

М^Акин^Лтайр^Асдер

После

добродетели



Академический Проект

Деловая книга

2000

УДК 17
ББК 87
М 15

Alasdair Macintyre
AFTER VIRTUE
A STUDY OF MORAL THEORY
Notre Dame University Press
Notre Dame, Indiana

Макинтайр А.

М 15 После добродетели: Исследования теории морали / Пер. с англ. В. В. Целищева — М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000.— 384с.

ISBN 5-8291-0084-3 («Академ. проект»)

ISBN 5-88687-067-9 («Деловая книга»)

В работе представлена оригинальная концепция исторического развития как самой добродетели, так и теоретических представлений о ней и рассмотрены ключевые моменты основных современных этических концепций. Автор анализирует состояние нравственности в современном мире и выясняет причины того, почему сегодня нравственная жизнь, моральные понятия и ценности потеряли в глазах людей то значение, которое они имели в предшествовавшие исторические эпохи.

УДК 17

ББК 87

ISBN 5-8291-0084-3
ISBN 5-88687-067-9

© University of Notre Dame Press, 1981
© Целищев В. В., перевод, 1999
© Академический Проект, оригинал-макет, оформление, 2000
© Деловая книга, 2000

Из предисловия

Эта книга является результатом долгих размышлений о недостатках моей собственной более ранней работы в области моральной философии, а также результатом все большей неудовлетворенности по поводу «моральной философии» в качестве независимой и изолированной области исследования. Центральной темой моих более ранних работ (Краткая история этики, 1966; Секуляризация и моральные изменения, 1967; Против самоимиджа века, 1971) было исследование Того, что мы можем узнать из истории и антропологии о различных моральных практиках, верах и концептуальных схемах. Представление о том, что моральный философ может изучать концепцию морали простым размышлением, сидя в кресле, в оксфордском стиле, над тем, что сказал или сделал он сам или его товарищи, является бесплодным. У меня не было добротных резонансов для того, чтобы отказаться от *этого* впечатления. И эмиграция в США убедила меня в том, что кресло в Кембридже или Принстоне действует не лучше. Но в то же самое время, когда я утверждался во мнении о множественности и разнообразности моральных вер, практик и концепций, я пытался объяснить, например, возникновение и закат различных видов морали. Другие люди знали, о чем следовало бы знать и мне, что мои исторические и социологические объяснения были, и не могли не быть, наполнены отчетливо оценочными рассматриваниями. В частности, я утверждал, что природа моральной коммуны и моральных суждений в современных обществах была таковой, что стало больше невозможно апеллировать к моральным критериям так, как это можно было делать в другие времена и в других местах, и это было настоящим моральным бедствием. Но к *чему* я мог бы апеллировать, если мой собственный анализ был верен?

В то же самое время, с тех пор как я имел привилегию печататься в самом замечательном журнале *The New Reasoner*, я был занят вопросом об обосновании морального неприятия сталинизма. Многие из тех, кто отверг сталинизм, обращались к принципам того либерализма, с которого начинался марксизм. Поскольку я продолжал и продолжаю принимать многое из такой критики сталинизма, такой ответ меня не удовлетворял. В ответ на позицию, которую занимал тогда Лешек Колаковский, я писал: «Невозможно возродить моральное содержание марксизма, беря просто сталинский взгляд на историческое развитие и добавляя к нему либеральную мораль» (*The New Reasoner* 7, p.100). Больше того, я пришел к мысли, что сам марксизм пострадал от смертельного морального обнищания, обязанного в равной степени как заимствованиям у либерализма, так и расхождениям с ним.

Я пришел к выводу, который получил развитие в этой книге — хотя сам марксизм является лишь маргинальным занятием, — что моральные дефекты марксизма и его ошибки росли в той мере, в которой он, подобно либеральному индивидуализму, воплощает *преобладающие черты* отчетливо современного и модернизированного мира, и что только полный отказ от большей части этих преобладающих черт даст нам рационально и морально оправданную точку зрения, с которой можно судить и действовать и в терминах которой можно оценивать различные конкурирующие и разнородные моральные схемы, борющиеся за нашу приверженность им. Вряд ли стоит пояснять, что это радикальное заключение не следует приписывать тем людям, чья благодетельная и справедливая критика моей предшествующей работы помогла мне понять многое, хотя наверняка и не все, из того, что в ней было неверного: это Эрик Камерон и Алан Райан. Нельзя возлагать вину за это заключение и на тех друзей и коллег, чье влияние я испытывал в течение многих лет и кому я исключительно обязан: это Хайнц Любач и Макс Вартовский.

Двое моих коллег по Бостонскому университету прочитали значительные порции моей рукописи и сделали много полезных и интересных замечаний. Я выражаю благодарность Томасу Маккарти и Элизабет Раппопорт. Я также обязан коллегам из других мест за такую же работу, а именно Мэджори Грин и Ричарду Рорти.

А. Макинтайф

Глава I

Неприятное предложение

Представим себе, что естественные науки внезапно исчезли в результате катастрофы. В целом ряде несчастий, постигших окружающую среду, общественное мнение обвинило ученых. В ходе всеобщих беспорядков были разрушены лаборатории, толпа линчевала физиков, а книги и инструменты были уничтожены. Власть захватило политическое движение, выступившее под лозунгами ЗА НЕЗНАНИЕ, вынудившее немедленно прекратить преподавание науки в школах и университетах, заключив в тюрьму и казнив оставшихся ученых. Позднее в обществе наступило отрезвление, и просвещенные люди попытались возродить науку, хотя по большей части было прочно забыто, что это такое. В их распоряжении остались фрагменты науки: оторванные от теоретического контекста эксперименты, без которого они не имели смысла; бессвязные остатки различных теорий; инструменты, пользование которыми было прочно забыто; разорванные и обгоревшие книги. Тем не менее, все эти фрагменты стали основой возрождения множества практик с воскрешенными названиями физики, химии и биологии. Люди спорили о соответствующих достоинствах теории относительности, эволюционной теории и теории флогистона, хотя они обладали лишь частичным знанием этих предметов. Дети усердно изучали сохранившиеся остатки периодической таблицы и хором повторяли как заклинания некоторые теоремы из Евклида. Никто,

или почти никто, не понимал, что подобная деятельность вовсе не является естественной наукой в собственном смысле слова. Все, что новоявленные ученые делали и говорили, удовлетворяло определенным канонам непротиворечивости и согласованности, но контекст, который мог бы придать смысл всем их действиям, был утерян, и, вероятно, безвозвратно.

В рамках подобной культуры люди использовали бы такие выражения, как «нейтрино», «масса», «гравитация», «атомный вес», не систематически и в увязке их друг с другом, как это было в те времена, когда научное знание еще не было утеряно. Потому что большинство вер, предполагавшихся при подлинном использовании этих выражений, было утеряно, а случайность и произвол в употреблении этих терминов весьма удивили бы нас. Наверняка, появилось бы множество конкурирующих и соперничающих догадок и гипотез, в поддержку которых невозможно было бы привести никаких аргументов. Возникли бы субъективистские теории науки, которые подверглись бы критике со стороны тех, кто считал, что понятие истины глубоко встроено в принимаемое ими за науку и что оно несовместимо с субъективизмом.

Этот вымышленный мир вполне мог бы быть плодом воображения писателя фантастических романов. В этом мире продолжает использоваться язык естественных наук или, по крайней мере, его часть, но сам он находится в состоянии серьезнейшего беспорядка. Но если бы в этом вымышленном мире процветала аналитическая философия, в ней этот беспорядок никак не отразился бы. Потому что техника аналитической философии в сущности дескриптивна и была бы таковой в отношении нашего вымышленного языка. Аналитический философ в вымышленном мире уточнял бы концептуальные структуры, которые он принял за научное мышление и дискурс, точно так же, как он это делает с концептуальными структурами естественных наук в реальном мире.

Не смогли бы заметить ничего необычного в этой ситуации ни феноменология, ни экзистенциализм. Все структуры интенциональности были бы такими, как они есть сейчас. Задача построения эпистемологического базиса для ложной симуляции естественных наук не отличалась бы в терминах феноменологии от тех задач, которые стоят перед этой ветвью философии сейчас. Гуссерль

и Мерло-Понти были бы введены в заблуждение в той же степени, как и Стросони Куайн.

Какова цель примера с этим вымышленным миром, населенным выдуманными псевдоучеными и подлинными реальными философами? Моя гипотеза состоит в том, что в нашем действительном мире язык морали находится в таком же состоянии беспорядка, в каком находился бы язык естественных наук в описанном мною вымышленном мире. Если я прав, тогда в области морали мы имеем лишь фрагменты концептуальной схемы, обрывки, которые в отсутствие контекста лишены значения. На самом деле у нас есть лишь подобие морали, и мы продолжаем использовать многие из ключевых ее выражений. Но мы утратили — если не полностью, то по большей части — понимание морали как теоретическое, так и практическое.

Но возможно ли это вообще? Первое побуждение, весьма сильное, — отвергнуть такое предположение с ходу. Наше использование морального языка, направляемое моральным размышлением, способность определять в терминах морали наши отношения с другими людьми занимают центральное место в наших взглядах о самих себе, и поэтому предположение о радикальной неспособности использования морального языка потребовало бы столь резкой смены во взглядах на то, кто мы такие и что мы делаем, что вряд ли она была бы осуществима. Но из нашей гипотезы вытекают две вещи, которые весьма важны, если мы все-таки намерены осуществить такую смену взглядов. Одна заключается в том, что философский анализ тут не поможет нам. В реальном мире доминирующие ныне философские направления — аналитическая философия или феноменологическая традиция — будут столь же бессильны в обнаружении беспорядка в моральной мысли или практике, как они были бы бессильны перед беспорядком в науке в вымышленном мире. И все же это бессилие философии того рода, которое не оставляет нас совсем беспомощными. Потому что предпосылкой понимания беспорядочного состояния вымышленного мира является понимание его истории, которая должна состоять из трех отчетливых стадий. Первая стадия — это время процветания естественных наук. Вторая стадия — время их крушения. И третья стадия — время их воссоздания, новисказанной и ущербной форме. Заметим, что

эта история, будучи историей заката и падения, пишется по известным стандартам. Это не нейтральная в оценочном отношении хроника событий. Форма нарратива, разделение на стадии предполагают стандарты достижения и неудачи, порядка и беспорядка. Это то, что Гегель называл философской историей, а Коллингвуд полагал предметом всех исторических сочинений. Так что, если мы заинтересованы в исследовании моей гипотезы о морали, какой бы странной и невероятной она ни казалась, мы задаемся вопросом о том, можно ли найти в том типе философии или истории, какой представлен у Гегеля и Коллингвуда — при всех присущих им отличиях — ресурсы, которых мы не можем найти в аналитической философии или феноменологии.

Но тут немедленно возникает важнейшее затруднение, связанное с моей гипотезой. Потому что одно выражение в связи с вымышленным мной миром, уже не говоря о реальном мире, связано с предположением, что обитатели вымышленного мира достигают в своей истории такой стадии, на которой они уже не осознают природы наступившей их катастрофы. Но, наверняка, такое событие, потрясшее мировую историю, не могло быть забыто до такой степени, что ни память, ни исторические хроники не сохранили до нас упоминания о нем. И, наверняка то, что верно для выдуманной истории, еще более верно для истории реальной. Если случилась катастрофа, приведшая к серьезнейшему беспорядку в моральном языке и моральной практике, мы определенно должны были бы о ней знать. На самом деле это было бы одним из главнейших событий нашей истории. И все же известная нам история не сохранила никаких свидетельств того, что мы пережили такую катастрофу. Так что моя гипотеза может быть попросту отброшена в сторону. Хотелось бы сказать, что гипотеза нуждается в более подробном изложении, но надо признаться, что в развернутом виде к несчастью, она покажется поначалу еще менее заслуживающей доверия, чем прежде. Потому что катастрофа не была осознана и не осознается и сейчас в качестве таковой никем, кроме нескольких людей. Она проявляется не в тех немногих значительных событиях, характер которых без сомнения ясен, а в более длительных, более сложных и менее идентифицируемых процессах, которые к тому же по своей природе мо-

гут быть интерпретированы по-разному. И все же исходная неправдоподобность этой части гипотезы может быть сглажена следующим предположением.

Под историей в нашей культуре сейчас подразумевается академическая история, которой к тому же от роду менее двух веков. Предположим, что описанная мною катастрофа произошла задолго до основания академической истории, так что моральные и другие оценочные предпосылки академической истории являются производными от тех форм беспорядка, которые описаны мною. Предположим, другими словами, что с точки зрения академической истории, с ее нейтральностью по отношению к ценностям, моральный беспорядок должен оставаться по большей части невидимым. Историк — а то, что верно для историка, верно также для социального ученого — позволено воспринять лишь то, что будет удовлетворять канонам и категориям его дисциплины, а именно, что одна мораль сменяет другую: пуританство XVII века, гедонизм XVIII века, викторианская рабочая и так далее, — но сам язык порядка и беспорядка будет ему недоступен. Если бы это было так, тогда мы имели бы, по крайней мере, объяснение того, почему то, что я считаю действительной историей мира, не находит отражения в академическом учебном плане. А дело в том, что сами формы академического учебного плана могут оказаться как раз теми симптомами несчастья, которые не признаются этими планами. Большая часть академической истории и социологии — история Намьера или Хофшадтера и социология Мертона или Липсета — в конце концов столь же далеки от исторической мысли Гегеля или Коллингвуда, как большая часть академической философии далека от философской перспективы этих мыслителей.

Многим читателям может показаться, что по мере разработки своей исходной гипотезы я шаг за шагом отдалялся от весьма близких возможных союзников по аргументации. Но разве это не то, что требуется самой гипотезой? Потому что, если гипотеза истинна, она обязательно будет казаться неправдоподобной, поскольку часть гипотезы заключается в утверждении, что мы находимся в таких условиях, которых почти никто не осознает и никогда не осознает полностью. Если моя гипотеза окажется исходно правдоподобной, она определенно

должна быть ложной. И если эта гипотеза выглядит антагонистической подуху, в любом случае подобная установка весьма отлична, например, от современного радикализма. Потому что современный радикал столь же доверяет моральному выражению своей позиции и, следовательно, риторике морали, сколь и консерватор. Что бы он ни отрицал в нашей культуре, он все еще уверен, что обладает моральными ресурсами, требуемыми для этого отрицания. Беспорядком может быть, с его точки зрения, объято все, что угодно, но язык морали находится в полном порядке. Ему не приходит в голову, что его может подвести тот самый язык, который он использует. Цель этой книги состоит в том, чтобы сделать эту мысль доступной радикалам, либералам да и консерваторам тоже. Я не могу, однако, ожидать, что это придется им по вкусу, потому что, если эта мысль верна, мы все находимся в столь плачевном состоянии, что нет, по большому счету, лекарства от него.

Однако не надо считать, что заключением нашего рассуждения является чувство отчаяния. *Angst* являлось модной эмоцией во все времена, и неверное прочтение некоторых экзистенциалистских текстов превратило само отчаяние в некоторого рода психологическую панацею. Но если мы и в самом деле находимся в таком плохом состоянии, как я его описываю, пессимизм также окажется одной из разновидностей культурной роскоши, с которой придется расстаться для того, чтобы выжить в эти трудные времена.

Конечно, я не могу отрицать, и это прямо следует из моего тезиса, что язык и видимость морали продолжают существовать, несмотря на то, что целостная субстанция морали в значительной степени фрагментирована и даже частично разрушена. По этой причине, как я кратко покажу, нет никакого противоречия в моем обсуждении современных моральных позиций и аргументов. Я просто отдаю долг вежливости современности, используя для разговора о ней ее собственный словарь.

Глава II

Природа нынешних моральных разногласий и тезисы ЭМОТИВИЗМА

Наиболее поразительной особенностью современных сочинений о морали является то, что столь значительная их часть посвящена разногласиям во взглядах на эту самую мораль. А наиболее поразительной особенностью дебатов, в которых проявляются разногласия, является их незавершенность. Я имею здесь в виду не только то, что споры идут постоянно, хотя на самом деле так оно и есть, но также и то, что они не могут завершиться. Похоже, что в нашей культуре не существует рациональной гарантии морального согласия. Рассмотрим три примера как раз таких моральных дебатов, представленных в виде аргументов и контраргументов.

1 (а) справедливая война это такая война, в которой результирующее благо перевешивает зло, сопровождающее войну, и в ней можно четко различить воюющие стороны — тех, кто кровно заинтересован в войне, и тех невинных людей, кто вовлечен в нее. Но в современной войне невозможно предсказать ее дальнейший ход и, стало быть, такое различие практически установить невозможно. Следовательно, ни одна современная война не может быть справедливой, и нам всем следует быть пацифистами;

(б) хочешь мира, готовься войне. Единственный способ сохранения мира заключается в сдерживании потенциального агрессора. Значит, надо укреплять армию и давать понять, что наша политика вовсе не исключает

готовности к войне. Неизбежной частью *такой* политика является подготовка как ограниченным войнам, а также готовность при определенных условиях пойти на риск ядерного конфликта. В противном случае вы не избежите войны и при этом потерпите поражение;

(в) войны между великими державами несут лишь разрушение, но войны во имя освобождения поработенных народов, особенно народов третьего мира, необходимы и, следовательно, представляют собой оправданные средства уничтожения господства эксплуататоров, стоящего на пути человечества к счастью.

2 (а) каждый человек обладает определенными правами, включая права на свое собственное тело. Из природы этих прав следует, что на стадии, когда эмбрион является в существенной степени частью материнского тела, мать имеет право на аборт, решение о котором принимает она сама. Следовательно, аборт является морально дозволенным и должен быть разрешен законом;

(б) я не могу желать того, чтобы моя мать имела возможность прибегнуть к аборту, будучи беременной мною, за исключением того случая, когда была бы полная уверенность в том, что эмбрион мертв или серьезно поврежден. Но если я не могу желать этого в случае моей собственной персоны, то как я могу отрицать право других на жизнь, право, которое я зарезервировал за собой? Я нарушу так называемое золотое правило, если не откажусь от утверждения, что моя мать имеет право на аборт. Конечно, при этом я не считаю обязательно, что аборт следует запретить законодательно;

(в) убийство — это плохой поступок. Убийство уносит невинные жизни. Эмбрион является идентифицируемым индивидом, отличающимся от новорожденного только тем, что находится на более ранней стадии долгого пути к взрослым способностям, и при условии, что любая жизнь является невинной, это же относится и к эмбриону. И если детоубийство есть преступление, каковым оно и является, то убийством является и аборт. Так что аборт следует не только признать морально неправильным, но и запретить его законодательно;

3 (а) справедливость требует, чтобы каждый гражданин имел, насколько это возможно вообще, равные возможности для развития своих способностей. Но предпосылками требования таких равных возможностей

является требование равного доступа к образованию и медицинскому обслуживанию. Следовательно, справедливость требует государственного обеспечения в области здравоохранения и образования за счет налогообложения, а также требует, чтобы ни один гражданин не мог приобрести незаслуженной доли таких услуг. Это, в свою очередь, требует отмены частных школ и частной медицинской практики;

(б) каждый человек имеет право брать на себя те и только те обязательства, которые он хочет, каждый человек свободен заключать те и только те договоры, которые он пожелает, и делать выбор в условиях свободы. Следовательно, врачи могут практиковать на таких условиях, какие угодны им, а пациенты имеют право выбирать себе врачей; учителя могут учить на таких условиях, которые устраивают их, а родители и их дети могут идти за образованием куда угодно. Свобода, таким образом, требует не только существования частной практики в медицине и частных школ в образовании, но также и устранения всяких ограничений на частную практику, налагаемых лицензированием и регулированием со стороны университетов, медицинских факультетов и государства.

Эти аргументы были приведены здесь только с тем, чтобы показать, насколько они популярны в нашем обществе. Отчетливое выражение каждой из этих точек зрения можно найти у их выдающихся представителей: Герман Кан и Папа Римский, Че Гевара и Мильтон Фридман в той или иной степени высказывали различные версии этих аргументов. Но для нас важность этих примеров заключается в их типичности, потому что такие аргументы можно найти в газетных передовицах и университетских дебатах, на радио и телевидении, в письмах депутатам, на кухнях, в служебных помещениях. Каковы же общие черты всех этих дебатов и разногласий?

Мы можем выделить три такие особенности. Первую из них я назову, заимствуя терминологию из философии науки, концептуальной несоизмеримостью конкурирующих аргументов в каждом из трех этих дебатов. Каждый аргумент является логически правильным или легко может быть сделан таковым: заключения в самом деле следуют из посылок. Но конкурирующие послылки таковы, что мы не обладаем рациональным способом сравнения

одного утверждения с другим в смысле их силы. Поскольку каждая посылка использует некоторые нормативные или оценочные концепции, совершенно отличные от подобных концепций, используемых в других посылках, утверждения, основанные на разных посылках, радикально отличны друг от друга по своему типу. Например, в первом аргументе, посылка вызывает к справедливости и невинности, что несопоставимо с посылками, которые вызывают к успеху и выживанию. Во втором аргументе посылка вызывает к правам, что несопоставимо с посылками, которые вызывают к универсальности. В третьем аргументе требование равенства сопоставляется с требованием свободы. Именно по причине того, что в нашем обществе нет способов установления предпочтений среди моральных требований, моральные аргументы сами по себе кажутся вообще неразрешимыми. От конкурирующих заключений мы можем перейти к конкурирующим посылкам, но на уровне одних лишь посылок исчезает аргумент, и сопоставление посылок становится просто сопоставлением утверждения и контрутверждения. Вероятно, по этой причине моральные дебаты ведутся в таком настойчивом тоне.

Но эта настойчивость может иметь и дополнительный источник. Противопоставление утверждения и контрутверждения имеет место не только в наших спорах с другими, но и в спорах, которые мы ведем сами с собой. Всякий раз, когда субъект готов к публичным дебатам, он явно или неявно уже разрешил для себя моральную дилемму. И все же, если мы не обладаем неуязвимыми критериями, некоторым множеством неоспоримых резонансов, посредством которых мы могли бы убедить наших оппонентов, то отсюда следует, что в процессе разрешения моральной дилеммы внутри нас самих не может быть апелляции к таким критериям или таким резонам. Если у меня нет никаких добротных резонансов против вас, очевидно, что у меня нет вообще добротных резонансов. Отсюда ясно, что в основе моей собственной позиции должно быть некоторое нерациональное решение в ее пользу. Незавершенности публичного аргумента соответствует по меньшей мере видимость того, что тут присутствует неудовлетворительный личностный произвол. Неудивительно, что мы проявляем настойчивость и занимаем оборонительную (или) позицию.

Вторая столь же важная, но противоположная первой характеристика этих аргументов заключается в том, что они претендуют не меньше, чем на роль *неличных* рациональных аргументов, и как таковые они обычно представляются в подходящем для этого виде. Что это за *неличный* вид? Рассмотрим два различных способа поддержки запретительной нормы для какого-нибудь человека при выполнении им определенного действия. При использовании первого способа я просто говорю: «Делай так-то и так-то». На вопрос человека, которому адресуется приказ: «Почему я должен делать это?», я отвечаю: «Потому что я так хочу». Здесь мы не даем человеку никаких резонов для совершения действия, которое мы полагаем желательным, если при этом, конечно, человек независимо от нас не обладает конкретной причиной для выполнения моего пожелания. Если я являюсь вашим начальником — скажем, в армии или полиции — или же обладаю какой-то иной властью над вами, или же вы любите или боитесь меня, тогда говоря: «Потому что я хочу этого», я на самом деле даю *вам* резоны, хотя и недостаточные для совершения вами того, чего я от вас желаю. Заметим, что в этом способе то обстоятельство, даю я вам резоны или нет, зависит от определенных характеристик, свойственных времени произнесения и восприятия пожелания. Сила резонов при запретительной норме зависит от контекста личностного выражения запретительной нормы.

При другом, противоположном способе ответом на вопрос: «Почему я должен это делать?» (после того как сказано: «Делай так-то и так-то») является не «потому что я хочу этого», но некоторое высказывание типа «потому что это будет приятно определенному числу людей» или «потому что это ваш долг». В этом случае приводимые резоны для действия либо являются добротными резонами в пользу выполнения действия, либо не являются таковыми независимо от того, кто высказывает пожелание или даже от того, высказано ли оно вообще. Больше того, здесь происходит апелляция к такому типу рассуждений, который независит от отношения между высказывающим пожелание и тем, к кому оно обращено. При обращении предполагается существование *неличных* критериев — существование справедливости, великодушия или долга, независимо от предпочтений или

одного утверждения с другим в смысле их силы. Поскольку каждая посылка использует некоторые нормативные или оценочные концепции, совершенно отличные от подобных концепций, используемых в других посылках, утверждения, основанные на разных посылках, радикально отличны друг от друга по своему типу. Например, в первом аргументе, посылка вызывает к справедливости и невинности, что несопоставимо с послылками, которые вызывают к успеху и выживанию. Во втором аргументе посылка вызывает к правам, что несопоставимо с послылками, которые вызывают к универсальности. В третьем аргументе требование равенства сопоставляется с требованием свободы. Именно по причине того, что в нашем обществе нет способов установления предпочтений среди моральных требований, моральные аргументы сами по себе кажутся вообще неразрешимыми. От конкурирующих заключений мы можем перейти к конкурирующим послылкам, но на уровне одних лишь посылок исчезает аргумент, и сопоставление посылок становится просто сопоставлением утверждения и контрутверждения. Вероятно, по этой причине моральные дебаты ведутся в таком настойчивом тоне.

Но эта настойчивость может иметь и дополнительный источник. Противопоставление утверждения и контрутверждения имеет место не только в наших спорах с другими, но и в спорах, которые мы ведем сами с собой. Всякий раз, когда субъект готов к публичным дебатам, он явно или неявно уже разрешил для себя моральную дилемму. И все же, если мы не обладаем неуязвимыми критериями, некоторым множеством неоспоримых резонансов, посредством которых мы могли бы убедить наших оппонентов, то отсюда следует, что в процессе разрешения моральной дилеммы внутри нас самих не может быть апелляции к таким критериям или таким резонам. Если у меня нет никаких добротных резонансов против вас, очевидно, что у меня нет вообще добротных резонансов. Отсюда ясно, что в основе моей собственной позиции должно быть некоторое нерациональное решение в ее пользу. Незавершенности публичного аргумента соответствует по меньшей мере видимость того, что тут присутствует неудовлетворительный личностный произвол. Неудивительно, что мы проявляем настойчивость из занимаемой оборонительную позицию.

Вторая столь же важная, но противоположная первой характеристика этих аргументов заключается в том, что они претендуют не меньше, чем на роль *неличных* рациональных аргументов, и как таковые они обычно представляются в подходящем для этого виде. Что это за *неличный* вид? Рассмотрим два различных способа поддержки запретительной нормы для какого-нибудь человека при выполнении им определенного действия. При использовании первого способа я просто говорю: «Делай так-то и так-то». На вопрос человека, которому адресуется приказ: «Почему я должен делать это?», я отвечаю: «Потому что я так хочу». Здесь мы не даем человеку никаких резонов для совершения действия, которое мы полагаем желательным, если при этом, конечно, человек независимо от нас не обладает конкретной причиной для выполнения моего пожелания. Если я являюсь вашим начальником — скажем, в армии или полиции — или же обладаю какой-то иной властью над вами, или же вы любите или боитесь меня, тогда говоря: «Потому что я хочу этого», я на самом деле даю *вам* резоны, хотя и недостаточные для совершения вами того, чего я от вас желаю. Заметим, что в этом способе то обстоятельство, даю я вам резоны или нет, зависит от определенных характеристик, свойственных времени произнесения и восприятия пожелания. Сила резонов при запретительной норме зависит от контекста личностного выражения запретительной нормы.

При другом, противоположном способе ответом на вопрос: «Почему я должен это делать?» (после того как сказано: «Делай так-то и так-то») является не «потому что я хочу этого», но некоторое высказывание типа «потому что это будет приятно определенному числу людей» или «потому что это ваш долг». В этом случае приводимые резоны для действия либо являются добротными резонами в пользу выполнения действия, либо не являются таковыми независимо от того, кто высказывает пожелание или даже от того, высказано ли оно вообще. Больше того, здесь происходит апелляция к такому типу рассматриваний, который не зависит от отношения между высказывающим пожелание и тем, к кому оно обращено. При обращении предполагается существование *неличных* критериев — существование справедливости, великодушия или долга, независимо от предпочтений или

установки высказывающего пожелание и того, к кому оно обращено. Конкретная связь между контекстом высказывания пожелания и силой резонанса для выполнения пожелания, которая всегда присутствует в случае выражения личных предпочтений или желаний, обрывается в случае моральных и других оценочных высказываний.

Эта вторая характеристика современных моральных высказываний и аргументов в соединении с первой придает современным моральным разногласиям оттенок парадоксальности. Потому что, если мы ограничимся только первой характеристикой, способом, при котором то, что с первого взгляда кажется аргументом, столь быстро вырождается в необсуждаемое разногласие, мы можем заключить, что за такими современными разногласиями стоит лишь столкновение антагонистических волеизъявлений, каждое из которых определяется неким множеством произвольных актов выбора в зависимости от вкуса. Но вот вторая характеристика, то есть использование выражений, чьей отличительной особенностью в нашем языке является намеренная апелляция к объективным стандартам, предполагает совсем другое. Даже если поверхностная апелляция к аргументации служит только целям маскировки, все равно остается вопрос: «Почему именно *эта* маскировка?» Что делает рациональный аргумент столь важным в качестве почти универсального средства разрешения моральных конфликтов? Не предполагает ли это, что практика моральной аргументации в нашей культуре выражает, по крайней мере, устремление к рациональности в этой сфере нашей жизни?

Третья повсеместная особенность современных моральных дебатов тесно связана с двумя первыми. Легко видеть, что различные концептуально несоизмеримые послышки в конкурирующих аргументах, используемых в этих дебатах, имеют самое разнообразное историческое происхождение. Концепция справедливости в первом аргументе коренится в аристотелевской трактовке добродетели; генеалогия второго аргумента восходит через Бисмарка и Клаузевица к Макиавелли; концепция освобождения из третьего аргумента имеет поверхностные корни в Марксе и более глубокие у Фихте. Во вторых дебатах концепция прав Локка противостоит взгляду об универсализуемости, который определенно принадлежит Канту, а апелляция к моральному закону свойственна

томизму. В третьих дебатах аргумент, которым мы обязаны Т. Грину и Руссо, противопоставляется аргументу, прародителем которого является Адам Смит. Этот перечень великих имен впечатляет, но он вводит в заблуждение по двум основаниям. Цитирование индивидуальных имен может привести к недооценке сложности истории и предшествовавшей аргументации. Это может также побудить нас обратиться в поисках истории и предшествующей аргументации к сочинениям философов и теоретиков, в то время как следует вести поиски того целого, которое образуют теория и практика, человеческую культуру в целом, поиски тех вер, к которым философы и теоретики культуры обращаются лишь частично и весьма избирательным образом. Но все-таки перечень имен дает представление о том, насколько широки и разнородны моральные источники тех взглядов, которые унаследованы нами. Поверхностная риторика нашей культуры приспособлена к тому, чтобы говорить о моральном плюрализме вполне благодушно, но при этом понятие плюрализма слишком расплывчато. Потому что оно равным образом приложимо как к упорядоченному диалогу пересекающихся взглядов, так и к негармоничной мешанине плохо подобранных фрагментов. Подозрение — а на данный момент это может быть только подозрением, — что мы имеем дело именно с последней ситуацией, усугубляется, когда мы осознаем, что все эти различные концепции, информирующие нас о моральных дискуссиях, поначалу были уместны в рамках более общего массива теории и практики; при этом они играли роль и выполняли функции в таком контексте, который сейчас просто отсутствует. Больше того, используемые нами концепции, по крайней мере в некоторых случаях, за последние триста лет изменили свой характер; изменили значение и используемые нами сейчас оценочные выражения. При переходе от разнообразия контекстов, в которых эти концепции были уместны, к нашей собственной современной культуре такие понятия, как «добродетель», «справедливость», «благочестие», «долг» и даже «следует» стали другими по сравнению с тем, какими они были ранее. Как же нам следует писать историю таких изменений?

Именно при попытке ответить на этот вопрос становится ясной связь между этими особенностями мораль-

ных дебатов и моей исходной гипотезой. Ибо, если я прав в своем предположении, что язык морали перешел из состояния порядка в состояние беспорядка, то этот переход наверняка нашел отражение именно в этих изменениях значения (в этом частично и заключается переход). Больше того, если подмеченные мною характеристики наших моральных аргументов — по большей части тот факт, что мы одновременно и непоследовательно обращаемся к моральным аргументам в качестве упражнения своих рациональных способностей или же для простого выражения пожеланий — являются симптомами морального беспорядка, нам следовало бы сконструировать истинный исторический нарратив, в котором ранняя стадия моральной аргументации будет весьма отлична от нынешней. Можем ли мы сделать это?

Одним из препятствий на пути к этому является постоянное отсутствие в сочинениях современных философов исторической трактовки моральной философии. Мы слишком часто считаем моральных философов прошлого людьми, которые вели один и тот же спор по поводу относительно неизменного предмета, и считаем Платона, Юма и Милля современниками не только по отношению друг к другу, но и к нам. Это приводит к тому, что такие мыслители рассматриваются вне культурного и социального окружения, в котором они жили и мыслили, и поэтому история их мысли приобретает ложную независимость от остальной культуры. Кант при этом перестает быть частью истории Пруссии, а Юм больше не является шотландцем. Если исходить из *нашего* нынешнего понимания моральной философии, то эти обстоятельства становятся несущественными. Эмпирическая история — это одно, а философия — совсем другое. Но оправданы ли такие перегородки между академическими дисциплинами, ставшие вполне привычными для нас? Тут, видимо, опять проявляется связь между моральным дискурсом и историей академического учебного процесса.

Но тут мне могут оправданно возразить: все это пока разговоры о возможностях, подозрениях, гипотезах. Вы сами допускаете их исходную неправдоподобность, и тут с вами надо согласиться. Потому что все эти обращения кдогадкамобисториинеявляютсянеобходимыми. Сама ваша постановка проблемы вводит в заблуждение. Совре-

менная моральная аргументация является в рациональном отношении незавершенной по той причине, что *вся* моральная, да и оценочная, аргументация в этом отношении не является завершенной и не должна быть таковой. Современные моральные разногласия определенного рода не могут прийти к завершению, потому что *никакие* моральные разногласия подобного рода не завершались в прошлом, не завершаются в настоящем и не завершатся в будущем. То, что вы представляете в качестве случайного фактора нашей культуры, нуждающегося в некотором специальном, вероятно, историческом объяснении, является необходимым фактором всех культур, которые обладают оценочным дискурсом. Этот вызов нельзя игнорировать уже на ранней стадии моего аргумента. Можно ли дать ответ на него?

Одна философская теория, с которой мы сталкиваемся в поисках ответа на вызов, — это эмотивизм. Эмотивизм есть доктрина, согласно которой все оценочные суждения, и более точно, все моральные суждения, есть *нечто иное*, как выражения предпочтения, выражения установки или чувства, если они носят моральный или оценочный характер. Конкретные суждения могут, конечно, соединять в себе моральные и фактические элементы. «Поджог плох, поскольку он наносит вред имуществу» соединяет в себе фактическое суждение о том, что поджог уничтожает собственность, с моральным суждением, что поджигать плохо. Но моральный элемент в таком суждении всегда должен резко отличаться от фактического. Фактические суждения истинны или ложны, и в сфере фактов существуют рациональные критерии, посредством которых мы вполне можем прийти к согласию относительно того, что истинно, а что ложно. Но моральные суждения, будучи выражением установки или чувства, ни истинны, ни ложны. И согласие по поводу моральных суждений не гарантируется никаким рациональным методом, потому что такого метода нет. Оно может быть гарантировано, если вообще это возможно, некоторыми определенно нерациональными воздействиями на эмоции или установки тех, кто не согласен с каким-либо моральным суждением. Мы используем моральные суждения не только для того, чтобы выразить наши чувства и установки, но и для того, чтобы произвести такие воздействия на других.

Эмотивизм, таким образом, есть теория, которая обещает дать объяснение *всем* каким бы то ни было оценочным суждениям. Ясно, что если эмотивизм *является* истинным, *все* моральные разногласия *являются* в рациональном отношении незавершенными; и ясно, что, если он истинен, тогда определенные особенности современных моральных дебатов, к которым я привлек внимание ранее, не имеют ничего общего со специфично современным. Но является ли эмотивизм истинным вглядом?

Эмотивизм представлялся его наиболее утонченными протагонистами как теория о значении предложений, которые используются при формулировке моральных суждений. К.Л. Стивенсон, единственный по-настоящему важный представитель этой теории, утверждал, что предложение «Это хорошо» означает приблизительно то же самое, что «Я одобряю это — так что делай это»; при этом обеспечивается функция морального суждения как средства выражения позиции говорящего, а также функция морального суждения как средства влияния на позицию слушающего (Stevenson 1945, ch.2). Другие эмотивисты предполагали, что когда говорят «Это хорошо», то имеют в виду предложение, смысл которого приблизительно таков: «Ура этому!» Но в качестве теории значения определенного типа предложений эмотивизм терпит неудачу по крайней мере по трем весьма различным причинам.

Первая из них заключается в том, что, если теория призвана уточнить значение определенного класса предложений как функционирующих в качестве выражения чувства или установки, существенная часть теории должна заключаться в идентификации и характеристике соответствующего чувства или установки. По этому поводу сторонники эмотивизма в общем хранят молчание и поступают, судя по всему, мудро. Потому что все предпринятые до сих пор попытки идентифицировать соответствующие типы чувств или установок показали, что при этом невозможно избежать порочного круга. Говорят, что «моральные суждения выражают чувства или установки». «Какого рода чувства или установки?» — спрашиваем мы. В ответ слышим: «Чувства или установки одобрения». Мы спрашиваем: «Какого рода одобрения?» — замечая, что бывает много видов одобрения. Именно по этому вопросу все версии

эмотивизма хранят молчание или же, отождествляя соответствующий вид одобрения с моральным одобрением, попадают в порочный круг.

Если мы рассмотрим две другие причины для отказа от теории эмотивизма, становится вполне понятно, почему она подвержена первому типу критики. Одна причина состоит в том, что эмотивизм как теория значения определенного типа предложений является с самого начала безнадежным предприятием, так как она ставит перед собой задачу установления эквивалентности значений двух типов выражений, которые, как мы уже видели, обладают совсем различными функциями в ключевой части нашего языка за счет собственного различия между этими типами. Я уже указывал, что есть добротные резоны для различения того, что я назвал выражениями личного предпочтения, и оценочными (включая моральные) выражениями, привлекая внимания к тому, что выражения первого рода зависят от того, кто кому их адресует с целью придания им силы резонов, а выражения второго рода уже не зависят от силы резонов в контексте произнесения. Этого, судя по всему, вполне достаточно, чтобы продемонстрировать большую разницу в значении между членами двух классов; и все же эмотивизм приравнивает их значения. И это не просто ошибка; это ошибка, требующая объяснения. Объяснение может быть найдено в третьем дефекте эмотивизма, рассматриваемого в качестве теории значения.

Эмотивизм, как мы видели, претендует на то, чтобы быть теорией о значении предложений; но выражение чувства или установки является в характерном употреблении функцией не значений предложений, а их использования в конкретных случаях. Сердитый школьный учитель, согласно примеру Гильберта Райла, может выразить свои чувства криком на ученика, сделавшего арифметическую ошибку: «Семью семь будет сорок девять!» Но использование этого предложения для выражения чувства или установки не имеет ничего общего с его значением. Это говорит о том, что мы должны не просто опираться на такого рода возражения против теории, но скорее должны подумать о том, не стоит ли считать нашу теорию теорией *употребления* — понимаемого как цель или функция — членов определенного класса выражений, а не теорией *значения* — понимае-

мом как то, что Фреге подразумевал под «смыслом» и «указанием».

Приведенные досихсоображения показывают, что, когда кто-то произносит моральное суждение, такое, как «Это правильно» или «Это хорошо», это не означает того же самого, как суждение «Я одобряю это — так что делай это» или «Ура этому», и не означает любой другой попытки установления эквивалентности, которая предполагается эмотивистской теорией. Но даже если значение таких предложений было бы совсем другим, чем это предполагают теоретики эмотивизма, вполне правдоподобно предположить, при условии адекватности свидетельств, что при употреблении таких предложений для передачи того, что ими *сказано*, субъект на самом деле *делает* нечто иное, как выражает свои чувства или установки и пытается повлиять на чувства или установки других. Если бы эмотивизм, интерпретированный таким образом, был верной теорией, тогда значение и употребление моральных выражений были бы радикально несовместимы. Конфликт значения и употребления выразался бы в том, что значение скрывало употребление. Мы не могли бы сделать надежный вывод о том, что делает тот, кто произносит моральное суждение, просто слушая, что он говорит. Больше того, субъект сам мог бы оказаться среди тех, для кого употребление скрывается значением. Он вполне мог бы, как раз потому, что он осознает значение употребляемых им слов, быть уверен в том, что апеллирует к независимым межличностным критериям, когда все, что он на самом деле делает, является выражением его чувств к другим при манипуляции этими людьми. Как может случиться такой феномен?

Давайте в свете этого откажем тезису эмотивизма в универсальности; и вместо этого давайте считать эмотивизм теорией, которая преуспела в специфических исторических условиях. В XVIII Юм включил эмотивистские элементы в более обширную и сложную общую моральную теорию, но только в нашем веке эмотивизм стал процветающей моральной теорией. И это стало результатом реакции на множество теорий, которые процветали в Англии между 1903 и 1939 гг. Поэтому следует задать вопрос о том, а не могло ли быть так, что эмотивизм как теория был реакцией *не* на моральный язык как таковой и в первом приближении *не* объяснением его, как то счи-

тали его протагонисты, а реакцией на моральный язык Англии после 1903 года, когда язык интерпретировался в соответствии с той теорией, на опровержение которой эмотивизм и был в первую очередь направлен. Теория, о которой идет речь, заимствовала имя «интуитивизма» из XIX века, и ее непосредственным зачинателем был Дж. Мур.

«Я приехал в Кембридж в 1902 году, и *Принципы этики* Мура вышли в свет в конце моего первого курса... это было возбуждающе, увлекательно, эта работа стала началом ренессанса, который открывал новые небеса над новой землей», — так писал Дж.М. Кейнс (цитируется по книге Rosenbaum 1975, p.52), и так же думали в терминах собственных риторических модусов Литтон Стрэчи, Десмонд Маккарти и поздняя Вирджиния Вульф, которая сражалась с каждой страницей *Принципов* в течение всего 1908 года; так считал целый круг кембриджских и лондонских друзей и знакомых Мура. Что предстало в качестве новых небес — так это спокойное и в то же время апокалипсическое признание Мура в 1903 году в том, что после многих веков он наконец решил проблемы этики, став первым философом, обратившим достаточное внимание на точную природу вопросов, ответ на которые и представляет задачу этики. То, что, по мнению Мура, составило открытие точной природы вопросов, было тройким.

Во-первых, это то, что «благо» или «хороший» есть имя простого неидентифицируемого свойства, отличного от свойства, поименованного терминами «приятный» или «направленный на эволюционное выживание», или любого другого природного свойства. Поэтому Мур говорит о благе как о неприродном свойстве. Предложения, которые приписывают той или иной вещи характер блага, называются Муром «интуициями»; их невозможно ни доказать, ни опровергнуть, и вообще нет никаких свидетельств или резонов за или против них. Хотя Мур отрицает, что какое-либо использование слова «интуиция» может напоминать нам название способности к интуиции, сравнимое с нашей способностью к видению, он тем не менее сравнивает благо как свойство с желтизной как свойством таким образом, чтобы прийти к выводу, что данное состояние дел не является ни хорошим, ни плохим, как это имеет место с простыми суждениями нормального визуального восприятия.

Во-вторых, ло Муру, назвать действие правильным значит просто сказать, что из всех доступных альтернативных действий именно оно приводит к наибольшему благу. Мур, таким образом, является утилитаристом; каждое действие оценивается, исключительно исходя из его последствий, при сравнении с последствиями альтернативных ситуаций. И, как это имеет место в некоторых версиях утилитаризма, ни одно действие не является правильным или неправильным как *таковое*. Все что угодно может быть позволено при определенных обстоятельствах.

В-третьих, как оказалось, шестая и последняя глава *Принципов этики* утверждает, что «личные привязанности и эстетические наслаждения включают *все* величайшее и, уж конечно, величайшие блага, которые можно вообразить...» Это «окончательная и фундаментальная истина моральной философии». Достижение дружбы и постижение прекрасного в природе или в искусстве становятся почти единственными и, вероятно, единственно обоснованными целями всех человеческих действий.

Нам следует немедленно отметить два решающих факта относительно моральной теории Мура. Во-первых, три ее центральных положения логически независимы друг от друга. Нет даже и намека на непоследовательность, если утверждать одно из трех положений и отрицать два остальные положения. Можно быть интуитивистом, не будучи утилитаристом; большинство английских интуитивистов пришли к убеждению, что существуют неестественные свойства «правильности» и «блага», и стали полагать, что восприятие действия в качестве «правильного» означает, по крайней мере с первого взгляда, обязательство выполнять такой тип действия, независимо от его следствий. Подобным же образом у утилитариста нет нужды в принятии интуитивизма. И ни интуитивист, ни утилитарист не имеют нужды в том, чтобы быть приверженными ценностям шестой главы Мура. Второй критический факт легко виден в ретроспективе: первая часть того, что говорит Мур, *явно* ложна, а вторая и третья части, самое меньшее, в высшей степени спорны. Аргументы Мура временами, как сейчас видно, *явно* дефектны — он пытается показать, например, что «благо» неопределимо, полагаясь на плохое определение из

словаря термина «определение», — и большая часть из всего этого представляет декларацию, а не аргументацию. И все же то, что для нас явно ложно, то, что представляет плохо аргументированную позицию, Кейнс провозглашает «началом ренессанса», а Литтон Стрэчи — «подлинным потрясением, с учетом того, что написано всеми писателями по этическим проблемам от Аристотеля и Христа до Герберта Спенсера и мистера Брэдли», а Леонард Вульф — «заменой религиозных и философских кошмаров, заблуждений, галлюцинаций, в которые ввергли нас Иегова, Христос, Св. Павел, Платон, Кант и Гегель, свежим воздухом W ясным светом здравого смысла».

Это все, конечно, величайшая глупость. Но эта глупость в высшей степени интеллигентных и восприимчивых людей. Имеет, стало быть, смысл спросить, можем ли мы нащупать какой-то ключ к тому, почему они приняли наивный и полный банальностей апокалипсизм Мура. Ответ приходит сам собой. Это группа, которой суждено было стать группой Блумсбери, уже приняла ценности шестой главы Мура, но не могла принять их в качестве просто личных предпочтений. Они чувствовали необходимость в нахождении объективного и неличностного обоснования для отвержения всех тезисов, за исключением личного общения и красоты. Что же они конкретно отвергали? На самом деле, преследованию подверглись не доктрины Платона или Св. Павла или какого-либо другого великого мыслителя в каталоге Вульф или Стрэчи, а имена тех мыслителей, которые были символами культуры XIX века. Сиджвик и Лесли Стефен были сброшены с пьедестала вместе со Спенсером и Брэдли, и все прошлое рассматривалось как бремя, избавиться от которого им помог Мур. Но что делало моральную культуру XIX века бременем, от которого следовало избавиться? Ответ на этот вопрос следует отложить, потому что он встретится нам еще много раз в ходе нашей аргументации, и позднее мы будем лучше подготовлены к нему. Но нам следует заметить, насколько доминирующей является тема этого избавления от бремени в жизни и сочинениях Вульф, Литтона Стрэчи, Роджера Фрая. Кейнс утверждал отказ не только от бентамовской версии утилитаризма и христианства, но и от всех тезисов в пользу социального действия в качестве достойной цели. Что ж тогда оставалось?

Ответтаков: в высшей степени обедненный взгляд на то, как использовать термин «благо». Кейнс дает примеры центральных тем, обсуждавшихся последователями Мура: «Если А любит В и верит, что для В это чувство взаимно, в то время как на самом деле В любит С, состояние дел определенно не так хорошо, как оно было бы, если А был прав, но было бы оно лучше или хуже, если бы А обнаружил свою ошибку?» Или другое: «Если А любит В, заблуждаясь относительно качеств В, то что лучше для А любить или не любить вообще?» Как можно решить такие вопросы? Только следуя точным предписаниям Мура. Ощущаете ли вы присутствие или отсутствие неестественного свойства блага в большей или меньшей степени? И что будет, если два наблюдателя расходятся во мнениях? Тогда, по Кейнсу, следует ответ, что либо два взгляда нацелены на разные предметы без осознания этого, либо же чувствительность одного выше чувствительности другого. Но, конечно, говорит нам Кейнс, на деле происходит совсем другое: «На практике победа остается за теми, кто смог говорить с наибольшей убедительностью и апеллировать к непогрешимости». И тут Кейнс продолжает описывать, как недоверчиво качал головой Мур, мрачно молчал Стрэчи и пожимал плечами Лоуз Дикинсон.

Здесь прекрасно усматривается пропасть, с одной стороны, между значением и намерением сказанного и употреблением произнесенного — с другой, пропасть, к которой было привлечено внимание нашей переинтерпретацией эмотивизма. Внимательный свидетель того времени, да и сам Кейнс, в ретроспективе смогли бы изложить дело следующим образом: эти люди полагали, что они идентифицируют присутствие некоторого неестественного свойства, которое они называют «благом», но на самом деле нет такого свойства и они лишь выражают свои чувства и установки, маскируя выражение предпочтения и прихоти интерпретацией своей собственной речи и поведения, которые претендовали на объективность, таковой на самом деле не обладая.

Не случайно, что самые ярые из современных основателей эмотивизма, такие, как Ф. Рамзей (в «Эпilogе» к *Основаниям математики*, 1931), Остин Дункан-Джонс и К. Стивенсон, были учениками Мура; и не так уж неправдоподобно предположить, что на самом деле они спутали моральные сентенции Кембриджа (и других мест с

подобной же историей) после 1903 года с моральными сентенциями как таковыми и представили то, что было существенно правильным объяснением первого, в качестве существенно правильного объяснения второго. Последователи Мура вели себя так, как будто их разногласия по поводу того, что такое благо, устранялись апелляцией к объективному и неличностному критерию. Но на самом деле побеждал более сильный и психологически более находчивый. Не удивительно, что эмотивисты делали строгое различие между фактическими, включая перцептуальные, разногласиями, и тем, что Стивенсон назвал «разногласиями установки». Но если позиция эмотивизма, понимаемая как утверждение об употреблении моральных утверждений в Кембридже после 1903 года и среди наследников и последователей эмотивизма в Лондоне и в других местах, а не как значение моральных выражений во все времена и повсеместно, кажется замечательно убедительной, оказывается, есть причины, которые с первого взгляда подрывают универсальные притязания эмотивизма, а с ним и кажущуюся угрозу моему исходному тезису со стороны эмотивизма.

Эмотивизм предстает убедительным в качестве тезиса об определенном рода моральных утверждениях в Кембридже после 1903 года за счет определенных обстоятельств, специфичных для данного исторического эпизода. Те, чьи оценочные утверждения включали в себя муровские интерпретации этих утверждений, не могли сделать того, что они должны были сделать, по причине ложности тезиса Мура. Дело в том, что в общем ничего и не следовало по поводу моральных утверждений. Эмотивизм в этом отношении оказывается эмпирическим тезисом или же скорее предварительным наброском эмпирического тезиса, который позднее должен быть наполнен психологическими, историческими и социологическими наблюдениями относительно тех людей, которые продолжают использовать моральные и другие оценочные выражения так, как если бы они управлялись объективными и неличностными критериями, когда какое-либо понимание таких критериев уже утеряно. Поэтому следует ожидать, что теории эмотивистского типа возникают в специфических местных обстоятельствах в качестве ответа на те типы теории и практики, которые в ключевых чертах сходны с интуитивизмом Мура. Таким обра-

зом понимаемый эмотивизм оказывается скорее убедительной теорией употребления, нежели ложной теорией значения; при этом эмотивизм связан со специфической стадией морального развития или упадка, со стадией, в которую вошла наша культура в начале нынешнего века.

Я говорил ранее об эмотивизме как об объяснении не только моральных утверждений, звучавших в Кембридже после 1903 года, но также и как об объяснениях моральных утверждений, звучавших в «других местах с подобным духом». На мой тезис могут возразить, что эмотивизм как теория выдвигался в разных местах и в разное время и при разных обстоятельствах и выпячивание мною роли Мура в возникновении эмотивизма ошибочно. На это я сперва должен ответить, что мой интерес к эмотивизму продиктован только в той мере, в какой он был правдоподобным и защищаемым тезисом. Например, карнаповская версия эмотивизма, в которой характеристика моральных утверждений как выражений чувства или установки представляет собой отчаянную попытку найти для них хоть *какой-то* статус после того, как сам Карнап в своей теории изгнал моральные утверждения из сферы фактического и дескриптивного, была основана на предельно скудном внимании к специфическому их характеру. И, во-вторых, я должен сказать, что есть еще оксфордская история, начинающаяся с интуитивизма Причарда; эта история сходна с муровской историей Кембриджа, и процветали там лишь те похожие на эмотивизм взгляды, которые следовали аналогичным взглядам Мура или Причарда.

