно не розрізняє:

Мораль — систему норм, що регулює поведінку через інтеріоризований нормативний образ, підтримуваний механізмами сорому і репутації. Діє зсередини — через ідентичність агента.

Право — систему норм, що регулює зовнішню поведінку незалежно від мотивів через інституціоналізований примус. Діє ззовні — через санкції.

Звичай — відтворювані патерни поведінки, що передаються через наслідування без обов'язкового нормативного навантаження. Діє через інерцію і конформність.

Соціальний контроль — сукупність механізмів, через які група підтримує певний порядок поведінки незалежно від нормативного змісту. Охоплює і мораль, і право, і звичай, і репутаційні механізми, і економічні стимули.

Кітчер ототожнює «етичний проєкт» з усіма цими явищами одночасно — і тому не може поставити питання, яке є центральним для реальної науки про мораль: що саме відрізняє моральну регуляцію від усіх інших механізмів? Через що вона діє? Які саме процеси задіяні?

Показовий приклад — його трактування «невидимого наглядача». Кітчер правильно ідентифікує, що релігійна деонтологія є небезпечною і що вона заважає виконанню первісної функції етики. Але він не розрізняє релігію як механізм соціального контролю (невидимий спостерігач, що каратиме за порушення) і релігію як нормативний зміст (конкретні приписи, що підтримуються цим механізмом). Механізм страху перед надприродною карою може підтримувати будь-який нормативний зміст — як прогресивний, так і регресивний. Сам по собі він не є ні благом, ні злом — він є інструментом. Але Кітчер оцінює його за змістом норм, що він підтримує в конкретних історичних випадках — і цим підміняє аналіз механізму аналізом змісту.

Аналогія яка прояснює проблему: телебачення не тотожне програмі телепередач. Механізм моралі — це спосіб через який норми відтворюються підтримуються і змінюються. Зміст норм — це конкретні приписи що підтримуються цим механізмом в певному суспільстві в певний час. Змішування механізму і змісту є джерелом більшості помилок нормативної етики. Описова теорія моралі має вивчати механізм — і лише на цій основі може будуватися будь-яка змістовна розмова про конкретні норми.

Центральна роль чесноти і репутації як механізму моральної регуляції. Якщо поставити питання про специфіку морального механізму, відповідь вказує не на обговорення, не на функціональний аналіз і не на схвалювані бажання, а на чесноту і репутацію як центральні операційні поняття.

Чеснота в арістотелівському розумінні — це не просто список позитивних якостей характеру. Це культивований нормативний образ людини, що визначає її статус і репутацію в групі. Цей образ є не абстрактним ідеалом, а конкретним соціальним фактом — він існує в колективній свідомості групи

і є предметом постійної оцінки й переоцінки через взаємодію членів групи між собою.

Репутація є операціональним механізмом, через який чеснота діє в соціальному просторі. Вона є інформацією про відповідність індивіда нормативному образу, що циркулює в групі і визначає його соціальний статус, доступ до ресурсів і можливість кооперації. Репутація не є другорядним явищем по відношенню до «справжньої» моральної мотивації — вона є первинним механізмом, через який моральні норми набувають соціальної реальності.

Саме тому мораль є принципово соціальним явищем — не в тому банальному сенсі, що норми існують у суспільстві, а в тому глибокому сенсі, що поза соціальним контекстом поняття чесноти і репутації просто не мають сенсу. Робінзон Крузо не може бути моральним або аморальним у повному сенсі слова — він може лише бути більш або менш ефективним у вирішенні практичних проблем. Мораль виникає разом із соціальністю, і це не випадковий збіг, а структурна необхідність.

Кітчер близький до цього розуміння, коли пише про «нормативне керівництво, що стало соціально вкоріненим» і про роль емоцій обурення й огиди в підтримці норм. Але він не робить наступного кроку — не формулює, що чеснота і репутація є центральним механізмом, а не одним з елементів концепції блага. Він залишає їх на периферії своєї теорії, тоді як вони мали б бути в її центрі.

Двосторонній соціальний контроль через інтеріоризацію нормативного образу. Механізм моральної регуляції є двостороннім, і це є його найбільш специфічною рисою, що відрізняє мораль від інших форм соціального контролю.