Схема морального упадка, которую предполагают эти заметки, требует различения трех различных стадий. Первая стадия — это когда оценочные и, более точно, моральные теория и практика объемлют истинно объективные и неличностные стандарты, которые обеспечивают рациональное оправдание конкретной политики, действий и суждений и которые сами в свою очередь чувствительны к рациональному обоснованию. Вторая стадия — это когда совершаются неуспешные попытки утвердить объективность и неличный характер моральных утверждений; при этом проекты рационального обоснования средствами стандартов и самих стандартов постоянно рушатся. Третья стадия — это когда теории эмотивистского типа получают широкое неявное распро-

странение из-за общего неявного осознания на практике, но не в теории того, что претензии на объективность и неличный характер не приводят к добру.

И все же самой этой схемы достаточно для предположения, что от *общего* тезиса эмотивизма, переинтерпретированного в теорию употребления, нельзя просто отмахнуться. Потому что в основе описанной мною схемы развития лежит предположение, что истинные объективные и неличные стандарты могут быть тем или иным способом рационально оправданы, даже если в некоторой культуре на некоторой стадии такое рациональное оправдание становится невозможным. И как раз это отрицает эмотивизм. Я предположил, что свойственное по большей степени нашей культуре функционирование принципов в качестве маски для выражений личностных предпочтений эмотивизм рассматривает в качестве универсального обстоятельства. Больше того, это делается им на основании, которое не требует в общем случае исторических или социологических исследований человеческой культуры. Так как центральной частью утверждения эмотивизма является то, что *нет и не* может быть значимого рационального оправдания любого утверждения о существовании объективных и неличностных моральных стандартов и по этой причине не существует таких стандартов. Это утверждение того же самого порядка, как и утверждение, что ни в одной культуре не признается существования ведьм. Ведьмы могут быть выдуманы, но настоящих ведьм быть не может, потому что на самом деле нет ни одной ведьмы. Поэтому эмотивизм полагает, что может быть выдуманное рациональное оправдание, но в реальности его не существует.

Эмотивизм, таким образом, опирается на утверждение, что все попытки в прошлом или настоящем обеспечить рациональное оправдание объективности морали кончались провалом. Это вердикт целой истории моральной философии, и как таковой он стирает контраст между настоящим и прошлым, который входит в мою исходную гипотезу. Но эмотивизм не учитывает различия, существенного для морали, которое проявляется в зависимости от того, является ли эмотивизм просто истинным или же он общепринято считается таковым. Стивенсон, например, весьма отчетливо понимал, что

утверждение «Я не одобряю этого так не одобряй и ты» не имеет той же самой силы, как выражение «это плохо». Он заметил, что престиж, приписываемый последнему утверждению, не приписывается первому. Однако он не заметил — именно потому, что рассматривает эмотивизм как теорию значения — зависимости престижа от того факта, что употребление выражения «это плохо» влечет апелляцию к объективному и неличностному стандарту, чего нет в случае «Я не одобряю этого так не одобряй и ты». То есть, если эмотивизм истинен, моральный язык вводит нас в серьезное заблуждение, и, если вера в эмотивизм оправдана, от употребления традиционного и унаследованного языка следует отказаться. К такому заключению не пришел ни один эмотивист; и ясно, что, подобно Стивенсону, они не могут сделать его по причине неправильного понимания своей теории как теории значения.

По той же самой причине эмотивизм не превалирует в аналитической моральной философии. Аналитические философы определили в качестве центральной задачи философии дешифровку значения ключевых выражений повседневного и научного языков, и поскольку эмотивизм потерпел неудачу именно в качестве теории значения моральных выражений, аналитические философы по большому счету отвергают эмотивизм. И все же эмотивизм не исчез; действительно, в современных философских контекстах постоянно возобновляются похожие на эмотивистские попытки сведения морали к личностному предпочтению, и делается это теми людьми, которые не считают себя эмотивистами. Неосознанная философская сила эмотивизма является одним из ключей к пониманию его культурной силы. В аналитической моральной философии сопротивление эмотивизму возникло из ощущения, что моральное размышление все-таки существует, что могут быть логические связи между различными моральными утверждениями, связи того вида, который не позволяется эмотивизмом (термины «следовательно» и «если... тогда...» явно не употребляются в качестве выражений чувств). И все же наиболее влиятельное объяснение морального размышления, которое возникло в результате подобной критики эмотивизма, заключалось в том, что субъект может оправдать частное утверждение только

ссылкой на некоторое универсальное правило, из которого может быть выведено утверждение, а само правило оправдать в свою очередь только выводом его из некоторого более общего правила или принципа; но с точки зрения этого взгляда, поскольку каждая цепь рассуждений должна быть конечной, такой процесс оправдательного размышления всегда должен завершиться утверждением некоторого правила или принципа, для которых не может быть дано никакого оправдания: «Таким образом, полное оправдание решения должно заключаться в полном объяснении всех его следствий вместе с полным объяснением принципов, которые применяются здесь, и следствий наблюдения этих принципов... Если все еще следует вопрос: «Но почему я должен жить именно так?», тогда на него не будет дано ответа, потому что мы уже, по предположению, сказали нечто, что могло бы быть включено в дальнейший ответ» (Nare 1952, p. 69).

Таким образом, конечный пункт оправдания с этой точки зрения никогда не является очередным оправданным выбором, а является выбором, не направляемым никакими критериями. Каждый индивид явно или неявно должен принять свои собственные первые принципы на основании такого выбора. Утверждение некоторого универсального принципа представляет в конечном счете выражение предпочтения индивидуальной воли, и над этой волей эти принципы имеют и могут иметь только такую власть, которую люди возлагают на себя принятием этих принципов. Таким образом, эмотивизм в конце концов вовсе не сошел со сцены.

На это можно было бы ответить, что к такому заключению можно прийти только в том случае, если не принимать во внимание в рамках аналитической моральной философии широкого разнообразия возможных направлений, несовместимых с эмотивизмом. Для таких направлений типичными являются попытки показать, что само понятие рациональности уже обеспечивает мораль основанием, и таким основанием, которое представляет адекватный фон для отказа от эмотивистских и субъективистских рассмотрений. При этом имеется в виду разнообразие подходов, выдвинутых не только Хэйром, но также и Ролзом, Донеганом, Джертом и Джевиртом и многими другими. Относительно аргументов, представ-

ленных в поддержку таких утверждений, я хочу высказать две точки зрения. Первая из них заключается в том, что ни один из этих подходов на самом деле не преуспел. Позднее — в главе 6 — я использую в качестве примера аргумент Джевирта, поскольку он является последним из тех авторов, которые сознательно и скрупулезно прослеживают вклад других аналитических моральных философов в дебаты по морали и, следовательно, его аргументы представляют идеальный материал для теста. Если эти подходы не преуспели, тогда существуют сильные свидетельства в пользу того, что проект, частью которого они являются, не получил успешного завершения. И позднее я покажу, что аргументы, используемые в этих подходах, действительно не преуспели.

Во-вторых, весьма важно то, что такие авторы всех этих подходов не могут прийти к согласию между собой относительно того, какой характер должна носить моральная рациональность или какова субстанция морали, которая должна основываться на этой рациональности. Противоречивый характер современных моральных дебатов и их незавершенность находят отражение и в спорах современных аналитических философов. Но если те, кто готов сформулировать принципы, по поводу которых моральным субъектам следует согласиться со своими коллегами, разделяющими их основные философские цели и методы, не могут прийти к соглашению по формулировке этих принципов, существует опять-таки *prima facie* свидетельство, что их проект провалился, о чем можно догадаться, даже не вникая в детали и выводы. Взаимная критика свидетельствует о неудачах, постигших коллег по направлению.

Итак, я считаю, что у нас нет основательных причин верить в то, что аналитическая философия может предложить убедительное избавление от эмотивизма, сущность которого ею на самом деле признается, если под эмотивизмом понимается теорию употребления, а не теорию значения. Но это верно не только для аналитической философии. Это верно также и для определенных, с первого взгляда совершенно различных моральных философий в Германии и Франции. Ницше и Сартр используют философские словари, которые по большому счету чужды англоговорящему философскому миру; и по стилю, и по риторике они отличны друг от друга в той же степени,

в какой они отличны от словаря аналитической философии. Тем не менее, когда Ницше обвиняет претендующие на объективность моральные суждения в том, что они на самом деле являются прикрытием воли к власти слишком слабых и раболепных для того, чтобы утвердиться среди архаичного и аристократического великолепия, и когда Сартр разоблачает буржуазную рационалистскую мораль Третьей республики как упражнение в плохой вере теми людьми, которые не могут вынести осознания собственного выбора как единственного источника морального суждения, оба допускают сущность того, на чем настаивает эмотивизм. Оба рассматривают себя как философов, презирающих условную мораль, в то время как большинство английских и американских эмотивистов полагают, что они не делают подобных вещей. Оба видели свою задачу частично в том, чтобы основать новую мораль, но в сочинениях обоих авторов в этом пункте их риторика — сильно различающаяся — становится туманной и неопределенной, где аргументация подменяется метафорой. *Сверхчеловеки* сартровский экзистенциалист-марксист принадлежат скорее страницам философского бестиария, а не серьезной дискуссии. В противоположность этому наиболее философски убедительными и сильными являются негативные аспекты их критики.

Явление эмотивизма в шкуре столь разнообразных философских направлений весьма сильно убеждает меня в том, что мой собственный тезис надо определять в терминах конфронтации с эмотивизмом. Потому что один из путей оформления моего тезиса о том, что мораль не есть то, чем она была когда-то, состоит в утверждении, что в значительной степени люди сейчас говорят, думают и действуют так, *как будто* эмотивизм был верен, независимо от того, какие теоретические взгляды они исповедуют. Эмотивизм стал частью нашей культуры. Конечно, говоря это, я не просто утверждаю, что мораль представляет не то, чем она была; более важно, что то, что было когда-то моралью, до некоторой степени исчезло вообще, и что это означает вырождение, смертельную культурную потерю. Следовательно, я посвящаю себя двум отдельным, но соотносящимся задачам.

Первая заключается в идентификации и описании потери морали прошлого и оценки ее претензий на объ-

ективность и авторитет; эта задача частично является исторической и частично философской. Вторая заключается в применении моего тезиса к специфическому характеру современности. Потому что я предположил, что мы живем в специфично эмотивистской культуре, и если это на самом деле так, нам следует показать, что огромное разнообразие наших концепций и видов поведения — и не только наши явные моральные дебаты и суждения — предполагает истинность эмотивизма, если не на уровне сознательного теоретизирования, то по крайней мере на уровне повседневной практики. Но так ли это? К этому последнему вопросу я немедленно приступаю.

ЭМОТИВИЗМ: СОЦИАЛЬНОЕ СОДЕРЖАНИЕ И СОЦИАЛЬНЫЙ КОНТЕКСТ

Моральная философия — и эмотивизм в этом отношении не является исключением — существенно предполагает социологию. Потому что каждая моральная философия предлагает, явно или неявно, по крайней мере частичный концептуальный анализ отношения субъекта к его резонам, мотивам, намерениям и действиям и тем самым предполагает, что эти концепции могут быть воплощены в реальном социальном мире. Даже Кант, который, судя по всему, иногда ограничивал мораль внутренней сферой ноуменального, делал противоположные выводы в своих сочинениях по праву, истории и политике. Таким образом, отказ от рассмотрения социальных аспектов морали означал бы решительный отказ от моральной философии. Это также показывает, что, пока мы не примем во внимание социального воплощения моральной философии, мы не поймем полностью сути самой моральной философии. Некоторые моральные философы прошлого, вероятно, даже большая часть их, полагали, что социальный аспект представляет собой одну из частей моральной философии. Едва ли стоит говорить о том, что именно так считали Платон и Аристотель, Юм и Адам Смит. Но примерно со времен Мура стала доминировать узкая концепция моральной философии, согласно которой моральные философы должны игнорировать этот аспект; то же проповедовали сторонники эмотивизма. Поэтому нам надо выполнить эту задачу за них.

Что является ключом к социальному содержанию эмотивизма? Эмотивизм на самом деле стирает любое подлинное различие между социальными отношениями, в которых происходит манипуляция людьми, и неманипулятивными социальными отношениями. Рассмотрим под этим углом зрения противоречие, скажем, между кантианской этикой и эмотивизмом. Для Канта — и в этом вопросе параллели могут быть проведены с многими более ранними философами — различие между человеческими отношениями, не сформированными моралью, и отношениями, сформированными ею, в точности представляет различие между отношениями, в которых каждый человек использует других людей главным образом в качестве средства для своих целей, и отношениями, в которых другие люди рассматриваются им в качестве цели. Рассматривать других людей в качестве цели — это значит предлагать им те или иные добротные резоны для того или иного поступка, и вместе с тем предоставлять им возможность оценки этих резонов. Было бы нежелательно влиять на других людей каким-либо иным образом, помимо резонов, которые считаются ими добротными. Каждый рациональный субъект должен в своем суждении прибегать к неличностным критериям значимости такого суждения. В противоположность этому, мое обращение с другими людьми в качестве средства означает использование их в качестве инструмента для осуществления моих целей с применением всех подходящих орудий убеждения и оказания влияния на этих людей. Тут мне скорее пригодятся социология и психология убеждения, а не стандарты нормативной рациональности.

Если эмотивизм верен, тогда это различие иллюзорно. Потому что оценочное выражение может не иметь какого-либо иного употребления, за исключением выражения установки и моих собственных чувств или воздействия на чувства и установки других людей. Я не могу по настоящему апеллировать к неличностным критериям, потому что таких критериев нет. Я могу считать, что апеллирую к этим критериям, и другие люди могут посчитать это за такую апелляцию, но такие предположения будут всегда ошибочными. Единственная реальность отчетливого морального дискурса заключается в попытке воли одной личности объединить установки, чувства, предпоч-

тения и выбор других личностей с ее собственными. Другие люди всегда есть средства, но не цели.

Как же тогда должен *выглядеть* социальный мир с точки зрения эмотивиста? И каким он *должен* выглядеть, если повсеместно предполагается истинность эмотивизма? Общая форма ответа на эти вопросы теперь ясна, но социальные детали зависят частично от природы конкретного социального контекста. Стирание различий между **манипулятивными** и **неманипулятивными** социальными отношениями существенным образом зависит от социальной среды и от того, в чьих конкретных и специфических интересах функционируют эти отношения. В. Гасс предположил, что главной целью Генри Джеймса в его романе *Женский портрет* было исследование следствий стирания такого различия в образе жизни конкретного типа богатого европейца (Gass 1971, pp.181—190). Роман, по словам Гасса, оказывается исследованием «того, что значит быть потребителем людей или что значит для человека быть употребленным». Метафора потребления становится подходящей в контексте городской среды; Джеймс описывает богатых эстетов, чьи интересы ограничены бегством от скуки, что весьма характерно для праздной атмосферы того времени, с приспособлением поведения других людей к желаниям богачей и удовлетворением их пресыщенных appetitov. Эти желания могут быть благодетельными, а могут и не быть таковыми, но различие между характерами тех, кто занимает себя тем, что желает добра другим, и характерами тех, кто жаждет исполнения своих желаний без всякой мысли о чем-либо благе, кроме собственного — в романе различие между Ральфом Туше и Гильбертом Осмондом, — важно для Джеймса не в той степени, как различие между городской средой вообще, в которой процветает манипулятивный способ морального инструментализма, и средой, например, в Новой Англии из романа *Европейцы*, где это совсем не так. Конечно, Джеймс имел дело, по крайней мере, в *Женском портрете* только с ограниченным и тщательно идентифицированным социальным окружением, с конкретным типом богатого человека в определенном месте и в определенное время. Но это вовсе не умаляет важности его достижений в такого рода исследовании. На самом деле оказалось, что *Женский портрет* занимает ключевое место в длинном ряду представителей тра-

диции моральных комментариев, предшественниками которого были *Племянник Рамю* Дидро и *Или-или* Кьеркегора. Преобладающей темой в этой традиции является описание условий жизни тех людей, кто усматривает в социальном мире лишь место конфликтующих проявлений воли отдельных личностей, каждая из которых имеет множество установок и предпочтений. Эти люди считают мир лишь ареной для достижения своего собственного удовлетворения и интерпретируют реальность как серию удобных случаев для развлечений, поскольку самым страшным врагом для них является скука. Молодой Рамю, «А» Кьеркегора и Ральф Туше проявляют эту эстетическую установку в самых различных обстоятельствах, но установка определенно одна и та же, и даже различные обстоятельства имеют нечто общее. Это такие обстоятельства, в которых проблема развлечений возникает в контексте праздности, когда большие деньги избавляют от необходимости работать. Ральф Туше богат, «А» Кьеркегора имеет досуг, а Рамю паразитирует на своем богатом патроне и клиентах. Это вовсе не означает, что сфера, обозначенная Кьеркегором как эстетическая, ограничена богатыми и их близкими; многие из нас часто разделяют позицию богатых в своих фантазиях и устремлениях. Не значит это и того, что все богатые исчерпываются этими Туше, Осмондами и «А». Но это означает все-таки, что, если мы хотим полностью понять социальный контекст свойственного эмотивизму стирания различия между манипулятивными и неманипулятивными социальными отношениями, нам следует рассмотреть также некоторые другие социальные контексты.

Один, наверняка, важный контекст усматривается в жизни организаций, тех бюрократических структур, которые в форме частных корпораций или правительственных организаций определяют рабочие задачи столь многих наших современников. Один резкий контраст с жизнью эстетствующих богачей немедленно приковывает наше внимание. Богатый эстет непрестанно ищет цели, ради которых он мог бы использовать находящиеся в его распоряжении обильные средства. А вот организация в характерных случаях занята конкурентной борьбой за скудные ресурсы для того, чтобы поставить их на службу своим заранее определенным целям. Следовательно, основной заботой администраторов является адресовка

и переадресовка доступных для организации ресурсов, как человеческих, так и не-человеческих, столь эффективным образом, насколько это возможно, для достижения этих целей. Каждая бюрократическая организация воплощает явное или неявное определение стоимости и выгод, из которого и выводятся критерии эффективности. Бюрократическая рациональность — это рациональность соответствия средств целям в экономическом и эффективном отношениях.

Эта известная мысль — есть искушение назвать ее общеизвестной — была высказана впервые, конечно же, Максом Вебером. И сразу бросается в глаза, что веберовская мысль включает в себя как раз те дихотомии, которые присутствуют в эмотивизме, и стирает как раз те различия, к которым слеп эмотивизм. Вопрос о целях — это вопрос о ценностях, а по поводу ценностей разум молчит; конфликт между конкурирующими ценностями не может быть разрешен рационально. Вместо этого надо просто выбирать — между партиями, классами, нациями, мотивами, идеалами. *Entscheidung* играет такую ж роль у Вебера, какую играет выбор принципов у Хейра или Сартра. «Ценности», говорит Раймон Арон в своем изложении взглядов Вебера, «создаются человеческими решениями...», и опять-таки он приписывает Веберу взгляд, что «сознание каждого человека непреложно» и что ценности покоятся на «выборе, чье оправдание чисто субъективно» (Aron 1967, pp. 206—210 and p. 192). Не удивительно, что Вебер своим пониманием ценностей обязан главным образом Ницше и что Д. Макрэй (MacRae) в своей книге о Вебере (1974) называет его экзистенциалистом. Действительно, в то время как Вебер считает, что субъект может быть более или менее рациональным при совершении им действий, совместимых со своими принципами, выбор некоторой оценочной позиции может быть не более рациональным, чем выбор любой другой. Все убеждения и все оценки являются в равной степени нерациональными; все подвержены воздействию чувств и мнений. Вебер, следовательно, является эмотивистом в широком смысле этого термина, как я понимаю, и его видение бюрократической власти является эмотивистским представлением. Следствием эмотивизма Вебера является то, что в его работах противоположность власти и авторитета (хотя по этому поводу говорится много неис-

кренного) весьма эффективно стирается, будучи специальным случаем исчезновения противоположности между манипулятивными и неманипулятивными социальными отношениями. Вебер, конечно, сам предпочитает различать власть и авторитет уже просто потому, что авторитет служит целям, служит убеждениям. Но как весьма точно подметил Филипп Риф, «веберовские цели, *мотивы*, которые надо обслуживать, являются средствами действия; они не могут избежать служения власти» (Rieff 1975, p. 22). По Веберу, ни один тип авторитета не может апеллировать к рациональным критериям для своего оправдания, за исключением бюрократического авторитета, который апеллирует именно к своей *эффективности*. И эта апелляция показывает, что бюрократический авторитет есть нечто иное, как успешная власть.

Общий анализ Вебером бюрократических организаций был подвергнут убедительной критике социологами, которые занимались анализом специфического характера реальных бюрократий. Поэтому имеет смысл отметить, что есть одна область, в которой его анализ все-таки был оправдан опытом и в которой объяснения многих социологов, которые брались опровергать Вебера, на самом деле воспроизводили его объяснения. В частности, я имею в виду его объяснение того, как в бюрократиях *оправдывается авторитет управленческого слоя*. Поэтому ряд современных социологов в своем объяснении управленческого поведения выдвигают на первый план те аспекты, которые игнорируются или недооцениваются Вебером, например, Ликерт делал упор на необходимость учета влияния менеджеров на мотивы поведения подчиненных, а Марч и Саймон говорили о потребности менеджера в том, чтобы подчиненные исходили из таких посылок, которые бы приводили к согласию с уже имеющимися у него заранее заключениями. Эти социологи все еще считают, что функция менеджера заключается в таком контроле над поведением и таком подавлении конфликтов, которые скорее усиливают, нежели подрывают веберовские рассуждения по обоснованию управления. Есть масса свидетельств того, что реальные менеджеры действительно проявляют в своем поведении одну ключевую особенность веберовской концепции бюрократического авторитета, концепции, которая предполагает истинность эмотивизма.

Прототип богатого человека, предающегося эстетическому поиску наслаждений, описанного Генри Джеймсом, следует искать в Лондоне и Париже прошлого века. Прототип менеджера, описанного Максом Вебером, находился у него под боком в вильгельмовской Германии. Но оба прототипа сейчас распространены во всех развитых странах, и особенно в Соединенных Штатах. Два этих типа могут быть обнаружены даже в одном и том же человеке, жизнь которого поделена между ними. Они ни в коем случае не являются маргинальными фигурами в социальной драме нынешнего века. Я хочу осмыслить эту драматическую метафору со всей серьезностью. В ряде традиций драмы, например, в японских пьесах но и английских средневековых морализаторских пьесах, существует множество характеров, немедленно распознаваемых публикой. Такие характеры частично определяют возможности идеи и действия пьесы. Понять их — значит обладать средствами интерпретации поведения актеров, играющих соответствующие роли, просто потому, что подобное понимание одушевляет намерения самих актеров; другие актеры могут определять свои роли с оглядкой на эти центральные характеры. Точно так же обстоит дело с социальными ролями, присущими конкретным культурам. Они очерчивают распознаваемые характеры, и способность к распознаванию этих характеров является решающим социальным обстоятельством, поскольку знание характера обеспечивает интерпретацию действий тех индивидов, которые по предположению подходят под этот характер. Это происходит точно по той причине, что индивиды используют как раз то же самое знание, которое призвано направлять и структурировать их поведение. *Характеры*, специфицированные таким образом, не следует путать в общем случае с социальными ролями. Потому что они являются весьма специальным видом социальной роли, которая накладывает определенные моральные ограничения на личности, представляющие эти характеры, ограничения, которых нет в случае социальных ролей. Я выбрал слово «характер» по причине наличия связи драматического и морального. Многие современные рабочие роли — например, роли дантиста или же уборщика мусора — не являются *характерами* в том отношении, в каком таковым является менеджер-бюрократ; многие современные статусные

роли — например, представитель низшего среднего класса на пенсии — не является *характером* в том отношении, в каком таковым является современный праздный богач. В случае *характера* роль и личность сливаются более специфичным образом, чем в общем случае; в случае *характера* возможности действия определены более узко, чем в общем случае. Одно ключевое различие между культурами заключается в той степени, в какой роли являются *характерами*; но центральной спецификой каждой культуры по большей части является специфика набора ее *характеров*. Так, культура викторианской Англии частично определялась *характерами* директора публичной школы, исследователя и инженера; в кайзеровской Германии она подобным же образом определялась такими *характерами*, как прусский офицер, профессор и социал-демократ.

Характеры имеют и другое заметное измерение. Они являются, так сказать, моральными представителями своей культуры и являются ими благодаря тому механизму, каким моральные и метафизические теории посредством этих ролей воплощаются в социальном мире. *Характеры* — это маски, которые носят моральные философы. Такие теории, такие философии входят в социальную жизнь самыми разнообразными способами: по большей части в виде явно высказанных в книгах разговорах и проповедях идей, или же в виде символических тем в живописи, театре, или же снах. Но отличительный способ жизненного воплощения *характеров* может быть понят при рассмотрении того, как сливается в характере то, что обычно принадлежит конкретной женщине или конкретному мужчине, и то, что обычно принадлежит социальным ролям. Индивиды и роли, подобно *характерам*, могут воплощать в себе и воплощают на самом деле моральные веры, доктрины и теории, но в каждом случае это делается своеобразно. И то, как это делают характеры, может быть набросано только через противопоставление индивидам и ролям.

Именно интенции индивидов служат им средством выражения моральных вер при совершении действий. Потому что все интенции выражают более или менее сложные, более или менее согласованные, более или менее точные конгломераты вер, иногда моральных вер. Поэтому такие маломасштабные проекты индивидов, как

отправление письма или вручение листовок прохожим, могут включать интенции, которые являются производными от крупномасштабных проектов индивидов, проектов, которые сами по себе постижимы только на фоне некоторых столь же больших или еще более объемных схем вер. При отправлении письма индивид примыкает к типу, спецификация которого требует веры в жизнеспособность и законность многонациональных корпораций: при раздаче листовок индивид, быть может, выражает свою веру в философию истории Ленина. Но цепь практического размышления, заключение которого выражается в таких действиях, как отправление письма или раздача листовок, принадлежит в такого рода случаях самому индивиду; и средоточие этой цепи размышлений, контекст, делающий каждое звено частью постижимой последовательности, — это история действий, вер, опыта и взаимоотношений конкретного индивида с другими людьми.

В противоположность этому есть совершенно другой способ воплощения веры социальной ролью, при котором идеи, теории и доктрины, предполагаемые ролью и выраженные ею, могут быть, по крайней мере в некоторых обстоятельствах, совершенно отличны от идей, теорий и доктрин, разделяемых индивидом, который исполняет роль. Католический священник, благодаря своей роли в богослужении при совершении мессы, совершает другие церемонии и ритуалы и принимает участие в различных видах деятельности, которые включают или предполагают, явно или неявно, веры католического христианства. И все же конкретный посвященный в сан индивид, который совершает все эти действия, может утратить веру, а его собственные веры могут быть совершенно другими в сравнении с верами, выраженными в действиях, представленных его ролью. Тот же самый вид различия между ролью и индивидом может быть проведен и во многих других случаях. Профсоюзный активист благодаря своей роли участника переговоров с представителями нанимателя и своей собственной профсоюзной деятельности в типичном случае предполагает, что цели профсоюзной организации: высокая зарплата, улучшение условий труда и поддержание занятости *в рамках* существующей экономической системы — являются допустимыми для рабочего класса целями, а профсоюзы — под-

ходящим инструментом достижения этих целей. И все же конкретный профсоюзный активист может верить, что профсоюзы являются просто инструментами для приручения и коррупции рабочего класса, для отвлечения рабочих от революционных идей. Вера, которую он носит в своем сердце и понимает разумом,— это одно; вера, выражаемая и предполагаемая его ролью,— совсем другое.

Есть много других случаев, когда существует определенная дистанция между ролью и индивидом, и, стало быть, соотношение индивида и роли может быть опосредовано в различной степени сомнением, компромиссом, истолкованием или цинизмом. А вот в случае того, что я назвал *характером*, дело обстоит совсем наоборот. Разница возникает из того факта, что требования к *характеру* предъявляются извне, исходя из способа, которым другие люди соотносят и используют *характеры* для понимания и оценки самих себя. В случае других видов социальной роли спецификация последней может быть осуществлена в терминах институтов, частью которых является роль, и в терминах отношений индивидов, играющих определенные роли, к институтам. В случае *характера* этого недостаточно. *Характер* есть объект рассмотрения всеми членами культуры или некоторой значительной частью их. Он снабжает их культурными и моральными идеалами. Отсюда и требование слияния в этом случае роли и личности. Требуется совпадение социального и психологического типов. *Характер* морально узаконивает модус социального существования.

Наверное теперь ясно, почему я выбрал примеры викторианской Англии и кайзеровской Германии. Директор публичной школы в Англии и профессор в Германии, если ограничиться двумя примерами, были не просто социальными ролями: они были моральным фокусом для целой совокупности установок и позиций. Они смогли выполнять эти функции точно по той причине, что включали в себя моральные и метафизические теории и утверждения. Больше того, эти теории и утверждения были довольно сложны, и значимость их роли и функции дебатировалась публично в рамках сообщества директоров публичных школ и в рамках сообщества профессоров: Рагби Томаса Арнольда не был Аппингэмом Эдварда Тринга, а Моммсени Шмоллер представляли весьма различные академические подходы по сравнению с Максом Вебером. Но упор

на разногласия делался всегда в рамках контекста глубокого морального согласия, которое составляло *характер*, воплощаемый каждым индивидом присущим ему образом.

В наше собственное время эмотивизм есть теория, воплощенная в *характеры*, в отношении которых справедлив общий эмотивистский тезис о различии между рациональным и нерациональным дискурсом, но воплощение характерами этого различия осуществляется в весьма различных социальных контекстах. Два из них уже были отмечены: богатый эстет и менеджер. К этим двум мы должны сейчас добавить третий, а именно характер терапевта. Менеджер представляет в своем *характере* стирание различий между манипулятивными и неманипулятивными социальными отношениями; терапевт представляет то же самое стирание в сфере личной жизни. Менеджер трактует цели как нечто данное, находящееся вне его сферы; его заботой является техника и эффективность трансформации сырого материала в конечный продукт, неквалифицированного труда — в квалифицированный труд, инвестиции — в прибыль. Терапевт также трактует цели как нечто данное, находящееся вне его сферы; его заботой также является техника и эффективность трансформации невротических симптомов в направленную энергию, неприспособленных индивидов — в хорошо приспособленных. Ни менеджер, ни терапевт в своих соответствующих ролях не участвуют в моральных дебатах да и не могут в них участвовать. Они и люди, придерживающиеся одинаковых с ними на этот счет взглядов, считают себя неконкурирующими фигурами, чьей целью является ограничение себя областями, в которых возможно рациональное соглашение: областью фактов, областью средств, областью измеримой эффективности.

Конечно, важным является то, что в нашей культуре концепция терапевтической деятельности вышла далеко за пределы сферы психологической медицины, в которой она занимала вполне законное место. В книге *Триумф терапевта* (1966), а также в книге *Моим товарищам учителям* (1975) Филипп Риф документально продемонстрировал с исчерпывающей полнотой то, как во многих случаях истина утрачивает ореол ценности и заменяется психологической эффективностью. Идиома терапии слишком глубоко проникла в образование и религию.

Виды теорий, которые включены в обоснование таких терапевтических модусов, варьируются, конечно, весьма широко; но сам модус имеет гораздо большую социальную значимость, чем теории, которые столь много значат для их протагонистов.

Я говорил, что *характеры* в общем являются теми социальными ролями, которые обеспечивают культуру ее моральными дефинициями; но очень важно отметить, что я не имею в виду при этом, что моральные веры, выраженные и воплощенные в *характерах* конкретной культуры, будут гарантировать универсальное согласие в рамках этой культуры. Напротив, в значительной степени именно потому, что характеры обеспечивают фокальную точку расхождений, они могут выполнять свои определяющие задачи. Отсюда морально определяющий характер управленческой роли в нашей собственной культуре проявляется почти столь же большим числом разнообразных современных нападков на управленческие и манипулятивные виды теории и практики, как и лояльных подходов к ним. Те, кто постоянно атакует бюрократию, эффективно поддерживают представление, что *Я* должно определять себя в терминах отношения к бюрократии. Теоретики неовеберовской организации и наследники Франкфуртской школы невольно объединяют свои голоса в хоре театра современности.

Я вовсе не считаю, что в этом феномене есть что-то особенное, свойственное нынешнему времени. Социальное определение *Я* часто, почти всегда, осуществляется через конфликт. Однако это не означает, как предполагают некоторые теоретики, что *Я* является социальной ролью и ничем иным, ролью, которую оно наследует. *Я*, в отличие от своих ролей, имеет историю и социальную историю, и роль современного эмотивистского *Я* постижима только в качестве конечного продукта долгого и сложного развития.

Я, как оно представлено в эмотивизме, не может быть просто или безусловно отождествлено с *любой* конкретной моральной установкой или точкой зрения (включая установки *характеров*, которые социально воплощают эмотивизм) уже потому, что его суждения в результате лишены критерия. Конкретно, современное *Я*, названное мною эмотивистским, не обнаруживает пределов, которые служили бы вердиктом суждениям, потому что та-

кие пределы могли бы быть производными от рациональных критериев для оценки, а, как мы видели, **эмотивистское Я** не обладает никакими такими критериями. Я может принять любую точку зрения, с высоты которой критике может быть подвергнуто все, включая выбор точки самим Я. В этой способности Я избегать любой необходимой идентификации с некоторым конкретным конгингентным состоянием дел некоторые современные философы, как аналитические, так и экзистенциальные, видят сущность моральной субъектности. Быть моральным субъектом с этой точки зрения, значит, держаться в стороне от любой ситуации, в которую он вовлекается, отступать от любой характеристики, которой он может обладать, и выносить вердикт суждению с чисто универсальной и абстрактной точки зрения, из которой полностью исчезает всякая социальная конкретность. Таким образом, каждый может быть моральным субъектом, поскольку моральная субъектность должна быть ограничена рамками Я, а не социальными ролями или практиками. Контраст между этой демократизацией морального субъекта и элитистскими монополиями управленческой и терапевтической экспертизы не мог бы быть острее. Любой минимально рациональный субъект должен рассматриваться как моральный субъект, но менеджеры и терапевты обретают свой статус благодаря своему членству в рамках иерархий приписываемых им умения и знания. В области факта существуют процедуры устранения разногласий; в области морали окончательный характер разногласий удостоился титула «плюрализм».

Эта демократизированное Я, которое не имеет необходимого социального содержания и необходимой социальной идентичности, может быть чем угодно, может принимать любую роль или любую точку зрения, потому что оно *есть* в себе и для себя ничто. Это отношение современного Я к его действиям и его ролям было концептуализировано его наиболее пронизательными и наиболее восприимчивыми теоретиками такими двумя способами, которые с первого взгляда кажутся совершенно различными и несовместимыми между собой. Сартр — я говорю сейчас о Сартре только тридцатых и сороковых годов — изобразил Я как нечто такое, что полностью отлично от любой конкретной социальной роли, которую Я может играть; Эрвин Гоффман, в противоположность

этому, устранил *Я* в пользу его ролевой игры, аргументируя при этом, что *Я* — это не больше, чем «крюк», на который вешаются одежды роли (Goffman 1959, p. 253). С точки зрения Сартра центральной ошибкой является идентификация *Я* с его ролями, ошибкой, которая несет с собой как бремя морально плохой веры, так и бремя интеллектуальной путаницы. Центральной ошибкой с точки зрения Гоффмана является предположение, что *существует* субстанциальное *Я* сверх и помимо сложных представлений ролевой игры, ошибкой, свершаемой теми, кто хочет «обезопасить» человеческий мир от социологии. И все же оба кажущиеся противоположными взгляды имеют гораздо больше общего, чем это кажется с первого взгляда. В анекдотическом описании Гоффманом социального мира все еще существует отчетливое прозрачное «*Я*», психологический крючок, которому Гоффман отказывает в субстанциальности, мимолетно порхая от одной четкоструктурированной ролевой ситуации к другой. И для Сартра самооткрытие *Я* представляет открытие того, что *Я* есть «ничто», что оно не субстанция, а множество постоянно открытых возможностей. Таким образом, поверхностные разногласия Сартра и Гоффмана на более глубоком уровне оказываются определенно-го рода согласием, а они согласны только в том, что оба полностью противопоставляют *Я* социальному миру. У Гоффмана социальный мир есть все, и, следовательно, *Я* оказывается вообще ничем и не занимает социального пространства. У Сартра, даже если *Я* занимает какое-либо социальное пространство, то это происходит случайно, и, следовательно, он также не рассматривает *Я* актуализированным.

Какие моральные модусы открыты таким образом понимаемому *Ж* Для того чтобы ответить на этот вопрос, мы сначала должны вспомнить вторую ключевую характеристику эмотивистского *Я*, а именно отсутствие у него окончательных критериев. Мы уже упоминали, что какие бы критерии, или принципы, или же оценочные предпочтения ни признавались эмотивистским *Я*, они должны быть сконструированы как выражение установки, предпочтения или выбора, которые уже не управляются критерием, принципом или ценностью, будучи первичными по отношению ко всем критериям, принципам или ценностям. Но из этого следует, что эмотивистское *Я* в сво-

ем переходе от одного состояния моральной приверженности к другому состоянию может не иметь рациональной истории. Внутренние конфликты являются для него необходимо глубоким столкновением одного случайного произвола с другим. Это *Я* без заданных непрерывностей, за исключением тела, которое является носителем *Я*, и памяти, аккумулирующей наилучшим образом прошлое *Я*. А из работ по проблеме личного тождества Локка, Беркли, Батлера и Юма известно, что этого недостаточно ни вместе, ни по отдельности для спецификации такой тождественности и непрерывности, в которых столь уверено наше реальное *Я*.

Так понимаемое *Я*, с одной стороны, резко отличное от своего социального воплощения и, с другой стороны, не имеющее собственной рациональной истории, приобретает абстрактный и призрачный характер. Поэтому следует отметить, что бихевиористское объяснение *Я* столь же мало или столь же сильно правдоподобно, как и любое другое объяснение. Впечатление абстрактности и призрачности возникает не из-за застарелого картезианского дуализма, но из-за глубины контраста, на самом деле, оценки потерь, которые попадают в поле зрения при сопоставлении эмотивистского *Я* с его историческими предшественниками. Один из способов пересмотра эмотивистского *Я* состоит во мнении, что оно пострадало, будучи лишено тех качеств, которые, по общепринятому предположению, когда-то принадлежали *Я*. Можно считать, что *Я* лишено необходимой социальной идентичности потому, что тот вид социальной идентичности, которым пользовалось *Я*, больше не является доступным. Теперь считается также, что *Я* лишено критериев, поскольку цель (*telos*), в терминах которой оно в свое время оценивалось и действовало, больше не заслуживает доверия. Что это за идентичность и что за цель (*telos*)?

Во многих досовременных традиционных обществах индивид идентифицировал себя и идентифицировался другими через членство в различных социальных группах. *Я* — брат, кузен и внук, член этого семейства, этой деревни, этого племени. Нет таких характеристик, которые бы принадлежали человеческим существам случайно, от которых можно было бы освободиться для обнаружения «меня реального». Они являются частью моей субстанции, определяющей, по крайней мере, частично,

а иногда и полностью мои обязательства и мои обязанности. Индивиды наследуют конкретное пространство в рамках **взаимообусловленного множества социальных отношений**. Если они лишены этого пространства, они никто или же в лучшем случае чужаки или изгнанники. Осознавать себя социальной личностью, однако, не значит занимать статическое или фиксированное положение. Это значит находиться в определенном пункте путешествия с множеством целей; идти по жизни — значит, прогрессировать (или же терпеть при этом неудачу) в направлении заданной цели. Таким образом, **завершенная и наполненная жизнь представляет достижение, а смерть есть точка, в которой можно выносить приговор о том, был ли человек счастливым или нет**. Отсюда и греческая поговорка: «Не называй человека счастливым, пока он не умер».

Эта концепция целостной человеческой жизни, являющейся первичным предметом объективной и неличностной оценки, того типа оценки, который придает содержание суждению о конкретных действиях или проектах данного индивида, **есть нечто такое, что в общем перестает быть доступным в некоторой точке прогресса** — если мы можем так выразиться — на пути к современности. Эта концепция проходит до некоторой степени незамеченной, потому что исторически она знаменует для нас по большей части не потерю, а приобретение, с которым можно себя поздравить, возникновение индивидуальной свободы, с одной стороны, от социальных уз тех ограничивающих иерархий, которые современный мир отвергает с рождения, и, с другой стороны, от того, что современность рассматривает как суеверия теологии. Такое утверждение, конечно, является слишком поспешным в рамках моей нынешней аргументации, но следует заметить, что особенно современное **Я**, эмотивистское **Я**, при обретении суверенитета в его собственной области утрачивает свои традиционные границы, обеспечиваемые социальной идентичностью и видением человеческой жизни как стремления к заданной цели.

Тем не менее, как я уже предполагал, эмотивистское **Я** имеет свой собственный вид социального определения. Оно соответствует одному отчетливому типу социального порядка — на самом деле, является его составной ча-

стью,— который свойственен так называемым развитым странам. Его определение есть аналог определения тех *характеров*, которые представляют доминантные социальные роли. Бифуркация современного социального мира в область организационного, в котором цели берутся как данные и недоступные для рационального анализа, и в область личного, в котором суждения и дебаты о ценностях являются центральными факторами, но в котором невозможно достигнуть рационального социального решения, находит свою интернализацию, свою внутреннюю репрезентацию в отношении индивидуального Я к ролям и *характерам* социальной жизни.

Эта бифуркация сама является важным ключом к центральным характеристикам современных обществ, таким ключом, благодаря которому нас не вводят в заблуждение политические дебаты внутри этих обществ. Эти дебаты часто проходят в терминах предполагаемой противоположности индивидуализма и коллективизма, каждый из которых представлен различными доктринальными формами. На одной стороне — самопровозглашенные протагонисты индивидуальной свободы, на другой стороне — самопровозглашенные протагонисты планирования и регулирования благ, которые доступны через бюрократическую организацию. Но на самом деле решающим является то, в чем соглашаются спорящие стороны, а именно, что имеются только два альтернативных доступных нам вида социальной жизни, в одном из которых верховным является свободный и произвольный выбор, а при втором — верховной является бюрократия, что проявляется в ограничении свободы и права произвольного выбора индивидом. Если принять во внимание это культурное согласие, неудивительно, что политика современного общества колеблется между свободой, которая представляет собой нечто иное, как отсутствие регулирования индивидуального поведения, и формами коллективистского контроля, предназначенного лишь для ограничения анархии эгоистичных интересов. Последствия победы одной из сторон часто имеют огромную важность, но оба способа жизни на протяжении долгого времени нетерпимы, что хорошо понимал Солженицын. Таким образом, общество, в котором мы живем, это общество, где бюрократия и индивидуализм являются как партнерами, так и противниками. И эмотивистское Я чувствует

себя вполне уютно как раз в культурном климате этого бюрократического индивидуализма.

Параллель между моей трактовкой того, что я назвал эмотивистским *Я*, и моей трактовкой эмотивистских теорий морального суждения — будь то теории Стивенсона, или же Ницше, или же Сартра — теперь, я надеюсь, стала очевидной. В обоих случаях я аргументировал, что мы сталкиваемся с тем, что постижимо только в качестве конечного продукта процесса исторического изменения; в обоих случаях я противопоставляю теоретические позиции, сторонники которых утверждают, что принимаемые мною за исторически получаемые характеристики специфично современного являются на самом деле вневременными необходимыми характеристиками всех моральных суждений и каждого морального суждения, всех и каждого *Я*. Если моя аргументация правильна, мы не те, кем нас объявляет Сартр или Гоффман (хотя многие из нас стали ими полностью или частично), потому что мы последние, кто наследовал этот процесс исторической трансформации.

Этой трансформации *Я* и его соотношения с ролями от более традиционных модусов существования к современным эмотивистским формам могло бы, конечно, и не случиться, если бы не было одновременной трансформации форм морального дискурса, языка морали. В самом деле, неверно отделять историю *Я* и его ролей от истории языка, который специфицирует это *Я*, и через который роли получают выражение. Мы открываем одну историю, а не две параллельных. *Я* отметил с самого начала два центральных фактора современного морального дискурса. Один из них — это множественность и кажущаяся несоизмеримость соответствующих концепций. Другой заключается в категорическом использовании окончательных принципов при попытке завершения моральных дебатов. Обнаружение того, откуда пришли эти особенности нашего дискурса, как и почему они вошли в моду, является очевидной стратегией моего исследования. К этой задаче я и обращаюсь сейчас.

Глава IV

Предшествующая культура и проект основания морали в Просвещении

Мое предложение сводится к тому, что ключевыми эпизодами в социальной истории, которые трансформировали, фрагментировали и, при условии правильности моих крайних взглядов, сильнее всего образом исказили мораль — и тем самым создали возможность эмотивистского *Я* с его характерными формами отношений и модусов выражения,— были эпизоды в истории философии, и именно в свете *этой* истории мы можем понять, как возникли идиосинкразии повседневного морального дискурса и, таким образом, как эмотивистское *Я* нашло средства своего выражения. И все же как это могло случиться? В нашей собственной культуре академическая философия является в высшей степени маргинальной и специализированной деятельностью. Время от времени профессора философии пытаются стать полезными, а некоторую часть образованной публики преследуют воспоминания о предмете, с которым она знакомилась по университетским курсам. Но те и другие удивились бы, а общая публика удивилась бы еще больше тому, что некоторые проблемы нынешней академической философии и некоторые центральные проблемы нашей повседневной социальной и практической жизни имеют одни и те же корни. Но именно это я сейчас и собираюсь показать. Ну а удивление сменилось бы недоверием, если бы мы пошли дальше и стали утверждать, что мы не можем по-

нять, не говоря уже о разрешении, одно множество проблем без понимания другого.

Большую правдоподобность этому утверждению придает отливка его в историческую форму. Потому что суть его состоит в том, что как наша общая культура, так и академическая философия являются отпрысками культуры, в которой философия среди форм социальной активности занимала центральное положение, а роль и функции философии были весьма отличны от нынешних. Я утверждаю, что ключевым фактором, возможно, единственным ключевым фактором в определении форм как академических проблем, так и наших практических социальных проблем, была неудачная попытка этой культуры в разрешении проблем, которые в то время были одновременно практическими и философскими. Чем была такая культура? Она была столь близкой к нашей собственной, что не всегда легко осознать ее отчетливость, ее отличие от нашей культуры и по этой причине не всегда легко понять ее целостность и связность. Но здесь были и другие, более случайные причины.

Одной из причин того, почему целостность и связность культуры Просвещения XVIII века иногда ускользают от нас, заключается в том, что мы слишком часто понимаем ее как главным образом эпизод *французской* культурной истории. На самом деле Франция с точки зрения этой культуры сама является наиболее отсталой в ряду просвещенных наций. Сами французы часто открыто признавали в качестве образца для следования английскую модель, но и Англия в свою очередь затмевалась достижениями шотландского Просвещения. Величайшими фигурами из всех были, конечно, немецкие культурные деятели: Кант и Моцарт. Но даже интеллектуальное разнообразие, а также уровень достижений немцев не могли сравниться с достижениями Давида Юма, Адама Смита, Адама Фергюссона, Джона Миллара, Лорда Кеймса, и Лорда Монбоддо.

У французов не было трех вещей: секуляризированного протестантского фона, образованного класса, который бы связывал государственных служащих, духовенство и просто образованных людей в единую читающую публику, а также заново возрожденного нового типа университета, примером которого был университет Кенигсберга на востоке и университет Глазго на западе. Фран-

цузские интеллектуалы XVIII века составляли интеллигенцию, группу образованных и в то же время отчужденных людей. В противоположность этому шотландские, английские, голландские, датские и прусские интеллектуалы XVIII века находились в тесном контакте с социальной действительностью, будучи одновременно в высшей степени критического мнения о ней. Французской интеллигенции XVIII века пришлось ждать появления в XIX веке русской интеллигенции для того, чтобы найти себе какой-то аналог.

Таким образом, культура, с которой мы имеем дело, это культура главным образом Северной Европы. Испанцы, итальянцы, гальские и славянские народы не принадлежат ей. Вико не играет роли в ее интеллектуальном развитии. Эта культура, конечно, располагает форпостами за пределами Северной Европы, наиболее заметными в Новой Англии и Швейцарии. Она является влиятельной в Южной Германии, Австрии, Венгрии и Неаполитанском королевстве. И большинство представителей французской интеллигенции XVIII века хотело бы принадлежать ей, вопреки своеобразию своей ситуации. В самом деле, по крайней мере первая фаза Французской революции может быть понята как попытка политическими средствами войти в культуру Северной Европы и тем самым устранить разрыв между французскими идеями и французской социальной и политической жизнью. Кант определенно считал Французскую революцию политическим выражением той мысли, которая была близка его собственной.

Это была музыкальная культура, и существует, вероятно, более тесная связь между этим фактом и центральными философскими проблемами культуры, чем это до сих пор осознается. Потому что отношение наших вер к предложениям, которые мы *только* или *главным образом* поем, уже не говоря о музыке, которая сопровождает эти предложения, отлично от отношения наших вер к предложениям, которые мы произносим и произносим в утвердительном модусе. Когда католическая месса становится жанром, доступным концертному исполнению протестантами, когда мы слушаем Писание, имея в виду скорее сочинения Баха, чем сочинения Св. Матфея, тогда священные тексты сохраняются в форме, в которой традиционные связи с верой сломаны, даже в некоторой

степени для того, кто все еще рассматривает себя как верующего. Конечно, это не значит, что нет связи с верой; вы просто не можете отделить музыку Баха или даже Генделя от христианской религии. Но традиционное различие между религиозным и эстетическим приняло неясные очертания. И это верно как для случая новых вер, так и для случая традиционных вер. Массонство Моцарта, которое, вероятно, было по преимуществу единственной религией Просвещения, находится в столь же двусмысленном отношении к *Волшебной флейте*, как и *Мессия* Генделя к протестантскому христианству.

В такой культуре в некотором смысле изменилась не только вера, что нашло отражение в секуляризации протестантизма; изменился сам модус веры. Неудивительно, что в этот период возникают ключевые вопросы об обосновании веры, и больше всего вопросов об обосновании моральной веры. Мы так привыкли к классифицирующим моральным утверждениям, аргументам и действиям, что забываем при этом, каким относительно новым было это понятие морали в культуре Просвещения. Рассмотрим один поразительный факт: в культуре Просвещения латынь больше не была первым языком образованного дискурса, но она оставалась вторым языком. В латинском языке, как и в древнегреческом, *нет* слова, которое можно было бы правильно перевести нашим словом «мораль»; конечно, такое слово будет, если мы сделаем обратный перевод этого слова на латынь. Определенно термин «мораль» (*moral*) является этимологическим потомком слова «*moralis*». Но «*moralis*», подобно его греческому предшественнику «*ethikos*» — Цицерон изобрел слово «*moralis*» для перевода греческого слова в работе *О судьбе* — означает «в отношении характера», где характер человека есть нечто иное, как его множество предрасположений к тому, а не иному поведению, то есть к тому, чтобы вести определенный образ жизни.

Раньше латинский термин в английском языке переводили как «*moral*», а затем английский термин стал использоваться как существительное, когда «мораль» в любом литературном пассаже представляет практический урок, который чему-то учит. Это предшествующее использование слова «мораль» не соотносилось ни с такими выражениями, как «благоразумный» или «эгоистичный», ни с такими выражениями, как «законный» или «религиоз-

ный». Наиболее близкое к «морали» по значению слово — это, вероятно, просто слово «практический». В последующей истории этот термин становится поначалу частью выражения «моральная добродетель», а затем уже на собственных правах предикатом с постоянной тенденцией к сужению значения. Только в XVI и XVII веках термин явно приобретает свое сегодняшнее значение и становится доступным для использования в только что отмеченных мною контекстах. В наиболее узком из всех смыслов термин «мораль» в первый раз используется в конце XVII века, и связан этот смысл главным образом с сексуальным поведением. Как могло случиться, что выражение «быть аморальным» могло быть приравнено к специальной идиоме «сексуально распущенный»?

С ответом на этот вопрос не стоит торопиться. Потому что история слова «мораль» не может быть адекватно восстановлена, если не рассмотреть попытки рационального обоснования морали в этот исторический период — скажем, с 1630 по 1850 гг., — когда термин приобрел смысл одновременно общий и специфический. В этот период «мораль» стала названием той конкретной сферы, в которой правилам поведения, не являющимся ни теологическими, ни правовыми, ни эстетическими, позволено занять принадлежащее им культурное пространство. И только в XVII и XVIII веках, когда различие морали и теологии, права и эстетики стало общепринятой доктриной, этот проект независимого рационального обоснования морали занимает уже не просто отдельных мыслителей, но и всю культуру Северной Европы.

Центральный тезис нашей книги заключается в том, что провал этого проекта привел к таким историческим обстоятельствам, на фоне которых становятся понятными затруднения в нашей собственной культуре. Для обоснования этого тезиса необходим пересмотр некоторых деталей истории этого проекта и его провала. Наиболее плодотворный путь пересмотра истории состоит в ее обзоре в обратном порядке, начиная с того момента, когда впервые отчетливо появляется в полноценном виде современная точка зрения. Мой выбор отчетливо современной точки зрения представлен, конечно, моральными дебатами по поводу несовместимых и несоизмеримых моральных посылок моральных предпочтений; суть дебатов сводилась к выбору между этими посылками в от-

сутствии критерия выбора, то есть такого выбора, для которого невозможно дать рационального оправдания. Этот элемент произвола в нашей моральной культуре был представлен как философское открытие — на самом деле, как открытие, приведшее к замешательству, даже шоку, — задолго до того, как оно стало общим местом в повседневном дискурсе. Действительно, это открытие было впервые представлено в точном виде с намерением шокировать участников повседневного морального дискурса в книге, которая немедленно стала эпитафией систематическим попыткам Просвещения открыть рациональные основания морали. Книга, о которой идет речь, принадлежала Кьеркегору и называлась *Или-или*. И если мы обычно не прибегаем к ее прочтению в исторической перспективе, то только по той причине, что слишком хорошее знакомство с ее тезисом притупило ощущение поразительной новизны, которая была свойственна книге во времена ее написания, а именно в 1842 году в Копенгагене, в контексте культуры Северной Европы.

Или-или имеет три главные особенности, которые заслуживают нашего внимания. Первая касается связи между способом преподнесения и ее главным тезисом. Это книга, в которой Кьеркегор поочередно надевает различные маски и тем самым изобретает новый литературный жанр. Кьеркегор не был создателем нового литературного жанра, в котором автор расщепляет свое *Я*, распределив его среди масок, каждая из которых действует, маскируясь под независимое *Я*, и в котором автор предстает более непосредственно и интимно, чем в любой форме традиционной драмы, в то же время отрицая собственное присутствие через разделение собственного *Я*. Дидро в *Племяннике Рамю* был первым мастером этого нового, весьма современного жанра. Но в этом споре между скептическим *Я* и христианским *Я* в качестве предшественника Дидро и Кьеркегора мы можем считать Паскаля с его *Мыслями*, в которых аргументация по этому поводу представлена разрозненными фрагментами.

Открыто провозглашенное Кьеркегором намерение избрать для *Или-или* форму псевдонимов состояло в том, чтобы поставить читателя перед окончательным выбором, не принимая при этом самому одной альтернативы в ущерб другой, потому что сам он никогда не появляется

как определенная личность. «А» комментирует эстетический способ жизни, «В» комментирует этический способ жизни, а Виктор Эремита редактирует и издает бумаги обоих персонажей. Выбор между этическим и эстетическим — это не выбор между добром и злом, а выбор между выбором и отсутствием такового в терминах добра и зла. Сутью эстетического способа жизни, как его характеризует Кьеркегор, является попытка потерять свое *Я* в непосредственности текущего опыта. Парадигмой эстетического выражения является романтический любовник, погруженный в собственную страсть. В противоположность этому парадигмой этического является женитьба, состояние приверженности и обязательств по ходу времени, в котором настоящее связано прошлым и будущим. Каждый из двух способов жизни одушевлен различными концепциями, несовместимыми позициями, конкурирующими посылками.

Предположим, что некто стоит перед выбором между двумя этими способами жизни и все же не может принять ни одного. У него может не быть *резонов* для предпочтения одного способа другому. Потому что, если данные резоны предлагают поддержку в пользу этического способа жизни — жизни, которая потребует от человека исполнения долга *или* принятия в качестве цели морального совершенства, что придает смысл действиям этого человека, — человек, который еще не принял ни эстетического, ни этического способа жизни, все еще стоит перед выбором, считать или не считать этот резон имеющим силу. Если этот резон подействовал на него, он уже выбрал этический способ, чего, по предположению, он еще не делал. То же самое верно в отношении резонов в пользу эстетического способа. Человек, который еще не сделал выбора между способами жизни, все еще должен решить для себя, имеет ли для него силу этот резон. Он все еще должен выбрать свои *первые* принципы, предшествующие всем другим в цепи рассуждений, принципы, в поддержку которых невозможно привести никаких других окончательных резонов.

Кьеркегор, таким образом, представляет себя как человека, который не поддерживает ни той, ни другой позиции. Потому что он сам не есть ни «А», ни «В». И если мы будем считать, что он представляет позицию, согласно которой нет рациональных оснований для выбо-

ра между позициями, что выбор *или/ или* является окончательным, он опять будет это отрицать, потому что он является Виктором Эремита не в большей степени, чем он является «А» или «В». И в то же самое время он присутствует в каждом из них, и, вероятно, мы определяем его присутствие больше всего в его вере, которую он вложил в уста «В», что всякий, сталкивающийся с выбором между эстетическим и этическим, на самом деле выберет этическое. Потому что энергия, страсть, серьезный выбор воли ведет личность, стоящую перед выбором, к этическому (здесь, я полагаю, утверждение Кьеркегора — если это вообще его утверждение — является ложным: эстетическое *может* быть выбрано серьезно, хотя бремя выбора может быть отягощено страстью в той же степени, как и при выборе этического. Я думаю особенно о тех молодых людях из поколения моего отца, кто наблюдал, как их собственные этические принципы умирали вместе со смертью их друзей в траншеях при массовом убийстве при Ипре и Сомме; и вернувшиеся решили, что для них все теперь бессмысленно, и изобрели эстетическую тривиальность двадцатых годов).

Мое рассмотрение отношения Кьеркегора к *Или-или*, конечно, сильно расходится с тем отношением, которое проявил позднее к этой работе сам Кьеркегор, когда он ретроспективно пришел к пониманию своих собственных сочинений в терминах единого неизменного призвания; и наилучшие исследователи Кьеркегора в наше время, такие, как Луис Макки и Грегор Маланчук, поддерживают в этом отношении автопортрет Кьеркегора. И все же, если мы примем во внимание свидетельства о позиции Кьеркегора в 1842 году — вероятно, текст и псевдонимы в *Или-или* являются наилучшими свидетельствами,— мне кажется, что их точка зрения вряд ли может быть убедительной. Немного позднее, в *Философских фрагментах* 1845 года, Кьеркегор вводит новую идею радикального и окончательного выбора для объяснения того, как человек становится христианином, и в то же время радикально меняет свою характеристику этического. Это было совершенно ясно даже в *Страхе и трепете* 1843 года. Но в 1842 году он все еще в высшей степени неоднозначно относится к своей новой идее — одновременно быть автором и отказаться от авторства. Мало того что его идея была не в ладах с философией

Гегеля, которая является главной мишенью уже в *Или-или*. Эта идея разрушает всю традицию рациональной моральной культуры — *если бы* она сама не могла быть рационально отвергнута.

Вторая особенность *Или-или*, к которой мы сейчас обращаемся, касается глубокого внутреннего противоречия — частично скрываемого формой книги — между ее концепцией радикального выбора и ее концепцией этического. Этическое представлено как такая область, в которой принципы имеют власть над нами независимо от нашей позиции, предпочтений и чувств. Что я чувствую в данное время — не имеет отношения к вопросу о том, как я должен жить. Именно по этой причине парадигмой этики является женитьба. Бертран Рассел описывал, как однажды в 1902 году во время езды на велосипеде он внезапно понял, что больше не любит свою первую жену — и понимание этого привело через некоторое время к разрыву с ней. Кьеркегор сказал бы, и был бы, конечно, прав, что любая позиция, чье отсутствие может быть обнаружено внезапным озарением во время езды на велосипеде, является только эстетической реакцией и что такой опыт не имеет отношения к обязательствам, которые принимаются в случае истинной женитьбы, к авторитету моральных предписаний, которые определяются женитьбой. Но откуда же этическое берет такого рода авторитет?

Для ответа на этот вопрос рассмотрим, какого рода авторитет имеет некоторый принцип, в отношении которого мы вольны *выбирать*, считать его авторитетным или нет. Я могу выбрать, например, режим аскетизма и соблюдение поста и могу делать это по причинам, скажем, сохранения здоровья или религии. Авторитет, которым обладает такой принцип, является производным от резонансов в пользу моего выбора. В той степени, в какой они являются хорошими резонансами, принципы имеют соответствующий авторитет; в той степени, в какой они таковыми не являются, принципы будут лишены этого авторитета. Я мог бы на самом деле принять такой принцип из каприза или исходя из некоторой произвольной цели — мне нравится так поступать *временами*, — но когда я отказываюсь от принципа всякий раз, как мне это заблагорассудится, я волен сделать это. Такой принцип — для того, чтобы назвать это принципом, требуется весьма

растяжимая терминология — очевидно должен был бы принадлежать эстетической области Кьеркегора.

Таким образом, доктрина *Или-или* заключается в том, что принципы этического способа жизни должны приниматься *без всяких на то резонов* и выбор их лежит за пределами резонов как раз потому, что резон для нас считается выбор. И все же этическое должно быть авторитетом для нас. Но как получается, что принятое нами за резон авторитетно для нас? Противоречие в доктрине Кьеркегора очевидно. На это можно было бы ответить, что в характерных случаях мы апеллируем к авторитету, когда не имеем резонов; мы можем апеллировать, например, к авторитету хранителей христианского откровения в тот самый момент, когда терпит неудачу разум. Так что понятия авторитета и разума не являются, как предполагают мои аргументы, тесно связанными, и, на самом деле взаимно исключают друг друга. И все же эта концепция авторитета, исключающая резоны, как я уже заметил, сама является по большей части, если не совсем, концепцией нового времени, возвращенной в культуру, для которой эта концепция чужда и несовместима с ней, так что апелляция к авторитету кажется иррациональной. Но традиционный авторитет этического в культуре, которую унаследовал Кьеркегор, не является произвольным. И именно эта традиционная концепция авторитета должна быть задействована в этическом, как его описывает Кьеркегор (не удивительно, что именно Кьеркегор первым открыл концепцию радикального выбора и именно в произведениях Кьеркегора порвалась связь между резон и авторитетом).

Я показал, что существует глубокое противоречие в *Или-или*; если этическое имеет некоторый базис, он не может быть обеспечен понятием радикального выбора. Однако, перед тем как я перейду к вопросу, почему Кьеркегор пришел к этой противоречивой позиции, позвольте мне отметить третью особенность *Или-или*. Это консервативный и традиционалистский характер объяснения Кьеркегором этического. В нашей собственной культуре влияние понятия радикального выбора появляется в дилемме, *какой* именно этический принцип выбрать. Мы почти недопустимо сознательно принимаем конкурирующие моральные альтернативы. Но Кьеркегор соединяет понятие радикального выбора с несомненной концепци-

ей *единственного* этического. Выполнение обещаний, отказ от лжи и благожелательность, **входящие** в универсализируемые моральные принципы, понимаются очень простым образом; этический человек не сталкивается с большими проблемами интерпретации, раз он сделал исходный выбор. Отметить это — значит признать, что Кьеркегор дал новое практическое и философское обоснование старого и унаследованного образа жизни. Вероятно, именно эта комбинация новизны и традиционности ответственна за противоречия в самой сердцевине позиции Кьеркегора. Поэтому наверняка эта глубоко противоречивая комбинация нового и унаследованного является логическим результатом проекта Просвещения, состоящего в том, чтобы обеспечить морали рациональное основание и оправдать ее.

Для понимания того, почему это так, необходимо вернуться от Кьеркегора к Канту. Из-за непрекращающихся полемических выпадов Кьеркегора против Гегеля весьма нелегко заметить, что Кьеркегор многим обязан Канту. Но именно Кант поставил необходимые декорации почти во всех областях для выступления на философской сцене Кьеркегора. Кантовская трактовка доказательств существования Бога и его взгляд на то, что составляет рациональную религию, стали решающей частью фона позиции Кьеркегора по отношению к христианству. Такую же роль в этом отношении сыграла кантовская моральная философия, которая явилась основой трактовки Кьеркегором этического. Нетрудно распознать в трактовке Кьеркегором эстетического образа жизни литературно гениальную версию кантовского объяснения склонности (что бы там ни думать о Канте и как ни пытаться преувеличить его достижения, что само по себе трудно, ясно, что *Кант* не был литературным гением в той же степени, в какой он им был в философии). И все же кантовская честная и непретенциозная немецкая проза является в некотором отношении родителем элегантной, не всегда ясной, датской прозы Кьеркегора.

Центральными в кантовской моральной философии являются два обманчиво простых тезиса: если правила морали рациональны, они должны быть одними и теми же для всех рациональных существ точно так же, как это обстоит с правилами арифметики. И если правила морали *связывают* все рациональные существа, тогда кон-

тингентная способность таких существ выполнять эти правила представляется несущественной; существенной является воля к их выполнению. Следовательно, проект открытия рационального обоснования морали *есть* проект открытия рационального теста, который отделит те максимы, которые являются истинным выражением морального закона, когда они определяют волю, от тех максим, которые не являются такими выражениями. Сам Кант, конечно, не сомневался в том, *какие* максимы на самом деле являются выражением морального закона; простым добродетельным мужчинам и женщинам не надо ждать философии, которая скажет им, в чем заключается благая воля, и Кант ни на минуту не сомневался, что максимы, которые он узнал от своих собственных добродетельных родителей, были такими максимами, которые прошли бы тест рациональности. Таким образом, содержание морали Канта было консервативным точно так же, как содержание морали Кьеркегора. И это обстоятельство едва ли удивительно. Хотя лютеранское детство Канта в Кенигсберге прошло ста годами раньше по сравнению с лютеранским детством Кьеркегора в Копенгагене, оба человека унаследовали одну и ту же мораль.

Следовательно, Кант, с одной стороны, обладал набором максим и, с другой стороны, концепцией, какого рода тест должен быть для таких максим. Что это за концепция и откуда она взялась? Мы можем наилучшим образом приблизиться к ответу на эти вопросы, рассмотрев, почему Кант отверг две концепции такого теста, которые были чрезвычайно влиятельными в европейской традиции. С одной стороны, Кант отверг взгляд, что тест предлагаемой к рассмотрению максимы состоит в том, ведет ли в итоге повиновение максиме к счастью рационального существа. Кант не сомневался в том, что все люди на самом деле желают счастья; он не сомневался и в том, что наивысшее вообразимое благо заключается в моральном совершенстве индивида, венцом которого является счастье, которого заслуживает это моральное совершенство. Но тем не менее он верил, что наша *концепция* счастья слишком расплывчата и не может быть надежным моральным гидом. Больше того, любое моральное предписание, предназначенное гарантировать нам счастье, должно быть выражением правила, справедли-

вого только условно; оно должно инструктировать делать то-то и то-то, если и поскольку делание того-то и того-то должно на самом деле вести в результате к счастью. Между тем Кант считал, что все истинные выражения морального закона должны иметь безусловный категорический характер. Они не обязывают нас гипотетически; они просто обязывают нас.

Мораль, следовательно, не имеет основания в наших желаниях; но она не может иметь такового и в религиозной вере. Потому что второй традиционный взгляд, отвергнутый Кантом, состоит в том, что тест предлагаемой максимы или предписания исходит от Бога. С точки зрения Канта, из того, что Бог скамандует нам делать то-то и то-то, никоим образом не следует, что нам надо делать то-то и то-то. Для того чтобы обоснованно достигнуть такого заключения, мы должны были бы также знать, что нам всегда следует делать то, что повелит Бог. Но этого последнего мы не знаем до тех пор, пока мы сами не обладаем стандартом морального суждения, не зависимым от повелений Бога; посредством этого стандарта мы можем судить о божьих деяниях и словах и таким образом считать их морально достойными повиновения. Но если мы обладаем таким стандартом, повеления Бога будут излишни.

Мы можем теперь отметить значительные и явные особенности мысли Канта, которые непосредственно предшествовали мысли Кьеркегора. Сфера преследования счастья резко отделена от сферы морали, а обе сферы в свою очередь резко отделены от божественной морали и заповедей. Больше того, предписания морали — это не те же самые предписания, которые позднее составили этическое для Кьеркегора; но они должны были инспирировать тот же самый вид уважения. И всё же там, где Кьеркегор видел основание этики в выборе, Кант видел его в разуме.

Практический разум, согласно Канту, не использует внешних по отношению к себе критериев. Он не апеллирует к содержанию, выводимому из опыта; отсюда независимые аргументы Канта против использования счастья или апелляция к откровениям Бога просто усилят позицию, уже содержащуюся в кантианском взгляде на функцию и силу разума. Сущность разума состоит в том, что он закладывает принципы, являющиеся универсальными,

категорическими и непротиворечивыми. Отсюда рациональная мораль будет закладывать принципы, которые могут выполняться *всеми* людьми, и всем людям следует выполнять их, независимо от обстоятельств и условий; эти принципы могли бы непротиворечиво выполняться каждым рациональным субъектом в любых обстоятельствах. Тогда тест для предлагаемой максимы находится весьма просто: можем мы или не можем непротиворечиво желать, чтобы каждый всегда поступал согласно этой максиме?

Как можно решить, является ли успешной эта попытка сформулировать решающий тест для моральных максим? Сам Кант пытался показать, что такие максимы, как «Всегда говори правду», «Всегда выполняй обещания», «Будь великодушным к людям, попавшим в беду» и «Не совершай самоубийства», проходят его тест, в то время как такие максимы, как «Держи слово только тогда, когда это выгодно тебе», тест не пройдут. Однако при приближении даже к видимости демонстрации этого Кант вынужден был использовать печально известные плохие аргументы, кульминационным моментом которых было его утверждение, что любой человек, обращающийся к максиме «Убей себя, когда перспективы боли превышают перспективы счастья», непоследователен, поскольку такое желание противоречит жизненному импульсу, заложенному во всех нас. Это было бы равносильно утверждению, что любой человек, обращающийся к максиме «Всегда ходи в парикмахерскую» непоследователен, потому что такое желание «противоречит» импульсу роста волос, заложенному в нас. Но дело не просто в том, что кантовские собственные аргументы содержат большие ошибки. Весьма легко видеть, что кантовский тест столь же убедительно оправдывает аморальные и тривиальные неморальные максимы — а в некоторых случаях даже более убедительно — как и моральные максимы, поддерживаемые Кантом. Поэтому «Выполняй все свои обещания всю свою жизнь, за исключением одного случая», «Преследуй всех тех, кто исповедует ложную веру» и «Всегда ешь мидии по понедельникам в марте» также пройдут кантовский тест, потому что все они могут быть непротиворечиво универсализируемы.

Можно добавить лишь один комментарий к этому: если это следует из того, что Кант сказал, то это не МОжет быть тем, что Кант имел в виду. Это определено и

явно не то, что намеревался сделать Кант, потому что сам он полагал, что его тест непротиворечивой универсализуемости имеет определенное моральное содержание, которое должно исключать такие универсальные и тривиальные максимы. Кант считал так, поскольку верил, что его формулировки категорического императива в терминах универсализуемости были эквивалентны совершенно другой формулировке: «Поступай с людьми всегда так, как, если бы они были целями, а не средствами».

Эта формулировка явно имеет моральное содержание, хотя и не очень точное, если ее не дополнить весьма хорошей дозой дальнейших уточнений. Как я заметил ранее при противопоставлении кантовской моральной философии эмотивизму, когда Кант говорил о человеке как о цели, а не как о средстве, он имел в виду следующее. Я могу побудить человека к действиям, либо предлагая ему резоны для них, либо пытаюсь повлиять на него нерациональными способами. Если я делаю первое, я рассматриваю его как рационального субъекта с собственной волей, достойного такого же уважения, как и я сам, потому что ему предлагается при рассмотрении моих резонов оценить их неличностным образом. То, что делает резон хорошим резон, не имеет ничего общего с тем, кто высказывает его. И до тех пор пока субъект не решил для себя, является ли резон хорошим или плохим, у него нет резонов действовать. В противоположность этому попытка нерационального увещевания включает попытку сделать субъекта инструментом *моей воли* без всякого учета *его* рациональности. Таким образом, Кант присоединился к взгляду, берущему начало с *Горгия* Платона, которому следовали и многие моральные философы. Но Кант не дает нам хороших резонов в поддержку этой позиции. Я могу, не будучи непоследовательным, пренебречь ею; максима «Пусть все, кроме меня, будут средствами» будет аморальной, но не противоречивой, и вообще нет никакого противоречия в стремлении ко вселенной, состоящей из эгоистов, которые живут согласно этой максиме. Жизнь подобного рода могла бы оказаться неудобной, если бы каждый человек жил согласно этой максиме, но отнюдь не невозможной, и разговор об удобстве означал бы просто ту благоразумную отсылку к счастью, которую Кант хотел устранить из всех рассуждений морали.

Следовательно, попытка обнаружить то, что Кант принимает за максимы морали, исходя из того что Кант полагает разумом, обречена на неудачу точно так же, как кьеркегоровская попытка открыть для максим основания в действиях; и обе неудачи близко соотносятся друг с другом. Кьеркегор и Кант не расходятся в своей концепции морали, но Кьеркегор унаследовал эту концепцию вместе с пониманием, что проект рационального оправдания морали провалился. Неудача Канта дала Кьеркегору отправную точку: для совершения того, чего не может сделать разум, надо прибегнуть к акту выбора. И все же если мы понимаем кьеркегоровский выбор как суррогат кантовского разума, мы также должны понять, что Кант таким же образом реагировал на более ранний философский эпизод, что кантовская апелляция к разуму была историческим наследником и последователем апелляции Дидро и Юма к желаниям и страстям. Проект Канта был историческим ответом на их неудачу точно так же, как кьеркегоровский проект был ответом на неудачу Канта. Так где же была *изначальная* ошибка?

Нам надо прежде всего отметить, что Дидро и Юм в значительной степени разделяли взгляд на содержание морали, принятый Кантом и Кьеркегором, и это само по себе весьма удивительно, поскольку в отличие от Кьеркегора и Канта они считали себя философскими радикалами. И все же, какими бы радикальными ни были их жесты, как Дидро, так и Юм были по большому счету моральными консерваторами. Юм был готов отказаться от традиционного христианского запрета на самоубийство, но его взгляды на обещания и собственность были столь же непреклонны, как и взгляды Канта. Дидро исповедовал веру, что человеческая природа раскрывается в сексуальной неразборчивости полинезийцев, но он отдает себе полный отчет в том, что Париж — это не Полинезия, и в *Племяннике Рамю* персонаж *philosophe*, с кем старый Дидро явно ассоциировал себя, является обычным *буржуазным* моралистом со столь же уравновешенным взглядом на женитьбу, обязательства, правдивость и честность, какой был у приверженцев кантовского долга или кьеркегоровского этического. И для Дидро это была не просто теория; при воспитании собственной дочери он использовал мораль *bon bourgeois* из своего диалога. Устами *philosophe* он высказывает взгляд, что если

бы в современной Франции мы все преследовали наши желания с просвещенной оглядкой на долговременные соображения, мы убедились бы, что консервативные моральные правила по большому счету являются правилами, апелляция которых к страстям и желаниям будет оправдана. На это молодой Рамю имеет три ответа.

Во-первых, почему мы должны считаться с долговременными соображениями, если немедленные перспективы достаточно заманчивы? Во-вторых, разве из взгляда *philosophie* не следует, что, даже имея в виду долговременные соображения, нам следует повиноваться моральным правилам только в том случае, когда они служат нашим желаниям? И в-третьих, разве дела в мире не решаются на самом деле таким образом, что каждый индивид, каждый класс считается только со своими желаниями, для удовлетворения которых грабит другого? Там, где *philosophie* видит принцип, семью, упорядоченные естественный и социальный миры, Рамю видит утонченное прикрытие эгоизма, совращения и хищничества.

На вызов, который Рамю бросает *philosophie*, невозможно ответить в рамках собственной мысли Дидро. Потому что их здесь разделяет вопрос о том, какие из наших желаний должны быть признаны допустимыми в качестве побуждений к действию, а какие должны быть подавлены, побеждены или облагорожены. И ясно, что на этот вопрос нельзя ответить, используя в качестве некоторого критерия наши желания. Как раз потому, что все мы, действительно или потенциально, имеем самые разные желания, многие из которых конфликтуют и взаимно несовместимы, мы должны выбирать между конкурирующими притязаниями конкурирующих желаний. Мы должны решить, в каком направлении облагораживать наши желания, как упорядочить различные импульсы, потребности, эмоции и устремления. Отсюда те правила, которые позволяют нам сделать выбор между притязаниями или же упорядочить наши желания — включая правила морали, — не могут быть сами выведены или оправданы ссылкой на желания, выбор которых они и должны осуществлять.

Сам Дидро в другой книге — в *Дополнении к путешествию Бугенвилля* — попытался сделать выбор между теми желаниями, которые естественны для человека, желаниями, удовлетворяемыми вымышленными полине-

зийцами — и теми искусственно образованными и испорченными желаниями, которые взрастила в нас цивилизация. Но в самом акте такого выбора он подрывает свою собственную попытку найти основание для морали в психологической природе человека. Потому что он сам вынужден искать основания для выбора среди желаний; в *Дополнении* он способен избежать столкновения со следствиями своего собственно тезиса, но в *Племяннике Рамю* ему приходится признать, что существуют конкурирующие и несовместимые желания, а также конфликтующие и несовместимые упорядочения желаний.

И все же неудача Дидро не была просто его собственной ошибкой. Те же самые трудности, которые не позволили Дидро обосновать мораль, невозможно обойти гораздо более утонченным объяснением, какое было дано Юмом, а ведь Юм сделал свою позицию столь сильной, сколь это было вообще возможно. Подобно Дидро он понимает конкретное моральное суждение как выражение чувства, страсти, потому что страсть, а не разум подвигает нас на действия. Но он также, подобно Дидро, осознает, что в моральных суждениях мы прибегаем к общим правилам, и он пытается объяснить их, демонстрируя их полезность в достижении тех целей, которые страсть ставит перед нами. Полагание этого взгляда является неявным, непризнанным взглядом на природу страстей в нормальном и разумном, как мы могли бы это назвать, если не принимать во внимание взгляды Юма на разум. Но в *Истории*, а также в *Исследованиях*, с одной стороны, страсти «энтузиастов», в частности левеллеров XVII века, и, с другой стороны, католический аскетизм рассматриваются как отклонение, абсурдное и в случае левеллеров преступное. Нормальные страсти — это страсти благодушных наследников революции 1688 года. Отсюда Юм скрыто использует некоторые нормативные стандарты — на самом деле в высшей степени консервативные нормативные стандарты — для различения желаний и чувств и тем самым делает себя уязвимым для обвинения, которое Дидро в лице молодого Рамю выдвигает против себя самого в лице *philosophe*. Но это не все.

В *Трактате* Юм задает вопрос: если такие правила, как быть справедливым и держать слово, должны выполняться потому и только потому, что они служат долгосрочным интересам, то почему бы нам не иметь обос-

нования при нарушении этих правил всякий раз, когда они не служат нашим интересам и само нарушение не приводит к дальнейшим плохим последствиям. В ходе формулировки этого вопроса он явно отрицает, что некоторый внутренне присущий альтруизм или симпатия к другим людям может считаться дефектом аргумента от интереса и полезности. Но в *Исследовании* он чувствует необходимость в том, чтобы прибегнуть к такого рода альтруистическому призыву. В чем причина такого изменения? Не становится ли ясным то, что апелляция Юма к симпатии является средством наведения мостов между некоторым множеством резонов, которые могли бы поддерживать безусловную приверженность к общим и безусловным правилам, и любым множеством резонов в пользу действия или суждения, которые могли бы быть следствием наших конкретных, меняющихся по обстоятельствам желаний, эмоций и интересов. Позднее Адам Смит вынужден был обратиться к симпатии в точно тех же самых целях. Но пропасть между этими множествами резонов логически непреодолима, и «симпатия» используется Юмом и Смитом в качестве имени для философской фикции.

Я до сих пор не отдал должное силе отрицательных аргументов Юма. То, что привело Юма к заключению, что мораль должна пониматься, объясняться или оправдываться в терминах места страстей и желаний в человеческой жизни, является его исходной посылкой, согласно которой *либо* мораль есть работа разума, *либо* это работа страстей, а также его собственного, кажущегося убедительным аргумента, что мораль не может быть работой разума. Отсюда он пришел к заключению, что мораль есть работа страстей, заключению, которое совершенно независимо и предшествует *каким-либо* позитивным аргументам в пользу этой позиции. Влияние негативных аргументов явно видно у Канта и Кьеркегора. Точно так же, как Юм ищет обоснования морали в страстях, поскольку его аргументы исключают возможность ее обоснования в разуме, так и Кант обосновывает ее в разуме, поскольку *его* аргументы исключают возможность ее обоснования в страстях, и точно так же Кьеркегор говорит о фундаментальном выборе в отсутствие критерия, потому что кажущаяся неотразимость его собственных соображений исключает как разум, так и страсти.

Таким образом, оправдание каждой позиции основывалось в своей существенной части на неудаче остальных двух, и сумма эффективной критики каждой позиции оказывается неудачей остальных. Проект обеспечения рационального обоснования морали решительно провалился. А поэтому мораль нашей предшествующей культуры — и, следовательно, нашей собственной культуры — лишена какой-либо публичной, общей рациональной основы или обоснования. В мире секулярной рациональности религия больше не дает такого общего фона и основания для морального дискурса и действия; и неудача философии в обеспечении того, что не могла уже сделать больше религия, была важной причиной потери философией ее центральной культурной роли и превращения ее в маргинальную, узко академическую дисциплину.

Почему же значение этой неудачи не было оценено в тот период, когда она стала очевидной? Этот вопрос нуждается в более подробном исследовании на поздней стадии нашей аргументации. Пока же я ограничусь замечанием, что общая грамотная публика была жертвой культурной истории, которая была слепа к своей собственной истинной природе, и что моральная философия начала исследование своих проблем в гораздо большей изоляции от этой публики по сравнению с предыдущим периодом. В самом деле, до настоящих дней Кьеркегор, Кант и Юм не имеют недостатка в изобретательных, академических учениках, в дебатах, между которыми самой значительной особенностью выступает непрерывная сила негативных аргументов каждой традиции против других традиций. Но перед тем как мы можем понять значимость неудачи в обеспечении всеми разделяемого, публичного рационального обоснования морали или объяснения того, почему эта значимость не была оценена вовремя, мы должны будем прийти к гораздо менее искусственному пониманию того, почему потерпел неудачу проект и каков был характер этой неудачи.

Почему проект Просвещения обоснования морали был обречен

До сих пор я объяснял провал проекта обоснования морали просто серией неудачных конкретных аргументов. Но если бы дело было только в этом, тогда неудачу можно было бы отнести на счет Кьеркегора, Канта, Дидро, Смита и других их современников, не проявивших достаточной находчивости в аргументации. Тогда подходящая стратегией в осуществлении проекта состояла бы в том, чтобы подождать появления более мощного ума, который взялся бы за эту проблему. И именно такой была стратегия академического философского мира, хотя большая часть профессиональных философов признала бы это с некоторым замешательством. Но давайте выскажем гораздо более правдоподобную догадку о том, что судьба проекта XVIII и XIX веков была связана с неудачей совсем другого рода. Предположим, что аргументы Кьеркегора, Канта, Дидро, Юма, Смита и им подобных не оправдали ожиданий по той причине, что им были присущи некоторые общие характеристики, обязанные крайне специфическому историческому фону. Предположим, что этих мыслителей следует понимать не как участников дебатов о морали, происходящих без учета конкретного времени и конкретной ситуации, а как лишь наследников весьма специфической и конкретной схемы моральных вер, схемы, чья внутренняя противоречивость с самого начала обрекает на неудачу весь философский проект.

Рассмотрим некоторые убеждения, свойственные всем участникам проекта. Как я говорил ранее, все они на удивление единодушны по поводу содержания и характера предписаний, которые составляют истинную мораль. Женитьба и семья, по существу своему, не вызывают сомнений как у Дидро в лице рационалистского *philosophe*, так и у Кьеркегора в лице судьи Вильгельма. Выполнение обещаний и справедливость являются нерушимыми как для Юма, так и для Канта. Откуда они унаследовали эти общие для них убеждения? Ясно, что дело тут в их общем христианском прошлом, в сравнение с которым расхождения между лютеранством Канта и Кьеркегора, пресвитерианством Юма и католичеством янсенистского толка Дидро являются относительно несущественными.

Кроме того, что они согласны в основном по поводу характера морали, они сходятся также в том, в чем должно заключаться рациональное обоснование морали. Его ключевые предпосылки должны были бы быть характеристикой некоторых черт природы человека; а правила морали должны в этом случае объясняться и обосновываться как такие правила, которые были бы приемлемы для существ, обладающих точно такой человеческой природой. Для Дидро и Юма соответствующие черты человеческой природы являются характеристиками страстей; для Канта соответствующие черты человеческой природы — это универсальный и категорический характер определенных правил разума (*reason*; Кант, конечно, отрицал, что мораль «зиждится в человеческой природе»; но под «человеческой природой» он имел в виду просто физиологическую, нерассудочную (*non-rational*) сторону человека). Кьеркегор больше вообще не пытается *обосновать* мораль; но рассмотрение им этого вопроса имеет точно ту же структуру, которую имеют рассуждения Канта, Юма и Дидро, за исключением того, что там, где они апеллируют к характеристикам страсти или разума, он взывает к тому, что он рассматривает в качестве характеристики фундаментального процесса принятия решений.

Таким образом, все эти писатели имеют общий проект конструирования значимых аргументов, которые начинаются с посылок о человеческой природе, как они ее понимают, и кончаются заключениями об авторитете

моральных правил и предписаний. Я хочу показать, что любой проект подобного рода обречен на неудачу по причине неискоренимого противоречия между, с одной стороны, их общей концепцией моральных правил и предписаний и, с другой стороны, тем общим — вопреки весьма большим расхождениям, — что объединяет их по поводу концепции человеческой природы. Но обе концепции имеют историю, и их соотношение постижимо только в свете этой истории.

Рассмотрим сперва общую форму моральной схемы, которая исторически была предшественником обеих концепций, той моральной схемы, которая в различных формах и в конкурирующих вариантах долгое время доминировала, начиная с XII века, в средние века в Европе и которая включает как классические, так и теистические элементы. В основе ее лежит структура, которую Аристотель анализирует в *Никомаховой этике*. В рамках этой телеологической схемы существует фундаментальное противопоставление человека-как-он-есть и человека-каким-он-мог-бы-быть-если-бы-он-понимал-свою-существенную-природу. Этика есть наука, которая позволяет людям понять, как они совершают переход от первого состояния ко второму. Следовательно, с этой точки зрения этика предполагает некоторое объяснение потенциальности и действия, некоторое объяснение сущности человека как рационального животного и, сверх того, некоторое объяснение человеческих целей (*telos*). Предписания, которые вменяют в обязанность различные добродетели и запрещают пороки — противоположность добродетелей, говорят нам, как двигаться от потенциального к действию, как реализовать нашу истинную природу и достичь нашей истинной цели. Пренебрежение ими означает крушение надежд и состояние жизненной незавершенности, отказ от достижения тех благ рационального счастья, которые свойственно нам как виду преследовать. Присущие нам желания и эмоции должны быть упорядочены и облагорожены этическими предписаниями и культивированием тех обычаев в поступках, которые являются результатом изучения этики. Разум говорит нам как об истинных целях, так и способах их достижения. Мы имеем, таким образом, тройственную схему, в которой человеческая-природа-как-она-есть (человеческая природа в ее необлагороженном состоянии)

исходно противоречит предписаниям этики и должна быть преобразована в человеческую-природу-какой-она-должна-быть-если-бы-она-была-реализована-в-цели с помощью практического разума и опыта. Каждый из трех элементов схемы: концепция необлагороженной человеческой природы, концепция предписаний рациональной этики и концепция человеческой-природы-какой-она-должна-быть-если-бы-она-реализовала-свою-цель — требует ссылки на два других для того, чтобы их статус и функции были постижимы.

Эта схема усложняется и расширяется, хотя и не изменяется существенно, при помещении ее в рамки теистических вер, будь то христиане в лице Аквинского, или евреи в лице Маймонида, или мусульмане в лице Ибн-Рошда. Предписания этики должны пониматься не только как телеологические запреты, но и как выражения божественно предопределенного закона. Перечень добродетелей и пороков может быть изменен или расширен, а концепция греха добавлена к концепции ошибки Аристотеля. Закон божий требует уважения и благоговения нового типа. Истинные цели человека больше не достигались полностью в этом мире и могли быть достигнуты только в ином мире. И все же тройственная структура, включающая необлагороженную человеческую-природу-как-она-есть, человеческую-природу-какой-она-могла-быть-если-бы-реализовала-свою-цель, и предписания рациональной этики как средство перехода от одного из этих состояний к другому играют центральную роль в теистическом понимании оценочных суждений.

Таким образом, моральные утверждения в течение всего периода доминирования теистической версии классической морали имели двойственную цель и двойственный стандарт. Утверждение о том, что некоторый человек должен делать нечто, означает в одно и то же время утверждение о том, какой курс действий в этих условиях приведет к истинным целям человека, и утверждение о том, какой именно закон, предопределенный Богом и постижимый разумом, становится предписанием. Моральные предложения становятся в рамках такой структуры либо истинными, либо ложными суждениями. Большинство средневековых сторонников этой схемы, конечно же, верили, что так понимаемые моральные утверждения, будучи частью Божественного откровения, в то же время яв-

ляются открытием разума и должны оправдываться рациональным путем. Однако это большое пространство согласия по поводу природы морали перестало существовать при появлении на сцене протестантизма и католицизма янсенистского толка, впрочем как и их непосредственных предшественников в Позднем средневековье. Дело в том, что эти новые течения включали в себя новую концепцию разума (моя аргументация здесь и других местах в значительной степени обязана аргументации, изложенной в работе Анскомб 1958 года, хотя и отлична от нее).

Разум *не* может привести, утверждали эти новые теологии, к подлинному постижению истинных целей человека, поскольку дееспособность человека была подорвана его падением. «*Si Adam integer stetisset*» — с точки зрения Кальвина разум мог бы играть роль, которую отвел ему Аристотель. Но разум бессилён поправлять наши страсти (немаловажным обстоятельством является то, что взгляды Юма — это взгляды воспитанного в духе кальвинизма человека). Тем не менее продолжает существовать контраст между человеком-как-он-есть и человеком-каким-он-мог-бы-быть-если-бы-реализовал-свою-цель, и божественный моральный закон все еще является тем учителем, который ведет нас от первого состояния ко второму даже в случае, когда лишь благословение заставляет нас повиноваться его предписаниям. Янсенист Паскаль являет собой весьма важный этап в развертывании этой истории. Потому что именно Паскаль осознал, что протестантско-янсенистская концепция разума хорошо согласуется с концепцией разума в большинстве новых систем философии и науки XVII века. Разум не включает представления о сущности или переходе от потенциальности к действию; эти концепции принадлежат к презираемой концептуальной схеме схоластики. По этой причине антиаристотелевская наука налагает строгие ограничения на силу разума. Разум вычисляет, он может постичь истины факта и истины математики, но не больше того. Следовательно, в области практики он может говорить только о средствах. Относительно целей он должен молчать. Разум не может даже, как полагал Декарт, опровергнуть скептицизм, и поэтому центральным достижением разума является, согласно Паскалю, осознание того, что наши веры в конечном счете зиждятся в природе, обычае или привычке.

Поразительно предвосхищение Юма в сочинениях Паскаля — и поскольку мы знаем, что Юм был знаком с произведениями Паскаля, то можем говорить, вероятно, о прямом влиянии в этом случае — указывает путь, на котором эта концепция разума сохранила свою силу. Даже Кант оставил разуму негативные характеристики; разум для него, как и по большей части для Юма, не распознает существенных природ и теологических сущностей в объективной вселенной, доступной для изучения физикой. Таким образом, их разногласия по поводу человеческой природы сосуществуют вместе с поразительным и важным согласием, и что верно о них, верно также о Дидро, Смите и Кьеркегоре. Все они отвергали телеологический взгляд на человеческую природу, любой взгляд на человека как на создание, имеющее сущность, которая и определяет его истинные цели. Но понять это — значит, понять, почему их проект поисков основания для морали был обречен.

Моральная схема, которая формирует исторический фон их мысли, имела, как мы видели, структуру, которая требует три элемента: необлагороженная человеческая природа, человек-каким-он-мог-бы-быть-если-бы-он-понимал-свою-цель и моральные предписания, которые позволяют ему переходить от одного состояния к другому. Но совместное воздействие секулярного опровержения как протестантской, так и католической теологии, а также научное и философское опровержение аристотелизма должно было устранить любое понятие о человеке-каким-он-мог-бы-быть-если-бы-он-понимал-свою-цель. Поскольку суть этики — как теоретической, так и практической дисциплины — состоит в том, чтобы позволить человеку перейти от его нынешнего состояния к его истинным целям, устранение любого понятия существенной человеческой природы и соответствующий отказ от любого понятия цели (*telos*) оставляют нас с моральной схемой из двух элементов, соотношение которых совсем неясно. С одной стороны, есть определенное содержание морали: множество запретительных норм, лишенных их телеологического содержания. С другой стороны, существует определенный взгляд на необлагороженную-человеческую-природу-как-она-есть. Поскольку моральные запреты поначалу были согласованы со схемой, в рамках которой они были

призваны исправлять, улучшать и облагораживать человеческую природу, они отличались от тех запретов, какие могли бы быть выведены из истинных утверждений о человеческой природе или же обоснованы тем или иным образом с помощью апелляции к ее свойствам. Человеческая природа, понимаемая таким образом, вряд ли была склонна к повиновению подобного рода запретительным нормам морали. По этой причине моральные философы XVIII века были вовлечены в проект, который неизбежно был обречен на неудачу; дело в том, что они пытались найти рациональный базис для своих моральных вер по поводу конкретного понимания человеческой природы, и в то же время они унаследовали, с одной стороны, множество моральных запретов и, с другой стороны, концепции человеческой природы, которые расходились друг с другом. Это расхождение не было устранено ревизией их вер относительно человеческой природы. Моральные философы унаследовали несовместимые фрагменты некогда непротиворечивой схемы мысли и действия, и поскольку они не поняли своей конкретной исторической и культурной ситуации, они не смогли распознать невозможного и донкихотского характера своей задачи.

Но, вероятно, выражение «не смогли распознать» является слишком сильным. Потому что мы можем упорядочить моральных философов XVIII века смотря по тому, насколько они были близки к такому распознаванию. Если мы действительно осуществим такое упорядочение, мы обнаружим, что шотландцы Юм и Смит были наименее сомневающимися судя по всему по той причине, что они уже приняли и согласились с эпистемологической схемой британского эмпиризма. Юм на самом деле имел что-то вроде нервного срыва перед тем, как принял эту схему; но в его моральных сочинениях не осталось и следа этого срыва. Никаких следов дискомфорта нет и в тех сочинениях, которые Дидро опубликовал при жизни, и тем не менее, в одной из рукописей *Племянника Рамю*, которая после смерти Дидро попала в руки Екатерины Великой и позднее была тайком переправлена и опубликована в 1803 году, мы находим критику всего проекта моральной философии XVIII века, критику более резкую и пронизательную, чем критика, принадлежащая любому внешнему критику Просвещения.

Если Дидро был гораздо ближе к осознанию провала проекта, чем Юм, то Кант пошел в этом отношении гораздо дальше обоих философов. Он действительно искал основания морали в универсализируемых предписаниях того разума, который проявляет себя как в арифметике, так и в морали. И вопреки его осуждению попыток обоснования морали апелляцией к человеческой природе, его анализ человеческого разума является основой его собственного рационального рассмотрения морали. И все же во второй книге второй *Критики* он признает, что без телеологического обрамления весь проект морали становится непостижимым. Это телеологическое обрамление представляется как «предпосылка чисто практического разума». Его появление в моральной философии Канта кажется таким читателям XIX века, как Гейне, и поздним неокантианцам, произвольным и неоправданным скатыванием к тем позициям, которые ими были уже отвергнуты. И все же, если мой тезис правилен, Кант был прав; в XVIII веке мораль действительно предполагает, что является историческим фактом, нечто вроде телеологической схемы Бога, свободы и счастья в качестве высших добродетелей по Канту. Отделите мораль от этого обрамления — и у вас больше не будет морали; или, по крайней мере, вы будете иметь дело с радикально преобразованной характеристикой морали.

Это изменение характера морали, являющееся результатом исчезновения связи между предписаниями морали и фактами о человеческой природе, появляется уже в сочинениях самих моральных философов в XVII веке. Хотя каждый из философов пытался сконструировать позитивные аргументы в пользу обоснования морали исходя из соображений о человеческой природе, своими негативными аргументами он двигался все больше и больше к неограниченной версии утверждения, что ни один значимый аргумент не может из полностью фактических посылок выводить моральное или оценочное заключение, то есть двигался к принципу, который представляет собой эпитафию всему проекту. Юм все еще выражает это требование скорее в форме сомнения, нежели в виде позитивного утверждения. Он замечает, что в «каждой системе морали, с которой я сталкивался, автор делает переход от утверждений о Боге или человеческой природе к моральным суждениям: вместо обычного

соединения суждений с помощью *есть* или *не есть*, я все время встречаюсь с суждениями, связанными с помощью *следует* или *не следует* (Трактат III. i.1, стр. 618 русского издания). И он переходит далее к требованию, согласно которому «должны быть приведены резоны, что кажется совсем невероятным, как это новое отношение может быть выведено из других, полностью отличных от него». Тот же самый общий принцип, выраженный уже не в форме вопроса, но в виде утверждения, появляется у Канта, который настаивал на том, что моральные запреты не могут быть выведены из какого-либо множества утверждений относительно человеческого счастья или воли Бога, а также у Кьеркегора при рассмотрении им этического. Какова значимость этого общего утверждения?

Некоторые более поздние философы зашли столь далеко, что полагали утверждение о невозможности значимого морального заключения из множества фактических посылок «истиной логики». При этом они имели в виду более общий принцип, который некоторые средневековые логики формулировали как тезис о том, что в значимом аргументе в заключении не может появиться ничего такого, чего нет в посылках. И, как предполагали такие философы, в аргументе, в котором *делается* попытка выведения морального или оценочного заключения из фактических предпосылок, то есть заключения, которого нет в посылках, а именно моральных или оценочных элементов, появляется как раз такое заключение. Отсюда любой такой аргумент будет обречен. И все же на самом деле этот якобы общий логический принцип, на котором основан этот результат, является фикцией и избитым местом, применимым только к аристотелевской логике. *Существуют* несколько типов значимых аргументов, в которых в заключении может появиться такой элемент, которого нет в посылках. Контраргумент А. Прайора этому предполагаемому принципу иллюстрирует это вполне адекватно; из посылки «Он является морским капитаном» вполне значимо может быть выведено «Ему следует делать то, что пристало морскому капитану». Этот контрпример показывает не только, что не существует вообще такого общего принципа, но и то, что является по крайней мере грамматической истиной — посылка «*есть*» *может* временами давать заключения «*следует*».

Приверженцы невозможности вывода от «есть» к «следует» легко могли бы встретить трудности, возникающие в связи с контрпримером Прайора, переформулировав свою позицию. То, что они хотели сказать, можно было бы выразить так: никакое заключение с существенно моральным и оценочным содержанием — а заключение в примере Прайора определено лишено такого содержания — не может быть выведено из фактических предпосылок. И все же перед ними все равно встала бы проблема, которая состоит в том, почему нужно принимать их тезис. Ведь они сами допускали, что он не может быть выведен из любого неограниченного общего логического принципа. И все же их тезис имеет существенное содержание, но оно зиждится в конкретной, ноющей для XVIII века концепции моральных правил и суждений. То есть этот тезис может утверждать принцип, чья значимость вытекает не из некоторого общего логического принципа, а из смысла ключевых используемых терминов. Предположим, что в течение XVII и XVIII веков смысл и следствия ключевых терминов, используемых в моральном дискурсе, изменили свой характер. Тогда могло бы случиться так, что то, что однажды было значимым выводом из некоторой конкретной моральной посылки или же некоторого конкретного морального заключения, больше не будет значимым выводом из того, [то *кажется* той же самой фактической посылкой или же выводом того, что *кажется* тем же самым моральным заключением. Потому что то, что было в некотором смысле одними и теми же предложениями, теперь может иметь совсем другой смысл. Но есть ли у нас на самом деле факты, свидетельствующие в пользу такого изменения смысла? Для ответа на этот вопрос полезно рассмотреть другой тип контрпримера невозможности заключения от «есть» к «следует». Из таких фактических посылок как «Эти часы ужасно неточны и ненадежны» и «Эти часы слишком тяжелы для ношения их с собой», значимо следует оценочное заключение «Это плохие часы». Из таких фактических посылок как «Он собрал больший урожай с акра, чем любой другой фермер в своем районе», «Он имеет наиболее эффективную программу возрождения почвы из всех существующих программ» и «Его гадо выиграло все первые призы на выставках», следует оценочное заключение «Он хороший фермер».

Оба этих аргумента значимы ввиду специального характера концепций часов и фермера. Такие концепции являются функциональными концепциями; то есть мы определяем «часы» и «фермер» в терминах цели или функции, которые типичны для часов или фермера. Отсюда следует, что концепция часов не может быть определена независимо от концепции хороших часов, а концепция фермера — независимо от концепции хорошего фермера; кроме того, критерии того, что нечто является часами и что нечто является хорошими часами, не являются не зависимыми от друг друга. То же относится к концепции фермера и ко всем другим функциональным концепциям. Теперь становится ясно, что оба множества критериев — как о том свидетельствуют два последних примера — являются фактическими. Отсюда любой аргумент с посылками, утверждающими выполнимость подходящих критериев, и заключением, утверждающим «то-то и то-то является хорошим», где «то-то и то-то» указывает вещь, специфицированную функциональной концепцией, будет значимым аргументом с фактически посылками и оценочным заключением. Таким образом, мы можем безопасно утверждать, что, если некоторая улучшенная версия принципа отсутствия заключения «следует» из посылки «есть» должна быть добротной, она должна исключать аргументы, в сферу которых входят функциональные концепции. Но это в сильнейшей степени предполагает, что те, кто настаивает на подчинении *всех* моральных аргументов этому принципу, могут делать это, потому что они принимают как само собой разумеющееся, что *никакие* моральные аргументы не включают функциональных концепций. И все же моральные аргументы в рамках классической аристотелевской традиции — будь то древнегреческая или средневековая версии — включают, по крайней мере, одну центральную функциональную концепцию, а именно концепцию *человека*, имеющего существенную природу или существенную цель или функцию. И только после того, как классическая традиция в своей целостности решительно отвергнута, моральные аргументы меняют свой характер таким образом, что они могут попадать в сферу действия версии принципа о невозможности вывода «следует» из «есть». То есть в рамках классической традиции «человек» — это «хороший человек», а «часы» — это «хорошие часы» и «фер-

мер» — это «хороший фермер». Аристотель в качестве отправной точки этического исследования полагает, что отношение «человека» к «праведной жизни» аналогично соотношению «арфиста» к «хорошей игре на арфе» (*Никомаховаэтика*, 1095а 16). Но использование «человека» как функциональной концепции гораздо старше аристотелевского использования и ведет свое происхождение не от аристотелевской метафизической биологии. Оно коренится в форме социальной жизни, выраженной теоретиками классической традиции. Потому что согласно этой традиции быть человеком — это значит выполнять множество ролей, каждая из которых имеет свою собственную точку зрения и цель: член семьи, солдат, философ, слуга Господа. И только когда человек начинает пониматься как индивиддо и независимо от всех ролей, «человек» перестает быть функциональной концепцией.

Для этого нужно изменить значение, по крайней мере частично, и других ключевых моральных терминов. Должны также измениться отношения следования между определенными типами предложений. Дело не просто в том, что моральные заключения не могут быть оправданы так, как они оправдывались ранее, но потеря возможности такой интерпретации сигнализирует о соответствующем изменении в значении моральных идиом. Поэтому принцип невозможности вывода из «есть» к «следует» становится неизбежной истиной для философов, чья культура обладает только обнищавшим моральным словарем, что стало результатом серии описанных мною эпизодов. Превращение этого принципа во вневременную логическую истину есть проявление тенденции потери исторического сознания, тенденции, заполнившей значительную часть моральной философии и поражающей ее и сейчас. Потому что исходное провозглашение этого принципа само по себе было решающим историческим событием. Оно сигнализировало как об окончательном разрыве с классической традицией, так и об окончательном крушении проекта XVIII века в обосновании морали в контексте унаследованных, но уже несовместимых фрагментов давно утерянной традиции.

Но дело не только в том, что моральные концепции и аргументы в этом пункте истории радикально меняют свой характер и в этом смысле в них можно узнать непо-

средственных предшественников неразрешенных и незавершенных споров в нашей собственной культуре. Дело в том, что моральные суждения изменяют свое значение. В рамках аристотелевской традиции назвать x хорошим (где x может быть среди прочих вещей человеком, или животным, или политикой, или состоянием дел) значит сказать, что это такой вид x , который был бы выбран тем, кто хочет x для целей, для которых характерно требуется x . Назвать часы хорошими значит сказать, что это такой вид часов, который был бы выбран тем, кто хочет знать по ним точное время (а не бросать их, скажем, в кошек). Предположение о таком использовании «хороший» состоит в том, что каждый тип предметов, которые уместно называть хорошими или плохими — включая людей и события, — имеет, кстати говоря, некоторую специфическую цель или функцию. Назвать нечто хорошим значит сделать также фактическое утверждение. Назвать конкретное действие справедливым или правильным значит сказать, что хороший человек должен был бы делать в такой ситуации; отсюда этот тип утверждения тоже является фактическим. В рамках этой традиции моральные и оценочные утверждения могут быть названы истинными или ложными точно таким же образом, каким так могут быть названы все другие фактические утверждения. Но как только из морали исчезает понятие существенных человеческих целей или функций, трактовка моральных суждений как фактических утверждений начинает казаться неправдоподобной.