Перший напрямок — контроль групою індивіда. Група оцінює поведінку індивіда через призму нормативного образу чесноти. Відповідність образу винагороджується через репутацію, статус, довіру, доступ до кооперації. Невідповідність карається через сором, осуд, виключення з кооперації або з групи. Цей напрямок є зовнішнім по відношенню до індивіда, але діє не через фізичний примус, а через соціальні наслідки, що є принципово важливим.

Другий напрямок — мотив індивіда контролювати інших через інтеріоризацію нормативного образу. Це є ключовою специфікою моральної регуляції. Індивід не просто підкоряється зовнішній нормі — він ідентифікується з нею. Нормативний образ стає частиною його ідентичності, і тому порушення норми іншим викликає в ньому обурення не тому, що це шкодить йому особисто, а тому, що це порушує образ, з яким він себе ідентифікує. Він стає агентом соціального контролю — не через примус, а через внутрішню мотивацію.

Саме ця інтеріоризація є тим, що відрізняє моральне обурення від простого незадоволення. Коли хтось займає моє місце в черзі, я незадоволений. Коли хтось жорстоко поводить з твариною, я відчуваю моральне

обурення — навіть якщо це мене особисто не стосується. Різниця в тому, що в другому випадку порушена норма, з якою я себе ідентифікую.

Цей двосторонній механізм є самовідтворювальним, і це пояснює стійкість моральних систем. Індивіди, що інтеріоризують норму, стають її агентами і передають її наступним поколінням через соціалізацію. Норма відтворюється не тому, що хтось примушує до цього, а тому, що ті, хто її інтеріоризував, мають внутрішню мотивацію її підтримувати і передавати. Це і є механізм культурного реплікатора — але реплікатора особливого типу, що відтворюється через ідентифікацію, а не просто через наслідування.

Кітчер описує цей механізм частково [1, с. 300–302], коли пише про «нормативне керівництво» і про роль емоцій. Але він не формулює його як центральний механізм моральної регуляції. Замість цього він зосереджується на обговоренні як способі зміни норм — але переважна більшість людей в усі часи ніколи не брала участі в жодному нормативному обговоренні. Вони просто жили в нормативному середовищі, що передавалося через культурні практики — через двосторонній механізм контролю і інтеріоризації.

Різниця між «гідним життям» і «добрим життям». Ця різниця є не термінологічною, а концептуальною, і вона вказує на найглибший рівень проблеми.

«Добре життя» (good life) в утилітарному і консеквенціалістському розумінні — це життя з максимальним добробутом, задоволенням, щастям або реалізацією бажань. Критерій є суб'єктивним і кількісним: скільки задоволення, скільки реалізованих бажань, скільки щастя. Добре життя може бути більш або менш добрим залежно від кількості блага, що в ньому міститься.

«Гідне життя» (dignified life або, в аристотелівській традиції, eudaimonia) — це життя, що відповідає нормативному образу людини певного типу в певній спільноті. Критерій є реляційним і якісним: не скільки, а яке. Гідне життя не є більш або менш гідним залежно від кількості задоволення — воно або відповідає нормативному образу, або ні. І цей образ є соціальним фактом, а не суб'єктивним уподобанням.

Різниця є принциповою з кількох причин.

По-перше, мораль стосується гідного, а не доброго. Моральна оцінка людини є оцінкою її відповідності нормативному образу, а не оцінкою її добробуту. Людина може вести добре (приємне, задоволене, щасливе) життя і бути аморальною. І навпаки: людина може вести гідне (відповідне нормативному образу), але тяжке і незадоволене життя.

По-друге, поняття блага є похідним від поняття гідності, а не навпаки. Кітчер і більшість консеквенціалістів будують теорію в протилежному напрямку — від блага до норми. Але реальна послідовність зворотна: спочатку виникає нормативний образ, що визначає, що є гідним, і вже від нього похідним є розуміння, що є благом для людини цього типу в цій спільноті.

По-третє, концепція блага, що еволюціонує у Кітчера, насправді є еволюцією нормативного образу людини, а не еволюцією уявлень про задоволення чи щастя. Коли він пише, що «концепції блага стають багатшими», він описує, як нормативний образ розширюється, включаючи нові виміри гідності: вищий альтруїзм, участь у спільних проєктах, культурний розвиток. Але він не бачить, що описує еволюцію образу гідності, а не еволюцію максимізації задоволення.