Больше того, секуляризация морали в Просвещении поставила под вопрос статус моральных суждений как наглядной сводки божественного закона. Даже Кант, который все еще понимает моральные суждения как выражение универсального закона, пусть даже закона, который каждый рациональный субъект применяет к себе, не рассматривает моральные суждения как сводки о том, что требует или командует закон, они рассматриваются им как императивы. А императивы не подвержены истинности или ложности.

Привычка говорить об истинных или ложных моральных утверждениях сохранилась в повседневном дискурсе вплоть до настоящего времени. Но вопрос о том, благодаря чему конкретное моральное суждение истинно или ложно, утратил ясный ответ. То, что это должно

быть так, становится полностью понятно в свете истинности исторической гипотезы, набросанной здесь мною: моральные утверждения являются лингвистическими пережитками практики классического теизма, утерявшими свой контекст, который обеспечивался этими практиками. В этом контексте моральные суждения были одновременно гипотетическими и категорическими по форме. Они были гипотетическими в той степени, в какой они выражали утверждение, какое поведение было бы теологически уместно ждать от человека: «Вам следует делать то-то и то-то, если и поскольку ваша цель (*telos*) такова-то и такова-то» или, быть может: «Вам следует делать то-то и то-то, если вы не хотите, чтобы ваши существенные желания не были реализованы». Они были категорическими в той мере, в какой они отражали содержание универсального закона от Бога: «Вам следует делать то-то и то-то — именно это предписывает Бог». Но отнимите у них то, благодаря чему они были гипотетическими и благодаря чему они были категорическими, и что же они тогда представляют собой? Моральные суждения теряют свой отчетливый статус, а предложения, выражающие их, соответствующим образом теряют свой бесспорный смысл. Такие предложения становятся доступными в форме выражения эмотивистского *Я*, которое, потеряв направление контекста, в котором эти предложения были поначалу уместны, утерало свое как лингвистическое, так и практическое значение в мире.

И все же представление дела таким образом означает не совсем оправданное предвосхищение нашего обсуждения. Потому что я принял как само собой разумеющееся, что эти изменения в самом деле характеризуются в терминах таких концепций, как выживание, потеря контекста и, как следствие, потеря ясности. Между тем, как я отмечал ранее, многие из тех, кто жил во времена этих изменений в предшествующей культуре, рассматривали это как освобождение от бремени традиционного теизма и от путаницы телеологических способов мышления. То, что я описал в терминах потери традиционной структуры и содержания, рассматривалось наиболее активными философскими мыслителями как достижение *Я* своей собственной автономии. *Я* было освобождено от всех этих устаревших форм политической организации, которые держали его в плену как

теистических вер и телеологического мирового порядка, так и в рамках тех иерархических структур, которые пытались легитимизировать себя в качестве части такого мирового порядка.

И все же, независимо от того будем ли мы рассматривать этот решающий момент изменения как потерю или освобождение или же как переход к автономии или же к *апотие*, следует подчеркнуть две особенности. Первая — это социальные и политические следствия изменений. Абстрактные изменения в моральных концепциях всегда заключены в реальные конкретные обстоятельства. Еще ждет своего написания история того, в каком смысле Медичи, Генрих VIII и Кромвель, Фридрих Великий и Наполеон, Уолпол и Уибберфорс, Джефферсон и Робеспьер понимались как люди, которые выражали в своих деяниях частично и самыми разнообразными способами те самые концептуальные изменения, которые на уровне философской теории были выражены Макиавелли и Гоббсом, Дидро и Кондорсе, Юмом, Адамом Смитом и Кантом. Тут не должно быть двух историй, одной — политических и моральных действий, а второй — политического и морального теоретизирования, потому что существует лишь одно прошлое, а не два, одно из которых населено только действиями, а второе — только теориями. Каждое действие является носителем и выразителем более или менее теоретически нагруженных вер и концепций; каждый фрагмент теоретизирования и каждое выражение веры является политическим и моральным действием.

Таким образом, переход в современность был переходом как на уровне теории, так и на уровне практики, и в этом смысле — единым переходом. Но в силу привычки современных академических кругов отделять историю политических и социальных изменений (изучаемых под одними рубриками в департаментах истории одним множеством исследователей) от истории философии (изучаемой под совершенно другими рубриками совершенно другим множеством исследователей) получила распространение идея независимости, с одной стороны, самой по себе жизни идей и, с другой стороны, бездумных политических и социальных действий. Этот академический дуализм, конечно, является сам по себе выражением идеи, которая принята почти везде в современном мире; и это действительно так, даже если марксизм, наиболее влия-

тельная конкурирующая теория теории современной культуры, представляет собой еще одну версию того же самого дуализма, проводя различие между базисом и идеологической надстройкой.

И все же нам нужно также помнить, что если *Я* решительно отделяет себя от унаследованных способов мышления как в теории, так и в рамках единой и унифицированной теории, это происходит столь разнообразными и сложными путями, что было бы нелепо игнорировать это обстоятельство. Когда было изобретено отчетливо современное *Я*, его изобретение потребовало не только по большей части нового социального устройства, но также и устройства, которое определялось не всегда совместимыми верами и концепциями. Так что настоящим изобретением был *индивид*, и мы должны сейчас обратиться к вопросу о том, что значило это изобретение и какова его роль в создании нашей собственной эмотивистской культуры.

Глава VI

Некоторые следствия неудачи проекта Просвещения

Проблемы, с которыми сталкивается современная моральная теория, возникли в результате провала проекта Просвещения. С одной стороны, индивидуальный моральный субъект, освобожденный от теократии и телеологии, воспринимает себя и воспринимается моральными философами как суверен в своем моральном авторитете. С другой стороны, унаследованные, частично преобразованные правила морали должны были приобрести новый статус, будучи лишены своего старого телеологического и даже более древнего категорического характера, который свойственен проявлению божественного закона. Если такие правила не могут обрести новый статус, при котором апелляция к ним становится рациональной, эта апелляция будет казаться просто инструментом индивидуальных желаний и воли. Отсюда и давление с целью оправдать правила либо изобретением новой телеологии, либо нахождением для них некоторого нового категорического статуса. Первый проект обусловил важность утилитаризма; второй — важность кантианских попыток представить авторитет апелляции к моральным правилам результатом природы практического разума. Обе попытки, как я покажу, провалились; но в ходе этих попыток произошли как социальные, так и интеллектуальные преобразования.

Исходные формулировки Бентама являются результатом его пронизательности и понимания им природы и

масштаба стоявших перед ним проблем. Его новая психология вела к новому взгляду на человеческую природу, в свете которого была поставлена четкая задача надления моральных правил новым статусом. И Бентам вполне осознавал, что он действительно *приписывает* новый статус моральным правилам и придает новый смысл ключевым моральным концепциям. Традиционная мораль, с его точки зрения, была проникнута суевериями; и до тех пор пока мы не поймем, что единственным мотивом человеческих действий является стремление к наслаждению и избеганию боли, мы не сможем установить принципы просвещенной морали, цель (*telos*) которой — максимум наслаждения и отсутствие боли. «Наслаждение» для Бентама было именем точно того типа ощущений, к какому принадлежит «боль»; ощущения этого типа различаются только в числе, интенсивности и длительности. Следует остановиться на этом ложном взгляде уже только потому, что непосредственные последователи утилитаризма Бентама понимали, что это может быть главным источником трудностей для утилитаризма. Следовательно, они не всегда точно отдавали должное внимание его способу перехода от психологического тезиса о двух и только двух мотивах человеческого поведения к своему моральному тезису, согласно которому из альтернативных действий или политик, возможных для нас в данный момент, нам следует совершать те действия или вести ту политику, которые приведут к наибольшему счастью, то есть к наибольшему возможному наслаждению и наименьшей возможной боли для наибольшего числа людей. Конечно, с точки зрения Бентама просвещенный ум, и только он, может осознать, что преследование мною счастья, диктуемое психологией моего поиска наслаждения и избегания боли, и преследование наибольшего счастья для наибольшего числа людей на самом деле совпадают. Именно из этого убеждения следуют многочисленные предложенные Бентамом реформы в области права и, в частности, уголовного права. Заметим, что социальный реформатор не мог бы найти мотива для выполнения одних, а не иных конкретных задач, если бы не то обстоятельство, что человек, просвещенный в отношении собственного счастья даже при столь нереформированном правовом и социальном порядке, как в Англии конца XVIII и начала XIX века, не-

преклонно будет преследовать наибольшее счастье. Это эмпирический тезис. Верен ли он?

Джон Стюарт Милль, бывший первым ребенком, воспитанным в духе Бентама, и явно самый выдающийся ум и характер из всех приверженцев философии Бентама, впал в нервное расстройство, осознав, что тезис неверен. Милль заключил, что в реформе нуждается именно бентамовская концепция счастья, но преуспел он по-настоящему, поставив под сомнение выведение морали из психологии. И все же это выведение обеспечивает полное рациональное обоснование бентамовского проекта новой натуралистической телеологии. Не удивительно, что по мере осознания этой неудачи в рамках бентамизма его телеологическое содержание становилось все более скудным.

Джон Стюарт Милль был, конечно, прав в своем убеждении, что бентамовская концепция счастья нуждается в расширительном толковании. В *Утилитаризме* он пытается провести ключевое различие между «высшими» и «низшими» наслаждениями, а в работе *О свободе* и других работах он увязывает увеличение человеческого счастья с расширением творческих сил человека. Но эффект этих изменений заключался в предположении — верном, но ни один бентамит, даже реформированный, не смог осознать этого, — что понятие человеческого счастья *не* является унитарным, простым понятием и не может обеспечить нас критерием для ключевых актов выбора. Если кто-либо предложит нам, в духе Бентама и Милля, руководствоваться при нашем выборе перспективами нашего будущего наслаждения или счастья, подходящим возражением будет такое: «Но каким наслаждением, каким счастьем нам следует руководствоваться?» Потому что существует слишком много различных видов наслаждения, слишком много способов достижения счастья. И наслаждение, и счастье не являются состояниями ума, достижение которых осуществляется просто различными альтернативными способами. Наслаждение-от-пива-Гинесс не является наслаждением-от-купания-на-Копаканбане, а купание и питье не являются двумя различными средствами достижения одного и того же состояния. Счастье, которое свойственно монастырскому образу жизни, не является счастьем, свойственным военному образу жизни. Потому что различные наслаждения, как и различные случаи счастья, по большому счету несоизме-

римы, не существует шкалы качества и количества, которая могла бы взвесить их. Следовательно, апелляция к критериям наслаждения не подскажет мне, пить пиво или плавать, а апелляция к счастью не позволит мне сделать выбор между жизнью монаха и жизнью солдата.

Понимание полиморфного характера наслаждения и счастья ведет, конечно, к выводу о бесполезности этих концепций для утилитаристских целей; если перспективы собственных наслаждений человека или же его счастья не могут быть резонами, которые, как я предположил, обеспечивают критерии для решения проблем действия в случае каждого индивида, то отсюда следует, что понятие наибольшего счастья для наибольшего числа людей является понятием, лишенным какого-либо внятного содержания. Оно на самом деле является псевдоконцепцией, пригодной для разнообразных идеологических целей, и не больше. Поэтому когда мы встречаемся с ее использованием в практической жизни, всегда необходимо задавать вопрос, какой реальный проект или цель скрываются за этим использованием. При этом, конечно, не отрицается, что многие случаи использования связаны со службой социально благодетельным идеалам. Радикальные реформы Чэдвика в области общественного здравоохранения, поддержка самим Миллем суфражистского движения и его борьба с угнетенным положением женщин, а также поддержка многих других идеалов XIX века обращались к стандартам полезности во имя хороших целей. Но использование концептуальных фикций, исходя из добрых намерений, не делает их менее фиктивными. Позднее мы отметим присутствие некоторых других фикций в современном моральном дискурсе; но перед этим необходимо рассмотреть еще одну особенность утилитаризма XIX века.

Признаком моральной серьезности и энергичности великих утилитаристов XIX века было то, что они чувствовали постоянную обязанность уточнять свою собственную позицию, чтобы не впасть, если это было вообще возможно, в заблуждение. Кульминационным достижением этого тщательного внимания к собственной позиции была моральная философия Сиджвика. И именно с этим именем было связано окончательное осознание провала попыток восстановить телеологически ерамки для этики. Он осознал как то, что моральные запреты утилитаризма не

могут быть выведены из каких-либо психологических оснований, так и то, что предписания, сподвигающие нас на преследование общего счастья, являются логически независимыми и не могут быть выведены из каких-либо предписаний, относящихся к нашему собственному счастью. Наши основные моральные веры имеют две характеристики, как не совсем охотно вынужден был признать Сиджвик; они не образуют никакого единства, они совершенно различны; принятие их является неаргументированным и должно быть таковым. В основании морального мышления лежат веры в истины, для которых нельзя дать дальнейших резонансов. Таким утверждениям Сиджвик дал название *интуиции*, позаимствовав его у Уэвелла. Разочарование Сиджвика в результате своего собственного исследования явно видно из его заявления о том, что там, где он искал космос, он находил на самом деле только хаос.

Мур заимствовал у Сиджвика, не признавая этого, как раз его окончательную позицию, представив в *Принципах этики* эти заимствования вместе со своими плохими аргументами. Важное различие между *Принципами этики* и поздними сочинениями Сиджвика заключается скорее в тоне, чем в существе. То, что Сиджвик преподносит как неудачу, Мур рассматривает как просвещающее и освобождающее открытие. И читатели Мура, для которых, как я уже заметил ранее, просвещение и освобождение являлись первостепенным обстоятельством, видели себя освобожденными тем самым и от Сиджвика и от какого-либо утилитаризма столь же решительным образом, как и от христианства. Конечно же, они не видели того, что у них не было каких-либо оснований для заявления об объективности и что их собственная жизнь и суждения стали свидетельствами, к которым вскоре столь убедительно стал апеллировать эмотивизм.

История утилитаризма, таким образом, исторически увязывает проект XVIII века обоснования морали и вырождение его в XX веке в эмотивизм. Но философская неудача утилитаризма и ее следствия на уровне мысли и теории являются, конечно же, только частью соответствующей истории. Потому что утилитаризм социально воплощался самым различным образом и оставил свой отпечаток на многих социальных ролях и институтах. И они представляют собой наследие, которое продолжало существовать уже после того, как утилитаризм потерял

свою философскую важность, которая была ему придана в изложении Джона Стюарта Милля. Но хотя это социальное наследие немаловажно для моего центрального тезиса, я не буду комментировать это наследие АО тех пор, пока не рассмотрю провал второй философской попытки объяснения того, как автономия морального субъекта могла бы быть непротиворечиво скомбинирована со взглядом на моральные правила, которые сами имеют независимый и объективный авторитет.

Утилитаризм провозгласил свои наиболее успешные лозунги в XIX веке. Следовательно интуитивизм, на смену которому пришел эмотивизм, был влиятельным в британской философии, а в США прагматизм обеспечил того же рода *praeparatio evangelica* для эмотивизма, какой интуитивизм обеспечил в Британии. Но по причинам, которые мы уже приводили, эмотивизм всегда считался аналитическими философами неправдоподобным, главным образом с точки зрения вопросов *значения*, потому что очевидным было то, что моральное размышление *таки* имеет место, что моральные заключения часто могут быть достоверно выведены из множества посылок. Такие аналитические философы оживили кантовский проект демонстрации того, что авторитет и объективность моральных правил являются в точности теми авторитетом и объективностью, которые являются проявлением разума. Отсюда их центральный проект заключался и на самом деле заключается в том, что любой рациональный субъект логически привержен правилам морали благодаря как раз своей рациональности.

Я уже отмечал, что разнообразие попыток осуществить этот проект и их взаимная несовместимость бросают тень сомнения на возможность их успеха. Но обязательно нужно понять не только то, что этот проект провалился, но и то, *почему* он провалился, и для этого необходимо рассмотреть одну такую попытку подробнее. Выбранный мною пример — это взгляд Алана Джевирта в его книге *Разум и мораль* (1978). Я выбрал книгу Джевирта не только по той причине, что она представляет замую недавнюю из таких попыток, но также и потому, что в ней содержится скрупулезный и тщательный анализ возражений и критики более ранних авторов. Более того, Джевирт принимает четкий и ясный взгляд на то, чем является разум: для того чтобы принцип практиче-

ского разума мог считаться таковым, этот принцип должен быть аналитическим, а для того чтобы заключение следовало из посылок практического разума, оно должно логически следовать из этих посылок. Тут нет ничего от неопределенности и расплывчатости, присущих разговорам о «добротных резонах», которые ослабляли некоторые ранние аналитические попытки показать рациональность морали.

Ключевым предложением книги Дживирта является следующее: «Поскольку субъект считает необходимыми благами свободу и благосостояние, которые составляют особенности его последующих действий, логически он должен также полагать, что он имеет право на эти общие особенности, и в неявном виде предъявляет соответствующие притязания на них» (с. 63). Аргумент Дживирта может быть изложен следующим образом. Каждый рациональный субъект должен осознать определенную меру свободы и благосостояния в качестве предпосылки проявления рациональной субъектности. Следовательно, каждый рациональный субъект должен стремиться, если он вообще должен что-либо желать, к обладанию определенной мерой этих благ. Именно это Дживирт имеет в виду, когда пишет в цитированном выше предложении о «необходимых благах». И пока нет видимых причин оспаривать аргумент Дживирта. И только следующий шаг оказывается одновременно решающим и спорным.

Дживирт аргументирует, что всякий, кто полагает, что предпосылками его рациональной субъектности являются необходимые блага, логически обязан принять взгляд, согласно которому он также имеет права на эти блага. Но совершенно ясно, что введение концепции прав нуждается в обосновании как потому, что на этом этапе концепция совершенно нова для аргумента Дживирта, так и потому, что эта концепция прав имеет специальный характер.

Прежде всего ясно, что утверждение, что я имею права делать что-то или обладать чем-то, представляет утверждение совсем другого типа по сравнению с тем, что мне нужно что-то, что я желаю чего-то или получу что-либо. Из первого — если только это единственное относящееся к делу рассмотрение — следует, что другим не следует вмешиваться в мои попытки делать что-либо или

иметь что-то, чем бы оно ни было, независимо от того, на благо это мне или нет. А вот из второго этого не следует. И неважно, какого рода благо или благодеяние имеется в виду.

Другой путь к пониманию проблематичности аргумента Джевирта заключается в понимании того, почему этот шаг столь существенен для его аргумента. Конечно, верно, что если я предъявляю свои права благодаря обладанию определенными характеристиками, тогда логически я обязан считать, что всякий другой, обладающий этими характеристиками, также имеет эти права. Но как раз это свойство необходимой универсализуемости не принадлежит притязанию на обладание благом, или утверждениями о нужде в нем, или о желании его даже в случае универсально необходимого блага.

Одна причина того, почему притязания на блага, необходимые для рациональной субъектности, столь отличны от притязаний на обладание правами, состоит в том, что последние на самом деле предполагают существование социально установленного множества правил, а вторые — нет. Такие множества правил начинают существовать в конкретные исторические периоды при конкретных социальных обстоятельствах. Они ни в коем случае не являются универсальными особенностями условий человеческой жизни. Джевирт охотно признает, что в обыденном языке выражения для таких «прав» и для родственных ему терминов появляются в истории языка сравнительно поздно — к концу средних веков. Но он полагает, что существование таких выражений не является необходимым условием воплощения концепции прав в формы человеческого поведения; и по крайней мере в этом он явно прав. Но Джевирту предстоит ответить на возражение, суть которого состоит как раз в том, что формы человеческого поведения, которые предполагают понятие основания для притязаний на обладание, например, понятие прав на обладание, всегда имеют в высшей степени специфический и социально локальный характер и что существование конкретных типов социальных институтов или практик есть необходимое условие для того, чтобы понятие притязания на обладание правами было постижимым типом человеческого действия (историческим фактом является то, что такие типы социальных институтов или практик не существовали повсеместно в

человеческих обществах). При отсутствии некоторой такой социальной формы притязание на права было бы похоже на предъявление чека на оплату в социальном строе, в котором отсутствует институт денег. Таким образом, Дживерт незаконно протаскивает в свой аргумент концепцию, требуемую для успешного аргумента, которая никоим образом не принадлежит минимальной характеристике рационального субъекта.

Таким образом, утилитаризм середины и конца XIX века и аналитическая моральная философия середины и конца XX века похожи друг на друга в том, что оба направления потерпели неудачу в попытках выволить из затруднения автономного морального субъекта, затруднения, которое явилось результатом провала проекта Просвещения, а именно, нахождения секулярного рационального обоснования моральных убеждений субъекта. Я уже говорил, характеризуя это затруднение, что ценой освобождения от того, что казалось внешним авторитетом традиционной морали, была потеря любого авторитетного содержания потенциальных моральных утверждений долженствования получившего автономия субъекта. Каждый моральный субъект начал говорить теперь без ограничений, налагавшихся ранее божественным законом, естественной теологией или теократическим авторитетом; но чего ради кто-либо должен теперь прислушиваться уже к этому субъекту? Именно к этому вопросу обращены утилитаризм и аналитическая моральная философия, и их надо понимать как попытку дать убедительный ответ на этот вопрос; и если моя аргументация верна, именно на этот вопрос оба направления не сумели дать убедительный ответ. Тем не менее почти каждый человек, будь то философ или нефилософ, продолжает говорить и писать так, как будто один из этих проектов был успешно завершен. И отсюда следует одна из особенностей современного морального дискурса, которую я отметил с самого начала, разрыв между *значением* моральных выражений и их *употреблением*. Потому что *значение* есть и остается таким, каким оно было бы в случае гарантии успешности по крайней мере одного из философских проектов, но *употребление*, эмотивитское употребление является в точности таким, какое можно было бы ожидать в случае, если бы все философские проекты провалились.

Вследствие этого современный моральный опыт имеет парадоксальный характер. Потому что каждого из нас учили рассматривать себя как автономного морального субъекта, но каждый из нас также участвовал в различных видах практики, будь то эстетическая или бюрократическая практика, которая вовлекала нас в манипулятивные отношения с другими людьми. В поисках сохранения автономии, которую мы научились ценить, мы стремимся, чтобы нами *не* манипулировали другие; в поисках воплощения наших собственных принципов и нашей точки зрения в мире практик мы обнаруживаем, что у нас нет другого пути, за исключением того, чтобы вступить в манипулятивные виды отношений с другими людьми, отношения, которым каждый из нас сопротивляется в своем собственном случае. Несогласованность наших позиций и нашего опыта возникает из несогласованности унаследованной нами концептуальной схемы.

Как только это обстоятельство становится понятно, становится также понятным ключевое место, которое занимают три других концепции в сугубо современной моральной схеме, а именно, концепция *прав*, концепции *протеста* и концепции *демаскировки*. Под «правами» я не имею в виду те права, которые дарованы позитивным правом или обычаями специфицированного класса людей; я имею в виду те права, которые принадлежат человеческим существам как таковым и которые выступают резонами в пользу того, что нельзя мешать людям в преследовании ими прав на жизнь, свободу и счастье. Это те права, которые были объявлены в XVIII веке естественными правами, или правами человека. Характерно, что в этом веке они были определены негативно, то есть как права, в которые нельзя вмешиваться. Но иногда уже в то время, и гораздо чаще в нынешний век к этому списку добавлялись позитивные права, например, право на надлежащую законную процедуру, право на образование, право на труд. Выражение «права человека» является сейчас более общепринятым, чем любое из выражений XVIII века. Но независимо от того, являются ли права позитивными или негативными и под каким именем права выступают, они применимы ко всем индивидам в равной степени, независимо от пола, расы, религии, талантов или заслуг, и являются основанием конкретных моральных позиций.

Конечно, в свете того факта, который я упоминал при обсуждении аргумента Джевирта, несколько странно, что такие права должны быть дарованы человеческим существам просто *как* человеческим существам. Действительно, в любом античном или средневековом языке вплоть до окончания средних веков нет такого выражения, которое было бы правильно переведено как наше выражение «права»: эта концепция отсутствует в древнееврейском, древнегреческом, латинском, арабском классическом или средневековых языках, вплоть до 1400 года, не говоря уже о староанглийском, а уж в японском его не существовало вплоть до середины XIX века. Отсюда, конечно, не следует, что нет естественных или гуманитарных прав; отсюда следует лишь то, что никто не мог знать, были ли такие права. И это поднимает по крайней мере некоторые вопросы. Нам вовсе не нужно отвлекаться на то, чтобы отвечать на них, потому что истина лежит на поверхности: не существует таких прав, и вера в них того же рода, как вера в ведьм и единорогов.

Наилучшие резоны для столь прямого утверждения о несуществовании таких прав того же рода, как наилучшие резоны для утверждения, что не существует ведьм и единорогов: каждая попытка дать хорошие резоны для веры в то, что *есть* такие вещи, оканчивается неудачей. Философские защитники естественных прав XVIII века иногда предполагали, что утверждения об обладании людьми этими правами являются самоочевидными истинами; но мы знаем, что самоочевидных истин нет. Моральные философы XX века иногда апеллировали к ним и нашим интуициям; но один из уроков, которые нам следует извлечь из истории моральной философии, состоит в том, что введение моральным философом в оборот слова «интуиция» всегда является признаком того, что с его аргументацией не все в порядке. Со времени Декларации Объединенных Наций 1949 года о правах человека нормальной практикой этой организации стал отказ от добротных резонов в пользу *каких-либо* утверждений, и этой практике следуют весьма строго. И самый недавний защитник таких прав. Рональд Дворкин (*Taking Rights Seriously* 1976) приходит к выводу, что существование таких прав не может быть продемонстрировано, и замечает по этому поводу просто то, что из того факта, что утверждение не может быть доказано, еще не следует, что оно

не истинно (с. 81). Это, конечно, верно, но то же самое может быть использовано для защиты утверждений о ведьмах и единорогах.

Естественные права, или права человека, являются тогда фикцией — точно такой же, как полезность,— но фикцией с весьма специфическими свойствами. Для того чтобы идентифицировать их, следует кратко отметить еще одну моральную фикцию, которая возникает из попыток XVIII века реконструировать мораль, а именно концепцию полезности. Когда Бентам впервые превратил «полезность» в квазитехнический термин, он хотел, как я уже отмечал, сделать правдоподобным понятие суммирования индивидуальных перспектив наслаждения и боли. Но по мере того как Джон Стюарт Милль и другие утилитаристы распространяли свои представления на самые разнообразные цели и ценности, возможность суммирования человеческого опыта и поступков, дающих удовлетворение, становится все более неправдоподобной по причинам, изложенным мною ранее. Объекты естественных и облагороженных человеческих желаний вероятно разнообразны, и понятие их суммирования для индивидов или же некоторой популяции не имеет четкого смысла. Но если полезность не является четкой концепцией, тогда ее использование в качестве рационального критерия означает обращение к фикции.

Теперь, когда мы соединяем концепцию полезности с концепцией прав, проявляется главная характеристика моральных фикций: они были предназначены для того, чтобы дать нам объективный и неличный критерий, но не сумели этого сделать. И по одной только этой причине должна была возникнуть пропасть между намеренным их значением и их действительным употреблением. Больше того, теперь становится понятнее, как в современных моральных дебатах возникает феномен несоизмеримости посылок. Концепция прав возникла для обслуживания одного множества целей в качестве составной части социального изобретения автономного морального субъекта; концепция полезности была изобретена для совершенно другого множества целей. И обе получили распространение в ситуации, когда требовалась замена концепций старой и традиционной морали артефактами, которые должны были иметь радикально инновационный характер, даже если они имели при этом лишь видимость

новых социальных функций. Отсюда, когда притязания на права сопоставляются с утверждениями, апеллирующими к полезности, или же когда оба этих типа утверждения сопоставляются с утверждениями, основанными на некоторой традиционной концепции справедливости, не удивительно, что не существует рационального способа разрешения вопроса о том, какому типу утверждения отдать первенство или как соотносить их друг с другом. Моральная несоизмеримость является продуктом конкретного исторического стечения обстоятельств.

Это дает нам важный ключ к пониманию политики современных обществ. Потому что описанная мною ранее культура бюрократического индивидуализма находит выражение в неприкрытых политических дебатах между индивидуализмом, который утверждается в терминах прав, и формами бюрократической организации, которая утверждается в терминах полезности. Но если концепция прав и концепция полезности представляют при сопоставлении друг с другом пару несоизмеримых фикций, тогда используемые моральные идиомы могут в лучшем случае обеспечить видимость рациональности современных политических процессов, но не ее реальность. Подражание рациональности в этих дебатах скрывает произвол воли и власти.

Легко также понять, почему *протест* становится отчетливой моральной чертой современности и почему *негодование* является преобладающей современной эмоцией. Термин «протестовать», его латинские предшественники и родственные ему французские термины поначалу были столь же часто позитивны, как и негативны. Протест одно время означал свидетельство в пользу чего-либо и только вследствие этого свидетельство *против* чего-либо.

Но сейчас протест стал почти полностью тем негативным феноменом, который характерен для реакции на предполагаемое вторжение в чьи-либо *права* во имя чьей-то еще *полезности*. Напористость протеста возникает из-за несоизмеримости, гарантирующей, что протестующие никогда не смогут выиграть лишь *аргументацией*; негодующее сознание собственной правоты протеста возникает из несоизмеримости, равно гарантирующей, что протестующие никогда не проиграют спора. Отсюда само *словесное выражение* протеста обычно адресовано тем,

кто уже *разделяет* послылки протестующего. Эффект несоизмеримости гарантирует, что протестующим практически не к кому обратиться, кроме самих себя. Это не значит, что протест не может быть эффективным; это значит, что он не может быть *рационально* эффективным. Господствующие виды выражения протеста определенно свидетельствуют, вероятно, о бессознательном ощущении этого.

Утверждение, что главные протагонисты сугубо современных моральных мотивов — я здесь не говорю обо всех тех, кто готов *опрокинуть* все старые традиции, кто выжил и сосуществует в каком-то виде с современностью,— предлагают риторику, которая под личиной морали служит маскировке того, что на самом деле является предпочтениями воли и желания, не является, конечно, оригинальным. Потому что каждый из соперничающих протагонистов современности, по вполне понятным причинам не желающий признать, что утверждение относится к нему самому, готов обратить это утверждение против соперника. Так, евангелисты секты Клэпхем видели в морали Просвещения рациональное и рационализующее прикрытие эгоизма и греха; в свою очередь эмансипированные внуки евангелистов и сменившие их викторианцы считали евангелическое благочестие просто лицемерием; поздний Блумсбери, освобожденный Муром, рассматривал все полуофициальные культурные параферналии викторианского века как помпезную шараду, призванную скрыть самодовольство самоволия не только отцов и церковников, но также и Арнольда, Рескина и Спенсера; точно так же Д. Лоуренс «видел Блумсбери насквозь». Когда эмотивизм был наконец провозглашен в качестве совершенно *общего* тезиса о природе морального утверждения, это было лишь обобщением того, что каждая сторона культурного восстания в современном мире уже сказала о своих конкретных моральных предшественниках. *Срывание масок* с неосознанных мотивов воли и желания, которые поддерживали моральные маски современности, является само по себе одной из характерных черт современности.

Достижением Фрейда было открытие того, что демаскировка произвола в других людях всегда может быть защитой против демаскировки себя самого. В начале XX века автобиографии вроде Сэмуэля Батлера явно вы-

зывали восхищение тех, кто ощущал гнет утвердительно-патерналистского своеволия, прячущегося за спиной культурных форм, в которых были воспитаны. И этот гнет был пропорционален той степени, в какой образованные мужчины и женщины вбирали в себя то, против чего они собирались восстать. Отсюда насмешки Литтона Стрэчи над викторианством как часть освобождения Блумсбери; отсюда и преувеличенные восторги Стрэчи по поводу этики Мура. Но даже более важным было представление Фрейда об унаследованной совести как *Сверх Я*, как иррациональной части нас самих, от чьих команд нам нужно ради нашего психического здоровья освободиться. Фрейд, конечно, считал, что сделал открытие о морали как таковой, а не просто о том, чем стала мораль в конце XIX и в начале XX века. Но эта ошибка не должна отвлекать нас от его достижений.

На этом этапе нашего рассуждения полезно вернуться к нити моего главного аргумента. Я начинал с незавершенности современных моральных дебатов и считал эту незавершенность следствием истинности улучшенной версии эмотивистской теории морального суждения, выдвинутой К. Стивенсоном и другими. Но я рассматривал эту теорию не только в качестве философского анализа, но также и как социологическую гипотезу (я не очень доволен таким изложением этого вопроса; по причинам, изложенным в главе 3, мне неясно, как *любой* адекватный философский анализ в этой области мог бы избежать того, чтобы быть одновременно и социологической гипотезой, и наоборот. Судя по всему, есть что-то глубоко ошибочное в представлении, укоренившемся в обычных программах образования, что есть две различные дисциплины: с одной стороны, моральная философия, множество концептуальных исследований и, с другой стороны, социология морали, множество эмпирических гипотез и находок. Смертельный удар Куайна по любой существенной версии различения аналитического и синтетического бросает тень сомнения на любые случаи противопоставления концептуального и эмпирического).

Мой аргумент, таким образом, заключается в том, что эмотивизм пронизывает значительную часть современной моральной теории и практики и, более конкретно, что центральные *характеры* современного общества — в специальном смысле слова «характер», который я придаю

ему — воплощают такие эмотивистские модусы в своем поведении. Эти характеры, напомним вам, — эстет, терапевт и менеджер, бюрократический эксперт. Историческое рассмотрение того развития, которое делает возможной победу эмотивизма, открывает кое-что еще относительно этих специфически современных характеров, а именно, степень вовлечения в торговлю моральными фикциями и невозможность избежать ее. Но как далеко простирается область этих моральных фикций за пределы прав и полезности? И кого можно обмануть ими?

Эстет — это тип, который меньше всех будет их жертвой. Дерзкие негодяи философского вымысла, Рамю у Дидро и «А» у Кьеркегора, которые нагло развалились у входа в современный мир, специализируются в видении мира через иллюзорные и фиктивные утверждения. Если они и обманываются, то только своим собственным цинизмом. Когда в современном мире случается эстетический обман, то это происходит скорее за счет неготовности эстета допустить, что он собой представляет. Бремя любования самим собой может быть столь большим, пустота и скука могут обернуться столь явной опасностью, что эстет должен прибегнуть иногда к более изощренным средствам, чем это было доступно для молодого Рамю или «А». Он может даже пристраститься к чтению Кьеркегора и сделать отчаяние, которое Кьеркегор рассматривал в качестве судьбы эстета, новой формой потворства своим желанием. И если потакание чувству отчаяния наносит ущерб его способности к наслаждению, он обращается к терапевту точно так же, как в случае потакания своей страсти к алкоголю, и при этом делает терапию еще одним эстетическим опытом.

В противоположность этому терапевт не только в наибольшей степени из всех трех типичных характеров современности подвержен обману, но и более всего выглядит обманутым, и не только моральными фикциями. Уничтожающая враждебная критика стандартных терапевтических теорий нашей культуры хорошо известна; в самом деле, каждая школа терапевтов стремится сделать явными теоретические дефекты соперничающей школы. Таким образом, проблема состоит не только в том, почему не показана плохая обоснованность притязаний психоаналитической или бихевиористской терапий; проблема, скорее, состоит в том, почему, будучи столь сильно

подорванной, практика терапии продолжает существовать так, как будто ничего не случилось. И эта проблема, подобно проблеме для эстета, является не только и не просто проблемой моральных фикций.

Конечно, эстет и терапевт, без сомнения, подвержены, как и все остальные, обмену такими фикциями; но они не имеют фикций, которые являются их собственными, принадлежащими самому определению их роли. С менеджером, этой доминирующей фигурой современной сцены, совсем другое дело. Потому что помимо прав и полезности, среди центральных моральных фикций века мы должны поместить конкретно управленческую фикцию, воплощенную в притязание на обладание систематической эффективностью в контролировании определенных аспектов социальной реальности. И этот тезис с первого взгляда может оказаться удивительным по двум совершенно различным причинам: мы не привыкли сомневаться в эффективности менеджеров в достижении ими своей цели, и равным образом мы не привыкли рассматривать эффективность как сугубо *моральную* концепцию, которая могла бы быть классифицирована в одном ряду с такими концепциями, как права и полезность. Сами менеджеры и большинство пишущих о них рассматривают себя в качестве морально нейтральных характеров, чья сметка позволяет им изобретать наиболее эффективные средства достижения поставленных целей. Вопрос о том, является ли данный менеджер эффективным или нет, с точки зрения господствующих взглядов, является совершенно другим по сравнению с вопросом о моральности целей, которым эффективность должна служить или не сможет служить. Тем не менее есть сильные основания для отказа от тезиса, что эффективность морально нейтральна. Потому что вся концепция эффективности, как я замечал ранее, не отделима от модуса человеческого существования, в котором изобретательность средств является центральной частью манипуляции человеческими существами для достижения податливости структур поведения; и именно апелляцией к своей собственной эффективности в этом отношении менеджер выдвигает притязания на власть в рамках манипулятивного модуса.

Таким образом, эффективность есть определяющий и безусловный элемент способа жизни, который конку-

рирует за нашу приверженность ему с другими альтернативными современными образами жизни; и если мы должны оценивать притязания бюрократического, управленческого модуса на авторитет в *наших* жизнях, существенной задачей будет оценка бюрократических управленческих притязаний на эффективность. Концепция эффективности, как она воплощена в теории и практике управленческих ролей и характера, конечно, является чрезвычайно общей концепцией; она связана с равно общими концепциями социального контроля, проявляющегося в корпорациях, правительственных учреждениях, профсоюзах и других институтах. Эгон Биттнер несколько лет назад указал на решающий разрыв между этими общими концепциями и любыми действительными критериями, которые достаточно точны для использования в конкретных ситуациях: «В то время как Вебер совершенно точен,— замечает он, — в установлении того, что единственное обоснование бюрократии заключается в ее эффективности, он снабжает нас весьма нечетким руководством относительно того, как этот стандарт должен быть использован. В самом деле, все особенности изобретенной бюрократии так или иначе связаны с обсуждением функции эффективности. Для ее расчета не могут быть использованы широкомасштабные цели, потому что воздействие случайных факторов умножается со временем и делает все более затруднительным приписывание определенного значения эффективности слабо подверженного контролю сегмента действия. С другой стороны, использование в оценке эффективности маломасштабных целей может войти в противоречие с идеалами самой экономики. Дело не только в том, что маломасштабные цели изменяются по ходу времени и конкурируют друг с другом бесконечно многими способами; маломасштабные результаты весьма обманчивы, потому что ими можно манипулировать с целью получения желательных выводов» (Bittner 1965, p.247).

Именно этот разрыв между обобщенным понятием эффективности и действительным поведением, которым заняты менеджеры, говорит о том, что употребление этого понятия в социальных контекстах отличается от его замысла. Без сомнения, это понятие используется для поддержки и распространения авторитета и власти менеджеров, но его употребление в связи с этими задачами

выводится из убеждения, что управленческий авторитет и власть обоснованы по той причине, что менеджеры обладают способностью ставить свое умение и знание на службу достижению определенных целей. Но что если эффективность есть часть маскарада социального контроля, а не реальность? Что если эффективность была качеством, которое приписали себе сами менеджеры и бюрократы, а на самом деле оно не существует вне их притязаний?

Слово, которое я заимствую в качестве имени для этого предполагаемого свойства эффективности — «экспертиза». Я, конечно, не ставлю под вопрос существование подлинных экспертов во многих областях: биохимия инсулина, исторические исследования, изучение антикварной мебели. Я говорю только об управленческой и бюрократической экспертизе. И заключение, к которому я, наконец, прихожу, состоит в том, что такая экспертиза оказывается и в самом деле еще одной моральной фикцией, потому что вида знания, который требовался бы для ее поддержания, не существует. А что было бы, если бы социальный контроль и на самом деле оказался маскарадом? Рассмотрим следующую возможность: мы подавлены не властью, а бессилием, и одна ключевая причина, по которой президенты больших корпораций не контролируют США, в противоположность тому, что утверждают некоторые радикальные критики, заключается в том, что они не преуспели даже в контроле над своими собственными корпорациями. А что если все те случаи, когда проявляется организационное умение и получается желаемый эффект, представляют того же рода везение, как реакция на молитву священника о дожде как раз накануне конца засухи. И вообще, уровни власти — одна из собственных ключевых метафор управленческой экспертизы — воздействуют на ситуации несистематически, и слишком часто ситуации, в которых власти проявляют хваленое искусство управления, являются случайным совпадением. И если все сказанное мною верно, тогда в социальном и политическом отношениях важно было бы скрыть этот факт, и раскрытие концепции управленческой эффективности, как это делают менеджеры и пишущие о них, была бы существенной частью такого сокрытия. К счастью, мне не нужно для целей моей аргументации устанавливать, что именно таким образом скрывается, чтобы показать, что концепция

управленческой эффективности является моральной фикцией; мне нужно лишь показать, что ее использование предполагает такие притязания на знание, которые не могут быть выполнены, и далее, что различие между употреблением концепции эффективности и значением утверждений, которые воплощают его, совпадает с различием, идентифицируемым эмотивистской теорией в случае других современных моральных концепций.

Упоминание эмотивизма тут весьма кстати; потому что мой тезис относительно веры в управленческую эффективность до некоторой степени параллелел тезису, выдвинутому некоторыми эмотивистскими моральными философами — Карнапом и Айером — относительно веры в Бога. Карнап и Айер распространили эмотивистскую теорию за пределы области морального суждения и аргументировали, что метафизические утверждения в более общем виде, и религиозные утверждения более конкретно, представляют собой не больше, чем выражения чувств и установок тех, кто произносит эти истины, представляя это информацией о трансцендентной реальности. Они скрывают под религиозными словами определенные психологические реальности. Карнап и Айер, таким образом, говорят о возможности социологического объяснения того, почему эти иллюзии доминируют, хотя сами они не стремятся представлять такие объяснения.

Я предполагаю, что «управленческая экспертиза» функционирует точно так же, как термин «Бог» в объяснении Карнапа и Айера. Это имя фикции, в реальность которой верят, апелляция к которой скрывает определенные другие реальности; ее эффективное употребление является экспрессивным. И точно так же, как Карнап и Айер пришли к своим заключениям, главным образом, из-за отсутствия, по их мнению, подходящего типа рационального обоснования веры в Бога, так и сердцевина моего аргумента состоит в том, что интерпретация управленческой эффективности не имеет подходящего рационального обоснования.

Если я окажусь прав в этом, характеристика современной моральной сцены продвинется на один шаг дальше по сравнению с моими предыдущими аргументами. Мы оправданно заключаем, что эмотивистская трактовка верна относительно очень большой части наших моральных суждений и практик и, кроме того, что многие наши ут-

верждения и практики заключаются в обмене моральными фикциями (такими, как *полезность* и *права*). Мы приходим также к выводу, что в утверждениях об эффективности и авторитете воплощена другая моральная фикция — и вероятно, наиболее сильная в культурном отношении из всех других фикций; к эффективности и авторитету взывает центральный характер современной социальной драмы — бюрократический менеджер. Наша мораль предстает театром иллюзий, и это вызывает глубокое беспокойство.

Утверждение, что менеджер есть олицетворение эффективности, покоится, конечно, на его претензии на знание, посредством которого может формироваться организация и социальная структура. Такое знание должно включать множество фактических **законоподобных** обобщений, которые позволили бы менеджеру делать предсказания такого рода: если случается событие или состояние дел определенного типа, то в результате может произойти некоторое другое событие или состояние дел. Потому что только такие **законоподобные** обобщения могли бы дать те конкретные причинные объяснения и предсказания, посредством которых менеджер мог бы формировать, влиять и контролировать социальное окружение.

Таким образом, есть две части в притязаниях менеджера на обоснованный авторитет. Одна касается существования области морально нейтрального факта, в чем менеджер должен быть экспертом. Другая имеет дело с **законоподобными** обобщениями и их применениями к конкретным случаям. Структура обеих частей притязания подобна структуре утверждений из естественных наук; и не стоит удивляться тому, что в оборот было запущено такое выражение, как «управленческая наука». Претензии менеджера на моральную нейтральность являются важной частью представлений менеджера о самом себе и его функциях в социальном и моральном мире, и по этой причине аналогичны утверждениям о моральной нейтральности, провозглашаемой многими учеными-физиками. Значение этого обстоятельства может быть наилучшим образом понято, если начать с рассмотрения того, как соответствующее понятие «факта» сначала стало социально доступным, а затем было запущено в оборот в XVII и XVIII веке интеллектуальными предками бюрократического менеджера. Оказывается, что эта

история соотносится весьма важным образом с уже упоминавшейся мною историей возникновения в моральной философии концепции автономного морального субъекта. Это возникновение включает отказ от всех аристотелевских и квазиаристотелевских взглядов на мир, телеологическая перспектива которых обеспечивала контекст, в котором оценочные утверждения функционировали в виде конкретных фактических утверждений. И с этим отказом концепции ценности и факта приобретают новый характер.

Невозможность вывода моральных или других оценочных утверждений из фактических посылок не является, таким образом, вневременной истиной; но верно также, что значение, приписываемое моральным и другим ключевым оценочным выражениям, изменилось в конце XVIII и в XIX веке до такой степени, что из того, что принималось тогда за фактические посылки, не может следовать то, что принималось тогда за оценочные или моральные заключения. Однако историческая фиксация этого кажущегося различия между фактом и ценностью не определялась лишь способом пересмотра ценности и морали; изменялась и сама концепция факта, концепция, чье рассмотрение должно предшествовать любой оценке притязания современного менеджера на обладание таким видом знания, который мог бы оправдать его авторитет.

Глава VII

«Факт», объяснение и экспертиза

«Факт» в современной культуре — это простонародная концепция аристократического происхождения. Когда лорд Бэкон в качестве пропаганды своей удивительной и идиосинкратичной амальгамы ушедшего платонизма и будущего эмпиризма призвал своих последователей отречься от спекуляций и начать собирать факты, он немедленно был понят такими людьми, как Джон Обри, следующим образом: человек собирает факты подобно коллекционеру, с энтузиазмом собирающему китайские вазы или номера железнодорожных локомотивов. Другие члены Королевского общества того времени очень быстро осознали одну вещь: что бы там ни делал Обри, это не было естественной наукой как ее понимали остальные люди; но они не осознали того, что в целом именно он был более верен духу индуктивизма Бэкона. Ошибка Обри заключалась, конечно, не только в предположении, что естественный ученый является чем-то вроде сороки, но и в предположении, что наблюдатель может столкнуться лицом к лицу с фактом без какой-либо теоретической навязывающей себя интерпретации.

Ошибочность этой точки зрения, почтенной по возрасту и упрямой по характеру, сейчас общепризнана философами науки. Наблюдатель в XX веке смотрит в небо и видит звезды и планеты; а вот некоторые более ранние наблюдатели вместо них видели щели в небесной сфере, сквозь которые можно было наблюдать свет. То, что вос-

принимается каждым наблюдателем, идентифицируется и должно идентифицироваться теоретически нагруженными концепциями. Восприятие без концепций, как почти выразился Кант, слепо. Эмпиристские философы полагали, что как современные, так средневековые наблюдатели на самом деле видели, до всяких теорий и интерпретаций, множество небольших пятен на черной поверхности; очевидно, что виденное ими *может быть* описано именно таким образом. Но если бы весь наш опыт характеризовался исключительно в терминах этого чистого описания — типа описания, который определенно полезен для самых различных целей и к которому прибегают время от времени, — мы столкнулись бы не только с неинтерпретированным миром, но и с неинтерпретируемым миром, не только с миром, который еще не понят теорией, но и с миром, который никогда не будет понят. Мир, состоящий только из осязания, форм, запахов, звуков и ничего другого, не вызывает вопросов и не дает оснований для каких-либо ответов.

Эмпиристская концепция опыта была культурным изобретением конца XVII и XVIII веков. С первого взгляда может показаться парадоксальным, что эта концепция должна была возникнуть в той же культуре, в которой возникли естественные науки. Потому что она была изобретена как панацея от эпистемологического кризиса XVII века; она была изобретена для устранения разрыва между *кажущимся* и *существующим*, между явлением и действительностью. Она должна была осуществить это, сделав каждый ощущающий субъект замкнутым миром; нет ничего за пределами моего опыта, что можно было бы сравнить с моим опытом, так что противоположность *кажущегося мне* и *существующего на самом деле* не смогла бы быть сформулирована. Это требует даже более радикального вида личностного опыта, чем тот, которым обладали объекты личного опыта в виде послеобразов. Потому что послеобраз может быть неправильно описан; субъекты психологических экспериментов должны были научиться делать сообщения о них точным образом. Различие между *кажется* и *существует* и в самом деле применимо к реальным личным объектам опыта вроде таких объектов, но не к изобретенным личным объектам эмпиризма, хотя именно в терминах объектов личного опыта (послеобразы, галлюцинации, сновидения)

эмпиристы пытались объяснить свое изобретенное понятие. Едва ли удивительно, что эмпиристы должны были отлить старые слова в новые формы — «идея», «впечатление» и даже сам «опыт». Но «опыт» поначалу означал акт проверки или испытания чего-то — значение, которое позднее было зарезервировано за «экспериментом», а позднее это слово стало значить и вовлечение в некоторую форму деятельности, как в случае, когда мы говорим о «пяти годах опыта человека в качестве плотника». Эмпиристская концепция опыта была неизвестна большую часть человеческой истории. Понятно, что лингвистическая история эмпиризма является историей непрерывных инноваций и изменений, и кульминацией этой историей стал варварский неологизм «чувственное данное».

В противоположность этому естественнонаучные концепции наблюдения и эксперимента были призваны увеличить дистанцию между *кажущимся* и *существующим*. Линзам телескопа и микроскопа был отдан приоритет по сравнению с линзами глаз; измерениям температуры через воздействие тепла на спирт и ртуть был отдан приоритет по сравнению с загаром кожи или простуженным горлом. Естественные науки учат нас уделять внимание одним экспериментам и не придавать значения другим, и только те эксперименты достойны внимания, которые отлиты в форму, приспособленную для научного внимания. Они проводят разделительную линию между *кажимостью* и *существующим*; они создают новые формы отличия между явлением и действительностью, а также между иллюзией и реальностью. Смысл слова «эксперимент» и смысл слова «опыт» различаются более резко, чем это было в XVII веке.

Есть, конечно, и другие важнейшие расхождения. Эмпиристская концепция имела целью выделить основные элементы, из которых сконструировано наше знание и на которых оно основано; веры и теории должны быть оправданы или не оправданы, в зависимости от вердикта основных элементов опыта. Но наблюдения ученых никогда не были в этом смысле основными. Мы действительно подвергаем гипотезы проверке наблюдением; но наши наблюдения в свою очередь могут быть подвергнуты сомнению. Вера в то, что Юпитер имеет семь лун, полагается на наблюдение через телескоп; но само наблюдение должно быть оправдано теориями геометрической опти-

ки. Теория требуется для поддержки наблюдения точно в такой же степени, как и теория наблюдений.

Есть, в самом деле, нечто экстраординарное в сосуществовании эмпиризма и естественной науки в рамках одной и той же культуры, потому что они представляют радикально отличные и несовместимые способы подхода к миру. Но в XVIII веке оба подхода могли быть встроены в одну и ту же картину мира и выражены в ней. Отсюда следует, что картина мира является в лучшем случае радикально непоследовательной; острый и хладнокровный наблюдатель Лоуренс Стерн вывел заключение, что философия — хотя и невольно — представляет мир как серию шуток, и из этих шуток он сделал *ТристрамиШенди*. Несогласованность картин мира тех, кто вышучивался Стерном, затемнялась их согласием по поводу того, что отрицалось в их картинах мира и что оттуда должно быть исключено. Все они соглашались в том, что надо исключить по большей части те аспекты классического взгляда на мир, которые были аристотелевскими. Начиная с XVII века общепринятым был взгляд, что схоласты позволили ввести себя в заблуждение относительно характера фактов естественного и социального мира через навязанную аристотелевскую интерпретацию, которая вклинилась между нами и воспринимаемой реальностью; а вот мы, современные люди, то есть люди XVII и XVIII веков, избавились от интерпретации и теории и сталкиваемся с фактами и опытом как они есть. Именно благодаря этому современные люди провозгласили новое предприятие и назвали его Просвещением, рассматривая средневековое прошлое, в противоположность Просвещению, как века мрака. То, что было неясно для Аристотеля, было очевидно им. Это сомнение было, каковым является и всякое сомнение, признаком непризнанного и неосознанного перехода от одной теоретической интерпретации к другой. Таким образом, Просвещение представляет период истории, в котором большинство интеллектуалов не сумело прийти к самопознанию. Что представляли собой наиболее важные компоненты в этом переходном периоде XVII и XVIII веков, когда слепцы объявили себя зрячими?

В средние века движущие причины управляли механизмом мира, который окончательно постигался только в терминах целевой причины. Каждый вид имеет естест-

венную цель, и объяснить движения и изменения индивида — значит объяснить, как этот индивид движется по направлению к цели, подходящей для членов этого конкретного вида. Цели, к которым движутся люди как члены этого вида, воспринимаются ими как благо, и их движение по направлению к различным благам или от них объясняется ссылкой на добродетели или же неудачей в обучении, а также формами практического разума, которые используются ими. *Этика* и *Политика* Аристотеля (вместе с *О душе*) являются трактатами столь же о том, как человеческие действия должны пониматься и объясняться, сколь и о том, что следует делать. В самом деле, в рамках аристотелевского подхода невозможно выполнить одну задачу без выполнения другой. Современное противопоставление, с одной стороны, сферы морали и, с другой стороны, сферы человеческих наук, совершенно чуждо аристотелизму, потому что, как мы уже видели, современное различие факта и ценности также чуждо ему.

Одновременно с отказом в XVII—XVIII вв. от аристотелевского понимания природы и устранением влияния Аристотеля из протестантской и янсенистской идеологий было отвергнуто и аристотелевское объяснение действия. «Человек» перестает быть, за исключением теологии — да и здесь не всегда, — тем, что я назвал ранее функциональной концепцией. Объяснение действия становится делом представления чисто физиологических и психологических механизмов, лежащих в основе действия; и когда Кант осознает, что существует глубокая несовместимость между любым объяснением действия, которое признает роль морального императива в качестве управляющего действия, и некоторым таким механическим типом объяснения, он вынужден прийти к заключению, что действия, подчиняющиеся и воплощающие моральные императивы, должны быть с точки зрения науки необъяснимы и непостижимы. После Канта вопрос соотношения, с одной стороны, таких понятий, как намерение, цель, резоны для действия и тому подобное, и, с другой стороны, концепций, которые специфицируют понятие механического объяснения, становятся частью постоянного репертуара философии. Однако первые понятия сейчас трактуются отдельно от понятия блага или добродетели; эти понятия теперь отданы на откуп отдельной поддисциплине — этике. Таким образом, расхожде-

ния и разводы XVIII века продолжают существование в виде разделения предметов учебной университетской программы и закрепляются там.

Но что значит понять человеческое действие в механистических терминах, в терминах предшествующих условий, понимаемых как движущие причины? В XVII и XVIII веках понимание материи — и многих ее последующих версий — как сути механистического объяснения заключается в концепции инвариантности, специфицированной законоподобными обобщениями. Ссылка на причину означает ссылку на необходимое условие, или достаточное условие, или необходимое и достаточное условие в качестве антецедента поведения, которое подлежит объяснению. Поэтому каждая механическая причинная последовательность воплощает в себе некоторое универсальное обобщение, и это обобщение имеет точно специфицированную сферу. Ньютоновские законы движения, претендующие на универсальность, дают парадигмальный случай такого множества обобщений. Будучи универсальными, они простираются за пределы того, что действительно наблюдалось в прошлом и наблюдается в настоящем, за пределы того, что избегло наблюдения или не наблюдалось вообще. Если мы знаем, что такие обобщения должны быть истинными, мы знаем не только, например, что до сих пор известные планеты удовлетворяют второму закону Кеплера, но и то, что, если будет открыта еще одна планета, она также должна подчиняться этому закону. Если мы знаем истинность утверждения, выражающего истинный закон, мы также знаем истинность множества вполне определенных контрфактических суждений.

Этот идеал механистического объяснения был перенесен с физики на понимание человеческого поведения многими английскими и французскими мыслителями XVII и XVIII веков, которые весьма отличались друг от друга деталями своих построений. И только позднее были выработаны условия, при которых такое предприятие могло бы быть осуществлено. Одно такое условие, и к тому же важное, было идентифицировано в наше собственное время Куайном (1960, глава 6).

Куайн аргументировал, что, если должна быть наука о человеческом поведении, чьи ключевые выражения характеризуют это поведение в терминах, достаточных для

обеспечения нас истинными законами, то эти выражения должны быть сформулированы в словаре, который опускает всякое упоминание об интенциях, целях и резонах для действий. Точно так же, как физика должна очистить свой дескриптивный словарь для того, чтобы стать истинно механической наукой, это должна сделать и гуманитарная наука. Но что такого есть в интенциях, целях и резонах, что делает их таким образом невыразимыми? Это факт, что все эти выражения указывают или имеют цель указывать на веры субъектов. Дискурс, который мы привыкли использовать в разговоре о верах, имеет два громадных недостатка с точки зрения того, что Куайн принимает за науку. Во-первых, предложения формы «X верит, что p» (или же «X радуется тому, что p», или «X боится, что p») имеют внутреннюю структуру, которая не является истинностной функцией, то есть она не может быть выражена в предикатном исчислении; и в этом такие предложения радикально отличаются от предложений, используемых для выражения законов физики. Во-вторых, концепция состояния или веры, радости или страха включает слишком много спорных и сомнительных случаев, мешающих обеспечить тот вид свидетельств, который нужен для подтверждения или опровержения утверждений об открытии *законов*.

Заключение Куайна состоит, следовательно, в том, что любое истинно научное или человеческое поведение должно элиминировать такие интенциональные выражения; но, вероятно, с Куайном надо сделать то, что Маркс сделал с Гегелем, то есть поставить его аргумент с головы на ноги. Потому что из позиции Куайна следует, что *если* невозможно устранить указание на такие вещи, как вера, радость и страхи, из нашего понимания человеческого поведения, это понимание не может принять форму науки, воплощенной в законоподобные обобщения. Аристотелевское рассмотрение того, что входит в понимание человеческого поведения, включает неустранимое указание на такие вещи; отсюда неудивительно, что любая такая попытка понять человеческое поведение в терминах механического объяснения должна конфликтовать с аристотелизмом.

Понятие «факта» в отношении человеческих существ, таким образом, при переходе от аристотелизма к механицизму трансформируется. Сточкизрения аристо-

телизма человеческое действие, поскольку оно требует телеологического объяснения, не только может, но и должно характеризоваться с указанием на иерархию благ, которые обеспечивают цели человеческих действий. С точки зрения механицизма человеческие действия не только могут, но и должны характеризоваться без всякого указания на такие блага. С точки зрения первого факты о человеческом поведении включают факты о том, что ценно для человеческих существ (а не просто факты о том, что они полагают ценным). С точки зрения последнего нет таких фактов, которые полагались бы ценностными. «Факт» становится свободным от ценностности, «есть» становится чуждым для «следует», и объяснение, как и оценка, изменяют свой характер в результате этого развода «есть» и «следует».

Другое следствие этого перехода было замечено несколько ранее Марксом в третьем тезисе его *Тезисов о Фейербахе*. Ясно, что механистическое объяснение человеческих действий, свойственное Просвещению, включает как тезис о предсказуемости человеческого действия, так и тезис о подходящих способах манипуляции человеческим поведением. Как наблюдатель, если я знаю соответствующие законы, управляющие поведением других, я могу всякий раз, когда вижу, что antecedentes условия выполнены, предсказать результат. Как субъект, если я знаю эти законы, я могу всякий раз, когда ухитрюсь выполнить те же самые antecedentes условия, предсказать результат. Маркс понял, что такой субъект вынужден будет считать свои собственные действия совершенно отличными от поведения тех, кем он манипулирует. Ибо тому что поведение манипулируемых согласуется с его намерениями, резонами и целями; намерения, резоны и цели, которые занимают его, по меньшей мере, когда он занят таким манипулированием, освобождаются от власти законов, которые управляют поведением манипулируемых. Для них он предстает, по крайней мере, на момент, как химик, экспериментирующий с химикатами; но в химических превращениях, которые выполняет химик человеческого поведения, он должен видеть не только выполнение законов, которые управляют такими изменениями, но и отпечаток своей собственной воли, проявляющийся в обществе или природе. И этот отпечаток он будет трактовать, по Марксу, как выражение своей рациональ-

ной автономии, а не просто как результат antecedentных условий. Конечно, открытым остается вопрос, действительно ли в прокламируемом применении науки человеческом поведении мы имеем дело с подлинной технологией, или же мы имеем дело с обманчивой и самообманчивой театральной мимикрией такой технологии. Какой именно из этих вариантов мы имеем зависит от того, верим ли мы, что механистическая программа для социальных наук на самом деле успешно реализована, или же дело окончилось неудачей. Еще в XVIII веке представление механистической науки о человеке было программным и пророческим. Но пророчества в этой области могут перейти *не* в действительные достижения, но в социальные действия, которые скрываются под видом таких достижений. И это — как покажет аргумент, который будет предметом следующей главы,— как раз то, что случилось на самом деле.

История того, как интеллектуальное пророчество стало социальным свершением, является, конечно, сложной историей. Она начинается, совершенно независимо от развития концепции манипулятивной экспертизы, с истории того, как современное государство обзаводится своими гражданскими служащими, истории, которая не одна и та же для Пруссии и для Франции, а для Англии отлична от первых двух, и уж совсем отлична для США. Но по мере того как функции современных государств становятся все более и более одинаковыми, их гражданские службы становятся все более одинаковыми. И в то время как их различные политические хозяева приходят и уходят, гражданские служащие утверждают административную непрерывность правления и таким образом накладывают на правительство отпечаток своего характера.

В XIX веке аналогом и противоположностью гражданского служащего выступает социальный реформатор: сторонники Сен-Симона, сторонники Конта, утилитаристы, английские амелиористы вроде Чарльза Бута, ранние фабианские социалисты. Их характерные жалобы таковы: если бы только правительство научилось быть научным! И долгожданный ответ правительства состоит в том, что оно собирается быть научным как раз в том смысле, в котором того требуют реформаторы. Правительство все более и более настаивает на том, чтобы его гражданские служащие сами получали такого рода об-

разование, которое позволяло бы им считаться экспертами. Оно все больше рекрутировало тех, кто полагали себя экспертами в гражданской службе. И характерно, что оно рекрутирует также наследников реформаторов XIX века. Само правительство становится иерархией бюрократических управляющих, и главное обоснование вмешательства правительства в общество состоит в убеждении, что правительство имеет ресурсы компетенции, которыми не обладают обычные граждане.

Частные корпорации подобным же образом обосновывают *свою* активность ссылкой на обладание ими подобными ресурсами компетенции. Экспертиза становится товаром, за обладание которым конкурируют государственные службы и частные корпорации. Гражданские служащие и менеджеры одинаково оправдывают себя и свои притязания на авторитет, власть и деньги, апеллируя к своей компетентности в области научного управления социальным изменением. Таким образом, возникает идеология, которая находит свою классическую форму выражения в социологической теории, веберовской теории бюрократии. Веберовское рассмотрение бюрократии знаменательно многими пороками. Но, настаивая на том, что рациональность в приспособлении средств к целям в экономическом и эффективном отношениях является центральной задачей бюрократа и что, следовательно, подходящий модус оправдания бюрократом своей активности лежит в апелляции к его способности развертывать научное и прежде всего социальное научное знание, организованное и понятое в терминах объемлющего множества универсально законоподобных обобщений, Вебер подобрал ключ ко многим аспектам современности.

Я аргументировал в главе 3, что современные теории бюрократии или администрирования, сильно отличающиеся от веберовской во многих других положениях, имеют тенденцию соглашаться с ним по поводу этого управленческого обоснования и что этот консенсус жестко предполагает, что содержание книг теоретиков современной организации отражает подлинную суть современной управленческой практики. Поэтому просматривается в чисто схематическом изложении прогресс сперва от идеалов Просвещения социальной науки к устремлениям социальных реформаторов, а затем от уст-

ремлений социальных реформаторов к идеалам практики и оправдания гражданских служащих и управленцев, затем от практик управления к теоретической кодификации социологами и теоретиками управления этих практик и норм, управляющих ими, и, наконец, от использования книг, написанных этими теоретиками в школах управления до теоретически обоснованной управленческой практики современного технократического эксперта. Если бы эта история могла быть выписана во всех конкретных деталях, она была бы, конечно, отдельной для каждой развитой страны. Последовательность не могла бы быть той же самой, роль Гран Эколь не будет той же самой, какой была роль Лондонской школы экономики или же Гарвардской школы экономики, а интеллектуальные и институциональные предшественники гражданской службы Германии будут отличны от своих аналогов в других странах. Но в каждом случае в качестве центральной темы выступает взлет управленческой экспертизы, и такая экспертиза, как мы уже видели, имеет две стороны: в ней есть устремление к ценностной нейтральности, а также претензии на манипулятивную власть. Обе являются производными от истории того, как философами XVII и XVIII веков различались область факта и область ценностей. Социальная жизнь XX века оказывается в существенном отношении конкретным и драматическим воспроизведением философии XVIII века. И легитимизация характерных институциональных форм социальной жизни XX века зависит от веры, что некоторые из центральных утверждений этой ранней философии были реабилитированы. Но верно ли это? Обладаем ли мы сейчас множеством законоподобных обобщений, управляющих социальным поведением, о чем мечтали Дидро и Кондорсе? Являются ли наши бюрократические правители тем самым оправданными или же нет? Нет достаточно четкого мнения по поводу того, что то, как мы отвечаем на вопрос о моральной и политической легитимности характерно доминантных институтов современности, отражается на том, как мы разрешаем вопросы в философии социальных наук.

Глава VIII

Характер обобщений в социальной науке и отсутствие в них предсказательной силы

Управленческая экспертиза требует для своего оправдания обоснования концепции социальной науки как такой дисциплины, которая была бы источником законоподобных обобщений со строгой предсказательной силой. Поэтому с первого взгляда может показаться, что претензии управленческой экспертизы вполне резонны. Дело в том, что в последние двести лет в философии социальной науки доминировала именно эта концепция социальной науки. Согласно стандартному пониманию цель социальных наук — от Просвещения через Конта и Милля до Гемпеля — состоит в том, чтобы объяснять специфично социальные феномены с помощью законоподобных обобщений, которые не отличаются по своей логической форме от тех обобщений, которые используются в естественных науках. Именно к таким законоподобным обобщениям должен был бы прибегать менеджер-эксперт. Однако из такого понимания следует вывод, что в социальных науках почти нет никаких достижений, а это определенно не так. Потому что в этих науках бросается в глаза отсутствие каких-либо законоподобных обобщений.

Время от времени провозглашается, что наконец-то открыт истинный закон, управляющий человеческим поведением. Однако все эти предполагаемые законы имеют лишь один недостаток — они столь очевидно лож-

ны, что никто, кроме социальных ученых, над которыми довлеет традиционная философия науки, не верит им. В качестве примера можно указать кривую Филиппа в экономике или же формулировку Гомана: «Если взаимодействия членов группы проходят с большой частотой во внешней системе, симпатии между ними будут расти, а это, в свою очередь, ведет к росту взаимодействий, сверх и помимо взаимодействий во внешней системе» (ложность последнего обобщения была убедительно показана Станиславом Андрески). Принимая во внимание, что конвенциональная философия социальных наук утверждает, что задачей социального ученого является получение **законоподобных** обобщений такого рода, а также и то, что социальные науки не ведут к такого рода **законоподобным** обобщениям, можно было бы ожидать враждебной и пренебрежительной позиции многих социальных ученых в отношении конвенциональной философии социальных наук. И все же этого определенно не происходит, и я обнаружил хорошую причину того, почему это не так уж удивительно.

Конечно, если социальные науки не представляют собой обнаружения законоподобных обобщений, основания для использования социальных ученых в качестве советников в правительстве или частных корпорациях становятся неясными, и само понятие управленческой экспертизы находится под угрозой. Центральной функцией социального ученого как советника-эксперта или управляющего является предсказание результата альтернативных политик, и если его предсказания не являются результатом знания законоподобных обобщений, статус социального ученого как предсказателя находится под угрозой — как оно, оказывается, и должно быть; ведь послушной список социальных ученых как предсказателей и в самом деле весьма плох, если такой список может быть вообще составлен. Ни один экономист не предсказал экономического застоя при одновременной инфляции до их наступления; в сочинениях монетаристов не найти правильного предсказания уровня инфляции (Levy 1975), а Д. Смит и Дж. Эш показали, что предсказания, произведенные на основании наиболее тонкой экономической теории, начиная с 1967 года делали менее успешные предсказания, чем те, к которым можно было бы прибегнуть исходя из здравого смысла, точнее, как говорят, из наивных методов предсказания, в ча-

стности, исходя из среднего уровня роста за последние десять лет в качестве направляющего обобщения, или же предсказания уровня инфляции, исходя из того, что следующие шесть месяцев будут подобны последним шести месяцам (Smyth and Ash 1975). Можно было бы умножать примеры неудач экономической науки (а в демографической науке ситуация еще хуже), но все это предприятие было бы в высшей степени несправедливо по отношению к представителям этих наук. По крайней мере экономисты и демографы ведут счет своим предсказаниям довольно систематически. А вот социологи и политологи не ведут систематических записей своих предсказаний, и те футурологи, которые обильно рассеивают свои предсказания, впоследствии редко, если вообще, упоминают свои ошибки предсказаний. В самом деле, в известной статье К. Дейча, Дж. Платта и Д. Сеньора (Science, March 1971), где перечислены шестьдесят два главных научных достижения социальной науки, впечатляет то, что ни в одном случае предсказательная сила перечисленных теорий не оценивается в статистических терминах — мудрая предосторожность, если принять во внимание точку зрения авторов.

То, что социальные науки дают весьма слабые предсказания, и то, что они не открывают законоподобных обобщений, может оказаться двумя симптомами одного и того же обстоятельства. Но что это за обстоятельство? Быть может, стоит просто сделать заключение, что слабость в предсказаниях усиливает вывод, следующий из соединения конвенциональной философии социальных наук и фактов о достижениях и просчетах социальных наук, вывод, что социальные науки в основном терпят неудачу при выполнении своих задач. Или же нам, вероятно, следует поставить под сомнение одновременно конвенциональную философию социальной науки и притязания на экспертизу со стороны социальных ученых, которые стремятся быть полезными правительству и корпорациям, испрашивая у них работу. Я полагаю, что истинные достижения в социальных науках сокрыты от нас — и от большинства самих социальных ученых — из-за систематического искажения интерпретации этих достижений. Рассмотрим в качестве примера четыре интересных обобщения, сделанных современными социальными учеными.

Первый пример — это знаменитый тезис Дэвиса (1962), который обобщил на революции в целом наблюдение Токвилля, что французская революция произошла в период, когда за подъемом и удовлетворением до некоторой степени ожиданий последовал период неудач, когда ожидания продолжали расти, но сменились резким разочарованием. Второй пример — это обобщение Оскара Ньюмена, согласно которому уровень преступности растет в населенных пунктах со зданиями высотой до тринадцати этажей, а с повышением этажности выше этой цифры уровень преступности понижается (Newman 1973, p.25). Третий пример — это открытие Эгона Биттнера, относящееся к различию понимания того, как закон «встроен» в работу полиции, и понимания влияния того же фактора на практику работы судов и адвокатов (Bittner 1970). Четвертый пример касается споров, вызванных Розалиндой и Иво Фейерабендами (1966), по поводу тезиса, что самые большие и наименее модернизированные общества являются наиболее устойчивыми и наименее насильственными, в то время как на середине пути к современному состоянию общества в наибольшей степени подвержены нестабильности и политическому насилию.

Все четыре обобщения основываются на выдающихся исследованиях; все они поддерживаются впечатляющим множеством подтверждающих примеров. Но всем им свойственны три общие характеристики. Прежде всего, все они сосуществуют в рамках своих дисциплин с признанными контрпримерами, и осознание этих контрпримеров — если не самими авторами обобщений, то, по крайней мере, их коллегами по тем же областям — не влияет на формулировку обобщений, в отличие от той роли, какую контрпримеры играют при формулировке обобщений в физике или химии. Некоторые критики вне сферы социальных научных дисциплин — например, историк Уолтер Лакер (1972) — рассматривают эти контрпримеры в качестве резонов для отказа от таких обобщений да и отказа от дисциплин, столь неопределенных, что они позволяют сосуществовать как обобщениям, так и их контрпримерам. Так, Лакер приводит русскую революцию 1917 года и китайскую революцию 1949 года в качестве примеров, *опровергающих* обобщение Дэвиса, а образцы политического насилия в Латинской Америке в качестве *опровержения* тезиса Фейерабендов. На данный

момент я лишь хочу сказать, что социальные ученые в типичном случае занимают весьма терпимую позицию по отношению к контрпримерам, которая резко отлична от позиции либо самих естественных ученых, либо попперовских философов науки, и оставляют открытым вопрос, может ли их позиция быть оправдана вообще.

Вторая характеристика всех четырех обобщений, тесно связанная с первой, состоит в том, что они лишены не только универсальных кванторов, но и определителей сферы действия. Мало того что эти обобщения не имеют точной формы типа «Для всех x и некоторых y , если x имеет свойство f , тогда y имеет свойство f », так мы еще не можем сказать достаточно точным образом, при каких условиях они являются справедливыми. При формулировке уравнения закона о соотношении давления, температуры и объема газа учтено не только то, что закон справедлив для всех газов; исходная формулировка, при которой уравнение должно было быть справедливым при всех условиях, подверглась ревизии при определении сферы действия закона. Мы теперь знаем, что закон справедлив для всех газов при всех условиях, за исключением случаев *очень низкой температуры очень высокого давления* (где мы можем точно сказать, что имеем в виду под «очень высокий» и «очень низкий»). Ни одно из наших четырех социальных научных обобщений не сопровождается такого рода предложениями.

В третьих, из этих обобщений не следует никакого вполне определенного множества контрфактических утверждений в том виде, как это имеет место в случае *законоподобных* обобщений в физике и химии. Мы не знаем, как применять их систематически за пределами наблюдений к ненаблюдаемым или гипотетическим случаям. Таким образом, это не законы, чем бы они там ни являлись. Но тогда *каков* их статус? Ответить на этот вопрос нелегко, потому что мы не обладаем никаким философским объяснением, чем они являются, скорее, мы трактуем их как неудачные попытки формулировки законов. Верно, что некоторые социальные ученые не видят здесь проблемы. Сталкиваясь с того рода проблемами, которые я привел, они могут ответить: «Открытия социальных ученых носят характер вероятностных обобщений, а там, где обобщения только вероятностны, конечно, могут быть случаи, которые могли бы быть контрпримера-

ми, если бы обобщения были невероятностными и универсальными». Но такой ответ полностью упускает суть вопроса. Потому что если тот тип обобщения, который я имею в виду, является обобщением вообще, он должен быть чем-то большим, чем простым перечнем примеров. Вероятностные обобщения естественных наук — скажем, обобщения статистической механики — являются чем-то большим, чем перечень примеров, так как они законоподобны, как и любые другие невероятностные заключения. Они содержат универсальные кванторы — квантификация идет над множествами, а не над индивидами, — они влекут вполне определенные множества контрфактических утверждений, и они опровергаются контрпримерами точно таким же образом и в той же самой степени, как и другие законоподобные обобщения. Поэтому, называя обобщения социальных наук вероятностными, мы не проливаем свет на статус обобщений. Дело в том, что они столь же отличны от обобщений статистической механики, как и от обобщений ньютоновской механики или же от уравнений законов газа.

Следовательно, нам нужно начать заново и задаться вопросом, а там ли социальные науки ищут своих философских предков и свою логическую структуру. По причине того, что современные социальные ученые считают себя последователями Конта, Милля и Бекля, Гельвеция, Дидро и Кондорсе, они рассматривают свои сочинения в качестве попыток ответить на вопросы своих учителей XVIII и XIX веков. Но давайте предположим еще раз, что XVIII и XIX века, какими бы они ни были блестящими и творческими, были на самом деле не Просвещением, как полагаем это сейчас мы и полагали они, но своеобразными веками мрака, когда люди были столь слепы, что не видели возможности того, что социальные науки могли иметь каких-то альтернативных предков.

Я имею в данном случае Макиавелли, потому что он имел весьма отличный от Просвещения взгляд на соотношение между объяснением и предсказанием. Мыслители Просвещения были несовершеннолетними гемпелианцами. Объяснение, с их точки зрения, заключается в ретроспективной апелляции к законоподобным обобщениям; предсказание заключается в перспективной апелляции к обобщениям. Для этой традиции уменьшение ошибок предсказания является признаком прогресса в

науке; и те социальные ученые, которые поддерживают эту идею, должны смотреть фактам в глаза: если они окажутся все-таки правы, тогда непредсказанные войны или революции станут позором для политического ученого, непредсказанное изменение уровня инфляции — позором для экономиста точно так же, как непредсказанное затмение — для астронома. То обстоятельство, что этого до сих пор не случилось, должно быть объяснено в рамках этой традиции, и в объяснениях не было недостатка: говорят, что гуманитарные науки являются все еще молодыми — а ведь это просто ложно. На самом деле они столь же стары, как и науки естественные. Или говорят, что естественные науки привлекают внимание наиболее способных людей современной культуры, а в социальные науки идут только те, кто не был способен к естественным наукам — таков был тезис Г. Бекля в XIX веке, и есть свидетельства того, что этот тезис все еще частично верен. В 1960 году исследование I.Q. соискателей докторской степени в различных областях показало, что ученые-естественники *являются* значительно более смысленными, чем социальные ученые (хотя химики тянут естественные науки вниз, а экономисты тянут социальные науки вверх). Но те же самые резоны, которые не дают мне осуждать лишенных многого детей национальных меньшинств за их маленький I.Q., не позволяют мне судить моих коллег по поводу их или моего собственного I.Q. И все же, вероятно, объяснение и не является нужным, потому что неудача, которую доминирующая традиция пытается объяснить, подобна дохлой рыбе короля Карл II. Однажды Карл II пригласил членов Королевского общества и попросил их объяснить, почему дохлая рыба весит больше, чем та же самая рыба, но живая. Ему были даны самые разные тонкие объяснения. Затем король сказал, что вес-то одинаковый.

И в чем же Макиавелли отличается от деятелей Просвещения? Прежде всего его концепцией *фортуны*. Макиавелли определенно верил, столь же страстно, как и всякий мыслитель Просвещения, что наши исследования должны заключаться в обобщениях, которые могут обеспечить максимум для просвещенной практики. Но он также верил в то, что независимо от того, насколько хорош набор собранных обобщений и как они хорошо сформулированы, фактор *фортуны* неустраним из че-

ловеческой жизни. Макиавелли также верил в то, что мы могли бы изобрести количественную меру влияния *фортуны* на человеческие дела, но эту веру я на время оставляю в стороне. Сейчас я хочу сделать упор на веру Макиавелли, что, обладая наилучшим из возможных наборов обобщений, мы можем в один прекрасный день потерпеть поражение от непредсказанного и непредсказуемого контрпримера и тем не менее все еще не видеть способа исправления наших обобщений, все еще не иметь резонов для отказа от них или даже их формулировки. Мы можем за счет приращения знания ограничить суверенитет *фортуны*, богини-суки непредсказуемости, но мы не можем лишить ее трона. Если Макиавелли был прав, логическое условие справедливости рассмотренных нами четырех обобщений должно бы быть таковым, которое могло бы быть найдено в наиболее успешных предсказаниях в социальных науках. И это ни в коем случае не должно быть признаком неудачи. Но был ли он прав?

Я хочу показать, что существуют четыре источника систематической непредсказуемости в человеческих делах. Первый источник выводится из природы радикальной концептуальной инновации. Карл Поппер дал следующий пример. Пусть в каменном веке вы и я обсуждаете будущее и я предсказываю, что в ближайшие десять лет будет изобретено колесо. «Колесо? — спрашиваете вы, — а что это?» Я пытаюсь найти слова для описания колеса, без всякого сомнения испытывая при этом затруднения, потому что мне приходится говорить о спицах, ободах, втулках, и возможно, осях. Затем я останавливаюсь, пораженный одной мыслью; «Но ведь никто больше не может изобрести теперь колесо, поскольку я уже изобрел его». Другими словами, изобретение колеса не может быть предсказано. Потому что необходимая часть предсказания изобретения состоит в том, чтобы сказать, что такое колесо; а сказать, что такое колесо, значит просто изобрести его. Легко видеть, как можно обобщить этот пример. Любое изобретение, любое открытие, заключающееся в разработке радикально новой концепции, не может быть предсказано, потому что необходимая часть предсказания есть представление разработки той самой концепции, чье открытие или изобретение может иметь место только в будущем. Понятие

предсказания радикальной концептуальной инновации само по себе концептуально противоречиво.

Почему я говорю «радикально новое», нежели просто «новое»? Рассмотрим следующее возражение этому тезису. Многие изобретения и открытия на самом деле были предсказаны, и эти предсказания включали новые концепции. Жюль Верн предсказал аппараты легче воздуха, и то же сделал задолго до него анонимный автор мифа об Икаре. Кто бы ни был первым предсказателем полета человека, можно считать, что он представляет контрпример моему тезису. Перед лицом такого рода соображений должны быть отмечены две вещи.

Первая состоит в том, что для всякого, кто знаком с концепцией птицы, или даже птеродактиля, и машины, концепция летающей машины не включает радикальной инновации; это просто составная конструкция из существующего набора концепций — новая, если хотите, но не «радикально новая». Говоря так, я надеюсь, что я сделал понятия «радикально нового» или «радикально инновационного» ясными, и, кроме того, я сделал ясным, что предполагаемый контрпример не является таковым. Вторая заключается в том, что хотя, как говорят, Жюль Верн предсказал изобретение аэропланов или подводных лодок, он сделал это в том смысле слова, в котором предсказывались аэропланы в начале XVI века. Но мой настоящий тезис касается не просто предсказания, но рационально обоснованного предсказания. И я имею дело с систематическими ограничениями на такие предсказания.

Важность такой систематической непредсказуемости радикальной концептуальной инновации, конечно, состоит в том, что из нее следует непредсказуемость будущего науки. Физики могут сказать нам много чего относительно будущего природы в таких областях, как термодинамика; но они не могут ничего сказать нам о будущем физики в той мере, в какой это касается радикальной концептуальной инновации. И все же нам требуется знать именно будущее физики, если мы хотим знать будущее нашего основанного на физике общества.

Заключение о том, что мы не можем предсказать будущее физики, также поддерживается и другим аргументом, не зависящим от аргумента Поппера. Предположим, что надо улучшить аппаратные средства и

программное обеспечение, чтобы стало возможным делать на основании информации о нынешнем состоянии математики, прошлой истории математики, талантов и энергии нынешних математиков предсказание того, какая из теорем данного раздела математики — скажем, алгебраической топологии или теории чисел, — относительно которой мы в настоящее время не обладаем ни доказательством ее самой, ни доказательством ее отрицания, будет доказана в ближайшие десять лет (мы не требуем, чтобы компьютер идентифицировал все такие **вполнеопределенные** формулы, это требуется лишь для некоторых из них). Такая программа должна была бы включать разрешающую процедуру, посредством которой подмножество вполне-определенных формул, доказуемых, но еще не доказанных, было бы отделено от множества **вполнеопределенных** формул. Но Черч дал нам наисильнейшие резоны в пользу мнения, что для любого достаточно богатого исчисления, способного содержать арифметику, уже не говоря о топологии или теории чисел, не может быть такой разрешающей процедуры. Поэтому невозможность написания такой программы представляет собой логическую истину; более обще, логической истиной является то, что будущее математики непредсказуемо. Но, если непредсказуемо будущее математики, что сказать об остальном?

Рассмотрим просто один пример. Из предшествующего аргумента следует, что до того, как Тьюринг доказал теорему, которая легла в основу современной науки о компьютерах, это доказательство не могло бы быть рационально предсказано (если не принимать во внимание предтечу Тьюринга — Бэббиджа, но это обстоятельство не задевает суть истории). Из этого следует, что последующая научная и технологическая работа над вычислительными машинами, которая зависит от наличия доказательства, не могла бы быть предсказана; но именно такая работа в значительной степени сформировала нашу нынешнюю жизнь.

Следует, конечно, заметить, что попперовские аргументы справедливы для *любой* области, в которой имеют место инновационные процессы, а не только для естественных наук. Точно то же, что делает непредсказуемым открытия квантовой механики и релятивистской теории до того, как они были созданы, делает непредсказуемым

по тем же самым причинам изобретение жанра трагедии в Афинах в конце 6 века до н.э., или же создание первой отчетливой доктрины *fide sola* в первых проповедях Лютера, или же разработка Кантом теории познания. Поразительные следствия этого для социальной жизни очевидны.

Ясно также, что из этих аргументов вовсе не следует, что открытие или радикальная инновация являются *неэксплицируемыми*. Конкретные открытия или инновации могут быть всегда объяснены после открытия — хотя при этом не совсем ясно, чем должны бы быть такие объяснения и есть ли они вообще. Объяснение сферы действия открытия или инновации в конкретное время является не только возможным; для некоторых типов открытия оно вполне установлено на основании работы, восходящей к Фрэнсису Гальтону (см. de Solla Price 1963). И это сосуществование непредсказуемости и эксплицируемости справедливо не только для первого типа систематической непредсказуемости, но и для остальных трех.

Второй тип систематической непредсказуемости, к которому я сейчас обращаюсь, происходит от того, что непредсказуемость субъектом своих собственных будущих действий порождает другой элемент непредсказуемости, свойственный социальному миру. На первый взгляд весьма тривиально выглядит утверждение, что, пока я не выбрал одну из нескольких альтернатив, я не могу предсказать, что я сделаю. Обдумываемые решения, еще не совершенные мною, влекут непредсказуемость моих поступков в соответствующих областях. Мое собственное будущее с моей точки зрения может быть представлено только как множество ветвящихся альтернатив, и каждый узел в этой системе представляет еще не принятое решение. Но с точки зрения адекватно информированного наблюдателя, снабженного соответствующими данными обо мне и соответствующим набором обобщений относительно людей моего типа, мое будущее, судя по всему, может быть представлено в виде полностью детерминированного множества временных стадий. И все же тут немедленно возникает трудность. Потому что этот наблюдатель, который способен предсказать то, чего не могу предсказать я, конечно, неспособен предсказать свое собственное будущее точно так же, как я не

могу предсказать мое; и одна из особенностей, которую он не сможет предсказать, поскольку это существенно зависит от еще не совершенных им решений, заключается в том, насколько его действия повлияют на решения других или изменят их — какие альтернативы они выберут и какие альтернативы им будут предложены для выбора. Ну а среди этих других нахожусь я. И в той степени, в какой наблюдатель не может предсказать влияние его будущих действий на мои будущие решения, он может предсказать мои будущие действия не в большей степени, чем свои собственные. И это явно справедливо для всех субъектов и для всех наблюдателей. Непредсказуемость для меня моего собственного будущего в самом деле порождает сильнейшую степень непредсказуемости как таковой.

Против одной посылки моего аргумента можно возразить, а именно против того, что я назвал тривиальной истиной — что там, где мои будущие функции зависят от результата еще не совершенных мною решений, я не могу предсказать своих действий. Рассмотрим возможный контрпример. Я шахматист, и мой близнец тоже. Я из опыта знаю, что в эндшпиле, если на доске одна и та же позиция, мы всегда делаем одинаковые ходы. Я обдумываю, двинуть ли мне в эндшпиле коня или слона, когда мне говорят: «Вчера ваш брат был в точно такой же ситуации». Я могу сейчас предсказать, что сделаю тот же самый ход, что сделал мой брат. Поэтому это тот случай, в котором я способен предсказать будущие мои действия, которые зависят от еще не совершенных решений. Но решающим является то, что я могу предсказать мои действия только при такой квалификации действий, как «тот же самый ход, который был сделан моим братом вчера», а не «ход конем» или «ход слоном». Этот контрпример, следовательно, ведет к переформулировке посылки: я не могу предсказать свои собственные будущие действия в той степени, в какой они зависят от решений, еще не совершенных мною — при квалификациях, характеризующих альтернативы, которые определяют решения. И посылка, переформулированная таким образом, дает соответствующее заключение о непредсказуемости как таковой.

Другой способ изложения той же точки зрения заключается в том, что всеведение исключает принятие ре-

шений. Если Бог знает все, что случится, он не сталкивается с еще не принятым решением. Он имеет единую волю (Summa Contra gentiles, cap. LXXIX, Quod Deus Vult Etiam Ea Quae Nondum Sunt). Именно непредсказуемость, которая вторгается в нашу жизнь, отличает нас от Бога. Это способ изложения проблемы имеет одно важное преимущество: он ясно показывает, в какого рода проект могут быть вовлечены те, кто ищет устранения непредсказуемости в социальном мире или ее отрицания.

Третий источник систематической непредсказуемости возникает из теоретико-игрового характера социальной жизни. Некоторым теоретикам политической науки формальные структуры теории игр служат для обеспечения возможного базиса объяснительной и предсказательной теории, в которую входят законоподобные обобщения. Рассмотрим формальную структуру игры с n игроками, идентифицируем соответствующие интересы игроков в некоторой эмпирической ситуации, и тогда мы сможем по меньшей мере предсказать, в какие альянсы и коалиции будет входить рациональный игрок, и, что выглядит наиболее утопично, предсказать вынужденное поведение не полностью рациональных игроков. Этот рецепт и его критика инспирировали значительные работы (особо следует упомянуть работы Уильяма Рикера). Но большие надежды, которые сформулированы в исходной оптимистической форме, кажутся иллюзорными. Рассмотрим три типа препятствий переносу формальных структур теории игр на интерпретацию действительных социальных и политических ситуаций.

Первое связано с бесконечной рефлексивностью теоретико-игровых ситуаций. Я стараюсь предсказать, какой ход сделаете вы; для того чтобы сделать это, я должен предсказать, что вы предскажете относительно того, какой ход сделаю я; и для того чтобы предсказать это, я должен предсказать, что вы предскажете относительно того, что я предскажу относительно того, что вы предскажете, и т. д. На каждой стадии каждый из нас будет одновременно стараться рассматривать себя как непредсказуемого с точки зрения другого; и каждый из нас также будет полагаться на знание того, что другой будет пытаться сделать себя непредсказуемым в форме своих предсказаний. Здесь формальные структуры никогда не могут быть адекватными ситуации. Знание их может быть

необходимым, но даже это знание, которому предшествует знание интересов каждого игрока, не может сказать нам, какого рода результаты дадут одновременные попытки считать предсказуемыми других людей и непредсказуемым себя.

Первый тип препятствия может не быть сам по себе непреодолимым. Но шанс, что он будет непреодолимым, усугубляется существованием второго типа препятствий. Теоретико-игровые ситуации являются в типичном случае ситуациями несовершенного знания, и это не случайно. Потому что главным интересом каждого игрока является максимизация несовершенства информации, которой владеют другие игроки, и в то же самое время улучшение своей собственной. Больше того, условием успеха дезинформации других игроков является успешное произведение ложного впечатления на внешних наблюдателей. Это ведет к интересной инверсии странного тезиса Коллингвуда о том, что мы можем надеяться на понимание только победных и успешных действий, в то время как поражения должны оставаться для нас неясными. Но если я прав, условия успеха включают способность успешного обмана, и отсюда именно потерпевших поражение мы способны понять в гораздо большей степени, и именно поведение тех, кто собирается потерпеть поражение, мы способны предсказать в гораздо большей степени.

Опять-таки этот второй тип препятствий может не быть непреодолимым даже в соединении с первым. Но есть еще третий тип препятствий на пути к предсказаниям в теоретико-игровых ситуациях. Рассмотрим следующую известную ситуацию. Управляющий крупной промышленной отрасли ведет переговоры об условиях контракта с лидером профсоюзов. При этом присутствуют представители правительства, и не только в роли арбитра и посредника, но и по причине того, что правительство имеет интерес в этой отрасли — продукция отрасли имеет решающее значение, скажем, для обороны или для остальной экономики. С первого взгляда стоит эту ситуацию весьма легко представить в теоретико-игровых терминах: имеется три игрока с различными интересами. Но давайте введем некоторые из тех особенностей, которые делают подобную социальную реальность запутанной и беспорядочной в противоположность аккуратным примерам из учебников.

Некоторые профсоюзные лидеры находятся в таком возрасте, когда им скоро надо будет оставить руководящую должность в профсоюзах. Если они не смогут получить относительно высокооплачиваемую работу либо в промышленности, либо в правительстве, им придется стать рядовыми членами профсоюза. Промышленники имеют дело с правительством не только в интересах публичной политики, но и из-за долговременных контрактов с правительством. Один из представителей правительства предполагает начать предвыборную кампанию в районе, где голоса рабочих данной отрасли являются решающими. То есть в любой данной социальной ситуации часто случается так, что между различными членами одной и той же группы устанавливаются в одно и то же время самые разные отношения. Играется не одна игра, а несколько игр, и если продолжить игровую метафору, проблема в реальной жизни состоит в том, что в ответ на ход коня на **б3** последует удар мяча в сетку.

Даже когда мы можем распознать, какая именно игра идет, возникает другая проблема. В реальных жизненных ситуациях, в отличие от игры и примеров из учебников по теории игр, мы часто начинаем не с определенного множества игроков и фигур или определенной области, в которой имеет место игра. Есть такая настольная игра «Битва при Геттисберге», которая воспроизводит с большой точностью территорию, хронологию и военные соединения, участвовавшие в битве. Игра имеет одну особенность — игрок средней силы, принимающий сторону конфедерации, может выиграть. Ясно, что никакой игрок, любящий военные игры, не может сравниться по уму с генералом Ли, а ведь тот проиграл. Почему? Ответ, конечно, состоит в том, что игрок заранее знает, чего не сделал Ли: какое время было отпущено на отдельные стадии битвы, какие военные соединения должны были участвовать в ней, каковы были ограничения на территорию битвы. И из всего этого следует, что игра *не* воспроизводит ситуацию генерала Ли. Потому что Ли не знал и не мог знать, что это была *Битва при Геттисберге* — эпизод, определенная форма которому была придана только ретроспективно результатом битвы, которой еще предстояло разразиться. Отказ принять во внимание это обстоятельство действует на предсказательную силу многих компьютерных симуляций, которые пытаются пере-

нести анализ прошлых детерминированных ситуаций на предсказание будущих неопределенных ситуаций. Рассмотрим один пример из вьетнамской войны.

Используя анализ Ричардсом Л. Ф. (1960) англо-германского морского соперничества до 1914 года, Дж. Милстайн и У. Митчел (1968) сконструировали симуляцию Вьетнамской войны, которая включала некоторые обобщения Ричардсона. Эти предсказания оказались неудачными по двум причинам. Во-первых, они полагались на официальные цифры США в статистике по поводу того, сколько гражданских лиц убили вьетконговцы, и сколько было вьетконговских перебежчиков. Вероятно, в 1968 году они не могли знать то, что мы знаем сейчас о систематической фальсификации числа американских солдат во Вьетнаме. Но, если бы они были чувствительны хоть в какой-то мере к стремлению игроков к максимизации несовершенства информации, о которой я говорил ранее, они не относились бы столь доверчиво к подтверждающим примерам для своих предсказаний. Поразительной, однако, является их реакция на второй источник своих неудач, который они сами не замечают: их предсказания были радикально опровергнуты наступлением в месяц Тет. Реакция Милстайна и Митчелла состояла в спекуляциях по тому поводу, каким образом можно было бы расширить исследования так, чтобы были исключены факторы, приведшие в наступлению в месяц Тет. Они игнорировали необходимо открытый и неопределенный характер всех ситуаций, свойственных таким сложным явлениям, как вьетнамская война. Невозможно заранее перечислить множество факторов, совокупность которых могла бы быть всеобъемлющей для ситуации. Предположить обратное — значило бы спутать ретроспективную точку зрения с перспективной. Говоря это, я вовсе не имею в виду, что всякая компьютерная симуляция является бесполезной; но симуляция не может избежать систематического источника непредсказуемости.

Теперь я обращаюсь к четвертому такому источнику: чистой случайности. Дж. Бари как-то вторил Паскалю в предположении, что причина основания Римской империи заключалась в длине носа Клеопатры: не был бы ее нос столь совершенно пропорционален, Марк Антоний не пришел бы в такой восторг; не приди он в такой восторг, он не связал бы себя с Египтом против Октавиа-

на; не было бы этого союза, не состоялась бы битва у мыса Акции — и так далее. Не нужно даже принимать аргументацию Бари всерьез для того, чтобы убедиться в том, что тривиальные случайности могут существенно повлиять на исход великих событий: кротовая нора, убившая Уильяма III, или же простуда Наполеона при Ватерлоо, в результате которой он вынужден был передать командование Нею, под которым убили за целый день сражения четыре лошади, что привело к ошибочным решениям, главное из которых состояло в отправке императорской гвардии на пару часов позднее. Невозможно избежать таких случайностей как крот или бактерии, и невозможно учесть их при планировании битвы.

Мы имеем четыре независимых, но часто соотносящихся между собой источника систематической непредсказуемости в человеческой жизни. Важно сделать упор на том, что непредсказуемость не только не влечет неэксплицируемости, но что ее присутствие совместимо с истинностью детерминизма в самой строгой его версии. Предположим, что мы можем в некотором будущем — а я не вижу причин, почему бы мы и не могли сделать этого, — построить компьютеры и запрограммировать их так, чтобы они смогли в значительной степени симулировать человеческое поведение. Они будут подвижными, они будут приобретать информацию, обмениваться ею и размышлять над ней; они будут иметь как конкурирующие, так и кооперативные цели; они будут принимать решения по выбору между альтернативными курсами событий/Важно понять, что **такие** компьютеры были бы одновременно специфицированными механическими и электронными системами детерминированного вида и все же они были бы подвержены всем четырем типам непредсказуемости. Все эти компьютеры не смогли бы предсказать радикальные концептуальные инновации или будущие доказательства в математике точно по тем самым причинам, по которым не можем сделать этого мы. Все эти компьютеры не могли бы предсказать результат их собственных, еще не сделанных решений. Каждый из них был бы впутан в теоретико-игровой запутанный клубок взаимоотношений с другими компьютерами, подобный тому, в котором запутались мы. И все эти компьютеры были бы подвержены воздей-

ствию внешних случайностей, например, отключению от питания. И при этом каждое конкретное движение вне и внутри компьютера было бы полностью эксплицируемо в терминах механики и электроники.

Отсюда следует, что описание их поведения на уровне поступков — в терминах решений, взаимоотношений, целей и т. п. — было бы очень отличным в своей логической и концептуальной структуре от описания поведения на уровне электрических импульсов. Было бы трудно осуществить сведение одного вида описания к другому в некотором понятном смысле; и если это верно в отношении вымышленных, но возможных компьютеров, это кажется верным и для нас (на самом деле возникает впечатление, что *мы и являемся* этими самыми компьютерами).

На этой стадии у кого-то может возникнуть желание исследовать статус всей до сих пор изложенной аргументации. Можно посчитать, что в моих построениях есть внутренняя непоследовательность. Потому что, с одной стороны, я утверждал, что мы не можем предсказать радикальной концептуальной инновации, а с другой стороны, я утверждал, что есть систематические и постоянные непредсказуемые элементы в человеческой жизни. Определенно первое из этих утверждений влечет, что я не могу знать, что завтра или в следующем году некоторый гений не даст новую теорию, которая позволит нам предсказать то, что было непредсказуемым просто до поры до времени, а не непредсказуемым как таковым. Используя мою собственную терминологию, можно показать, что оно должно оставаться непредсказуемым для меня независимо от того, окажется ли оно в конце концов в будущем полностью предсказуемым. Другими словами, могут спросить, показано ли, что некоторые вещи необходимы и в принципе непредсказуемы, или же их непредсказуемость является делом случайным?

Ясно, что я не утверждал, что предсказание человеческого будущего *логически невозможно* в трех из четырех областей, выбранных мною. И в случае аргумента, который использует в качестве посылки следствие теоремы Черча, я выбрал посылку в области логических дискуссий, хотя сам я полагаю, что эта посылка вполне основательна. Не могут ли меня обвинить в том, что непредсказуемое сегодня может стать предсказуемым завтра? Думаю, что нет. В *философии* существует на са-

мом деле весьма мало, если они вообще есть, значимых доказательств логической невозможности или доказательств от противного. Причины этого состоят в том, что для получения такого доказательства мы должны быть способны отобразить соответствующие части нашего рассуждения в формальном исчислении таким образом, который позволил бы нам переходить от данной формулы q к следствию формы p - p , и отсюда к дальнейшему следствию $\neg q$. Но точность, требуемая для формализации нашего дискурса указанным выше образом, в типичном случае выводит нас за пределы области, где возникают философские проблемы. Отсюда то, что мы часто трактуем в качестве доказательств от противного, является часто аргументами совсем другого рода.

Например, Витгенштейна иногда интерпретируют как философа, который пытался предложить доказательство логической невозможности личного языка. При этом объединяется анализ понятия изучаемого языка как публичного феномена и рассмотрение понятия внутренних состояний как сугубо личного феномена, с целью доказательства того, что в разговор о личном языке входит противоречие. Но такая интерпретация искажает мысль Витгенштейна, который, с моей точки зрения, говорил нам нечто вроде следующего: при наилучшем объяснении языка, которое я могу дать, и при наилучшем объяснении внутренних ментальных состояний, которое я могу дать, я ничего не смогу объяснить в области личного языка и тем самым не смогу сделать его адекватно постижимым.

Именно таков мой ответ на предположение о том, что, вероятно, некоторый гений сделает непредсказуемое в настоящее время предсказуемым в будущем. Я не предлагаю доказательство в качестве барьера этому тезису. Я даже не рассматриваю тезис Черча как вклад в некоторое такое доказательство. Дело просто в том, что при данном типе рассмотрения, которое я был способен представить здесь, я не могу ничего предложить. Я не могу рассматривать его достаточно понятным доказательством, с которым можно было бы согласиться или не согласиться.

Принимая во внимание, что существуют такие непредсказуемые элементы социальной жизни, очень важно отметить их близкое соотношение с предсказуемыми элементами. Но что это за предсказуемые элементы? Они,

по крайней мере, четырех сортов. Первый возникает из необходимости предвидения и координации наших социальных поступков. В каждой культуре большая часть людей большую часть своей деятельности структурирует в терминах некоторого понятия нормального дня. Они встают примерно в одно и то же время, одеваются и совершают туалет, завтракают, идут на работу и возвращаются с нее, и так далее. Те, кто приготавливает пищу, ожидают тех, кто приходит есть; секретарь, делающий звонок в другое место, ожидает, что на другом конце провода кто-нибудь поднимет трубку; автобус и поезд останавливаются в тех местах, где их ждут пассажиры. Мы все имеем огромное неявное, неартикулированное знание относительно предсказуемых ожиданий других наряду с громадным объемом явно записанной информации. Томас Шеллинг в знаменитом опыте поставил перед сотней испытуемых задачу встретить неизвестного человека в Манхэттене в заданное время. Единственное, что они знали об этом человеке, — это то, что он знал все, что они знали. Испытуемые должны были дать место и время встречи. Более 80 человек выбрали место под большими часами на Центральном вокзале в 12 часов дня. И поскольку около 80 % испытуемых дали этот ответ, это был правильный ответ. Эксперимент Шеллинга говорит о том, что все мы знаем больше об ожиданиях других людей относительно наших ожиданий и наоборот, чем обычно осознаем.

Второй источник систематической предсказуемости в человеческом поведении возникает из статистических регулярностей. Мы все знаем, что чаще всего простужаемся зимой, что самоубийства редко происходят во время Рождества, что увеличение числа исследователей над хорошо поставленной проблемой увеличивает вероятность ее решения, что ирландцы более подвержены риску психических заболеваний, чем датчане, что наилучшим показателем того, за кого проголосует человек в Англии, является то, как проголосует его друг, что ваша жена или муж с большей вероятностью могут убить вас по сравнению со случайным преступником, что в Техасе все крупнее, включая уголовные преступления. Интересным обстоятельством касательно этого знания является то, что оно относительно независимо от причинного знания.

Никто не знает причины некоторых из этих феноменов, и о многих других феноменах многие из нас на самом деле имеют ложные причинные веры. Точно так же, как непредсказуемость не влечет неэмплицуемости, так и предсказуемость не влечет эмплицуемости. Знание статистических закономерностей играет столь же важную роль в разработке и осуществлении наших планов и проектов, как и знание ожиданий, связанных с расписанием и координацией деятельности. Не имея ни того, ни другого, мы не смогли бы делать рациональный выбор между альтернативными планами в терминах их шансов на успех и провал. Это также истинно о двух других источниках предсказуемости в социальной жизни. Первое из них — это знание причинных регулярностей природы: метели, землетрясения, бактерии чумы, свойства протеинов, всего, что ограничивает человеческие возможности. Второе — это знание регулярностей социальной жизни. Хотя статус обобщений, выражающих такое знание, и является на самом деле объектом моего исследования, в конце концов совершенно ясно, что есть много таких обобщений и что они имеют некоторую предсказательную силу. Примером к четвертому обобщению из перечня данных мною ранее будет обобщение, что в обществах, подобных британскому и немецкому в XIX и XX веках, место человека в классовой структуре по большому счету определяется возможностью получения им образования. Здесь я говорю о подлинном причинном знании, а не просто о знании статистических закономерностей.

Мы сейчас, наконец, готовы подойти к вопросу о соотношении предсказуемости и непредсказуемости в социальной жизни и пролить свет на статус обобщений в социальных науках. Теперь ясно, что многие центральные особенности человеческой жизни выводятся из конкретных и особенных способов взаимопереплетения предсказуемости и непредсказуемости. Именно степень предсказания, которой обладает наша социальная жизнь, позволяет нам планировать долговременные проекты; а способность к планированию долговременных проектов есть необходимое условие осмысленности жизни. Жизнь от момента к моменту, от эпизода к эпизоду, не связанная нитями намерений большого масштаба, не позволит возникнуть многим характерно человеческим институтам:

женитьбе, войне, воспоминаниям о жизни умерших, воспитании детей, городам и службам, существующим многие поколения, и так далее. Но всепроникающая непредсказуемость человеческой жизни делает все наши планы и проекты уязвимыми и хрупкими.