Це має важливий наслідок для розуміння механізму моралі. Якщо мораль стосується гідності, а не добробуту, то її центральним механізмом є оцінка відповідності нормативному образу, а не обчислення наслідків для добробуту. Моральне обурення є реакцією на порушення нормативного образу, а не на зменшення добробуту. І моральна мотивація є прагненням до гідності, а не максимізацією задоволення чи виконанням функцій.

Кітчер наближається до цього розуміння, коли цитує Мілля про те, що самопожертва є виправданою, коли людина жертвує собою «заради чогось, що вона цінує більше ніж своє особисте щастя». Але він не розгортає цього спостереження — воно залишається ізольованим прикладом, а не ключем до переосмислення всієї теорії. Якби він розгорнув його, він мав би визнати, що гідність є первиннішою за добробут і що консеквенціалізм, навіть у динамічній версії, не може бути адекватною рамкою для теорії моралі саме тому, що він ставить добре життя вище за гідне.

4. Псевдораціоналізація пресупозицій в нормативних стандартах Кітчера

Нормативна етика традиційно претендує на раціональне обґрунтування моральних норм — тобто на виведення нормативних висновків з теоретичних засновків. Кітчерів прагматичний натуралізм не є винятком попри свою еволюційну і функціоналістську рамку. Структурна схема завжди та сама: певні моральні інтуїції беруться як неявні пресупозиції — вони вже містяться в постановці проблеми, у виборі «функцій» що підлягають виконанню, у визначенні що є «невдачею альтруїзму» — а потім теоретична рамка будується таким чином що ці інтуїції «виводяться» як висновки. Герменевтичне коло замасковане під дедукцію.

Це не є специфічною вадою Кітчера — це структурна риса жанру. Кант починає з інтуїції що моральний закон є категоричним і будує трансцендентальну архітектуру яка це «доводить». Мілля починає з інтуїції що щастя є благом і будує утилітарну систему яка це «обґрунтовує». Кітчер починає з інтуїції що виправлення невдач альтруїзму є первісною функцією етики — і будує еволюційну теорію яка це «підтверджує». У всіх трьох випадках висновок є пресупозицією.

Приклади: правдивість, турбота про тварин, глобальна нерівність. Правдивість є найбільш показовим прикладом. Кітчер стверджує що «завжди говори правду» є базовою етичною істиною — кандидатом на

вічну норму що збережеться в будь-якій нескінченно довгій послідовності прогресивних переходів [1, р. 246, 299]. Але це твердження є пресупозицією а не висновком з його теорії. Більше того — воно суперечить його власній еволюційній рамці. Якщо механізм брехні виник і підтримується жорстким еволюційним добром — а він передбачає якісно новий когнітивний комплекс: імпліцитну теорію розуму іншого і дзеркально власну самосвідомість — то він виконує функцію. Питання не «чому люди брешуть всупереч нормі» а «чому ця норма взагалі існує поряд з її еволюційно стабільним порушенням». Відповідь: тому що оптимальною є змішана стратегія — певне співвідношення правдивості і брехні залежно від контексту і відносин. Немає жодної культури де б не існувало легітимних форм брехні — ввічливість, дипломатія, ритуал, захист слабших, військова хитрість. Кожна культура має свою карту, де брехня дозволена, а де заборонена — і ця карта є частиною моральної системи не менше, ніж заборона брехні.

До цього додається фундаментальна концептуальна плутанина, яку Кітчер — разом з Кантом і Міллем — не помічає: відсутність розрізнення між істиною і правдою. Англійське *truth* покриває обидва поняття одночасно і саме тому плутанина є структурною вбудованою в мову. Правдива відповідь може бути хибною. «Правда» має два виміри: щирість — що думаю, те і кажу, що переживаю те і видаю в комунікативному акті — і виправданість — достатність підстави, справедливості, праведності, правота, де скрізь той самий корінь «прав-». Той хто говорить офіцеру, що євреїв немає, порушує правду в першому сенсі але дотримується у другому — його висловлювання має право бути сказаним, бо підстава достатня. Моральна інтуїція більшості підтримує таку брехню саме тому. Проблема, яку Кант, Міль і Кітчер намагаються вирішити, є артефактом термінологічної бідності, а не реальною концептуальною трудностю — відповідь лежала на поверхні.