Уязвимость и хрупкость имеют также и другие источники, в том числе характер нашего окружения и наше неведение. Но мыслители Просвещения и их наследники в XIX и XX веках рассматривали их в качестве единственных, или по крайней мере главных источников уязвимости и хрупкости. Марксисты добавляли к этому экономическую конкуренцию и идеологическую слепоту. Все из них писали так, как будто уязвимость и хрупкость могут быть преодолены по ходу прогресса в некоторое будущее время. И сейчас возможно идентифицировать связь между этой верой и их философией науки. Последняя с ее взглядом на объяснение и предсказание играет центральную роль в поддержке первой. Но сейчас наша аргументация должна идти в другом направлении.

Каждый из нас, индивидуально или как член конкретной социальной группы, хочет воплотить свои планы и проекты в естественном и социальном мирах. Условие достижения этого состоит в том, чтобы рассматривать как можно большую часть нашего естественного и социального окружения как можно более предсказуемым, и важность естественных и социальных наук в нашей жизни выводится, по крайней мере частично и лишь частично, из их вклада в этот проект. В то же самое время каждый из нас, индивидуально или как член конкретной социальной группы, старается сохранить свою независимость, свою свободу, свою творческую способность и свои размышления, которые играют столь важную роль в свободе и творчестве, от вмешательства других. Мы желаем раскрыть себя не больше, чем мы считаем это правильным, и никто не желает раскрывать все о себе, за исключением, вероятно, случаев, когда мы находимся под влиянием некоторой психоаналитической иллюзии. Мы нуждаемся в том, чтобы оставаться до некоторой степени *непрозрачными и непредсказуемыми* частично ввиду угрозы которую представляет предсказательная практика других. Удовлетворение этой нужды по крайней мере приводит к другому необходимому условию значимости человеческой жизни как она есть и какой она может быть.

Нам для осмысленности жизни необходимо участвовать в долговременных проектах, а это требует предсказуемости; нам для осмысленности жизни необходимо обладать нашими собственными планами, а не просто быть пешками в чужих проектах, чужих намерениях и желаниях, и это требует предсказуемости. Мы, таким образом, погружены в мир, в котором мы одновременно стараемся сделать остальное общество предсказуемым, а нас самих непредсказуемыми, изобрести обобщения, которые позволят понять поведение других, и отлить наше поведение в такие формы, которые избежали бы обобщений другими. Если это общие свойства социальной жизни, что же будет характеристиками наилучшего возможного доступного множества обобщений относительно социальной жизни?

Кажется вероятным, что они будут иметь три важных характеристики. Они будут основаны на добротных исследованиях, но их индуктивно обоснованный характер проявится в том, что они потерпят неудачу в попытке приблизиться к законоподобному характеру. Независимо от того, насколько они хорошо оформлены, наилучшие из них могут сосуществовать с контрпримерами, поскольку постоянное создание контрпримеров есть особенность человеческой жизни. И мы никогда не сможем сказать о лучших из них, какова их сфера. Отсюда следует, конечно, что они не влекут вполне определенное множество контрфактических предложений. Перед ними будут стоять не универсальные кванторы, а некоторые фразы типа «характерно и по большей части...»

Но, как я указывал ранее, именно они оказываются характеристиками обобщений, в пользу открытия которых, согласно эмпирическим социальным ученым, есть весьма серьезные резоны. Другими словами, логическая форма этих обобщений — или отсутствие ее — зиждится в форме — или отсутствии ее — человеческой жизни. Мы не должны удивляться тому или разочаровываться в том, что обобщения и максимы наилучшей социальной науки разделяют определенные характеристики их предшественников — пословиц примитивных обществ, обобщений юристов, максим Макиавелли. И вот как раз к Макиавелли мы и обращаемся сейчас. Аргументы показывают, что *фортуна* неустранима. Но это не означает, что мы не можем сказать больше относительно нее по

крайней мере в двух аспектах. Первый касается возможности измерения *фортуны*. Одной из проблем, создаваемой конвенциональной философией науки, является то, что она предлагает ученым в общем, и социальным ученым в частности, трактовать предсказательные ошибки просто как неудачу, за исключением того, когда это является методологической фальсификацией. Если взамен мы будем тщательно вести перечень ошибок и сделаем саму ошибку предметом исследования, то обнаружим, что предсказательная ошибка не является случайно распределенной. Исследование того, так это или не так, было бы первым шагом к большему, чем это сделал я в этой главе. То есть следовало бы говорить о специфических ролях, играемых *фортуной* в различных областях человеческой жизни, а не просто об общей роли *фортуны* во всей человеческой жизни.

Второй аспект *фортуны*, который требует комментария, касается ее постоянства. Ранее я лишил свои аргументы статуса доказательства; какие же у меня есть основания для веры в постоянство *фортуны*? Мои резоны являются частично эмпирическими. Предположим, что человек соглашается с аргументом и идентификацией четырех систематических источников непредсказуемости, но затем переходит к предположению, что следует устранить или, по крайней мере, ограничить, насколько это возможно, ту роль, которую эти источники непредсказуемости играют в социальной жизни. Он предлагает предотвратить, насколько это возможно, такие ситуации, в которых концептуальные инновации, или непредвиденные следствия несделанных решений, или теоретико-игровой характер человеческой жизни, или чистая контингентность могут разрушить уже сделанные предсказания, уже идентифицированные регулярности. Мог бы такой человек достичь своей цели? Мог бы он рассматривать непредсказуемый сейчас социальный мир как полностью или по большей части предсказуемый?

Ясно, что его первым шагом будет создание организации для того, чтобы обеспечить инструмент для реализации своего проекта, и равно ясно, что его первой задачей было бы полагание полной или частичной предсказуемости деятельности его собственной организации. Потому что, если он не способен достичь этого, он едва ли может достичь большей цели. Но он мог бы рассмат-

ривать также свою организацию эффективной, способной иметь дело с высшей степени оригинальными задачами выживания в том самом окружении, которое он хочет изменить. К несчастью, две этих характеристики: с одной стороны, полная или почти полная предсказуемость и, с другой стороны, организационная эффективность — оказываются на основании самых лучших эмпирических исследований, которые мы только имеем, несовместимыми. Определяя условия эффективности в окружении, которое требует инновационной адаптации, Том Берне перечислял такие характеристики, как «непрерывное переопределение индивидуальной задачи», «коммуникация, которая состоит из информации и советов, а не инструкций и рецензий», «знание, которое может быть локализовано где-то в сети», и так далее (Burns 1963, Burns and Stalker 1968). Можно сделать надежное обобщение относительно того, когда Берне и Сталкер говорят о необходимости дозволения индивидуальной инициативы, о гибком ответе на изменение в знании, об умножении центров решения проблем и принятия решений в качестве добавления к тезису, что эффективная организация должна быть способна терпимо относиться к высокой степени непредсказуемости внутри нее. Другие исследования подтверждают это. Попытки контролировать все время, что делает каждый подчиненный, оказываются непродуктивными; попытки сделать предсказуемой деятельность других необходимо приводит к рутинизации, подавляет сметку и гибкость в подходе к проблемам и направляет энергию подчиненных на разрушение проектов, задуманных их начальниками (Kaufman 1973, см. также Burns and Stalker по поводу действия попыток разрушения и расстройтва управленческих иерархий).

Поскольку организационный успех и организационная предсказуемость исключают друг друга, проект создания полностью или по большей части предсказуемой организации, призванной создать полностью или по большей части предсказуемое общество, обречен, и обречен >актами социальной жизни. Тоталитаризм определенно з рода, выдуманный Олдосом Хаксли или Джорджем Оруэллом, следовательно, невозможен. Тоталитарный проект неизбежно приводит к жесткости и жесткости, носящим долговременный вклад в его поражение. Нам,

однако, нужно помнить голоса из Аушвица и архипелага ГУЛАГА, которые говорят нам о том, насколько долговременным он может быть.

Тогда нет ничего парадоксального в предсказании, уязвимого, как и все социальные предсказания, о постоянной непредсказуемости человеческой жизни. В основе этого предсказания лежит оправдание практики и находок эмпирической социальной науки, а также опровержение того, что было доминирующей идеологией большей части социальной науки, как и конвенциональной философии социальной науки.

Но все это влечет по большому счету опровержение притязаний в том, что я назвал бюрократической управленческой экспертизой. И этим опровержением, по крайней мере, одна часть моего аргумента завершена. Притязания эксперта на статус и вознаграждение фатально подрываются, когда мы осознаем, что он не обладает четко очерченным множеством **законоподобных** обобщений, и когда мы осознаем, насколько **слаба** его предсказательная сила. Концепция управленческой эффективности есть в конце концов еще одна современная моральная фикция, и, вероятно, наиболее важная из всех них. Доминирование манипулятивного вида в нашей культуре не сопровождается и не может сопровождаться действительным успехом в манипулировании. Я не имею, конечно, в виду, что деятельность экспертов проходит бесследно и что мы не страдаем от ее воздействий, и не страдаем серьезно. Но понятие социального контроля, включенное в понятие экспертизы, является на самом деле маскараром. Наш социальный порядок находится в самом буквальном смысле вне нашего контроля, да и чьего-либо контроля. Да и вряд ли какой-либо порядок мог бы находиться под таким контролем.

Вера в управленческую экспертизу очень напоминает то, что Карнап и Айер понимали под верой в Бога. Это еще одна иллюзия, и весьма современная иллюзия, иллюзия власти, которая не принадлежит нам и которая имеет притязания на правоту. Поэтому менеджер как *характер* является совсем другим по сравнению с тем, чем он казался вначале: социальный мир повседневного твердолобого практического прагматического реализма, в котором нет места бессмыслице и который является средой управления, это мир, устойчивое существование

которого зависит от систематического недопонимания и веры в фикции. Фетишизм потребления был просто дополнен другим важным фетишизмом, а именно фетишизмом бюрократической сметки. Потому что из моего всего аргумента следует, что область управленческой экспертизы — это такая область, в которой то, что объявляется объективно обоснованной функцией, является на самом деле выражением произвольной, но скрытой воли и предпочтения. Описание Кейнсом того, как ученики Мура выдвигали на первый план свои предпочтения под прикрытием обнаружения наличия или отсутствия нерационального свойства *блага*, свойства, которое было на самом деле фикцией, заслуживает современного продолжения в форме равно элегантного и выразительного описания того, как в социальном мире корпораций и правительств частные предпочтения продвигаются под прикрытием обнаружения присутствия или отсутствия находок экспертов. Описание Кейнса объясняло, почему тезис эмотивизма был столь убедителен; точно ту же роль могло бы сыграть упомянутое выше современное продолжение. Эффект пророчества XVIII века состоял в том, что был получен *не* научно управляемый социальный контроль, а искусная драматическая имитация такого контроля. Его театрально-лицемерный успех придал ему власть и авторитет в нашей культуре. Наиболее эффективный бюрократ есть наилучший актер.

На это многие менеджеры и многие бюрократы ответят так: вы со своими построениями атакуете соломенное чучело. Мы не делаем глобальных утверждений вердеровского или иного типов. Мы столь же близки к пониманию ограничений социальных научных обобщений, как и вы. Мы выполняем скромную функцию скромной и без особых претензий компетентностью. Но мы обладаем специализированным знанием и заслуживаем в нашей ограниченной области звания экспертов.

Ничто в моем аргументе не оспаривает этих скромных притязаний; но это не те притязания, с которыми достигается власть и авторитет внутри бюрократической корпорации, будь она общественной или частной. Потому что притязания этого скромного вида никогда бы не могли сделать законными обладание или использование власти в рамках бюрократической корпорации таким образом или в таком масштабе, в которых достигается

власть. Поэтому скромнейшие и без претензий притязания, подразумеваемые таким ответом на мой аргумент, вводят в сильнейшее заблуждение и тех, кто их произносит, и всех других. Они функционируют не в качестве опровержения моего аргумента, что метафизическая вера в управленческую экспертизу институализирована в наших корпорациях, но в качестве оправдания все продолжающегося участия менеджеров в шарадах, которые ими же и создаются. Театрально лицемерные таланты игрока с небольшой ролью столь же необходимы для бюрократической драмы, как и вклады великих актеров управленческого характера.

Глава IX

Ницше или Аристотель

Современное видение мира, по моему предположению, является по большей части веберовским, хотя это не всегда верно на уровне деталей. Мне могут немедленно возразить. Большинство либералов скажет, что нет такой вещи, как «единственное» современное видение мира, а есть множество взглядов, берущих начало в неистребимом плюрализме ценностей, наиболее систематическим и убедительным защитником которых является *Исайя Берлин*. Многие социалисты скажут, что доминирующим взглядом в современном мире является марксизм и что веберовский взгляд — это *vieux jeu* (пройденный этап) и его тезисы фатально подорваны критикой слева. Первым я ответил бы, что сама вера в неистребимый плюрализм ценностей является непоследовательной и центральной веберовской темой. А вторым я ответил бы, что, пока марксисты организовывали и расширяли свою власть, они оставались по своей сути веберианцами, даже если их риторика при этом имела марксистский характер. Потому что в нашей культуре мы не знаем такого организованного движения на пути к власти, которое не было бы по своей природе бюрократическим и управленческим, а мы не знаем такого оправдания власти, которое не было бы веберовским по форме. И если это верно относительно марксизма, когда он находится на пути к власти, то что можно ожидать, когда он берет эту власть. Всякая власть имеет тенденцию к объединению, и абсолютная власть объединяет абсолютно.

И все же, если мои аргументы верны, тогда веберовское видение мира не может быть устойчиво рациональным; оно скорее скрывает и укрывает, нежели просвещает, и сила его зависит от успеха в сокрытии и укрывании. На этом этапе можно услышать вторую серию протестов. Почему во всем моем изложении не находится места для слова «идеология»? Почему я так много сказал о масках и сокрытиях и столь мало — почти ничего — относительно того, что скрывается и что маскируется? Кратким ответом на последний вопрос будет то, что я не имею общего ответа на этот вопрос, но я не защищаю простого невежества. Когда Маркс изменял значение слова «идеология» и узаконивал его современное значение, он делал это со ссылкой на определенные, вполне понятные примеры. Например, французские революционеры 1879 года, с точки зрения Маркса, считали себя обладателями той же самой морали и политических убеждений, какую имели античные республиканцы; поступая так, они скрывали от самих себя свои социальные роли выразителей интересов буржуазии. Подобным же образом английские революционеры 1649 года считали себя, под прикрытием Ветхого Завета, слугами Господа, и поступая так, они скрывали *свои* социальные роли. Но когда конкретные примеры Маркса были обобщены до теории — самим ли Марксом или другими людьми — возник совсем другого рода вопрос. Потому что общность теории получается как раз из-за попыток включения теории во множество законоподобных обобщений, которые связывают материальные условия и классовую структуру общества, выступающих в качестве своего рода причин, с идеологически наполненными верами, выступающими в качестве следствий. В этом состоит суть ранних формулировок Маркса и Энгельса в *Немецкой идеологии*, и формулировок Энгельса в *Анти-Дюринге*. Таким образом, теория идеологии стала еще одним примером того, чем должна бы быть социальная наука, которая, как я уже замечал, в действительности неправильно интерпретирует *как* форму действительных открытий социальных ученых, *так* и свои функции в качестве замаскированного выражения произвольных предпочтений. На самом деле, сама *теория* идеологии оказывается еще одним примером того самого феномена, который стараются понять ее сторонники. И хотя мы все еще можем многое понять из исто-

рии *Восемнадцатого Брюмера*, общая марксистская теория идеологии и ее многочисленные наследники проявляют себя в виде еще одного из симптомов, замаскированного под диагноз.

И все же часть концепции идеологии, прародителем которой является Маркс и которая использовалась такими разными мыслителями, как Карл Мангейм и Люсьен Голдман, действительно подчеркивает мой центральный тезис о морали. Если моральное утверждение ставится на службу воли, то это чья-то воля; и вопрос о том, чья эта воля, важен как морально, так и политически. Но в мою задачу не входят поиски ответа на этот вопрос. Для моей нынешней задачи мне нужно показать только, как мораль стала доступной для определенного типа употребления и что она так употребляется.

Следовательно, нам надо добавить к специфически современному моральному дискурсу и практике, которые представлены здесь мною, серию исторических объяснений, которые покажут, как моральное поощрение может быть оказано слишком большому числу мотивов, как формы морального выражения обеспечивают возможной маской почти любое лицо. Потому что мораль *становится общедоступной* совершенно по-новому. И именно эта опошленная часть современного морального дискурса, хорошо осознанная Ницше, стала причиной его отвращения к морали. И это осознание является одной из тех особенностей моральной философии Ницше, которые делают ее одной из двух подлинных теоретических альтернатив, с которыми сталкивается каждый, пытающийся проанализировать моральные устои нашей культуры, *при условии*, что мой аргумент в существенных чертах до сих пор верен. Почему это так? Адекватный ответ на этот вопрос требует от меня, чтобы я сперва сказал кое-что по поводу моего собственного тезиса и после этого сказал кое-что о прозрениях Ницше.

Ключевая часть моего тезиса состоит в том, что современная мораль и практика могут быть поняты только в качестве ряда фрагментарных пережитков прошлого и что неразрешимые проблемы, которые они породили для современных теоретиков морали, останутся таковыми до тех пор, пока они не будут хорошо поняты. Если деонтологический характер моральных утверждений представляет собой призрака концепции божественного закона,

который совершенно чужд метафизике современности, и если телеологический характер представляет, подобным же образом, призрак концепций человеческой природы и деятельности, которые так же неуместны в современном мире, мы должны ожидать, что проблемы понимания и приписывания интеллигибельного статуса моральным утверждениям будут возникать постоянно, и постоянно будут враждебны философским попыткам их разрешения. Мы тут нуждаемся не только в философской проницательности, но также и в такого рода видении, которое проявляется антропологами в их наиболее успешных попытках наблюдения других культур, при идентификации пережитков и непостижимых вещей, не замечаемых носителями этих культур. Один из способов улучшения нашего видения мог бы состоять в исследовании того, не напоминают ли трудности нашего собственного культурного и морального состояния трудности тех социальных порядков, которые считались нами весьма отличными от наших. Конкретный пример, подразумеваемый мною, относится к обитателям тихоокеанских островов конца XVIII и начала XIX веков.

В своем судовом журнале капитан Кук во время третьего путешествия регистрирует первое открытие англоговорящими путешественниками полинезийского слова *табу* (в различных его формах). Английские моряки были удивлены тем, что они приняли за распущенные сексуальные обычаи полинезийцев, и были даже больше удивлены, обнаружив резкий контраст такого поведения со строгими запретами на совместные трапезы мужчин и женщин. Когда они спросили, почему запрещены совместные трапезы, им ответили, что это *табу*. Но когда они пытались понять, что же означает *табу*, они мало что узнали по этому поводу. Ясно, что *табу* не означало просто *запрета*; ибо сказать, что нечто — человек, или практика, или теория — *табу*, значит привести некоторые резоны для их запрета. Но какого сорта резоны? В такого рода затруднительном положении были не только моряки капитана Кука; от Фрезера и Тейлора до Франца Штайнера и Мэри Дуглас антропологи пытались преодолеть это затруднение. Из этих попыток вырастают две ключевые проблемы. Первая — это значимость того факта, что моряки Кука не смогли получить вразумительных ответов от местных обитателей на свои во-

просы. Это ведет к *предположению* — а любая гипотеза на этот счет в известной степени спекулятивна, — что местные обитатели сами на самом деле не понимали слово, которое они использовали, и это предположение подкрепляется тем, с какой легкостью Камеаеа Второй отменил табу на Гавайях сорока годами позднее в 1819 году, не вызвав при этом никаких социальных последствий.

Но могли ли полинезийцы использовать слово, которого сами на самом деле не понимали? Именно здесь наблюдения Штайнера и Дуглас являются весьма полезными. Оба они предполагают, что часто и в достаточно характерных случаях правила табу имели историю, которая распадается на две стадии. На первой стадии они были частью контекста, который делал их осмысленными. Так, Мэри Дуглас полагала, что правила табу Второзакония предполагают определенного рода таксономию и космологию. Лишите правила табу их *исходного* контекста, и они немедленно покажутся множеством произвольных запретов, что и происходит при потере исходного контекста, когда первоначальные веры, на фоне которых возникли табу, были не только оставлены, но и забыты.

В таких ситуациях правила лишены какого-либо статуса, гарантирующего их авторитет, и если они быстро не приобретают нового статуса, тогда как их интерпретация, так и их обоснование, становятся спорными. Когда ресурсы культуры *слишком* скудны для осуществления задачи переинтерпретации, задача обоснования становится невозможной. Отсюда, вероятно, и та относительная легкость, весьма удивительная для многих наблюдателей того времени, с какой Камеаеа Второй взял верх над табу (создав при этом моральный вакуум, в котором уж слишком быстро прижились банальности миссионеров-протестантов Новой Англии). Но даже если бы полинезийская культура была благословлена аналитической философией, и тогда вопрос о значении табу разрешался бы несколькими способами. Табу, могла бы сказать одна сторона, явно является именем неестественного свойства; и резоны, по которым Мур рассматривал *благо* как имя такого свойства, а Причард и Росс рассматривали *обязательство* и *правильность* как имена таких свойств, могли бы быть использованы для демонстрации

того, что *табу* является именем такого свойства. Другая сторона могла бы, без сомнения, сказать, что «это *табу*» означает, грубо говоря, «я не одобряю этого, и ты должен поступать так же»; и точно тех же резоннов, что привели Стивенсона и Айера к тому, чтобы рассматривать «благо» в плане, главным образом, эмотивного употребления, было бы достаточно для поддержки эмотивистской теории *табу*. Третья сторона появилась бы в результате аргументации, что грамматическая форма утверждения «это табу» скрывает универсализируемое императивное предписание.

Беспочвенность этих вымышленных дебатов происходит из предположения, разделяемого всеми сторонами, а именно, что множество правил, чей статус и обоснование они исследуют, дает адекватно разграниченный предмет исследования, а также материал для автономного поля исследования. Мы, исходя из реального состояния дел в мире, знаем, что это не так, что не существует способа понимания характера правил табу, за исключением того, чтобы рассматривать их в качестве пережитков некоторой в прошлом более утонченной культуры. В качестве следствия этого мы знаем, что любая теория, делающая правила табу в Полинезии конца XVIII века вразумительными, не обращаясь при этом к истории этих правил, является необходимо ложной. Единственно истинной теорией может быть такая теория, которая показывает свою вразумительность в рамках своего времени. Больше того, единственно адекватно истинной историей будет такая, которая позволяет нам сделать *обе* вещи: с одной стороны, различить то, что значит состояние порядка для множества правил и практик табу, и то, что значит состояние беспорядка и фрагментации для множества правил и практик табу, и, с другой стороны, понять исторические переходы от первого состояния ко второму. Только описания определенного исторического вида смогут дать то, что нам требуется.

А теперь неумолимо встает вопрос об усилении моего более раннего аргумента: почему мы должны рассматривать реальных аналитических моральных философов, таких, как Мур, Росс, Причард, Стивенсон, Хейр и других по-другому, чем их вымышленных полинезийских аналогов? Почему мы должны рассматривать наше

современное употребление терминов *благо, правильность и обязательство* по-другому, чем мы рассматриваем употребление термина *табу* в Полинезии в конце XVIII века? И почему бы нам не считать Ницше таким Камеамеа европейской традиции?

Ведь историческим достижением Ницше было более отчетливое, чем любым другим философом — определенно более отчетливое, чем у его аналогов в англосаксонском эмотивизме и европейском экзистенциализме — понимание не только того, что казавшееся апелляцией к объективности оказалось на самом деле выражением субъективной воли, но и понимание природы проблем, которые встают при этом перед моральной философией. Это верно, что Ницше, как я буду утверждать позднее, сделал недопустимое обобщение от условий моральных суждений его времени к природе морали как таковой; и я уже сказал справедливо жесткие слова о конструкции Ницше, которая является одновременно абсурдной и опасной, концепции *сверхчеловека*. Но имеет смысл проследить, как даже такая конструкция началась с подлинного прозрения.

В знаменитом пассаже из *Веселой науки* (раздел 335) Ницше насмехается над представлением об обосновании морали, с одной стороны, на внутренних моральных чувствах, на сознательности или, с другой стороны, на кантовском категорическом императиве, на универсализируемости. В пяти быстрых, остроумных и убедительных параграфах он расправляется с тем, что я назвал проектом Просвещения открытия рациональных оснований объективной морали, а также с доверием обычного морального субъекта в постпросвещенческой культуре к своей моральной практике и убеждениям. Но затем Ницше переходит к проблеме, которая и создает этот акт разрушения. Лежащая в основе его конструкции аргументация такова: если мораль представляет собой нечто иное, как выражение воли, моя мораль может быть только тем, что создает моя воля.

Нет места таким фикциям, как естественные права, полезность, наибольшее счастье для наибольшего числа людей. Я сам должен сейчас создать «новый перечень того, что есть благо». «Мы же *хотим стать теми, что мы есть* — новыми, неповторимыми, несравнимыми, полагающими себе собственные законы, себя-самих-творя-

щими» (т. 2, с. 655). Рациональный и рационально обоснованный автономный моральный субъект XVIII века является фикцией, иллюзией; так что, заключает Ницше, давайте свергнем разум с его пьедестала и превратим себя в автономных моральных субъектов гигантским и героическим актом воли, актом воли, который своими качествами напоминает нам архаичное аристократическое самоутверждение, которое превосходит то, что Ницше рассматривает как несчастье рабской морали и которое по своей эффективности может быть пророческой предтечей новой эры. Проблема тогда заключается в том, чтобы сконструировать совершенно новым способом новый перечень того, что есть благо и закон, и как изобрести этот перечень. Эта проблема встает перед каждым индивидом, и она составляет центральную часть моральной философии Ницше. И именно в неустанных серьезных попытках Ницше разрешить эту проблему, а не в его фривольных решениях ее, заключается величие Ницше, именно это делает его *уникальным* моральным философом *при условии*, что единственной альтернативой моральной философии Ницше оказывается такая философия, которая была сформулирована философами Просвещения и их последователями.

Ницше является *единственным* моральным философом нынешнего века и с другой точки зрения. Потому что я уже говорил, что нынешний век, в его собственном представлении, является, по большей части, веберовским; и я также замечал, что центральный тезис Ницше предполагается главными категориями мысли Вебера. Отсюда пророческий иррационализм Ницше — иррационализм, поскольку проблемы Ницше остаются неразрешенными и не поддаются разуму, — остается имманентным веберовским управленческим формам нашей культуры. Всякий раз те, кто погружается в бюрократическую культуру нашего века, старается проложить свой путь к моральным основаниям того, что собой представляют и что они делают, открывают подавленные ницшенианские послышки. Следовательно, достоверно можно предсказать, что в кажущихся совершенно разными, бюрократически управляемых современных обществах будут периодически возникать социальные движения, наполненные как раз того рода пророческим иррационализмом, предшественником которых был Ницше. В самом деле, просто

потому, что во второй степени, в какой современный марксизм является по своей сути веберовским, мы можем ожидать появление пророческого иррационализма как у Левых, так и у Правых. То же относится к студенческому радикализму шестидесятых годов (по поводу теоретических версий этого левого ницшенианства см. статьи К. Парсонса и Т. Стронга в сборниках Соломона 1973 и Миллера 1978).

Так что вместе Вебер и Ницше дают нам ключ к теоретическим сочленениям современного социального порядка. Но то, что они так ясно выстраивают, представляет крупномасштабные и доминирующие черты современного социального ландшафта. Как раз потому, что они являются столь эффективными в этом отношении, они мало в чем помогают при дешифровке маломасштабных аналогов этих черт в земных делах повседневной жизни. К счастью, как я заметил ранее, мы уже имеем социологию повседневной жизни, которая является точным аналогом мысли Вебера и Ницше, социологию взаимодействия, разработанную Эрвином Гоффманом.

Центральным контрастом, включенным в социологию Гоффмана, является точно тот же контраст, который включен в эмотивизм. Это контраст между намеренным значением и сутью наших утверждений и их действительным употреблением, между поверхностными представлениями поведения и стратегиями, используемыми для достижения этих представлений. Единицами анализа в рассматриваемых Гоффманом всегда являются индивидуальные ролевые игроки, реализующие свою волю в рамках ролевым образом структурированной ситуации. Цель ролевого игрока, по Гоффману, заключается в эффективности, а успех в социальной вселенной Гоффмана есть нечто иное, как принимаемое за успех. Ничего больше не может быть им. С точки зрения Гоффмана, мир лишен объективных стандартов достижения; достижение определено так, что не существует культурного или социального пространства, в рамках которого можно апеллировать к таким стандартам. Стандарты устанавливаются через взаимодействие и в процессе самого взаимодействия; и моральные стандарты функционируют только с целью поддержки таких типов взаимодействия, которые всегда подвержены угрозе со стороны сверхэмпансивных индивидов. «Во время любого разговора ус-

танавливаются стандарты того, насколько индивид может быть увлечен разговором, насколько он позволяет себе быть захваченным разговором. Он обязан предохранить себя от переполнения чувствами и от готовности к действиям, которые угрожают границам, установленным для него при взаимодействии... Когда индивид слишком увлечен темой разговора и производит на других впечатление, что не обладает необходимой мерой контроля над своими чувствами и действиями, тогда другие, вероятно, будут отвлечены от разговора и обратят свое внимание на говорящего. Увлеченность разговором одного человека обернется отчуждением другого человека, готовность к увлеченности есть форма тирании, практикуемая детьми, примадоннами и господами всех мастей, для которых их собственные чувства выше моральных правил, цель которых — сделать общество безопасным для взаимодействия» (Interaction Ritual 1972, pp.122-123).

Поскольку успех есть все, что принимается за таковой, можно говорить о преуспевании или непреуспевании только по отношению к другим; отсюда следует и важность презентации в качестве — вероятно, является единственной центральной — темы. Относительно социального мира, как он представлен у Гоффмана, справедлив тезис, что Аристотель рассматривает подобный мир с единственной целью его опровержения: благо для человека заключается в обладании честью, а честь есть как раз то, что воплощает и выражает отношение других. Аристотелевские резоны для опровержения этого тезиса имеют свои достоинства. Мы чтим других, говорит он, благодаря чему-то, что они представляют собой или сделали для того, чтобы заслужить честь; следовательно, честь не может быть чем-то большим, чем вторичное благо. Более важным должно быть то, благодаря чему приписывается честь. Но в социальном мире Гоффмана заслуги являются частью изобретенной социальной реальности, чья функция заключается в оказании помощи воле в процессе выполнения ею ролевой игры. Цель социологии Гоффмана состоит в том, чтобы опровергнуть претензии явления быть чем-то большим, чем явление. Эта социология тянет на название цинической — в современном смысле, а не в античном, — но дело в том, что если картина человеческой жизни в версии Гоффмана правдоподобна, тогда не может быть такой вещи, как цинич-

ный отказ считаться субъективными заслугами, поскольку для циника нет такой вещи, как объективные заслуги.

Важно отметить, что понятие чести в обществе, выразителем идей которого был Аристотель — и во многих последующих обществах, весьма отличных друг от друга, от общества исландских саг до общества бедуинов Западной пустыни, — было вопреки сходству весьма отличной концепцией от того, которое мы находим на страницах Гоффмана, и от *почти* всего, что мы можем найти в современных обществах. Это объясняется тем, что честь и достоинство находились в том взаимоотношении, каким его описал Аристотель. Во многих досовременных обществах честь человека определяется тем, что причитается ему, его роду и его окружению. Она устанавливается из соображений того, какое место в социальном порядке занимает обстоятельство, почему им причитается то или другое. Обесчестить человека — значит не признать того, что ему причитается. Отсюда концепция оскорбления становится социально решающей, и во многих таких обществах определенного рода оскорбления заслуживали смерти. Питер Бергер и его соавторы (1973) указывали значимость того факта, что в современных обществах мы не имеем ни законного, ни незаконного обращения к помощи, если мы оскорблены. Оскорбления были отодвинуты на периферию нашей культурной жизни, где они являются выражением скорее личных эмоций, нежели общественных конфликтов. Неудивительно, что это единственное место, предоставленное им в сочинениях Гоффмана.

Сравнение книг Гоффмана — в частности я имею в виду *представление Я в повседневной жизни, столкновение, Ритуал взаимодействия, стратегическое взаимодействие* — с *Никомаховой этикой* весьма уместно. На ранней стадии аргумента я делал упор на близкое взаимоотношение моральной философии и социологии; и точно в той же степени, в какой *Этика* и *Политика* Аристотеля представляют вклад в первое и второе, так и книги Гоффмана предполагают моральную философию. Они предполагают моральную философию в частности потому, что являются важными объяснениями форм поведения в рамках конкретного общества, которое включает моральную теорию в характерных для себя видах действия и практики; речь может идти в частности и о фило-

софских симпатиях в теориях самого Гоффмана. Поскольку целью социологии Гоффмана является не только демонстрация того, чем может быть человеческая природа при определенных, в высшей степени специфических обстоятельствах, но и то, чем человеческая природа должна быть и, следовательно, всегда была, в этой социологии утверждается неявный тезис о ложности моральной философии Аристотеля. Вопрос в такой постановке не поднимается самим Гоффманом, да и не должен подниматься им. Но этот вопрос поставил и блестяще обсудил его великий предшественник и предтеча Ницше в своей работе *Генеалогия морали* и других работах. Ницше редко прямо ссылается на Аристотеля, за исключением вопросов по эстетике. Но он *таки* заимствует имя и понятие «великодушного человека» из *Этики*, хотя в контексте его теории оно становится совершенно другим понятием, нежели в теории Аристотеля. Но из ницшенианской интерпретации истории морали становится совершенно ясно, что Ницше должен был бы приравнять аристотелевскую трактовку этики и политики ко всем этим дегенеративным прикрытиям воли к власти, которые последовали из-за ложного поворота, осуществленного Сократом.

И все же дело обстоит не так, что моральная философия Ницше ложна, если моральная философия Аристотеля верна, и наоборот. В более строгом смысле моральная философия Ницше специально сопоставляется с философией Аристотеля благодаря исторической роли, которую играли эти философии. Как я говорил ранее, дело в том, что, поскольку моральная традиция, интеллектуальной основой которой является мысль Аристотеля, была отвергнута при переходе от XV века к XVII веку, был предпринят проект Просвещения, открытия новых секулярных оснований морали. И поскольку этот проект потерпел неудачу, поскольку взгляды, которых придерживались наиболее интеллектуально мощные сторонники проекта, особенно Кант, не могли более устоять в свете рациональной критики, Ницше и все его экзистенциалистские и эмотивистские последователи сумели развернуть кажущуюся успешной критику всех предыдущих форм морали. Отсюда защита позиции Ницше оказывается *в конечном счете* связана с ответом на вопрос: правильно ли прежде всего отвер-

гать Аристотеля? Потому что если позицию Аристотеля в этике и политике — или весьма на нее похожую — можно защитить, вся затея Ницше окажется бесполезной. Это потому, что сила позиции Ницше зависит от истинности одного центрального тезиса: что все рациональные обоснования морали провалились и что, *следовательно*, веры в доктрины морали нужно объяснять в терминах множества рационализации, которые скрывают фундаментально нерациональные феномены воли. Мой собственный аргумент обязывает меня согласиться с Ницше в том, что философы Просвещения так и не преуспели в обеспечении оснований, подвергающих сомнению его центральный тезис; его эпиграммы даже более смертельны, чем его пространные аргументы. Но, если верен мой предыдущий аргумент, тогда провал сам по себе был не чем иным, как историческим событием, последовавшим за отвержением аристотелевской традиции. И, таким образом, ключевым вопросом на самом деле становится следующий вопрос: может ли этика Аристотеля или нечто на нее похожее быть в конце концов оправданы?

Было бы недооценкой назвать все это лишь большим и сложным вопросом. Потому что все, что разделяет Аристотеля и Ницше, представляет собой весьма большое число весьма различных вопросов. На уровне философской теории есть вопросы как из области политики и философской психологии, так и из области моральной теории; и конфликт тут не просто конфликт двух теорий, но конфликт двух различных образов жизни. Упоминание аристотелизма в моей аргументации обязано отнюдь не только его исторической важности. В античности и средневековье он был всегда в конфликте с другими точками зрения, и различные образы жизни, наилучшим теоретическим интерпретатором которых он был, имели других утонченных протагонистов. Верно, что ни одна доктрина не оправдала себя в столь разнообразных контекстах, как это имело место с аристотелизмом: греки, мусульмане, евреи и христиане. А когда современность ополчилась на старый мир, наиболее чуткие представители современности поняли, что свергнуть надо именно аристотелизм. Но все эти исторические истины, как бы они ни были важны, сравнительно несущественны по сравнению с тем фактом, что аристотелизм являлся *философски* наиболее мощным

предсовременным видом моральной мысли. Если предсовременный взгляд на мораль и политику должен быть оправдан при сопоставлении его с современностью, то он должен оказаться *чем-то броде* аристотелизма или же вообще ничем.

Вместе философский и исторический аргументы показывают нам, что *либо* надо идти вслед за успехами и крушениями различных версий проекта Просвещения вплоть до того момента, когда остается только диагноз Ницше и проблематика Ницше, *либо* надо считать, что проект Просвещения не только ошибочен, но что его вообще не надо было начинать. Не существует третьей альтернативы, и, более точно, не существует альтернативы, которую можно было бы увидеть в работах, находящихся в самом центре современной конвенциональной образовательной программы в моральной философии, — Юма, Канта и Милля. Не удивительно, что преподавание этики весьма часто было деструктивным и скептическим в своем воздействии на умы тех, кто учился ей.

Но *какую* из альтернатив нам следует выбрать? И *как* нам следует выбирать? Еще одной заслугой Ницше было то, что его критика морали Просвещения сопровождалась ощущением, что мыслители Просвещения не смогли адекватно адресовать такой вопрос, уже не говоря о том, чтобы ответить на него: какого рода личностью я должен стать? Это в определенном смысле неизбежный вопрос, ответ на который дается *на практике* каждой человеческой жизнью. Но для характерно современной морали к этому вопросу можно подойти только обходным путем. Первичный вопрос с этой точки зрения касается правил: каковы правила, которым надо следовать? И почему нам следует повиноваться им? И не удивительно, что это первичный вопрос, если мы вспомним следствия изгнание телеологии Аристотеля из мира морали. Рональд Дворкин недавно высказал мысль, что центральной доктриной современного либерализма является тезис, что вопросы о *благой жизни человека* или целях человеческой жизни должны рассматриваться с публичной точки зрения как в общем случае неразрешимые. По поводу них индивиды свободны соглашаться или не соглашаться. Правила морали и права не выводятся или не обосновываются в терминах некоторой более фундаментальной концепции блага для человека. Аргументируя таким образом, Дворкин,

я полагаю, идентифицировал характерную черту не просто либерализма, но и всей современности. Правила становятся первичной концепцией моральной жизни. Качества характера в общем случае оцениваются высоко, если они приводят к подчинению правильному набору правил. «Добродетели — это чувства, то есть соответствующее семейство предрасположений и склонностей, регулируемых желанием высших порядков, в данном случае желанием действовать в соответствии с моральными принципами», — утверждает Джон Ролз, один из самых недавних моральных философов современности (1971, с. 169), а в другом месте он определяет «фундаментальные моральные добродетели» как «сильные и нормально действенные желания поступать согласно принципам правильности» (с. 381).

Поэтому современный взгляд на обоснование добродетелей зависит от некоторого предварительного обоснования правил и принципов; и если последнее становится радикально проблематичным, каковым оно и является, таковым становится также и первое. Предположим, однако, что при формулировке проблем морали в рамках главного направления современности, в частности либерализма, неверно осуществлено упорядочение оценочных концепций; предположим, что нам нужно заботиться о *добродетелях* в первую очередь для того, чтобы понять функцию и авторитет правил; нам надо начинать тогда с исследования, которое должно полностью отличаться от проекта, начатого Юмом, или Дидро, или Кантом, или Миллем. Интересно, что по этому поводу Ницше и Аристотель не расходятся во мнении.

Больше того, ясно, что, если мы заново подвергнем аристотелизм сомнению, тогда надо будет рассмотреть собственно моральную философию Аристотеля не просто так, как она выглядит в ключевых текстах его собственных сочинений, а как попытку унаследовать и суммировать в значительной степени то, что было сделано ранее, и как источник и стимул гораздо более поздней мысли. То есть необходимо будет написать краткую историю концепций добродетели, фокальная точка которой задана Аристотелем, но которая одновременно является ресурсом целой традиции действия, мышления и дискурса. Аристотель является лишь частью этой традиции, которую ранее называл «классической традицией».

А взгляд на человека в рамках этой традиции я называл «классическим взглядом на человека». К этой задаче я сейчас и обращаюсь; отправной точкой исследования является как раз необходимость выбора между Ницше и Аристотелем. Это обстоятельство представляется слишком удачным, чтобы быть простым совпадением. Ибо Ницше считал себя окончательным наследником того послания гомеровских аристократов, чьи подвиги и добродетели снабдили материалом поэтов, с которых мы неизбежно начинаем наше исследование. Следовательно, в строгом смысле поэтической справедливости по отношению к Ницше надо начать наше рассмотрение с той классической традиции, в которой возник Аристотель в качестве центральной фигуры при рассмотрении природы добродетели, с героического общества, изображенного в *Илиаде*.

Глава X

Добродетели в героических обществах

Во всех культурах, будь то греческая, средневековая или культура Возрождения, где моральное мышление и действие структурированы согласно некоторой версии схемы, названной мною классической, главным средством морального воспитания является повествование. Там же, где превалирует ислам, иудаизм или христианство, библейские истории столь же важны, как и любые другие истории. Конечно, каждая культура имеет только присущие ей истории, но любая культура, будь то греческая или христианская, обладает также целым корпусом историй, которые восходят к исчезнувшему героическому веку и повествуют о нем. В Афинах 6 века чтение наизусть гомеровских стихов было установлено в качестве публичной церемонии; сами поэмы были в значительной части скомпонованы не позднее 7 века, но говорилось в них о гораздо более ранних временах. В XIII веке христианские исландцы писали саги о событиях, происшедших сотню лет спустя после 930 года, в период непосредственно перед приходом христианства и позднее, когда все еще процветала старая религия Севера. В XII веке в монастыре Клонмакна ирландские монахи писали в *Lebor na bUidre* о героях Ольстера; некоторые данные позволяют исследователям датировать их VIII веком, но сюжет их относится к более отдаленным временам, когда Ирландия была еще языческой страной. В какой мере повествования являются надежными историческими данными

ми о повествуемых в них обществах? Этот вопрос всегда был предметом схоластических споров, будь то гомеровские поэмы, или же Саги, или же истории из ольстерского цикла, такие, как *Tain Bo Cualinge*. К счастью, мне нет нужды ввязываться в эти споры. Для моей аргументации важен относительно бесспорный исторический факт, а именно то, что такие нарративы явились источником адекватной или неадекватной исторической памяти обществ, в которых этот нарратив был записан. Больше того, они дали моральный фон дебатов в классических обществах, объяснение уже превзойденного или частично превзойденного морального порядка, чьи веры и концепции были все еще в какой-то степени влиятельными, но которые уже представляли впечатляющий контраст настоящему. Понимание героического общества, независимо от того, существовало оно или нет, является, таким образом, необходимой частью понимания классического общества, а также обществ, которые последовали за ним. Каковы его ключевые особенности?

М. Финли писал о гомеровском обществе так: «Основные ценности общества были заданы, предопределены; то же относится к месту человека в обществе, привилегиям и долгу, которые следуют из его статуса» (Finley 1954, p.134). Сказанное Финли о гомеровском обществе столь же верно относительно других форм героического общества в Исландии или Ирландии. Каждый индивид имеет отведенную ему роль в рамках вполне определенной и в высшей степени детерминированной системы ролей и статусов. Ключевыми структурами являются структуры родства и дома. В таком обществе человек знает, кто он, поскольку знает свою роль в этих структурах, и, значит, он знает также, чем он обязан тем, кто занимает другие роли и обладает другим статусом, и чем они обязаны ему. В греческом языке (*dein*) и в англосаксонском (*abte*) нет четкого отличия между «следует» и «обязан»; в исландском языке слово «*skylldr*» связывает вместе «следует» и «в родстве с».

Но дело заключается не просто в том, что каждому статусу приписано множество обязанностей и привилегий. Имеется также ясное понимание того, какого рода действия требуются для выполнения этих обязанностей и предписаний и какие действия не ведут к этому. Потому что требуются как раз действия. Человек в героиче-

ском обществе есть то, что он делает. Герман Френкель писал о гомеровском человеке, что «человек и его действия становятся тождественными, и сам он полностью и адекватно постижим в них; он не имеет скрытых глубин... В (эпическом) повествовании выражается то, что люди делают и говорят, все, чем люди являются, потому что они не представляют собой большего по сравнению с тем, что они делают, говорят и от чего страдают» (Fraenkel 1975, p.79). Суждение о человеке есть суждение о его действиях. Совершение человеком действий определенного рода в определенной ситуации есть гарантия правильных суждений по поводу его добродетелей и пороков; потому что добродетели — это как раз те качества, которые поддерживают свободного человека в его роли и проявляют себя в тех действиях, которые требуются его ролью. И то, что говорит Френкель о гомеровском человеке, справедливо также о других героических персонажах.

Слово *aretê*, которое впоследствии стало переводиться как «добродетель», в гомеровских поэмах используется для выражения превосходств любого рода; быстрый бегун проявляет свое *arete* в ногах (Илиада 20. 411), а сын превосходит своего отца в каждом виде *aretê* — как атлет, как солдат и по уму (Илиада 15. 642). Эта концепция добродетели или превосходства чужда нам в большей степени, чем мы сперва осознаем это. Нам нетрудно понять, что центральное место в этих превосходствах будет занимать физическая сила или что храбрость будет одной из главных добродетелей. Чуждой для нашей концепции добродетели является тесная связь в героическом обществе между, с одной стороны, концепцией храбрости и родственными ей добродетелями и концепциями дружбы, судьбы и смерти — с другой.

Важной является храбрость, и не просто как качество индивида, но как качество, необходимое для поддержания дома и общества. *Kûdos*, слава, принадлежит человеку, чье превосходство в битве или в состязании является знаком признания домашним окружением и обществом. Другие качества, связанные с храбростью, также заслуживают публичного признания, принимая во внимание роль, которую они играют в поддержании общественного порядка. В гомеровских поэмах хитрость есть такое качество, потому что хитростью можно дос-

тичь многого там, где пасует или же попросту отсутствует храбрость. В исландских сагах чувство юмора тесно связано в храбростью. В истории из саги о битве Клонтарфа в 1014 году, где Брайан Бору нанес поражение армии викингов, один из их предводителей, Торстейн, не побегал, когда вся их рать была разбита и бежала, и оставался на месте, завязывая себе шнурки. Ирландский вождь Кертиалфад спросил его, почему он не бежит. «Я не попаду домой на ночь, — сказал Торстейн, — ведь я живу в Исландии». Эта шутка спасла ему жизнь.

Быть храбрым значит быть человеком, на которого можно положиться. Здесь храбрость является важным ингредиентом дружбы. Узы дружбы в героическом обществе смоделированы на узах родства. Иногда дружба скрепляется формальной клятвой, как это имеет место в клятве братьев. Кто мой друг и кто мой враг определяется столь же четко, как то, кто мои родичи. Другим ингредиентом дружбы является верность. Храбрость моего друга гарантирует мне и моему дому защиту; верность друга придает мне уверенность в его намерениях. Верность моего домашнего окружения есть основная гарантия его единства. Поэтому верность женщин, ответственных за наиважнейшую часть отношений в доме, является ключевой добродетелью. Андромаха и Гектор, Пенелопа и Одиссей являются друзьями (*philos*) в той же степени, в какой таковыми являются Ахилл и Патрокл.

Я надеюсь, что предыдущее рассуждение делает ясным одно обстоятельство: любое адекватное рассмотрение добродетелей в героическом обществе будет невозможным, если добродетели отделены от своего контекста в социальной структуре, точно так же, как невозможно адекватное рассмотрение социальной структуры героического общества без учета героических добродетелей. Но если согласиться с этим, тогда надо признать важнейшую вещь: мораль и социальная структура в героическом обществе — это одно и то же. Имеется только одно множество социальных уз. Мораль как нечто отдельное еще не существует. Оценочные вопросы *являются* вопросами социального факта. Именно по этой причине Гомер говорит всегда о *знании* того, что делать и как судить. Это такие вопросы, на которые нетрудно ответить, кроме исключительных случаев. Потому что данные правила, которые приписывают людям их место в социальном поряд-

ке и тем самым придают им идентичность, предписывают также, чем они обязаны и чем им обязаны, как с ними надо обращаться, если они нарушают эти правила, и как они должны обращаться с другими, когда те нарушают правила.

Без такого места в социальном порядке человек не только не мог бы получить признания и понимания со стороны других; не только другие, но и он сам не смог бы знать, кто он такой. Именно по этой причине в героических обществах чужой может обрести в общем вполне определенный статус. В древнегреческом слово «чужой» и слово «гость» являются одним и тем же словом. Чужому должно быть оказано гостеприимство, ограниченное, но вполне определенное. Когда Одиссей встретил Циклопа и спросил его, есть ли у них *themis* (это гомеровское слово означает концепцию закона, определенного обычая, свойственным всем цивилизованным людям), ответ означал бы знание того, как у них обходятся с чужестранцами. На самом деле Циклопы едят их, то есть для них чужестранцы не являются людьми.

Таким образом, мы могли бы ожидать, что обнаружим в героических обществах упор на контраст между, с одной стороны, человеком, который не только обладает храбростью и всеми родственными ей добродетелями, но также имеет родственников и друзей, и, с другой стороны, человеком, который лишен всего этого. Но все же в качестве центральной в героических обществах выступает тема того, что обоим одинаково ждет смерть. Жизнь хрупка, человек уязвим — таковы условия человеческого бытия. Потому что в героических обществах стандартом ценности является жизнь. Если кто-то убьет вас, моего друга или брата, я задолжал вам их смерть, и когда я заплачу вам свой долг, их друг или брат будут должны им мою смерть. Чем шире моя система родства и друзей, тем больше ответственности я принимаю, ответственности, которая кончается только с моей смертью.

Больше того, есть в мире силы, которые никому неподвластны. Человек подвержен страстям, которые проявляются иногда через неличностные силы, а иногда как воля богов. Ярость Ахиллеса погубила как самого Ахиллеса, так и его отношения с другими греками. Эти силы и правила родства и дружбы вместе составляют структуру неизбежности. Ни воля, ни хитрость не позволят избе-

жать их. Судьба есть социальная реальность, и предсказание судьбы играет важную социальную роль. Не случайно, что пророки и провидцы одинаково процветали в гомеровской Греции, в исландских сагах и языческой Ирландии.

Итак, человек, делающий то, что ему полагается, неизбежно движется к своей судьбе и своей смерти. А в конце пути лежит не победа, в смерть. Само понимание этого есть добродетель; в самом деле, это является необходимой частью храбрости. Но что входит в такое понимание? Что должно быть понято, если постигнута связь между храбростью, дружбой, домом, судьбой и смертью? Конечно, человеческая жизнь имеет определенную форму, форму истории. И дело не просто в том, что поэмы или саги рассказывают о том, что происходило с мужчинами и женщинами, а в том, что форма нарратива в поэмах или сагах схватывает форму, уже существующую в описываемой в них жизни.

«Что представляет собой характер, как не разрешение инцидента?— писал Генри Джеймс.— Что представляет собой инцидент, как не иллюстрацию характера?» Но в героическом обществе характер соответствующего типа может быть выявлен лишь последовательностью происшествий, а сама последовательность должна проявлять определенные структуры. Героическое общество согласно с Джеймсом в том, что характер и происшествие не могут быть охарактеризованы независимо друг от друга. Поэтому понимание храбрости как добродетели является пониманием не просто того, что она может проявиться в характере, но также и того, какое место она занимает в соответствующей истории. Потому что храбрость в героическом обществе — это готовность встретиться лицом к лицу не только с конкретным злом и опасностью, но и с конкретной структурой зла и опасности, структурой, в которой индивиды находят свое место и которая в свою очередь проявляется в жизни индивидов.

Таким образом, в саге или эпосе изображается общество, которое уже воплощает в себе форму саги или эпоса. Поэзия проявляется в формах индивидуальной и социальной жизни. Хотя остается открытым вопрос, были ли вообще такие общества, но тем не менее можно сказать, что если бы такие общества существовали, они могли бы быть адекватно поняты только через их поэзию.

И все же эпос и сага определенно не являются простым зеркальным отражением общества, на описание которого они претендуют. Совершенно ясно, что поэт или сочинитель саги претендует на такого рода понимание, в котором он отказывает характерам, о которых он пишет. Поэт не страдает от ограничений, которые обуславливают суть придуманных им характеров. Рассмотрим случай *Илиады*.

Как я сказал ранее о героическом обществе в целом, у героев *Илиады* не возникает особых трудностей со знанием того, кто чему чем обязан; они ощущают *aidôs* — чувство стыда, — когда сталкиваются с возможностью несправедного поступка, и если этого недостаточно, под рукой всегда находятся другие люди, готовые направить наших героев на правильный путь. Честь человеку даруется ему равными, и без чести человек не заслуживает внимания. В самом деле, в словаре, доступном гомеровским характерам, невозможен взгляд со стороны на собственную культуру и общество. Используемые характеристиками оценочные выражения взаимно пересекаются, и каждое из них должно объясняться в терминах других.

Позвольте мне использовать опасную, но весьма полезную аналогию. Правила, которые управляют поступками и оценочными суждениями в *Илиаде*, напоминают правила и предписания шахмат. Вопросы о том, является ли человек хорошим игроком в шахматы, обладает ли он хорошей техникой эндшпиля, правилен ли сделанный им ход, относятся к сфере фактов. Игра в шахматы предполагает соглашения о том, как играть в них, и частично состоит из этих соглашений. В рамках словаря шахмат бессмысленно утверждать: «Это единственный ход, который ведет к мату, но правильно ли делать этот ход?» Человек, который говорит подобные вещи и понимает, что он говорит, будет использовать некоторое понятие «правильности», определенное вне шахмат. Такой вопрос мог бы задать человек, который хочет не выиграть, а, скажем, позабавить маленького ребенка.

Одной из причин опасности этой аналогии является то, что мы играем в игры типа шахмат по самым разным соображениям. Но что делать с таким вопросом: какого рода цели преследуют характеры *Илиады* при соблюдении ими правил и при почитании предписаний? Ведь ясно, что только в рамках этих правил и предписаний они мо-

гут оформить эти цели вообще, и как раз по этой причине аналогия рушится в другом отношении. Все вопросы выбора возникают в некоторых рамках, а сами рамки не могут быть выбраны.

Таким образом, очевиден резчайший контраст между эмотивистским *Я* современности и *Я* героического века. *Я* героического века лишено как раз тех характеристик, которые, как мы видели, некоторые моральные философы современности полагают существенными характеристиками человеческого *Я*: отстраненность от некоторой конкретной точки зрения или взгляда, способность судить со стороны. В героическом обществе нет «внешней» точки зрения, за исключением лишь той, которая принадлежит чужаку. Человек в героическом обществе, который готов изъять себя из системы отношений, определяющих его место в обществе, встает на путь самоуничтожения.

Идентичность в героическом обществе включает конкретность и ответственность. *Я* отвечаю за то, сумел ли я или не сумел сделать то, что любой человек в моей роли задолжал другим, и эта ответственность кончается только со смертью. *Я* должен до самой смерти делать то, что должен делать. Больше того, эта ответственность является конкретной. То, что мне следует делать, я должен делать для конкретных индивидов, и я ответственен перед одними и теми же индивидами, членами одной и той же местной коммуны. Героическое *Я* само по себе не стремится к универсальности, хотя в ретроспективе мы можем признать универсальность достоинством в достижениях этого *Я*.

Проявление героических добродетелей, таким образом, требует конкретного типа человека и конкретного типа социальной структуры. Именно по этой причине рассмотрение героических добродетелей может поначалу казаться несущественным для некоторого общего исследования моральной теории и практики. Если героические добродетели требуют для своего проявления наличия определенного типа социальной структуры, которая безвозвратно утеряна — а это именно так, — какое отношение они имеют к нам? Никто в настоящее время не может быть Гектором или Гисли. Ответ, вероятно, состоит в том, что урок героических обществ может быть двояким: во-первых, вся мораль всегда до некоторой сте-

пени связана с социально локальным и конкретным, и весьма иллюзорно то, что устремление морали современности к универсальности освобождает от всех частностей. Во-вторых, добродетелями можно обладать только будучи частью традиции, в которой мы наследуем добродетели, и понимать их можно только в свете предшествующих традиций, в ряду которых героическое общество занимает начальное место. Если это так, контраст между свободой выбора ценностей, которой гордится современное общество, и отсутствием таковой в героическом обществе выглядит совсем по-другому. Потому что свобода выбора ценностей с точки зрения традиции, коренящейся в героическом обществе, будет больше похожа на свободу призраков — тех созданий, в которых человеческая субстанция стремится к исчезновению, — чем на свободу людей.

Несомненность отсутствия подобного выбора на одном уровне делает задачу комментатора *Илиады* сравнительно легкой. Легко определить, что является и что не является *aretē*; по этому поводу у комментаторов *Илиады* не существует разногласий. Но когда лексикограф завершает свой список, встает более трудный вопрос. Я уже отмечал, что физическая сила, храбрость и ум состоят в перечне добродетелей. В *Одиссее* Пенелопа говорит о своих добродетелях (*aretai*) в таком контексте, когда мы предпочли бы говорить о ее привлекательности. Но, что озадачивает нас еще больше, в *Одиссее* среди превосходств также находится процветание. Единство понятия *aretē* зиждится, как мы уже видели, в концепции того, что позволяет человеку выполнять свою роль. И легко видеть, что процветание — как и счастье — имеют в гомеровских поэмах также другую составляющую. Когда Сарпедон вспоминает свои орхидеи и поля в Ликии во время агонии в битве на корабле, он вспоминает это по той причине, что прежде всего он и Главк во всем их воинстве были единственными, кто заслужил такие хорошие вещи. Процветание есть побочный продукт военных достижений, и отсюда возникает парадокс: образ жизни людей, дающий им право на счастье в виде орхидей и полей, Андромеды или Пенелопы, неизбежно ведет к смерти.

Смерть для Гомера — это безусловное зло. Окончательное зло — это смерть, за которой следует оскверне-

ние тела. От такого зла страдает весь род и дом мертвого человека, как и его мертвое тело. Семья и коммуна могут восстановить свою целостность после смерти того, кто был частью их самих, только через погребальный обряд. Таким образом, похоронный обряд и похоронные игры являются ключевыми эпизодами в моральной схеме, и скорбь, понимаемая как способность к трауру, является ключевой человеческой эмоцией.

Как ясно представлял себе Симон Вейль, условия рабства в *Илиаде* очень близки к условиям смерти. Раб может быть убит в любую минуту — он находится вне героической коммуны. Проситель также вынужден вымаливать то, что должен иметь, и это оставляет его на милость другого, делая его потенциальным трупом или рабом. Отсюда роль просителя предполагается только в самых крайних ситуациях. Царь Приам становится просителем только тогда, когда вслед за осквернением тела Гектора последовала угроза погребальному обряду.

Быть просителем, быть рабом, быть убитым на поле битвы — все это означает поражение, а поражение представляет моральный горизонт гомеровских героев, за которым ничего не видно, ничего нет. Но поражение не представляет морального горизонта для гомеровских поэтов по причине того самого обстоятельства, что гомеровская *Илиада* превосходит ограничения общества, которое изображается ею. Ибо Гомер сомневается в том, что очевидно для его героев, и именно, что значит выиграть и что значит проиграть. Поэтому аналогия с более поздними концепциями выигрыша и проигрыша в контексте игры еще в одном аспекте является сколь опасной, столь и неизбежной. Ведь наши игры, типа наших войн, являются наследниками гомеровских состязаний (*agôn*), и все же отличны от них в ключевых моментах, из-за существенно отличного места, которое занимают концепции выигрыша и проигрыша в нашей культуре.

То обстоятельство, что выигрыш может быть формой проигрыша, хорошо понимает автор *Илиады* и не понимают характеры, представленные в поэме. Поэт — не теоретик, он не предлагает общих формул. Его собственное знание в самом деле находится на более общем и абстрактном уровне, чем удаже наиболее пронизательных из его характеров. Так как Ахиллес в момент примирения с Приамом не может представить себе того, что

имеет в виду Гомер в своем представлении Ахиллеса и Приама другим людям. Таким образом, *Илиада* делает сомнительным то, что несомненно для Ахиллеса и Гектора. Поэма закладывает ту форму понимания, которая недоступна для тех, чьи действия описываются в поэме.

Сказанное мною об *Илиаде* определенно верно не о всей героической поэзии, но это явно относится к некоторым исландским сагам. Например, в более поздних сагах, таких, как «Сага о Ньяле», сочинитель с большим трудом отличает характеры, способные превзойти ценности мира саги, от характеров, которые не могут этого сделать. В «Саге о Гисле, сыне Кислого» есть нечто дополняющее *Илиаду*, что понимает автор саги, но не понимают ее характеры: потеря может оказаться формой выигрыша. Когда Гисли, находясь много лет вне закона, наконец умирает, сражаясь спина к спине с женой и золовкой, и эта троица убивает или смертельно ранит восемь из пятнадцати мужчин, которые надеялись заработать на голове Гисли, то проигравшим оказывается вовсе не Гисли.

Таким образом, этот тип героической поэзии представляет форму общества с моральной структурой, относительно которой может быть сделано два центральных утверждения. Первое состоит в том, что структура объемлет концептуальную схему, имеющую три центральных, соотносящихся между собой элемента: концепцию того, что требуется социальной ролью, которую выполняет каждый индивид; концепцию совершенств или добродетелей как таких качеств, которые позволяют индивиду делать то, что от него требует его роль; и концепцию человеческого существования, концепцию человека, хрупкого и уязвимого перед судьбой и смертью, добродетель которого заключается не в том, чтобы избегать уязвимости и смерти, а скорее, в том, чтобы отдать им должное. Ни один из этих трех элементов не может быть понят без ссылки на остальные два, но соотношение между ними является не только концептуальным. Скорее, все три элемента могут найти свое место, которое соотносится с местами для остальных, только внутри большого унифицированного каркаса, без которого мы не сможем понять значимости элементов друг для друга. Этим каркасом является форманарратива эпоса или саги, форма, воплощенная в моральной жизни индивидов и в коллективной

социальной структуре. Героическая социальная структура входит в эпический нарратив.

Характеры в эпосе не имеют, как я замечал ранее, средств для рассмотрения человеческого и естественного миров, за исключением того, что дано им концепциями, которые образуют их мировоззрение. Но именно по этой причине они не сомневаются в той реальности, как они ее представляют себе. Они представляют нам взгляд на мир, который полагается ими истинным. Неявная эпистемология героического мира является насквозь реалистической.

Поскольку литература героических обществ выдвигает именно этот тезис, весьма затруднительно увидеть в аристократических обитателях этих обществ более поздний ницшенианский их образ. Поэты *Илиады* и авторы саг неявно провозглашали объективность своей точки зрения, которая совершенно несовместима с ницшенианской перспективой. Но если поэты и авторы саг не сумели оказаться протоницшенианцами, что можно сказать о характерах, которые они изобразили? Здесь опять-таки ясно, что Ницше должен был мифологизировать отдаленное прошлое для того, чтобы поддержать свое видение. Ницше изображает аристократическое *самоутверждение*. А то, что можно найти у Гомера и в сагах, является формой личностного утверждения, подходящего для определенной *роли* и требуемого ею. *Я* становится тем, что проявляется только через его роль; это социальное творение, а не индивидуальное. Отсюда, когда Ницше проецирует на архаичное прошлое свой индивидуализм XIX века, становится ясно, что казавшееся историческим исследованием оказалось на деле литературным изобретением. Ницше заменил фикции презираемого им индивидуализма Просвещения множеством своих собственных индивидуалистических фикций. Из этого вовсе не следует, что нельзя быть ницшенианцем, не впадая в заблуждение; ведь вся важность обращения в ницшенианство в конце концов заключается в триумфе окончательного отказа от заблуждения или, по выражению Ницше, в стремлении к истине до конца. Но при этом возникает искушение сказать, что быть истинным ницшенианцем — значит идти дальше самого Ницше. Но так ли это на самом деле?

Современный ницшенианец отречением от своего непосредственного культурного окружения — как свое время Ницше отверг кайзеровскую Германию — и своим

открытием, что прошлое, которое Ницше превозносил, было фикцией, а не фактом, обречен на существование, суть которого состоит в том, чтобы превзойти все отношение к прошлому. Но возможно ли такое превзойдение? Мы есть то, чем прошлое сделало нас, осознаем мы это или нет, и мы не можем удалить от себя, даже в Америку, те части самих себя, которые образованы нашим отношением к каждой формирующей стадии в нашей истории. Если это так, тогда даже героическое общество все еще является неизбежной частью всех нас, и мы рассказываем историю, которая является *нашей собственной историей*, когда мы пересматриваем прошлое общество в формировании нашей собственной культуры.

Любая попытка написать эту историю будет необходимо включать марксистское утверждение, что причина, по которой греческая эпическая поэзия властна над нами, обязана тому факту, что греки соотносятся с современностью так же, как детство соотносится с взрослой жизнью. Это один из способов восприятия соотношения прошлого и настоящего. Воздается ли при этом должное нашему соотношению с *Илиадой* — это вопрос, на который можно было бы ответить только в том случае, если бы мы провели исследование промежуточных стадий социального и морального порядка, которые одновременно отделяют нас и связывают нас с миром, в котором коренилась *Илиада*. Эти промежуточные стадии поставят под сомнение две центральных веры героического века. В контексте сложных форм, полностью чуждых героическому обществу, встает вопрос о том, может ли оставаться верным то, что человеческая жизнь в целом может рассматриваться как победа или поражение, и в чем же состоит на самом деле выигрыш и проигрыш. И эти стадии подводят нас к вопросу, не являются ли нарративные формы героического века просто детскими сказками и не должен ли моральный дискурс, хотя он может и использовать притчи в качестве вспомогательного средства для морального воображения, отказаться в серьезные взрослые моменты от нарративного модуса в пользу более дискурсивного стиля и жанра.

Добродетель в Афинах

Героические общества, как они представлены в поэмах Гомера, исландских или ирландских сагах, возможно, существовали, а возможно, и нет; но вера в то, что они существовали, была решающей для тех классических и христианских обществ, которые свое возникновение выводили из конфликтов героического общества и которые определяли свою точку зрения частично в терминах такого возникновения. Ни один афинянин 5 века не мог бы вести себя так, как это делали Агамемнон или Ахиллес. Ни один исландец XIII века не мог бы вести себя так, как вели себя люди в X веке. Монахи Клонмакнау были весьма отличны от Конхобара или Кухулина. И все же героическая литература образует центральную часть моральных сочинений более поздних обществ, и многие ключевые моральные характеристики более поздних обществ являются результатом возникающих трудностей при соотнесении этих сочинений с действительной практикой.

Во многих ранних диалогах Платона Сократ ведет разговор с одним или несколькими афинянами о природе некоторых добродетелей — храбрости в диалоге *Лахет*, благочестия в *Евтифроне*, справедливости в *Государстве*, таким образом, чтобы поймать других людей на противоречиях. Случайный современный читатель мог бы легко предположить с первого взгляда, что Платон противопоставляет строгость Сократа беззаботности обычного афинянина. Но поскольку структура повторяется

вновь и вновь, в голову приходит другая интерпретация, состоящая в том, что Платон указывает на общее состояние противоречивости в использовании оценочного языка в афинской культуре. Когда Платон в *Государстве* давал собственное последовательное, довольно целостное описание добродетелей, его стратегия частично заключалась в визгнании гомеровского наследия из города-государства. Одна отправная точка в исследовании добродетелей классического общества должна была бы заключаться в установлении связи между некоторыми основными противоречиями в классическом обществе и гомеровским фоном. Но эта задача оказывается уже решенной, главным образом, Софоклом в его *Филоктете*.

Одиссей был послан на задание вместе с Неоптолемом, сыном Ахиллеса, достать волшебный лук Филоктета и помочь тем самым в штурме Трои. Поведение Одиссея в пьесе полностью согласуется с канонами поведения, присущими ему в *Одиссее*. Он делает добро своим друзьям, наносит вред свои врагам (таким образом, удовлетворяя одному из определений справедливости, которые Платон отвергает в начале *Государства*). Если он не может получить лук честными средствами, он прибегнет к обману. В *Одиссее* эта хитрость однозначно рассматривается как добродетель, и именно благодаря этой добродетели герой удостоивается чести. Но Неоптолем считает политику обмана, которую Одиссей проводит в отношении Филоктета, бесчестной. Филоктет потерпел сильнейший урон от греков, которые оставили его страдать на Лемносе на целых девять лет. И Филоктет никогда не доверял Одиссею и Неоптолему. И хотя он отказался прийти грекам на помощь при штурме Трои, все-таки неправильно обманывать его. Софокл использует Одиссея и Неоптолема для того, чтобы столкнуть две несовместимые концепции почитаемого образа жизни, два конкурирующих стандарта поведения. Важным фактором для структуры пьесы является то, что Софокл не предлагает разрешения конфликта — действие скорее прерывается, нежели завершается, вмешательством полубога Геракла, который вызволяет героев из этой патовой ситуации.

Вмешательство бога в греческой трагедии — или же апелляция к такому вмешательству — часто является сигналом для раскрытия непоследовательности в моральных

стандартах и моральном словаре. Рассмотрим *Орестею*. Архаичные и героические правила вендетты одновременно поощряют и запрещают Оресту убить Клитемнестру. Вмешательство Афины и разрешение конфликта между ней и Аполлоном устанавливает концепцию справедливости, которая сдвигает центр авторитета в моральных вопросах от семьи и дома к *полису*. В *Антигоне* требования семьи и требования *полиса* явно соперничают и кажутся несовместимыми. Таким образом, первый твердый факт, с которым мы сталкиваемся, это различие в концепциях добродетели, обязанное тому обстоятельству, что основной моральной коммуной становится не род, а город-государство, и не город-государство вообще, а Афинская демократия конкретно.

И все же будет большим упрощением усматривать различие между гомеровским взглядом и классическим взглядом на добродетели в переходе от одного множества социальных форм к другому, и в пользу этого предостережения можно привести две весьма различных причины. Первая заключается в следующем — что видно уже из одной *Антигоны* — формы и требования рода в Афинах 5 века хотя уже и не те, что были в более ранние времена, все-таки в основном уцелели. Аристократические дома сохраняют значительную долю гомеровского как в жизни, так и в поэзии. Но гомеровские ценности больше не определяют моральный горизонт, точно так же, как дом или род становятся частью большего или часто отличного от них целого. Нет больше царей, хотя многие из добродетелей царского образа жизни остаются все еще добродетелями.

Вторая причина отказа усматривать различие в концепциях добродетелей просто в терминах изменения социального контекста состоит в том, что концепция добродетели становится поразительно оторванной от какой-либо *конкретной* социальной роли. Столкновение Неоптолема с Филоклетом в пьесе Софокла имеет совсем другой характер, нежели столкновение его отца с Агамемноном в *Илиаде*. У Гомера вопрос чести — это вопрос воздания должного царю; у Софокла вопрос чести становится вопросом воздания должного человеку.

Тем не менее, не случайно, что вопрос о том, что воздать человеку, был поднят в Афинах — не в Фивах, не на Коринфе, не говоря уже о варварах. Дать характеристи-

ку хорошего человека — значит по большей части охарактеризовать отношение человека к другим людям, и поэты и философы в основном не отличают в этих отношениях то, что является универсальным и человеческим, от того, что локально и носит афинский характер. Такой подход часто является явным; Афины превозносятся потому, что они *par excellence* преподносят человеческую жизнь так, какой ей следует быть. Но в том же самом акте превозношения афинская конкретность отличается от гомеровской конкретности. Потому что гомеровский человек не мог бы быть стандартом, внешним по отношению к тем стандартам, которые воплощены в структурах его собственной коммуны, чьи рамки определяют апелляцию к ним; для афинского человека ситуация гораздо сложнее. Его понимание добродетелей дает ему стандарты, по которым он может ставить под сомнение образ жизни своей собственной коммуны и, кроме того, сомневаться в том, является ли та или иная практика или политика справедливой. Тем не менее, он также осознает, что обладает пониманием добродетелей только потому, что таким пониманием обеспечивает его членство в коммуне. Город является охранником, родителем, учителем, даже если то, чему учит город, может привести к сомнениям относительно той или иной черты этой жизни. Таким образом, вопрос о соотношении *быть хорошим гражданином* и *быть хорошим человеком* становится центральным, и знание разнообразных возможных человеческих практик, как варварских, так и греческих, обеспечивает фактический фон для ответа на этот вопрос.

Конечно, все свидетельства говорят о том, что подавляющее большинство греков, афинян или неафинян считали само собой разумеющимся, что образ жизни их города является наилучшим способом жизни, даже если и есть какие-то сомнения по этому вопросу; равным образом, принимается и то, что образ жизни греков явно превосходит образ жизни варваров. Но что считается общим для всех греков образом жизни? И что является общим в этом отношении для афинян?

А. Адкинс полезно противопоставляет кооперативные и соревновательные добродетели. Соревновательные добродетели он полагает гомеровскими по происхождению; кооперативные представляют социальный мир афинской демократии. Но на этой стадии начинаются сложности,

потому что моральные разногласия в 4 и 5 вв. возникают не только потому, что одно множество добродетелей противопоставляется другому множеству. Они возникают также и потому — что более важно, — что сосуществование конкурирующих концепций одной и той же добродетели приводит к конфликту. Природа *dikaiosunê* (это слово мы решили переводить как «справедливость») есть предмет как раз такого разногласия. Больше того, *dikaio-sunê*, справедливость, разногласия по поводу которой могут быть источником социального конфликта, является одной из тех добродетелей, которые Адкинс считает скорее кооперативными, нежели соревновательными. Но *dikaiosunê*, хотя это слово не появляется у Гомера, имеет все гомеровские обертоны. *Dikê* и *dikaios*, которые есть у Гомера, являются его предшественниками, и уже у Гомера соревновательные добродетели предполагают принятие кооперативных. Именно *dike* было нарушено, и по этой причине Ахилл поссорился с Агамемноном, и именно нарушение *dike* привело к тому, что Афина помогла Одиссею в избиении женихов. Так что же это за добродетель, которая становится *dikaiosunê*?

«*Dikê* означает в основном порядок во вселенной», — писал Хью Ллойд-Джонс (1971, с. 161); а *dikaios* есть человек, который уважает и не нарушает порядок. И сразу трудность с переводом *dikaios* как «справедливый» становится ясной. Потому что каждый в нашей собственной культуре может использовать слово «справедливый» без всякой ссылки на моральный порядок во вселенной или веры в него. Но даже в 5 веке природа соотношения *dikaiosunê* и некоторого космического порядка не ясна в той степени, в какой это было у Гомера. Здесь порядок, согласно которому правят цари хотя и несовершенен, является частью более общего порядка, согласно которому правят боги, и особенно Зевс, хотя, можно допустить, правят несовершенно. Быть *dikaios* у Гомера значит *не превзойти этого порядка*; таким образом, у Гомера добродетель *dikaios* означает совершение того, чего требует принятый порядок, и в этом данная добродетель похожа на все остальные гомеровские добродетели. Но в конце 5 века можно было спросить, является ли *dikaios* совершением того, что требуется установленным порядком; возможны были радикальные разногласия относительно того, что значит действовать согласно *dikê*, быть *dikaios*. По-

этому в *Филоклетте* и Неоптолем, и Одиссеей утверждают, что *dikaïosunê* в их споре на стороне каждого из них (1245-1251), а через несколько строк они расходятся в том, что значит быть *sophos* (мудрым) и быть *aischros* (в немилости).

Существует общепринятое множество слов для добродетелей в греческом языке 5 века, и в этом смысле общепринятое множество добродетелей таково: дружба, храбрость, умеренность, мудрость, справедливость — и не только они. Но по поводу того, что требуют эти добродетели и почему они считаются добродетелями, существуют большие разногласия. Поэтому те, кто без раздумий полагается на обыденный язык, на то, чему их учили, легко могут впасть в противоречие точно так, как это получалось у партнеров Сократа по разговору. Я, конечно, чрезмерно упрощаю как причину, так и следствие этого противоречия. Даже если героическое общество и существовало, скажем, в Греции 9 века, переход от этого общества к обществу пятого века является гораздо более сложным и многоплановым, чем я это указал. Концепции добродетелей в 6 веке, в начале 5 века, сильно отличаются в важных аспектах, и каждый период оставляет свои следы на последующих. Этот процесс очевиден как в современных научных спорах, так и в античных моральных разногласиях. Доддс, Адкинс, Ллойд-Джонс — и перечень можно продолжать сколь угодно долго — представляют последовательные картины греческого морального взгляда; каждая последовательная картина отличается друг от друга, и все выглядят по большей части верными. Но ни одна из них не допускает возможности того, что греческий моральный словарь и взгляды противоречивы в большей степени, чем мы это хотим допустить, и причины этого обстоятельства ясны. Слишком много источников, в которых имеет место обдуманная реорганизация и переопределение морального словаря, слишком много текстов, в которых словам приписано четкое значение, которым они ранее не обладали. Философы, поэты, историки могут подвести нас в этом отношении, и у нас имеется мало источников, которые пришли бы к нам не замутненными.

Следовательно, мы должны быть осторожны в употреблении такой фразы, как «греческий взгляд на добродетели» не из-за частого употребления, скажем, слова

«греческий» там, где следует говорить «афинский», а потому, что существует много афинских взглядов. Для моих нынешних целей мне нужно рассмотреть, по крайней мере, четыре таких взгляда: софистов, Платона, Аристотеля и авторов трагедий, особенно Софокла. Но важно помнить, что мы имеем дело с реакцией на противоречивость, реакцией, в каждом случае наполненной различными целями. И все же перед рассмотрением всех четырех случаев позвольте мне подчеркнуть, по крайней мере, одну вещь, которая обща всем им. Все из них принимают само собой разумеющимся, что среда, в которой проявляются добродетели, и термины, в которых они определяются, это *полис*. В *Филоктете* для действия существенно, что Филоктет, оставленный на необитаемом острове на десять лет, был не просто изгнан из общества людей, но также был лишен статуса человеческого существа: «Вы оставили меня без друзей, одиноким, без города, трупом среди живых». И это не просто риторика. Для нас представление о том, что дружба, компания и город-государство являются существенными компонентами человечности, чуждо — и между нами и этой концепцией лежит огромный исторический водораздел. Например, слово «одинокий», *erêmos*, является предшественником слова «отшельник» (*hermit*); а для христианства отшельничество могло быть одним из наиболее важных типов жизни. И концепция дружбы претерпела в последующем непрерывные трансформации. Но в мире Софокла — в котором столь многое было спорным — никогда не оспаривалось, что дружба, товарищество, гражданство являются существенными аспектами человечности. И по крайней мере в этом Софокл единен с остальным афинским миром.

Общее мнение афинян тогда состоит в том, что добродетели имеют место в рамках города-государства. Хороший человек будет с точки зрения всякого греческого взгляда весьма близким к тому, чтобы быть хорошим гражданином. Чем являются добродетели, которые делают человека хорошим человеком и хорошим гражданином, и каковы при этом соответствующие пороки? Когда Исократ хвалил Перикла, он описал его как превосходящего всех граждан в том, что называется *sôphrôn*, *dikaios* и *sophos*. Ораторы и сатирические поэты осуждали низость и отсутствие милосердия. Общепринятым у греков было

то, что свободный человек говорит правду безбоязненно и берет на себя ответственность за свои действия. Некоторые писатели превозносят простоту характера и прямоту человека. Отсутствие чувствительности и жалости часто клеймится; то же относится к грубости. Всегда превозносится храбрость. Но если это наиболее важные добродетели, что же делает их таковыми?

Существует опасность того, что мы будем введены в заблуждение, пытаясь ответить на вопрос, *либо* обращая внимание только на те качества, которые мы полагаем добродетелями, *либо*, как я уже предполагал, если мы будем в значительной степени игнорировать то обстоятельство, что греки расходились во взглядах. Поэтому я начинаю с двух вещей: следует заметить, что смирение, бережливость и совестливость могли бы *не* появиться ни в одном из греческих перечней добродетелей, и кроме того, следует отметить еще раз, что были возможны альтернативные интерпретации одной и той же добродетели. Рассмотрим не только честь и справедливость, но и добродетель, именуемую *sôphrosunê*. По своему происхождению это аристократическая добродетель. Это добродетель человека, который мог бы, но не злоупотребляет своей властью. Одна часть такой сдержанности — способность контролировать свои страсти, а когда слово применяется к женщине, а *sôphrosunê* является для греков женской добродетелью — именно эта способность превозносится всеми греками. Но ясно, что это не то, что Исократ хвалил в Перикле.

В самом деле, похвала Периклу как человеку, который обладает *sôphrôn*, должна совмещаться с признанием тех качеств, которые, по версии Фукидида, сам Перикл приписывала финянам: неустанные действия в преследовании собственных интересов, стремление сделать больше и идти дальше. Таким образом, *sôphrosunê* с этой точки зрения не обязательно означает сдержанность, если дело касается целей человека; похвальны, скорее, сдержанность в способе реализации этих целей, качество знания того, как далеко следует заходить в конкретном случае и когда надо повременить или отступить. Поэтому *sôphrosunê* может быть совместимо как *polupragmosunê* афинской демократии, так и с аристократическими идеалами сдержанности и *besuchia*, наслаждения. В то же время идеалы *polupragmosunê* и *besuchia* жестко противосто-

ят друг другу. Так что *sôphrosunê* теперь находит место не просто в двух различных, но и двух несовместимых моральных схемах. В каком смысле *polupragmosunê* и *besuchia* противоположны друг другу?

Hêsuchia появляется у Пиндара (Восьмая пифийская ода) как имя богини — она представляет то спокойствие духа, которое даруется победителю соревнования, когда он впоследствии отдыхает. Поклонение ей связано с представлением, что мы боремся для того, чтобы отдохнуть, нежели для того, чтобы преследовать неустанно одну цель за другой, сменяя одно желание другим. *Polupragmosunê*, в противоположность этому, это не просто одержимость многими вещами, но качество, сопровождающееся гордостью. В афинской среде, в которой она уместна, естественной становится и *pleonexia*. *Pleonexia* иногда переводится как порок, состоящий в том, что человек хочет брать больше, чем отдавать. Именно так перевел его Дж. Стюарт Милль, и если согласиться с Миллем, то тем самым придется приуменьшить различие между античным миром и современным индивидуализмом, потому что мысль о приемлемости того, что можно брать больше, чем отдавать, не представляет для нас никаких проблем — да и откуда взяться такой проблеме? Но на самом деле указанный порок состоит в приобретательстве как таковом, качестве, которое современный индивидуализм как в своей экономической деятельности, так и в лице потребляющего эстета как *характера*, не воспринимает как порок вообще. Ницше переводит *pleonexia* точно и пронизательно: *haben und mehrwollhaben*, потому что в современном мире, как мы увидим позднее, представление о том, что желание иметь больше, приобретательство как таковое, является порочным, постепенно сошло на нет. Отсюда и неправильное понимание этого термина Миллем, потому что на самом деле *pleonexia* — это имя как раз этого порока.

Для тех кто имеет *pleonexia* и *agôn*, соперничество становится совершенно отличным от того, что было в играх или у Пиндара. Оно становится инструментом индивидуальной воли в удовлетворении желаний при достижении успеха. Конечно, в любом обществе, где борьба является главным действием, победитель достигает успеха и будет, вероятно, ближе к удовлетворению своих желаний, чем другие. Но достижения и превосходство, осознаваемые им самим, коммуной итакими людьми, как

поэты, чья задача заключается в восхвалении этого достижения и этого превосходства, ценятся в первую очередь; именно по причине того, что они ценятся, им сопутствуют призы и удовлетворение, а не наоборот.

Рассмотрим сейчас место состязания, *agôn*, в классическом греческом обществе. Гомеровский эпос — это нарратив, который описывает серию состязаний. В *Илиаде* характер этих состязаний постепенно трансформируется до тех пор, пока не признается, что в конфронтации Ахилла и Приама выигрыш означает также и потерю, и что перед лицом смерти выигрыш и проигрыш больше не разделяют людей. Это первое великое провозглашение моральной истины в греческой культуре, и позднее мы рассмотрим ее статус как *истины*. На данный момент нам нужно только отметить, что эта истина должна быть открыта в контексте *agôn*.

Agôn, конечно, изменяет свой характер. Начиная с 776 года, все войны между городами-государствами прекращались на время Олимпийских игр, и каждая греческая коммуна, как бы ни была она рассеяна, стремилась послать на игры своих представителей. Борьба, бег, скачки, метание диска были восславлены в поэзии и скульптуре. Вокруг них взросли и другие практики: Олимпия, с самого начала и далее бывшая местом поклонения Зевсу, стала мемориалом славы атлетов и хранилищем договоров. Определение грека в противопоставлении с варваром переходит в новое определение: грек — это член коммуны, допущенной к Олимпийским играм. Но *agôn* есть центральный институт не только в плане объединения всех греков из разных городов-государств. Он также является центральным институтом в каждом городе-государстве, в контексте которого вновь изменяется и форма самого *agôn*. Изменения приводят к тому, что в число состязаний начинают входить дебаты в собраниях, суды греческой демократии, конфликт в сердце трагедии, фрагменты символического (и очень серьезного) шутовства в сюжете комедии и наконец, диалоговая форма философского аргумента. Для понимания всех этих явлений в качестве проявления *agôn* нам следует осознать, что категории *политика*, *драма*, *философия* были гораздо более тесно связаны с афинским миром, чем это имеет место в нашем собственном мире. Политика и философия принимали у греков драматическую форму, и одер-

жимость драмой была философской и политической, а философия выступала на арене политического и драматического. В Афинах аудитория для каждого человека была потенциально большой и до некоторой степени одной и той же, а сама аудитория была коллективным актером. Постановщик драмы был государственным деятелем; философ мог быть объектом сатиры и политического преследования. Афины не отрывали преследования политических целей от драматического представления и от сопутствующих философских вопросов, в отличие от нас, которые огородили политику множеством институциональных устройств. Поэтому у нас нет, в отличие от них, *какого-либо* публичного, общепринятого общественного способа представления политического конфликта да и постановки перед политиками философских вопросов. Позднее мы отметим, насколько близки мы были к такой возможности. Но мы уже достаточно сказали по этому поводу для того, чтобы вернуться к центральному вопросу.

Мы уже отмечали, что различные и конкурирующие перечни добродетелей, различные и конкурирующие позиции в отношении к добродетелям и различные и конкурирующие определения отдельных добродетелей вполне уживаются в Афинах 5 века и именно город-государство и *agôn* обеспечивают общий контекст, в которых проявляются добродетели. Именно потому, что это соперничество и противоречия являются симптомами конфликта, едва ли удивительно, что появляются и конкурирующие философские рассуждения добродетелей, обнажая лежащие в основе конфликты. Из этих конфликтов наиболее простым и радикальным является конфликт, связанный с определенным типом софистов.

А. Адкинс заметил сходство между Тразимахом, как он описан Платоном, и более грубой версией гомеровского героя: «Поскребите Тразимаха, и вы обнаружите Агамемнона». Агамемнон является прототипом гомеровского героя, который так и не узнал, что *Илиада* была написана для поучения, — он хотел только побеждать и пожинать плоды победы. Всех остальных надо было либо использовать, либо переступить через них: Ифигения, Бриссеида, Ахиллес. Поэтому софист, прототип Тразимаха Платона, полагает успех единственной целью поступков, а обретенную власть, используемую в качестве

и блага, с одной стороны, и концепции счастья, успеха и удовлетворения желания, с другой стороны, неразрывно связаны. Он не может, следовательно, бросить вызов взгляду Калликла, согласно которому благо ведет к счастью и удовлетворению желания, — вместо этого он должен бросить вызов принадлежащей Калликлу концепции счастья и удовлетворения желания. Необходимость в поддержке этого последнего вызова прямо ведет к психологии *Федона* и *Государства*, и психология этих диалогов обеспечивает базис конкурирующей концепции и сопровождающего ее перечня добродетелей.

Если для Калликла удовлетворение желаний заключается в господстве над полисом, в жизни тирана, то для Платона рациональное желание могло бы быть по-настоящему удовлетворено не в каком-либо полисе, который существует в физическом мире, а только в идеальном полисе с идеальной конституцией. Таким образом, блага, к которым устремляется рациональное желание и действительная жизнь города-государства, должны быть резко разделены. Достижимое политически неудовлетворительно, а удовлетворительное достижимо только в философии, но не в политике. Урок первого Платон получил в Сицилии, и без сомнения он чувствовал, что ему следует раз и навсегда выучить урок, преподанный ему смертью Сократа. Тем не менее концепция добродетели остается политической концепцией, потому что платоновское рассмотрение добродетельного человека неотделимо от его рассмотрения добродетельного гражданина. Невозможно быть превосходным человеком, не обладая при этом превосходствами гражданина, и наоборот. Но превосходный гражданин не будет как у себя дома в любом реальном городе, Афинах, Фивах или Спарте. Ни в одном из этих мест власть преобладающая в городах не руководствуется разумом. А что предписывает разум?

А то, что каждая часть души будет выполнять свои специфические функции. Проявление каждой специфической функции есть конкретная добродетель. Поэтому телесные аппетиты должны быть ограничены разумом; проявляемая таким образом добродетель — это *sôphrosunê*. Сюда же относится высоко духовная добродетель, заключающаяся в такой реакции на опасность, какую предписывает разум и которая проявляет себя как храбрость, *andreia*. Сам разум, будучи дисциплинирован ма-

тематическими и диалектическими исследованиями, способный распознать, что есть сама справедливость, что есть сама красота помимо и сверх других форм, что есть форма блага есть проявление специфической добродетели — *sophia*, мудрости. Эти три добродетели могут проявиться только при наличии четвертой добродетели, *dikaiosunê*. Потому что *dikaiosunê* — добродетель, которая, с точки зрения Платона, весьма отлична от любой нашей современной концепции справедливости, хотя «справедливость» используется в качестве перевода почти всеми переводчиками Платона; это как раз та добродетель, которая приписывает каждой части души ее конкретную функцию, и никакую другую.

Таким образом, рассмотрение и переопределение Платоном добродетелей выводится из сложной теории, без которой мы не были бы понять, что есть добродетель. Он отвергает то, что его теория должна считать греческим неадекватным лингвистическим обычаем и развращенной практикой, и в то же время пытается объяснить это явление. Если некоторые софисты переводили разнообразие и противоречия обыденного использования в намеренный непротиворечивый релятивизм, то Платон отвергал не только релятивизм и непротиворечивость, но также и разнообразие.

Я утверждал ранее, что теория Платона связывает добродетели с политической практикой скорее идеального, нежели действительного государства; важно также заметить, что Платон приписывал своей теории способность объяснять как конфликты и дисгармонии действительного государства, так и гармонию и дисгармонию реальных личностей. В политической и личной сферах конфликт и добродетели являются взаимно несовместимыми и исключают друг друга. Вероятно, это один из источников убеждения Платона в том, что драматическое искусство есть враг добродетели. Определенно есть и другие источники этого убеждения: метафизика Платона ведет его к тому, чтобы трактовать всякое подражание (мимесис) или лицедейство как движение прочь от истинной реальности, по направлению к иллюзии, а его взгляд на дидактический эффект искусства заставляет Платона неодобрительно отнестись к содержанию эпической и драматической поэзии. Но он был глубоко привержен взгляду, что как внутри города, так и внутри личности

добродетель не может входить в конфликт с добродетелью. Не могут быть в состоянии войны друг с другом конкурирующие блага. И все же как раз то, что Платон считал невозможным, делает возможной трагическую драму.

Трагическая драма очень рано исследовала конфликт, который мог бы возникнуть в постгомеровском контексте. Эсхил полагался на противоречивые императивы лояльности роду и равно противоречивые императивы теологии, которые поддерживали родство. Но именно Софокл систематически исследовал приверженность конкурирующим несовместимым благам, особенно в *Антигоне* и *Филоклетте*, поднимая тем самым множество вопросов о добродетелях, вопросов, которые в одно и то же время являются сложными и ключевыми. Становится ясно, что могут быть конкурирующие концепции добродетелей, конкурирующие концепции того, что такое добродетель. И равно ясным становится, что могут быть споры относительно того, является ли конкретное качество добродетелью или пороком. Но можно было бы, конечно, предположить, что во всех таких разногласиях по крайней мере одна сторона в споре просто ошибается и что мы можем рационально разрешить все такие споры и прийти к единому рационально обоснованному объяснению и перечню добродетелей. Предположим на момент в самом деле, что это было так. Могло ли быть в этом случае так, что в определенных обстоятельствах обладание по крайней мере одной добродетелью исключало бы обладание другой добродетелью? Не может ли быть так, что одна добродетель, по крайней мере, временно, находится в состоянии войны с другой? А оба качества быть истинными добродетелями? Может ли проявление добродетели в виде поступка, который требуется от сестры (Антигона) или друга (Одиссей), быть не в ладах с проявлением добродетелей справедливости (Креон) или же в виде сочувствия или правдивости (Неоптолем)? Мы унаследовали два систематических множества ответов на такие вопросы.

Предшественником одного множества ответов является Платон, для которого, как мы видели, добродетели не просто совместимы друг с другом, но присутствие любой из них требует присутствия всех остальных. Этот сильный тезис, касающийся единства добродетелей, был повторен Аристотелем и Аквинским, несмотря на то, что

они отличались от Платона — и друг от друга — во многих важных аспектах. Предположение, которое разделяли все три мыслителя, состояло в том, что существует космический порядок, который диктует место каждой добродетели в тотальной гармоничной сфере человеческой жизни. Истина в моральной сфере заключается в подчинении морального суждения порядку этой схемы.

Существует противоположная ей современная традиция, которая полагает, что разнообразие и разнородность человеческих благ таковы, что их преследование не может быть согласовано ни в каком моральном порядке и что, следовательно, любой социальный порядок, в котором делается *либо* попытка такого согласования, *либо* осуществляется гегемония одного множества благ над другим, превратится в смирительную рубашку и, очень возможно, в тоталитарную смирительную рубашку. Именно этот взгляд энергично проводит Исайя Берлин, и предшественником его, как мы замечали ранее, был Вебер. Я полагаю, что этот взгляд влечет разнообразие как добродетелей, так и благ в общем, и что выбор между конкурирующими утверждениями в отношении добродетелей занимает то же самое центральное место в моральной жизни таких теоретиков, как и выбор между благами. И там, где суждения выражают выбор такого рода, мы не можем рассматривать их как истинные или ложные.

Софокл представляет интерес в связи с его взглядом, который равно трудно принять как платонисту, так и веберианцу. Существует и в самом деле решающий конфликт, в котором различные добродетели появляются как конкурирующие и несовместимые друг с другом. Но наша ситуация трагична в том, что мы должны осознать авторитет тех и других. *Существует так* объективный моральный порядок, но наше восприятие его таково, что мы не можем привести конкурирующие моральные истины в полную гармонию друг с другом, и все же признание морального порядка и моральной истины делает выбор, предлагаемый нам Вебером и Берлином, невозможным. Потому что выбор не освобождает меня от авторитета утверждения, против которого направлен мой выбор.

Конфликты, которые стремится разрешить трагедия Софокла, включают, что неудивительно, апелляцию к некоторому божеству и к его вердикту. Но божественный вердикт скорее всегда прекращает, нежели разрешает

конфликт. Он оставляет пропасть между признанием авторитета, космического порядка и утверждением истинности, которое включено в осознание добродетелей, с одной стороны, и нашими конкретными ощущениями и суждениями в конкретных ситуациях, с другой стороны. Имеет смысл вспомнить, что этот аспект взгляда Софокла есть только часть его рассмотрения добродетелей, рассмотрения, которое имеет две другие центральные характеристики, о которых я уже говорил.

Первая состоит в том, что отношение морального протагониста к коммуне и своей социальной роли не совпадает с отношением эпического героя или же современного индивидуалиста к тем же самым вещам. Потому что, подобно эпическому герою, протагонист Софокла представлял бы собой ничто, будучи лишен своего места в социальном порядке, в семье, в городе, в армии под Троей. Он есть то, за кого его принимает общество. Но он есть не *только* то, за кого его принимает общество; он одновременно принадлежит месту в социальном порядке и превосходит его. И причина этого состоит в том, что он входит в тот вид конфликта, который я только что идентифицировал, и сам осознает это обстоятельство.

Вторая состоит в том, что жизнь протагониста Софокла имеет свою собственную специфическую форму нарратива, в точности такую, какую имел эпический герой. Я здесь делаю не тривиальное замечание о том, что софокловские протагонисты являются характерами в пьесах; скорее, я приписываю Софоклу веру, аналогичную той, которую Анна Рихтер (1962) приписывала Шекспиру: он изображал человеческую жизнь в драматическом нарративе, потому что он считал, что человеческая жизнь уже имела форму драматического нарратива, и на самом деле, форму одного из специфических типов драматического нарратива. Поэтому я считаю также, что различие героической трактовки добродетелей и трактовки Софокла как раз соответствует различию в понимании того, что нарративная форма схватывает наилучшим образом в основных чертах человеческую жизнь и деятельность. И это предполагает такую гипотезу: допущение разговора о добродетелях означает допущение нарративного характера человеческой жизни. Легко понять, почему это так.

Если человеческая жизнь понимается как прогресс в уменьшении моральных и физических страданий и опас-

ностей, которые человек может преодолеть более или менее успешно, добродетелями будут те качества, обладание которыми и проявление которых ведет к успеху в этом предприятии, а пороками будут те качества, которые ведут подобным же образом к неуспеху. Каждая человеческая жизнь будет тогда воплощать историю, чья форма будет зависеть от того, что считается ущербом и опасностью, и как будет оцениваться и пониматься успех и неудача, прогресс и его противоположность. Ответ на эти вопросы будет также явно и неявно ответом на вопрос, что такое добродетели и что такое пороки. Ответ на это взаимоувязанное множество вопросов, который дается поэтами в героическом обществе, отличается от ответа Софокла, но связь в обоих случаях одна и та же, и она показывает внутреннюю связь веры в добродетели человека и веры в человеческую жизнь, проявляющей определенный нарративный порядок.

Природа этой связи усиливается дальнейшим рассмотрением. Немного ранее я противопоставил софокловский взгляд на добродетели, с одной стороны, взгляду Платона и, с другой стороны, веберовскому индивидуалистскому взгляду. И в каждом из этих случаев рассмотрение добродетелей тесно связано с позицией по отношению к нарративной форме человеческой жизни. Платон вынужден был удалить драматических поэтов из *Государства* частично по причине соперничества между этим взглядом и его собственным взглядом (справедливо отмечалось, что само *Государство*, подобно некоторым из его предшествующих диалогов, является драматической поэмой, но это драматическая форма другого рода, нежели форма трагедии Софокла). И для веберовского индивидуалиста сама жизнь в этом смысле не имеет формы, за исключением той, которую мы выбираем для того, чтобы спроектировать на нее наше эстетическое воображение. Но такого рода соображения на время должны быть отставлены в сторону. Вместо этого следует усилить софокловский взгляд в двух направлениях.

Первый состоит в том, чтобы еще раз обратить внимание на то, что на кону в софокловском драматическом столкновении стоит не просто судьба отдельных индивидов. Когда в соперничество вступают Антигона и Креонт, речь идет о жизни клана ценой жизни города, и обратно. Когда сталкиваются Одиссей и Филоклет, то на кону сто-

ит греческая коммуна. Эпическим драматическим характером является, как и в эпике, индивид в своей роли, представляющий свою коммуноу. Отсюда в некотором важном смысле коммуна тоже есть драматический характер, который вводит в действие нарратив *своей* истории.

Во-вторых, и соответственно, софокловское Я отличается от эмотивистского Я в той же степени, как и от героического Я, хотя и более сложным образом. Софокловское Я превосходит ограничения социальных ролей и способно поставить эти роли под вопрос, но оно остается объяснимым вплоть до смерти, и объяснимо точно так же, как это делается им в тех конфликтах, которые делают больше невозможной героическую точку зрения. Таким образом, предположение о существовании софокловского Я состоит в том, что оно может на самом деле победить или проиграть, спастись или пойти на моральное разрушение, в том, что существует порядок, который требует от нас преследования определенных целей, порядок отношения, обеспечивающего наши суждения свойством истинности или ложности. Но есть ли такой порядок? Мы больше не можем задерживаться на этой теме, и поэтому покидаем поэзию и переходим к философии, от Софокла к Аристотелю.

Глава XII

Аристотелевское объяснение добродетелей

Любая попытка рассмотрения аристотелевской трактовки добродетелей с той точки зрения, которая принята мною, возвращает нас к исходной проблеме. С одной стороны, он главное действующее лицо, которому я противопоставляю голос либерального модернизма, так что я явно обязан отвести его собственной, в высшей степени специфической точке зрения на добродетели центральное место. С другой стороны, я уже говорил, что хочу рассматривать его не просто в качестве индивидуального теоретика, но как представителя старой традиции, как человека, который выражает взгляды, которые его предшественники и последователи выражали с большим или меньшим успехом. А ведь считать Аристотеля частью традиции, пусть даже величайшим представителем этой традиции — значит поступать совсем не по-аристотелевски.

Аристотель, конечно, осознавал, что у него были предшественники. В самом деле, он пытался написать историю предшествовавшей философии таким образом, чтобы она находила завершение в его собственной мысли. Но он соотнес свою мысль с мыслью предшественников таким образом, что их ошибки, или по крайней мере неполные истины, были заменены его полным истинным рассмотрением. С точки зрения истины, согласно Аристотелю, с завершением его собственной работы то, что сделали его предшественники, можно вообще не прини-

мать во внимание. Но такой ход мысли означает отказ от самой концепции традиции мысли, по крайней мере, в том виде, как она используется мною. Ибо центральным пунктом концепции такой традиции является не только то, что с прошлым нельзя не считаться, но и то, что настоящее постижимо только в качестве комментария и реакции к прошлому и прошлое, если это необходимо и если это возможно, корректируется и превосходится, но таким образом, чтобы оставить возможность скорректировать и превзойти настоящее еще более адекватной будущей точкой зрения. Таким образом, понятие традиции воплощает именно неаристотелевскую теорию познания, согласно которой каждая конкретная теория или множество моральных или научных вер постижимы и обоснованы, — насколько эти вещи вообще можно обосновать — только в качестве члена исторического ряда. Едва ли необходимо говорить, что в таком ряду более поздний член не обязательно превосходит предыдущий; традиция может перестать прогрессировать или может вырождаться. Но когда традиция находится в хорошем состоянии, когда *наличествует* прогресс, в традиции всегда присутствует некоторый кумулятивный элемент. Не все, что есть в настоящем, будет отвергнуто в будущем, и некоторые элементы нынешней теории или веры могут быть такими, что их можно оставить только при полном отказе от традиции. Например, такова нынешняя ситуация в научной традиции, в частности при рассмотрении соотношения клеток и молекул в современной биохимии; такова же ситуация с аристотелевской трактовкой некоторых главных добродетелей в рамках классической традиции.

Важность Аристотеля может быть понята, стало быть, с точки зрения традиции, чье существование он сам не признавал, да и не мог признать. Отсутствие у Аристотеля в некотором смысле специфично историческое — в нашем смысле — как и у других греческих мыслителей, не позволило Аристотелю осознать себя в качестве части традиции, точно так же это обстоятельство наложило некоторые ограничения на то, что Аристотель мог сказать о нарративе. Отсюда задача интеграции того, что Аристотель должен был сказать о добродетелях, с тем, что, по моему предположению, присутствует при рассмотрении соотношения добродетелей и форм нарративов в эпических и героических сочинениях, должна была

ждать — и долго ждать — последователей Аристотеля, чья библейская культура приучила их мыслить исторически. На некоторые вопросы, занимающие центральное место в классической традиции, сам Аристотель не мог ответить вообще. Тем не менее именно Аристотель, чье рассмотрение добродетелей составило классическую эпоху в традиции моральной мысли, твердо установил добрую часть того, что его поэтические предшественники лишь предполагали, и сделал классическую традицию рациональной традицией, не поддаваясь пессимизму Платона относительно социального мира. И все же нам также следует отметить с самого начала, что мы знаем аристотелевскую мысль в такой форме, которая делает неизбежными схоластические и часто неразрешимые дебаты по поводу содержания этой мысли. Больше того, как недавно было показано (Женни 1978), именно *Евдемова этика*, а не *Никомахова этика*, как полагает большинство исследователей, представляет зрелый взгляд Аристотеля. Дебаты по этому поводу продолжаются (Ирвин 1980), но, к счастью, мне нет необходимости обсуждать эти вопросы. Потому что традиция, в которую я помещаю Аристотеля, рассматривает *Никомахову этику* в качестве канонического текста для выражения аристотелевского взгляда на добродетели.

Никомахова этика — посвященная сыну Аристотеля Никомаху, как утверждает Порфирий, или отредактированная им, как говорят другие, — представляет собой самую блестящую серию лекций, когда-либо написанных; и именно потому, что это просто лекционные заметки, со всеми недостатками — встречающимися время от времени сокращениями, повторами или неточными ссылками, — мы можем почти слышать в них время от времени голос самого Аристотеля. Она авторитетна и уникальна, но это также голос, претендующий на большее, чем просто голос самого Аристотеля. «Что мы говорим по такой-то и такой-то теме?», — постоянно спрашивает он, а не «Что я говорю?». Кто это «мы», о которых он говорит? Аристотель не считает себя изобретателем объяснения добродетелей, но полагает, что он формулирует взгляд, неявно присутствующий в мысли, словах и действиях образованных афинян. Он представляет себя разумным рупором наилучших граждан наилучшего города-государства; потому что он считает, что город-государство

является уникальной политической формой, единственной, в которой добродетели человеческой жизни могут проявиться подлинно и полно. Таким образом, философская теория добродетелей — это теория, чьим предметом является та дофилософская теория, которая уже неявно предполагается наилучшей современной практикой добродетелей. Из этого, конечно, не следует, что практика, и дофилософская теория, неявно присутствующая в практике, является нормативной, так как философия необходимо имеет социологическую или, как сказал бы Аристотель, политическую отправную точку.