Турбота про тварин є ще більш показовим прикладом псевдорационалізації. Кітчер будує витончену аргументацію через «схвалювані бажання» і «спільну здатність до страждання» — але реальний механізм, що він описує є зовсім іншим. Ми захищаємо тигра і турбуємося про білих ведмедів не тому, що абстрактний критерій здатності до страждання цього вимагає — а тому що ці тварини є антропоморфізованими: вони мають очі, що дивляться в очі, вони грають з дитинчатами і захищають їх. Вони схожі на нас у тих рисах, які ми цінуємо в собі. Карась страждає не менше — але нікого це не цікавить, бо ніхто не ідентифікує себе з карасем. Це не розширення альтруїзму через раціональне визнання спільної здатності до страждання — це проєкція власного образу на іншу істоту. Нарцисизм замаскований під альтруїзм.

Кітчер не бачить цього механізму і тому не може пояснити чому саме ці тварини і чому саме зараз. Чому в сучасному «західному» суспільстві так радикально змінилося ставлення до деяких тварин? Чому про усурійських тигрів і білих ведмедів виникають цілі рухи, а зникнення рибця, золотистого

карася чи в'юна нікого не цікавить? Відповідь лежить не в етиці, а в когнітивній психології і культурній динаміці — в тих самих дисциплінах яких Кітчер унікає.

Крім того Кітчер не помічає внутрішньої суперечності своєї позиції. Його теорія вимагає участі в обговоренні як умови включення в етичний проєкт. Коти і собаки не є суб'єктами — вони не ведуть перемовини, не висувають пропозицій, не можуть бути учасниками «експериментів у способах життя». «Схвалювані бажання» кота лежати на колінах і ловити мишей роблять його частиною «спільноти» в описовому сенсі — але це не має жодного стосунку до питання про обґрунтування норми ставлення до котів. Тут Кітчер робить саме ту помилку, яку сам критикує — стрибає від факту («ми схвалюємо») до норми («мусово ставитися добре») не помічаючи що це той самий Юмів герць якому присвячений весь §40 [1, §40].

Глобальна нерівність є третім прикладом, де пресупозиція видається за висновок. Кітчер стверджує, що нам «терміново потрібна концепція блага, що враховує бажання всіх людей» — але щоб визначити, що є загрозою для людського життя, що є «безвідповідальним індустріальним минулим», що є «схвалюваним бажанням» мати здорових дітей — він вже використовує певну концепцію блага [1, р. 305, 318]. Без неї він не міг би навіть сформулювати проблему. Тобто концепція блага вже є — вона імпліцитна в самому описі проблем. І це саме те «мовчазне поняття блага» про яке він писав стосовно первісних суспільств — тільки тепер він не помічає, що сам робить те саме.

Антропоморфізація є загальнішим випадком тієї ж проблеми. Кітчер описує розширення кола морального розгляду як прогресивний процес, що відбувається через визнання спільних властивостей — здатності до страждання, спільних бажань, аналогічних поведінкових реакцій. Але реальним механізмом є ідентифікація — не абстрактна, а конкретна емоційна і когнітивна.

Ми включаємо в коло морального розгляду тих, з ким маємо відносини — не тих, хто задовольняє абстрактний критерій. Спочатку відносини — потім нормативне закріплення. Домашні тварини входять до кола не через здатність до страждання, а через спільне проживання і функціональну взаємодію, що породжують афективні зв'язки. Саме ці зв'язки є механізмом розширення альтруїзму — не абстрактний аргумент.

Це підтверджується і самою кітчерівською схемою розширення кола через торгівлю з сусідами — і тут він сам не помічає, що описує не раціональне визнання спільних функцій, а практичну взаємодію, що породжує афективну спільність. Чужинці включаються в коло не тому, що хтось провів раціональний аналіз їхніх бажань — а тому що регулярна взаємодія через торгівлю породжує звичку до їх присутності і поступово — до ідентифікації з ними.

Механізм антропоморфізації пояснює і те, чому коти і собаки входять до кола, а риби ні; чому чужинці входять до кола після торгівлі, а не до неї;

чому майбутні покоління входять до кола через ідентифікацію «наші нащадки», а не через абстрактний аргумент про їхні бажання. У всіх випадках реальним механізмом є ідентифікація через відносини, а не раціональне визнання через критерій. Кітчер описує результати цього механізму — але не сам механізм.

Брехня і теорія розуму: еволюційно стабільна стратегія змішаного типу. Дискусія про брехню у Кітчера є найбільш показовим місцем де псевдораціоналізація стає очевидною — і де еволюційна рамка могла б дати справді нове розуміння але не дає.

Кітчер правильно показує що абсолютна заборона брехні є неприйнятною — і наводить класичні приклади офіцера гестапо і тяжкохворої. Але його розв'язання є суто *ad hoc*: брехня виправдана коли вона є «альтруїстичною» — тобто коли вона відгукується на найважливіші бажання іншого. Це не теорія — це опис інтуїції у вигаданій термінології.

Еволюційна рамка яку він сам декларує вимагала б іншого підходу. Механізм брехні є еволюційно стабільною стратегією — не відхиленням від норми яке потребує виправдання а адаптацією що виникла і підтримується разом з нормою правдивості. Ці дві стратегії співіснують у популяції у певному співвідношенні що є рівноважним — ані тотальна правдивість ані тотальна брехня не є стабільними крайнощами.

Більше того — сама здатність до брехні є когнітивним надбанням першого порядку. Вона передбачає:

- теорію розуму — модель того що інший думає знає і очікує
- власну самосвідомість — розуміння що моя модель відрізняється від його

- інтенційність другого порядку — я хочу щоб він думав те чого немає

Це той самий когнітивний комплекс що лежить в основі емпатії кооперації і соціального навчання. Брехня і альтруїзм є двома боками одного надбання — і виникли разом під спільним селективним тиском соціального життя. Абсолютна заборона брехні заперечувала б не просто практику а сам когнітивний механізм що робить можливою і брехню і моральну свідомість.

Оптимальною в умовах невизначеності є змішана стратегія — не максимізація ні правдивості ні брехні а ситуативно адекватний вибір між ними залежно від:

- типу відносин між агентами
- ставок — що коштує правдивість і що коштує брехня в цій ситуації
- репутаційних наслідків — як вибір вплине на довіру в довгостроковій перспективі

- того чиї інтереси і якою мірою враховуються

Саме це і описує кожна культура через свою карту легітимних форм брехні — ввічливість дипломатія ритуал захист слабших. Ця карта є частиною моральної системи не менше ніж заборона брехні — і вона відрізняється між культурами саме тому що відображає різні рівноваги змішаної стратегії в різних соціальних контекстах.

Кітчер бачить окремі виправдані винятки з правила — але не бачить що сама структура правило-плюс-винятки є псевдораціоналізацією рівноважної змішаної стратегії. Він починає з пресупозиції що правдивість є нормою а брехня є відхиленням — і будує теорію виправданих відхилень. Але еволюційна рамка вимагає протилежного запитання: чому взагалі виникла норма правдивості і як вона співіснує з еволюційно стабільним механізмом брехні? Відповідь на це питання дала б справжню теорію — а не перелік виправданих винятків.

Висновки

Проведений аналіз прагматичного натуралізму Філіпа Кітчера дозволяє сформулювати кілька взаємопов'язаних висновків.

По-перше, кітчерівський проєкт є методологічно найбільш послідовним серед наявних спроб побудувати натуралістичну теорію моралі без апеляції до трансцендентних сутностей. Його еволюційна генеалогія норм, функціоналістський аналіз і критерій прогресу як остійності практики при зміні поколінь становлять справді революційний методологічний поворот у філософії моралі.

По-друге, цей поворот залишається незавершеним через нездоланну напругу між двома принципово різними завданнями, які Кітчер намагається вирішити одночасно: описовою теорією механізму виникнення і еволюції норм — і нормативною проповіддю конкретних моральних установлень. Ці два завдання є категоріально несумісними в межах єдиної дисципліни — так само, як біохімія і фізіологія травлення не можуть замінити рішення, що їсти.

По-третє, центральною прогалиною є відсутність теорії специфічного механізму моральної регуляції, що відрізняє мораль від права, звичаю і соціального контролю. Цим механізмом є двосторонній соціальний контроль через інтеріоризацію нормативного образу чесноти і репутації — а не раціональне обговорення, яке Кітчер поміщає в центр свого «етичного проєкту». Переважна більшість людей в усі часи ніколи не брала участі в жодному нормативному обговоренні — натомість всі вони жили в нормативному середовищі, що відтворювалося через культурні реплікатори.

По-четверте, проблема регресу обґрунтування, яку не вирішує ієрархія СлВ/СВ-критеріїв, вирішується через запровадження еволюційно стабільної стратегії як іманентного об'єктивного метакритерію. ЕСС не є цінністю, яку треба обґрунтовувати — вона є фактом про конкурентну динаміку практик. Культивовані цінності, що знижують остійність спільноти, вмирають разом з

нею — незалежно від того, чи хтось їх схвалює. Це виводить критерій оцінки нормативних систем за межі герменевтичного кола, не вдаючись до трансцендентних стандартів.

По-п'яте, аналіз конкретних нормативних позицій Кітчера — щодо правдивості, турботи про тварин і глобальної нерівності — виявляє структурну схему псевдораціоналізації, спільну для всієї традиції нормативної філософії: моральні інтуїції беруться як незапитані пресупозиції і подаються як висновки теорії. Реальним механізмом розширення морального кола є не раціональне визнання спільних властивостей, а антропоморфна ідентифікація через конкретні відносини — механізм когнітивний і афективний, а не логічний.

Ці висновки не ведуть до нігілізму щодо цінностей. Вони вказують на необхідність чіткого розмежування між описовою теорією моралі як механізму — завданням науки — і епістемологією нормативних рішень в умовах обмеженої передбачуваності — завданням практичної філософії. І між ними — незамінна відповідальність агента, який приймає ціннісну установку завжди на свій страх і ризик у просторі змодельованих, але не детермінованих наслідків.

Список посилань / References

1. Kitcher, Philip. *The Ethical Project*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.
2. Kitcher, Philip. *Moral Progress*. New York, NY: Oxford University Press, 2021.
3. Kitcher, Philip. «Précis of The Ethical Project.» *Analyse & Kritik* 34, no. 1 (2012): 1 — 20.
4. Park, SooHwan. «Authority, Objectivity, and Progress in Naturalistic Ethics.» PhD thesis, University of Sheffield, 2024.
5. Kago, Kevin and Prabhu Venkataraman. «In Defense of Kitcher's Pragmatic Naturalism.» *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* XVII-2 (2025).
6. Srinivasan, Amia. «In the Long Cool Hour.» *London Review of Books* (2012).
7. Buchanan, Allen and Russell Powell. *The Evolution of Moral Progress: A Biocultural Theory*. Oxford University Press, 2018.
8. Malinowski, B. (1926). *Crime and custom in savage society*. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

Vadym Derkach

PhD in Philosophy, Associate Professor

Kyiv National Economic University named after Vadym Hetman (Kyiv, Ukraine)

<https://orcid.org/0000-0002-0123-3637>

e-mail: vadym_derkach@kneu.edu.ua

PHILIP KITCHER'S PRAGMATIC NATURALISM: REVOLUTION IN ETHICS LEFT UNDONE

Abstract

The paper examines the methodological tenets and inherent contradictions of Philip Kitcher's pragmatic naturalism, as delineated in his work *The Ethical Project* (2011). The author posits that while Kitcher charts a genuinely revolutionary methodological turn — shifting the focus from the justification of norms to the description of the mechanisms underlying their genesis and evolution — he falls short of fully realizing it owing to an unmitigated tension between descriptive theory and normative sermonizing. Consequently, this study proposes to expand Kitcher's project by introducing three conceptual augmentations: a theory of morality conceived as a mechanism of social control centered on virtue and reputation; the criterion of an evolutionarily stable strategy (ESS) serving as an immanent, objective meta-criterion; and a rigorous demarcation between the descriptive theory of morality and the epistemology of normative decision-making.

Keywords: Philip Kitcher; pragmatic naturalism; the ethical project; evolutionary ethics; evolutionarily stable strategy (ESS); descriptive ethics.

Надійшла до редакції/ Received: 04.02.2026

Прорецензовано/ Revised: 18.02.2026

Прийнято до друку/ Accepted: 27.02.2026