Всякая активность, всякое исследование, всякая практика преследует некоторое благо; потому что под «благом» или «благом (вообще)» мы имеем в виду то, в чем заключается характерная цель человеческих существ. Важно, что исходный аргумент Аристотеля в *Этике* предполагает, что названное позднее Муром «натуралистической ошибкой» вообще не является ошибкой и что утверждения о том, что есть благо и что есть храбрость, справедливость или превосходство в других областях, представляют именно фактические утверждения некоторого рода. Человеческие существа, подобно членам всех других видов, имеют специфическую природу, и эта природа такова, что они имеют определенные цели, такова, что они движутся по природе своей к специфическим целям (*telos*). Благо определено в терминах их специфических характеристик. Отсюда аристотелевская этика, изложенная так, как сделал это сам Аристотель, предполагает его метафизическую биологию. Аристотель, таким образом, поставил себе задачу дать такое рассмотрение блага, которое является локальным и конкретным — локализованным характеристиками полиса и частично определенным ими — и одновременно космическим и универсальным. Трения между этими двумя полюсами чувствуются по ходу аргументации всей *Этики*.

Чем же тогда оказывается человеческое благо? У Аристотеля были убедительные аргументы против отождествления этого блага с деньгами, с честью, или наслаждением. Он дает ему имя *эвдемонии* (*eudaimonia*) — и здесь есть трудности с переводом этого термина: благословение, счастье, процветание. Это благосостояние человека, хорошее состояние его дел и его самого, благоприятствование человеку и в его отношении к небесам.

Но когда впервые Аристотель дает это имя человеческому благу, он оставляет вопрос о содержании *эвдемонии* по большей части открытым.

Добродетели есть как раз те качества, обладание которыми позволит индивиду достичь эвдемонии и отсутствие которых расстраивает его движение по направлению к цели (*telos*). Но хотя не так уж неверно описывать проявление добродетелей в качестве средства достижения блага, это описание двусмысленно. Аристотель в своих сочинениях не различает в явном виде два типа отношения целей и средств. Когда мы говорим о некотором событии, состоянии, активности как средстве по отношению к другому событию или состоянию, мы можем, с одной стороны, иметь в виду, что мир, в силу случайного факта, так упорядочен, что если вы способны вызвать состояние первого рода, за этим последует событие или состояние второго рода. Средства и цели могут быть адекватно охарактеризованы без ссылки друг на друга; и для достижения одной и той же цели могут быть использованы совершенно разные средства. Но проявление добродетелей не является в этом смысле средствами достижения человеческого блага. Потому что человеческое благо представлено человеческой жизнью в ее лучших достижениях, и проявление добродетелей есть необходимая и центральная часть такой жизни, а не просто подготовительное упражнение для обеспечения такой жизни. Таким образом, мы не можем характеризовать человеческое благо адекватно без предварительной ссылки на добродетели. И в рамках аристотелевского направления бессмысленно предположение о том, что могли бы существовать средства для достижения человеческого блага без проявления добродетелей.

Непосредственный результат проявления добродетели заключается в акте выбора, приводящего к правильному действию: «Добродетель является причиной правильности цели намеренного выбора» (1228a1), писал Аристотель в *Евдемической этике*. Отсюда, конечно, не следует, что в отсутствии соответствующей добродетели не может быть совершено правильного действия. Для того чтобы понять, почему это так, рассмотрим ответ Аристотеля на такой вопрос: на кого был бы похож человек, который не сумел воспитать в себе добродетельного характера? В общем это зависит от его естественных

свойств и талантов; некоторые индивиды наследуют естественное предрасположение делать в соответствующих случаях то, что требует конкретная добродетель. Но этот счастливый дар или удачу не нужно путать с обладанием соответствующей добродетелью; как раз в силу того, что этот удачливый человек не был воспитан путем систематической тренировки в соответствии с принципами, он может стать добычей своих собственных эмоций и желаний. Оказаться подобного рода жертвой можно несколькими путями. С одной стороны, человек может быть лишен умения повелевать своими эмоциями и желаниями, решимости рационально решать, что культивировать и поощрять в себе, а что ограничивать и запрещать. С другой стороны, в некоторых ситуациях человек не будет иметь тех предрасположений, которые позволят ему поставить под контроль желание всех тех вещей, которые не являются для него благом. Добродетели являются предрасположениями не только действовать конкретным образом, но также и чувствовать определенным образом. Действовать добродетельно — это не значит, как позднее полагал Кант, действовать против склонности; именно культивирование добродетелей формирует действие от склонности. Моральное образование есть «*éducation sentimentale*».

Морально воспитанный субъект должен, конечно, знать, что он делает, когда он рассуждает или поступает добродетельно. Таким образом, он делает добродетельное *по причине того*, что оно добродетельно. Именно этот факт отличает проявление добродетелей от проявления определенных качеств, которые являются не добродетелями, а скорее видимостями их. Хорошо обученный солдат, например, мог бы делать то, что требует в соответствующей ситуации храбрость, но не потому, что он храбрый, а потому, что он хорошо обучен, или вероятно — если выйти за пределы Аристотеля и вспомнить максимуму Фридриха Великого — потому, что он больше боится своих офицеров, чем неприятеля. Однако истинно добродетельный субъект действует на основании истинного и рационального рассуждения.

Следовательно, в аристотелевской теории добродетелей предполагается важное различие между тем, что считает благом конкретный индивид в конкретное время, и тем, что на самом деле является для него благом

как для человека. Мы проявляем свои добродетели именно ради второго блага, и делаем мы это через выбор средств для достижения этой цели, средств в обоих ранее очерченных смыслах. Такой выбор требует размышления, а проявление добродетелей требует, стало быть, способности к суждению и к тому, чтобы делать правильные вещи в правильном месте в правильное время и правильным образом. Проявление такой рассудительности не является результатом рутинного применения правил. Отсюда и следует, наверное, самое удивительное и одновременно явное обстоятельство для современного читателя Аристотеля, состоящее в отсутствии в аристотелевской *Этике* почти какого-либо упоминания о правилах. Больше того, Аристотель рассматривает эту часть морали, в которой повиновение правилам есть повиновение законам города-государства, в том случае, если город-государство действует как следует. Такие законы предписывают и запрещают абсолютно определенные типы действий, и такие действия добродетельный человек должен либо делать, либо воздерживаться от них. Отсюда важный взгляд Аристотеля: определенные типы действия абсолютно приветствуются или запрещаются независимо от соответствующих последствий или обстоятельств. Взгляд Аристотеля является телеологическим, а не консеквенциалистским. Больше того, примеры того, что Аристотель полагает абсолютно запрещенным, напоминают предписания, которые с первого взгляда кажутся совершенно отличными от такой моральной системы, как еврейский закон. Он говорит о законе очень кратко, хотя он так настаивает на том, что существуют как естественные и универсальные, так и конвенциональные и местные правила справедливости. Очень похоже на то, что он настаивает на том, что естественная и универсальная справедливость запрещает абсолютно определенные типы действий, но наказание за нарушение может варьироваться от города к городу. Тем не менее то, что он говорит по этому поводу, весьма кратко и загадочно. Поэтому имеет смысл задать более общий вопрос, вместо того чтобы приписывать Аристотелю взгляды, которые явно выходили бы за пределы его текстов: как могло случиться, что взгляды типа аристотелевских о месте добродетелей в человеческой жизни могли потребовать ссылки на абсолютные запреты есте-

ственной справедливости? И задавая этот вопрос, следует помнить настоящие Аристотеля на том, что добродетели находят свое место не просто в жизни индивида, но в жизни города, и что индивид понятен только как *politikon zôon*.

Это последнее замечание предполагает, что один из способов уточнения отношения между добродетелями и моралью законов состоит в рассмотрении того, в чем заключается во все времена становление коммуны, реализующей общий проект, приносящий его участникам некоторое благо, которое осознается в качестве блага общего. В качестве современных примеров такого рода проектов мы могли бы рассмотреть основание и дальнейшую деятельность школы, госпиталя или картинной галереи; в античном мире характерными примерами могли бы быть религиозные культы, дальние путешествия или город. Участники подобного проекта должны были бы развить два совершенно различных типа оценочной практики. С другой стороны, они должны были бы оценивать — превозносить в качестве превосходств — те свойства ума и характера, которые должны внести вклад в реализацию их общего блага или благ. То есть они должны были бы признавать определенное множество качеств добродетелями, а другое множество дефектов — пороками. Они должны были также идентифицировать определенные типы действий в качестве действий, наносящих столь большой вред разрушением уз коммуны, что достижение блага становится в некоторых отношениях невозможным, по крайней мере, некоторое время. Примерами таких действий, наносящих вред, можно считать убийство невинных людей, воровство, вероломство и предательство. Перечень добродетелей, провозглашаемых в коммуне, учил бы своих граждан таким действиям, которые приносили бы им заслуги и честь; перечень нарушений закона учил бы их тому, какого рода действия могли бы считаться не просто плохими, но и нетерпимыми.

Ответом на такие нарушения было бы исключение из коммуны людей, совершивших их. Нарушение виновником уз коммуны должно быть расценено коммунной именно таковым — в противном случае сама коммуна обречена. Отсюда, нарушитель в одном важном смысле исключает себя из коммуны и своими действиями вызывает наказание. Является ли исключение окончательным

(казнь или вечное изгнание) или временным (тюремное заключение или же временное изгнание) — должно зависеть от тяжести нарушения. Относительное согласие по поводу шкалы тяжести нарушений являлось бы составной частью учреждения такой коммуны, как это имеет место с подобным рода согласием по поводу природы и важности различных добродетелей.

Необходимость в *обоих* типах практик возникает из факта, что индивидуальный член такой коммуны не может удачно выполнить свою роль двояким образом. С одной стороны, он мог бы просто оказаться недостаточно хорошим; то есть не иметь добродетелей в той степени, чтобы можно было считать его вклад в общее благо коммуны хоть как-то заметным. Но человек может не выполнить своей роли, не совершая никакого нарушения, специфицированного законами коммуны; на самом деле, как раз из-за своих пороков человек может воздержаться от такого нарушения. Трусость может иногда оказаться причиной того, что человек не совершает убийства; тщеславие и хвастливость могут иногда заставить человека говорить правду.

Обратно, если человек выпадает из коммуны через нарушение закона, это вовсе не значит, что он был просто недостаточно хорош. Это неудача совершенно другого рода. В самом деле, хотя человек, который обладает добродетелями в весьма значительной степени, будет гораздо менее склонен по сравнению с другими людьми к совершению серьезных нарушений, храбрый и скромный человек может иногда совершить убийство, и его преступление является не большим и не меньшим, чем преступление труса или хвастуна. Причинение несомненного зла — это не то же самое, что дефект в совершении добра. Тем не менее оба типа поступков тесно связаны друг с другом. Так как оба наносят вред коммуне и уменьшают шансы на успех общего проекта. Преступление разрушает те отношения, которые делают возможным общее преследование блага; дефектный характер, сподвигая человека на совершение преступления, приводит также к тому, что человек неспособен к достижению этого блага, без которого жизнь коммуны не имеет смысла. Оба типа поступков являются плохими, потому что лишены блага, но отсутствие блага в двух случаях имеет совершенно различный характер. Так что

объяснение блага в качестве существенной части рассмотрения моральной жизни таких коммун никогда не может быть завершено само по себе. И Аристотель, как мы видели, осознает, что его трактовка добродетелей должна быть дополнена некоторым рассмотрением, хотя и кратким, некоторых типов действий, которые запрещены абсолютно.

Существует, однако, другая решающая связь между добродетелями и законом, потому что знание того, как применять закон, само по себе возможно только для человека, который обладает добродетелью справедливости. Быть справедливым — значит отдать каждому человеку должное; и социальные предпосылки процветания добродетели справедливости в обществе в общем двояки: существуют рациональные критерии заслуг, и существует социально установленное согласие относительно того, что представляют собой эти критерии. Значительная часть раздачи благ и порицаний при воздаянии должного, конечно, определяется правилами. Законами города специфицируется как общественное распределение в городе, так и возмездие за преступные деяния (заметим, что, согласно аристотелевскому взгляду, закон и мораль не являются двумя отдельными областями, каковыми они представляются современности). Но частично благодаря тому, что законы являются общими, всегда будут возникать конкретные случаи, относительно которых неясно, как применять законы, и неясно, чего требует справедливость. Таким образом, всегда будут случаи, к которым заранее неприменима никакая формула. В таких случаях мы должны действовать *kata ton orthon logon* («будучи согласованным с верным суждением», *Никомахова этика* 1138B25), фраза, неверно переведенная У. Россом «согласно правильному правилу (right rule)» (этот неправильный перевод человеком, который обычно очень тщателен в переводе Аристотеля, вероятно, весьма симптоматичен, потому что он отражает влиятельную неаристотелевскую тенденцию современных моральных философов в уделении чрезмерного внимания правилам). Аристотель, кажется, имеет здесь в виду то, что можно проиллюстрировать современным примером. Было время, когда я готовил законопроект о взаимоотношениях между индейским племенем вампануаг и городом Машпи, Массачусетс. Индейцы считали, что их племенные зем-

ли в городе были незаконно и неконституционно захвачены, и требовали их возвращения (индейцы проиграли дело в суде из непоследовательности последнего). Иск индейцев некоторое время находился в суде, и сами слушания должны были только еще состояться. Сторона, которая проигрывает в низшем суде, подает апелляцию, и судебная тяжба продолжается довольно долго. В ходе этого долгого периода цены в Машпи сильнейшим образом упали, и на тот момент невозможно было продать какую-либо собственность. Это создало трудности для домовладельцев вообще, и для определенных домовладельцев в частности, например, для пенсионеров, которые хотели бы продать свою собственность и переехать в другое место, скажем, поближе к своим детям. Чего требует справедливость в подобного рода случаях? Следует заметить, что тут нам не помогут две недавно выдвинутые современными моральными философами концепции справедливости, основанные на спецификации правил. Джон Ролз утверждает, что социальные и экономические неравенства должны быть организованы таким образом, чтобы они вели к наибольшей выгоде наименее преуспевших, а Роберт Нозик утверждает, что собственность человека справедлива, если он имеет права на нее согласно принципам приобретения и передачи собственности. Но проблема в Машпи касалась периода времени, когда мы все еще не знали, кто имеет справедливое право на приобретение и передачу собственности, потому что как раз это и должно было быть решено в суде. Не знали мы и того, кто является наименее преуспевшей группой в Машпи, потому что это должно было стать известно в результате приговора. При одном варианте приговора вампанауг оказались бы самой богатой группой в Машпи, а при другом — они оставались бы самой бедной. Тем не менее справедливое решение было придумано представителями племени (решение, на которое поначалу граждане Машпи согласились, а потом отказались): вся собственность в один акр или меньше, которая примыкает к дому, должна быть изъята из иска. Было бы трудно представить такое решение результатом применения каких-либо правил; на самом деле, это решение было придумано потому, что никакое применение правил не было бы справедливым по отношению к владельцам небольших домов. Решение было результатом здравого размышления, учи-

тывающего такие рассмотрения, как требуемая пропорция земли, такие вещи, как собственность задеваемых при этом людей и их число, при условии, что размер исключаемой собственности был бы в один акр, а не больше и не меньше. Судить *kata ton orthon logon* значит судить о большем или меньшем, и Аристотель пытается использовать понятие среднего между большим и меньшим для общей характеристики добродетелей: смелость находится между стремительностью и робостью, справедливость лежит между несправедливым деянием и страданием от него, щедрость находится между мотовством и убожеством. Следовательно, для каждой добродетели имеются два соответствующих порока. И порочное поведение не может быть охарактеризовано независимо от обстоятельств: то же самое действие в одной ситуации может быть щедрым, в другой ситуации — мотовством, а в третьей — убожеством. Отсюда рассуждение имеет незаменимую роль в жизни добродетельного человека, чего не может быть, например, в жизни человека, избегающего законов и правил.

Следовательно, центральной добродетелью является *phronKsis*. *Phronêsis*, подобно *sôphrôsunê*, исходно является аристократическим термином превознесения. Этот термин характеризует человека, который знает, чего он заслуживает, и кто горд этими заслугами. Этот термин стал по ходу времени означать человека, который проявляет способность к суждению в конкретных случаях. *Phronêsis* есть интеллектуальная добродетель, но это такая интеллектуальная добродетель, без которой не может проявляться никакая другая добродетель характера. Аристотелевское различие между двумя этими видами добродетели поначалу делается в терминах противопоставления способов, которыми они могут достигаться. Интеллектуальные добродетели достигаются через учение, добродетели характера достигаются через проявление обычаев. Мы становимся справедливыми или храбрыми через совершение справедливых или храбрых действий. Мы становимся теоретически или практически мудрыми в результате систематического обучения. Тем не менее, эти два вида морального образования тесно связаны друг с другом. По ходу трансформации природных задатков мы постепенно приходим к проявлению этих задатков *kata ton orthon logon*. Проявление разума — это как раз то,

что составляет важнейшее различие между естественной склонностью определенного рода и соответствующей добродетелью. Обратное, проявление практического разума требует присутствия добродетели характера — в противном случае он вырождается просто в ловкость увязывания средств с любой целью, а не с теми целями, которые являются подлинными целями человека.

Согласно Аристотелю превосходства характера и разума не могут быть разделены. Здесь Аристотель выражает взгляд, расходящийся с точкой зрения современного мира. Современная точка зрения выражается предложениями того же уровня, как банальности типа «Будь хорошей, милая девушка, и пусть другие будут умными», а на другом уровне такими глубокими кантовскими идеями, как различие между доброй волей, обладание которой необходимо и достаточно для наличия моральной ценности, и тем, что он считает совершенно отличным даром — естественным даром знания о том, как применить общие правила к конкретным случаям, даром, отсутствие которого называется глупостью. Поэтому, с точки зрения Канта, можно быть одновременно хорошим и глупым. Но для Аристотеля глупость определенного рода исключает возможность того, что человек является хорошим. Больше того, истинный практический разум в свою очередь требует знания блага и на самом деле требует присутствия блага у обладателя разума: «...Таким образом, ясно, что быть рассудительным, не будучи добродетельным, **невозможно**» (1144a37).

Я заметил ранее, что современная социальная практика и теория следуют в этом вопросе скорее за Кантом, нежели за Аристотелем — и не удивительно. Отсюда те характеры, которые столь существенны для драматической летописи современности, а именно, эксперт, который приводит в соответствие средства и цели оценочно нейтральным способом, и моральный субъект, которым является каждый умственно здоровый человек, не имеют подлинных аналогов в аристотелевской схеме, да и вообще в классической традиции. Вообще трудно вообразить превознесение бюрократической экспертизы в любой культуре, где твердо установлена связь между практическим разумом и моральными добродетелями.

К этой связи между практическим разумом и добродетелями характера Аристотель обращается по ходу сво-

его аргумента, суть которого в том, что невозможно обладать какой-либо добродетелью характера в развитой форме без обладания всеми другими добродетелями. Трудно предположить, что он серьезно имел в виду «все другие добродетели» — кажется вполне очевидным, что человек может быть по настоящему храбрым, не будучи человеком социально приятным, а тем не менее приятность полагается Аристотелем добродетелью, как и храбрость, — но он говорит именно о всех добродетелях (*Никомахова этика*, 1145а). Тем не менее легко понять, почему Аристотель считал, что *главные* добродетели тесно связаны друг с другом. Справедливый человек не обладает пороком *pleonexia*, который является одним из двух пороков, соответствующих добродетели справедливости. Но для того чтобы избежать порока *pleonexia*, человек должен обладать добродетелью *sôphrôsunê*. Храбрый человек не обладает пороками неосторожности и трусости, но «неосторожный человек кажется хвастливым», а хвастливость является одним из пороков, соотносящихся с правдивостью.

Это соотношение добродетелей объясняет нам тот факт, почему они дают нам не какое-то определенное число критериев, по которым следует судить благость конкретного индивида, а весьма сложную меру. Применение этой меры в коммуне, чья общая цель состоит в реализации человеческого блага, конечно, предполагает широкий спектр согласия по поводу благ и добродетелей, и это согласие делает возможным тот вид уз между гражданами, который с точки зрения Аристотеля и составляет полис. Эти узлы есть узлы дружбы, а дружба сама является добродетелью. Тип дружбы, который имел в виду Аристотель, включает всеми разделяемое осознание и преследование блага. Это общее согласие существенно и первично для учреждения любой формы коммуны, будь то дом или город. «Законодатели», — говорит Аристотель, — видят в дружбе более важную цель, чем в справедливости» (1155а24); и причина этого ясна. Справедливость есть добродетель, вознаграждающая заслуги и устраняющая ошибки вознаграждения в уже учрежденной коммуне. Для этого исходного учреждения требуется дружба.

Как мы можем примирить этот взгляд Аристотеля с его утверждением, что человек не может иметь много

друзей такого рода? Оценки населения Афин в 4 и 5 вв. варьируются весьма широко, но взрослое мужское население оценивается всеми где-то в несколько десятков тысяч. Как может население такого размера иметь единое видение блага? Как могут быть установлены узы дружбы между таким числом людей? Ответ заключается в том, что существовала сеть небольших групп друзей, в аристотелевском смысле этого слова. В этом случае мы должны рассматривать дружбу как общее чувство граждан при осуществлении общего проекта создания и поддержания жизни в городе, общее чувство, воплощенное во многих случаях индивидуальной дружбы.

Это представление о политической коммуне как об общем проекте враждебно современному либеральному индивидуалистическому миру. Иногда мы представляем такую коммуну в виде школы, госпиталя, филантропической организации; но у нас нет концепции такой формы коммуны, которую имеет в виду Аристотель, говоря о полисе, в котором жизнь наполнена не тем или иным благом, а благом как таковым. Неудивительно, что дружба у нас отнесена к личной жизни, и поэтому ослаблена по сравнению с тем, чем она была.

Конечно, согласно аристотелевскому взгляду, дружба включает привязанность. Но эта привязанность возникает в рамках отношений, определенных в терминах общей приверженности благам и их преследования. Привязанность вторична, но тем не менее важна. В современной перспективе привязанность часто является центральным вопросом; наши друзья — это те люди, которые нам нравятся, вероятно, те, которых мы сильно любим. «Дружба» становится по большей части скорее именем эмоционального состояния, нежели названием социального и политического взаимоотношения. Е.М. Форстер однажды заметил, что если бы ему пришлось выбирать между предательством своей собственной страны и предательством по отношению к своему другу, то он надеется, что у него хватит сил предать свою страну. В аристотелевской перспективе всякий, кто может сформулировать такое противоречие, не имеет страны, не имеет полиса; он гражданин ничьей земли, он изгнанник отовсюду. В самом деле, с точки зрения Аристотеля, современное либеральное политическое общество может

возникнуть только в виде собрания граждан из ниоткуда, которых объединяет лишь общая защита. Они обладают, в лучшем случае, той внутренней формой дружбы, которая основана на взаимной выгоде. Отсутствие у них уздружбы, конечно, связано с открыто признанным моральным плюрализмом таких либеральных обществ. Они отказались от морального единства аристотелизма в его античной или средневековой формах.

Выразитель современного либерального взгляда с первого взгляда легко согласится с аристотелизмом. С его точки зрения Аристотель просто предлагает слишком простой и слишком унифицированный взгляд на сложности человеческого блага. Если мы посмотрим на реальности афинского общества, не говоря уже о греческом обществе в целом и остальном античном мире, то на самом деле найдем там осознание разнообразия ценностей, конфликтов между благами, добродетелей, отнюдь не объединенных простым, непротиворечивым, иерархическим единством. Аристотелевское видение в лучшем случае является идеализацией, и оно всегда проявляет тенденцию к преувеличению моральной согласованности и единства. Рассмотрим, например, единство добродетелей: то, что Аристотель говорит о детальном разнообразии соотношений между различными добродетелями и пороками, вовсе не гарантирует его сильного заключения по поводу единства и неразделимости всех добродетелей в характере хорошего человека.

С этим последним обвинением, как я уже говорил, трудно не согласиться. Но имеет смысл также заметить, почему Аристотель должен в этом конкретном случае настаивать на необходимо строгом, даже с его собственной точки зрения, заключении. Вера Аристотеля в единство добродетелей является одной из немногих частей его моральной философии, которую он унаследовал прямо от Платона. Как и у Платона, вера является одним из аспектов неприятия и отрицания конфликта как в жизни отдельного человека, так и в жизни хорошего города. Как Платон, так и Аристотель трактуют конфликт как зло, а Аристотель трактует его как зло устранимое. Все добродетели находятся в гармонии друг с другом, и гармония в индивидуальном характере воспроизводится в гармонии государства. Гражданская война есть худшее из зол. Для Аристотеля, как и для Платона,

благая жизнь человека представляет единство, составленное из иерархии благ.

Отсюда следует, что конфликт есть просто результат либо недостатков характера человека, либо неразумного политического устройства. Это обстоятельство имеет следствия не только для аристотелевской политики, но и для его поэтики и даже теории познания. Во всех трех случаях *agôn* утрачивает свое центральное гомеровское место. Точно так же, как конфликт не является центральным для жизни города, но сводится к угрозе для этой жизни, так и трагедия, как она понимается Аристотелем, не может приблизиться к гомеровскому прозрению, что трагический конфликт есть существенное условие человеческой жизни — трагический герой терпит неудачу, с точки зрения Аристотеля, по причине его собственных недостатков, а не потому, что человеческая ситуация иногда неизбежно трагична, — и диалектика является больше дорогой не к истине, а полуформальной процедурой подчиненного исследования. Там, где Сократ ведет диалектическую беседу с конкретными людьми, а Платон пишет диалоги, Аристотель читает лекции и пишет трактаты. Существует поразительный контраст между взглядами на теологию, с одной стороны, Аристотеля и, с другой — Эсхила или Софокла; для Аристотеля эта конкретная апелляция к божественному, которая у Эсхила и Софокла является сигналом к осознанию трагического тупика, не имеет реалистического смысла. Безличное неизменное божество Аристотеля, метафизическое размышление о котором составляет специфическую и окончательную цель (*telos*) человека, не имеет никакого интереса в просто человеческом, тем более в каких-либо дилеммах; это нечто иное, как мысль, мыслящая о себе вне времени и не сознающая ничего, кроме себя.

Поскольку такое размышление является окончательной целью человеческой жизни, существенной, конечной и завершающей составной частью жизни человека, который представляет собой *eudaimôn*, существует определенное трение между аристотелевским взглядом на человека как существенно политическое создание и его взглядом на человека как существенно метафизическое создание. Для того чтобы стать *eudaimôn*, требуются материальные и социальные предпосылки. Дом и город-государство делают возможным метафизический проект; но блага,

которые они обеспечивают, которые необходимы и сами есть часть этой человеческой жизни, тем не менее являются подчиненными с метафизической точки зрения. И все же многие пассажи, где Аристотель обсуждает индивидуальные добродетели, а также представление о том, что обладание ими и их проявление в конце концов подчиняется метафизическим соображениям, кажутся явно неуместными (отличное обсуждение этих вопросов можно найти в работах Акрилла 1974 и Кларка 1979). Рассмотрим, например, еще раз аристотелевское понятие дружбы.

Аристотель, вероятно отвечая Платону, обсуждавшему дружбу в *Лисии*, различает три вида дружбы: один вид происходит из взаимной пользы, другой — из взаимного удовольствия и третий — из общих представлений о благах, которые представляются благами для обоих и никого больше. Именно третий вид, как я уже имел случай отметить, представляет собой истинную дружбу и представляет парадигму отношений мужа и жены в доме и между гражданами в полисе. Таким образом, достижение хорошим человеком самодостаточности в его размышлениях о вне-временных причинах не влечет того, что хороший человек не нуждается в друзьях, точно так же, как не влечет того, что он не нуждается в определенном уровне материального благополучия. Соответственно город, основанный на справедливости и дружбе, может быть самым лучшим городом, если он позволит гражданам наслаждаться жизнью метафизического размышления.

Каково же место свободы в рамках этой метафизической и социальной структуры? Решающим для структуры аристотелевского расширенного аргумента является то, что добродетели недоступны рабам или варварам, и то же верно относительно человеческого блага. Кто такой варвар? Это не просто негр (чей язык звучал для уха эллина как «ба, ба, ба»), но и человек, у которого нет полиса и который тем самым проявляет — с точки зрения Аристотеля — свою неспособность к политическим отношениям. Что такое политические отношения? Отношения свободных людей друг к другу, то есть отношения между теми членами коммуны, которые правят и которыми правят. Свободное *Я* является одновременно политическим субъектом и политическим сувереном. Таким образом, вовлечение человека в политические отношения

приводит к отказу от простого подчинения. Свобода предполагает проявление добродетелей и достижение блага.

С этой частью заключения Аристотеля нам нет нужды спорить. Нас наверняка оскорбит — и обоснованно — то, что Аристотель говорит о неграках, варварах и рабах, не просто как о людях, которые не обладают политическими отношениями, но как о людях, которые неспособны иметь их. К этому мы могли бы присоединить его взгляд, что только люди, обладающие богатством и имеющие высокий статус, могут достичь определенных ключевых добродетелей, а именно необыкновенной щедрости и великодушия. Ремесленники и торговцы составляют низший класс, даже если они не являются рабами. Отсюда превосходства в ремесле и ручном труде не входят в аристотелевский каталог добродетелей.

Эта слепота Аристотеля, конечно, не была свойственна только ему — она была частью общей, если не универсальной слепоты его культуры. Она связана тесно с другой формой ограниченности. Аристотель пишет так, как если бы варвары и греки имели неизменную природу и такое их видение вновь демонстрирует неисторический характер его понимания человеческой природы. Индивиды как члены вида имеют цель (*telos*), но не существует истории полиса, или греков, или человечества, которая двигалась бы по направлению к цели. История и в самом деле не является респектабельной формой исследования — она менее философична по сравнению с поэзией, потому что она устремляется по-настоящему к тому, чтобы иметь дело с индивидами, в то время как даже поэзия, с точки зрения Аристотеля, имеет дело с типами. Аристотель вполне осознавал, что *эпистема* — вид знания, который он полагал чисто научным, знание существенной природы вещей, постигаемой через универсально необходимые истины, логически выводимые из определенных первых принципов, — не может иметь дело с человеческими делами вообще. Он знал, что подходящие обобщения справедливы только *epi to polu* («для большинства»), и то, что он говорит о *них*, совпадает с тем, что я утверждал ранее об обобщениях современного социального ученого. Но вопреки этому осознанию, он кажется не чувствует необходимости далее исследовать вопрос об их характере. Явно парадоксально то, что Ари-

стотель, который рассматривал формы социальной жизни города-государства как нормативные для существенной человеческой природы, сам был служащим македонской царской власти, которая разрушила город-государство как свободное общество. Аристотель не понял переходного характера полиса, потому что не осознавал в достаточной степени или совсем не осознавал историчности как таковой. Таким образом, для него не существовал весь круг вопросов относительно способов, которыми люди могли бы переходить от состояния рабства или варварства к состоянию гражданства в полисе. С точки зрения Аристотеля, некоторые люди *являются* рабами «по своей природе».

И все же остается верным то положение, что эта ограниченность аристотелевского рассмотрения не обязательно ущербна для его общей схемы понимания места добродетелей в человеческой жизни и уж тем более не деформирует множества его более конкретных прозрений. Два из них заслуживают особого внимания при рассмотрении добродетелей. Первое касается места наслаждения в человеческой жизни. Аристотелевская характеристика наслаждения как дополнения к успешной деятельности позволяет нам понять, почему правдоподобно трактовать наслаждение — или удовольствие, или счастье — в качестве цели человеческой жизни и почему это было бы, тем не менее, ошибкой. Наслаждение, о котором говорит Аристотель, в характерных случаях сопровождается достижением превосходств в деятельности. Такая деятельность может включать в себя самые различные виды активности: сочинение или перевод поэзии, игры, выполнение какого-либо сложного социального проекта. И что при этом считать превосходством, зависит от стандартов, установленных людьми вроде нас. Отсюда поиск превосходств заключается в том, чтобы делать вещи, которые дают наслаждение, и поэтому наслаждение, или удовольствие, или счастье являются целью нашей жизни. Но при этом важно заметить, что те же самые аристотелевские рассуждения, которые ведут к этому заключению, лишают нас возможности принять некоторый взгляд, который трактует наслаждение, или удовольствие, или счастье в качестве критерия, направляющего наши действия. Точно также, как наслаждение в высшей степени специфического вида — я утверждал

как специфический, так и разнородный характер наслаждения ранее, когда обсуждал бентамовский утилитаризм, — является дополнением к различным типам успешной деятельности, точно так же наслаждение само по себе не дает нам добрых резонансов предпочесть один вид деятельности другому.

Больше того, то, чем я наслаждаюсь, конечно, зависит, от того, какого рода личностью я являюсь, а это последнее обстоятельство, конечно, зависит от моих добродетелей и пороков. После изгнания аристотелизма из нашей культуры в XVIII веке был период, когда общепринятым было предположение — на надгробиях и в философских работах — что добродетели есть не что иное, как те качества, которые мы находим приятными или полезными. Странность этого предположения лежит в том факте, что находимое нами приятным или полезным зависит от того, какого рода добродетели свойственны нам и культивируются в нашем обществе. Поэтому добродетели не могут определяться или идентифицироваться в терминах приятного или полезного. На это могут возразить, что определенно имеются качества, полезные или приятные человеческим существам как членам конкретного биологического вида, которому свойственны определенные наслаждения. Стандарт полезности или наслаждения устанавливается человеком как животным, человеком до и без какой-либо конкретной культуры. Но человек без культуры является мифом. Наша биологическая природа определенно накладывает ограничения на все культурные возможности, но человек как лишь чисто биологическое существо представляет собой нечто, о котором нам ничего неизвестно. По-настоящему мы сталкиваемся в истории только с человеком, обладающим практическим разумом, то есть разумом, наполненным добродетелями. И Аристотель входит в обсуждение природы практического разума, которое весьма важно для понимания характера добродетелей.

Аристотелевское рассмотрение практического разума в существенных чертах верно. Оно имеет ряд ключевых особенностей. Первая из них заключается в том, что Аристотель принимает заключение силлогизма в качестве определенного вида действия. Представление, что аргумент может завершиться действием, конечно, оскорбляет юмовские и постюмовские философские

предрассудки, в соответствии с которыми только утверждения (или некоторые варварские версии их, предложения) могут иметь истинностные значения и входить в отношения непротиворечивости или противоречивости, которые частично определяют дедуктивный аргумент. Но сами утверждения обладают этими характеристиками только благодаря своей способности выражать веры; и действия могут выражать веры столь же определенно, хотя не так ясно и недвусмысленно, как это делают выражения. Именно в силу этого мы озадачены противоречиями между действиями субъекта и его утверждениями. Например, мы можем быть озадачены человеком, о котором мы знаем три вещи: во-первых, он хотел быть здоровым, во-вторых, он считал, что холод и влажность вредят его здоровью и поэтому надо носить пальто, и, в-третьих, зимой он обычно ходил без пальто. Его действия выражают веру, противоречащую его другим выраженным верам. Проявляй он подобную противоречивость в остальных вещах, и тогда его действия станут непостижимыми для других людей. Мы не будем знать, как реагировать на них, потому что мы больше не сможем идентифицировать их с тем, что они такое, или что они значат, или то и другое вместе. Таким образом, аристотелевское рассмотрение практического силлогизма может считаться совокупностью необходимых условий постижимости человеческого действия — такого рода подход должен быть справедлив для любой человеческой культуры.

С точки зрения Аристотеля практическое размышление имеет четыре элемента. Прежде всего, это желания и цели субъекта, предполагаемые в его размышлении, но не выраженные в нем. Без них не могло бы быть материала для размышления, и большая и малая посылки не могли бы адекватно определить, какого рода вещи должен делать субъект. Второй элемент — это большая посылка, утверждение, сводящееся к тому, что делание, совершение или поиск чего-либо таким-то и таким-то образом представляет тип вещей, которые есть благо или нужны для того-то и того-то (где субъект, выражающий силлогизм, подпадает под последнее описание). Третий элемент — это малая посылка, в которой субъект, полагаясь на чувственное суждение, утверждает, что это пример требуемого рода. Заключение аргумента, как я уже говорил, является действием.

Такое рассмотрение возвращает нас к вопросу о соотношении между практическим разумом и добродетелями. Потому что суждения, которые обеспечивают практическое мышление субъекта посылками, будут включать в себя суждения относительно того, что есть благое действие для человека его типа и что есть благо для него. Способность субъекта делать и действовать на основании таких суждений будет зависеть от того, из каких интеллектуальных и моральных добродетелей и пороков состоит его характер. Точная природа этой связи может быть уточнена только более полным рассмотрением практического разума по сравнению с тем, что нам дал Аристотель. Дело в том, что его рассмотрение является весьма эллиптическим и требует перефразировки и интерпретации. Но он сказал вполне достаточно для того, чтобы показать, как с аристотелевской точки зрения разум не может быть слугой страстей. Так как облагораживание страстей в структуру, согласованную с преследованием того, что теоретическое мышление полагает целью, а практическое мышление считает правильным действием в конкретное время и место, и составляет предмет этики.

В ходе нашего рассмотрения мы идентифицировали целый ряд моментов, в которых аристотелевская трактовка добродетелей может быть поставлена под сомнение. Некоторые из этих моментов касаются тех частей аристотелевской теории, которые не только должны быть отвергнуты, но и отказ от которых не влечет никаких значительных следствий для нашего отношения ко всей его теории. Такова ситуация, как я уже предполагал, с аристотелевской неоправданной защитой рабства. Но по крайней мере в трех областях возникают вопросы, которые подрывают всю аристотелевскую структуру, если на них не ответить удовлетворительно. Первый из них касается способа, которым аристотелевская телеология предполагает его метафизическую биологию. Если мы отвергнем эту биологию, что мы и должны сделать, существует ли возможность сохранения этой телеологии?

Некоторые современные моральные философы, глубоко симпатизирующие аристотелевской трактовке добродетелей, не видят тут особой проблемы. Они говорят, что все, что нам нужно для обоснования рассмотрения добродетелей и пороков, содержится в некотором общем

рассмотрении того, в чем заключается человеческое процветание. В этом случае добродетели могут быть адекватно охарактеризованы как такие качества, которые необходимо культивировать для такого процветания и благосостояния, потому что вопреки нашим разногласиям в деталях по поводу *этого* предмета, нам следует рационально согласиться по поводу того, что есть добродетель и что есть порок. Это представление игнорирует в нашей культурной истории место глубинных конфликтов по поводу того, в чем заключается человеческое процветание и благосостояние, и по поводу способов, которыми конкурирующие и несовместимые веры в этом вопросе порождают несовместимые перечни добродетелей. Аристотель и Ницше, Юм и Новый Завет — имена, которые представляют полярные противоположности по этим вопросам. Отсюда любое адекватное телеологическое рассмотрение должно обеспечить нас некоторым ясным и аргументированным рассмотрением цели, и любое адекватное аристотелевское рассмотрение должно дать телеологическое рассмотрение, которое может заменить аристотелевскую метафизическую биологию.

Вторая область вопросов касается соотношения этики и структуры полиса. Если значительное число деталей аристотелевского рассмотрения добродетелей предполагает давно исчезнувший контекст социальных отношений античного города-государства, как же можно сформулировать аристотелизм в виде моральной теории в мире, где давно уже нет городов-государств? Другими словами, возможно ли быть аристотелианцем, и все же рассматривать город-государство в его исторической перспективе как лишь одну — даже если и очень важную — из многих социальных и политических форм, в рамках которых может быть найден и облагорожен некоторый вид *Я*, способный проявить добродетели и который может явиться ареной для этого *Я*?

Третья область вопросов ставится унаследованной Аристотелем от Платона верой в единство и гармонию как индивидуальной души, так и города-государства, а также следствием этого взгляда, а именно аристотелевским восприятием конфликта как нечто такого, чего следует избегать или чем можно управлять. Обсуждаемая сейчас мною проблема лучше всего видна из противопоставления Аристотеля и Софокла. Как я уже предпола-

гал, для Аристотеля трагическая форма нарратива заде-
ствована тогда и только тогда, когда мы имеем героя с
изъяном, изъяном в практическом разуме, который яв-
ляется результатом неадекватного обладания некоторой
добродетелью или проявления ее. В мире, в котором ка-
ждый человек достаточно хорош, нельзя встретить тра-
гического героя. Аристотель явно выводит этот взгляд
частично из своей моральной психологии, а частично из
его собственного прочтения трагической драмы, и осо-
бенно *Царя Эдипа*. И все же, если мое предшествующее
рассмотрение Софокла верно, аристотелевская мораль-
ная психология приводит его к неправильному понима-
нию Софокла. Ибо конфликты трагедии могут *частично*
принимать форму по причине изъянов Антигоны, Креон-
та, Одиссея и Филоктета, но то, что составляет *трагиче-
ские* противоречия и конфликты индивида — это кон-
фликты блага с благом, воплощенные в их столкновении
до и независимо от *любых* индивидуальных характери-
стик. И к этому аспекту трагедии Аристотель в своей
Поэтике оказался слеп, и должен был быть таковым.
Отсутствие представления о центральном месте проти-
воречий и конфликтов в человеческой жизни скрывает от
Аристотеля также один важный источник человеческого
обучения и одну важную среду человеческой практики
добродетелей.

Великий австралийский философ Джон Андерсон
призывал нас не задавать о социальном институте такой
вопрос: «Каким целям он служит?»; скорее нужно, гово-
рил он, спрашивать о том, «сценой какого конфликта он
является» (Пассмор 1962, с. XXII). Если бы Аристотель
задал этот вопрос относительно полиса и индивидуаль-
ного субъекта, он имел бы дополнительный ресурс для
понимания телеологического характера как добродете-
лей, так и социальных форм, которые придают им кон-
текст. Андерсону — через Софокла — мы обязаны про-
зрением, что через конфликт и иногда только через
конфликт мы начинаем понимать наши цели.

Глава XIII

Средневековые аспекты и случаи

Мы теперь обращаемся к более поздним авторам в русле аристотелевской традиции с множеством уже сформулированных вопросов. Но до того, как мы поставим эти вопросы перед средневековыми писателями, важно сделать два предварительных замечания. Первое состоит в подчеркивании того факта, что традицию трактовки добродетелей, которую я стараюсь провести, не следует путать с более узкой традицией аристотелизма, заключающейся просто в комментариях и толкованиях аристотелевских текстов. Когда я первый раз обсуждал традицию, упомянутую в главе 5, я использовал выражение «классическая мораль», которое скорее вводит в заблуждение, поскольку слово «классический» слишком широко, точно так же, как слово «аристотелевский» является слишком узким. Но хотя эту традицию нелегко назвать каким-либо одним термином, ее нетрудно распознать. Со времени Аристотеля она всегда при возможности использует *Никомахову этику* и *Политику* в качестве ключевых текстов, но никогда не разоружается полностью перед Аристотелем. Потому что эта традиция всегда состоит в диалоге с Аристотелем, а не просто соглашается с ним.

Когда через XVIII или XIX столетий после Аристотеля современный мир начал последовательно отказываться от классического взгляда на человеческую природу — а вместе с ним от многого из того, что было центром морали, — он отверг на самом деле как раз аристотелизм. «Этот шут, который сбил с пути истинного

церковь», — говорил Лютер об Аристотеле, задавая тон; и когда Гоббс объяснял Реформацию, он считал ее частично обязанной «ослаблению добродетелей в пастырях», а частично «привнесением Философии и учения Аристотеля в религию» (Левафан, 1, 12; т. 2, с. 92). Конечно, на самом деле — в этом и состоит второе замечание — средневековый мир столкнулся с Аристотелем относительно поздно, и даже Аквинский знакомился с ним в переводе, и когда он с ним познакомился, он дал наилучшее частичное решение средневековой проблемы, которая возникала время от времени. Проблема состояла в том, как образовать и облагородить человеческую натуру в культуре, в которой человеческая жизнь может быть разорвана на части слишком многими идеалами, слишком многими образами жизни.

Из всех мифологических способов мышления Средневековья в наибольшей степени вводит в заблуждение миф о единой и монолитной христианской культуре. Мифологичность этого представления заключается не просто в том, что средневековые достижения были обязаны также евреям и мусульманам. Средневековая культура, если она вообще представляла единство, была хрупким и сложным балансом разнообразия раздерганных и конфликтующих элементов. Для того чтобы понять место теории и практики добродетелей внутри этой культуры, необходимо осознать различные и конфликтующие тенденции в средневековой культуре, каждая из которых вносит в целое присущие ей трения и напряжения.

Первая такая тенденция обуславливается тем, что во множестве путей, которые стояли перед средневековым обществом, оно совершило свой собственный выход из того, что я ранее назвал героическим обществом. Германцы, англосаксонцы, норвежцы, исландцы, ирландцы и валлийцы имели свое дохристианское, достойное памяти прошлое, вобравшее в себя многое из социальных форм жизни этих народов, их поэзии и фольклорных историй. Часто эти формы и повествования были так христианизированы, что языческие короли-воины могли появиться в обличье христианских рыцарей, нисколько при этом не меняясь. Часто христианские и языческие элементы сосуществовали за счет различного рода компромиссов, точно также, как гомеровские ценности сосуществовали с ценностями городов-государств 5 века. В одной части

Европы исландские саги играли ту же самую роль, которую играли гомеровские поэмы; в других частях это был *Tam Bo Cuailgne* ирландские сказания, в третьей — уже христианизированный артуровский цикл. Поэтому память героического общества присутствует в традиции, которую я уже идентифицировал дважды: один раз в качестве фона общества Афин 4—5 веков, второй — в качестве фона для позднего средневековья. Именно эта двойственность неизбежно делает мораль героического общества отправной точкой морального размышления в рамках той традиции, которую мы сейчас рассматриваем. Поэтому средневековый порядок не может отвергнуть героический перечень добродетелей. Лояльность семье и друзьям, храбрость, требуемая для поддержания дома или военных походов, и набожность, которой свойственны моральные ограничения космического порядка, являются центральными добродетелями, частично определенными в терминах таких институтов, как кодекс мести в сагах.

Например, в раннем средневековом германском праве убийство есть преступление только в случае тайного убийства неизвестного человека. Когда известный человек убивает другого известного человека, уместным считалось обращение не к уголовному праву, а к мести со стороны родственников. И это различие между двумя классами убийств уцелело в Англии вплоть до правления Эдуарда Первого. И дело не просто в противопоставлении права и морали. Морализаторство средневекового общества заключается как раз в создании общей категории правильного и неправильного, а также общих модусов понимания правильного и неправильного, из которых возникает кодекс права и которые могли бы заменить конкретные связи и следы предшествующего язычества. С ретроспективной точки зрения суд испытанием огнем и водой кажется многим современным писателям суеверием, но когда он был впервые введен, его функции состояли точно в том, чтобы полностью по-новому поместить в общественный и космический контекст правонарушения в области личной и местной жизни.

Следовательно, когда в XII веке теологами и философами был поставлен в явном виде вопрос о соотношении языческих и христианских добродетелей, он был по масштабу гораздо большим, чем просто теоретический

вопрос. На самом деле это было переоткрытием классических тестов и странного ассортимента классических текстов — Макробия, Цицерона, Вергилия, — чтение которых послужило поначалу поводом для постановки теоретических проблем. Но язычество, с которым боролись такие схоласты, как Иоанн Солсберийский, Петр Абеляр или Уильям Конче, зиждилось частично внутри них самих и их собственного общества, даже если оно и принимало совершенно иную, нежели в античные времена, форму. Больше того, предлагаемые ими решения должны были перейти в учебные программы не только церковных школ, но и университетов. Некоторые из них даже стали известными педагогами: Томас Беккет учился в Париже, когда Абеляр преподавал там, а Уильям Конче был воспитателем короля Англии Генриха Второго. Вполне может быть, что именно Уильям Конче написал *Moralium Dogma Philosophorum*, учебник, который заимствовал многое из работы *О государстве* Цицерона, но главным образом из других классических писателей.

Это принятие классической традиции, даже в столь частично и фрагментарно воссозданном виде, конечно, полностью расходилось с христианским учением, влияние которого в различной степени ощущалось все средние века, и христианство рассматривало все языческие учения как затею дьявола и пыталось найти в Библии поводыря для всех нужд. Лютер был наследником как раз этой средневековой традиции. Но это негативное отношение к классическому наследию привело к тому, что проблема приспособления христианства к жизни в XII веке, или в любом другом специфическом социальном мире, стала неразрешимой. Это было проблемой перевода послания, которое содержалось в Библии, в конкретное и детальное множество тонкостей внутри альтернатив того времени, а эта задача требовала таких концепций и типов исследования, которых у самой Библии не было. Бывали, конечно, такие времена и находились такие земли, где те вещи, которые предлагал секулярный мир, заслуживали полного от них отказа; так, еврейские и христианские коммуны в Римской империи отвергали требование обожествления императора. Были случаи мученичества. Но в ходе долгой христианской истории этот выбор «либо / либо» не был тем выбором, который мир ставил перед церковью; христианская цер-

ковьучиланетому, какумиратьмученическойсмертью, а тому, как приспособиться к формам повседневной жизни. Для писателей XII века этот вопрос возникал в форме разговора о добродетелях. Как соотносить соблюдение четырех главных добродетелей — справедливости, благоразумия, умеренности и храбрости — с соблюдением теологических добродетелей: верой, надеждой и благотворительностью? Уже к 1300 году эта классификация добродетелей была повсеместной и у латинских писателей.

В *Этике* Абеяра, написанной в 1138 году, ключевым различием, призванным ответить на этот вопрос, является различие между пороком и грехом. Абеяра принял аристотелевское определение добродетели, перешедшее ему от Боэция, для того чтобы использовать его для определения порока. В другом произведении Абеяра, *Диалог между Философом, Евреем и Христианином*, философ, говорящий от лица античного мира, перечисляет и определяет главные добродетели в терминах Цицерона, а не Аристотеля. Обвинения Абеяра против философа состоят не только в допущении последним позитивной ошибки. И дело даже главным образом не в ней — он делает упор на упущениях в языческом моральном взгляде, на неполноте языческого рассмотрения добродетелей даже в лице его лучших представителей. Эта неполнота приписывается неадекватности концепции верховного божества философа, а также взглядов философа на соотношение человеческой воли и добра и зла. Но именно последнее Абеяра считает важным.

Христианству нужна концепция не просто дефектов характера или пороков, но концепция нарушений божественного закона, концепция греха. Индивидуальный характер может в любое заданное время состоять из пороков и добродетелей, и эти предрасположения будут управлять волей в том или ином направлении. Но для воли всегда открыта возможность согласия или несогласия с этими предрасположениями. Даже обладание пороками не обязательно ведет к какому-либо конкретному неправильному действию. Все зависит от характера внутреннего акта воли. Следовательно, характер, арена добродетелей и пороков, становится просто еще одним обстоятельством, внешним по отношению к воле. Истинной ареной морали является воля и одна лишь воля.

Эта интериоризация моральной жизни с ее упором на волю и закон прослеживается не только в текстах Нового Завета, но и в стоицизме. Для выявления трений между любой моралью добродетелей и определенными типами морали закона следует рассмотреть их происхождение от философии стоиков.

С точки зрения стоиков, в отличие от Аристотеля, *arete* является существенно единичным выражением и обладание им имеет характер «все или ничего». Либо человек обладает совершенством, которого требует *arete* (*virtus u bonestas* используются в качестве переводов этого термина), или же он не обладает им. Обладая добродетелью, человек морально ценен; без нее он морально лишен ценности. Здесь нет промежуточных степеней. Поскольку добродетели требуют правильного суждения, хороший человек, с точки зрения стоиков, является также мудрым человеком. Но он не обязательно успешен или эффективен в своих действиях. Поступать правильно вовсе не значит обязательно делать вещи приятные, ведущие к счастью, телесному здоровью, или же мирскому или какому-либо другому успеху. Ни одна из этих вещей не является истинным благом — они являются благами только при условии их служения правильным действиям с правильно сформированной волей. Только такая воля является безусловным благом. Поэтому стоицизм вообще отказался от какого-либо понятия цели (*telos*).

Стандарт, которому должно удовлетворять правильное действие, это закон космического порядка, который воплощен в самой природе. Добродетель, таким образом, находится в полном согласии с космическим законом как в отношении внутреннего предрасположения, так и внешнего действия. Этот закон является одним и тем же для всех рациональных существ; он не имеет ничего общего с местными деталями или обстоятельствами. Хороший человек — это гражданин вселенной; его отношение к другим коллективам, голоду, королевству или империи является вторичным и случайным. Стоицизм, таким образом, приглашает нас к *противостоянию* с миром физических и политических обстоятельств, и в то же самое время требует от нас действовать в согласии с природой. Здесь есть некоторая парадоксальность, которая отнюдь не ведет нас в неверном направлении.

Потому что, с одной стороны, добродетели находят цель и собственную суть вне себя; жить правильно — значит жить божественной жизнью, жить хорошо — значит служить не чьим-то частным целям, а служить космическому порядку. И все же в каждом индивидуальном случае правильный поступок означает действие без всякой оглядки вообще на мои дальнейшие цели и означает просто правильное действие ради самого этого правильного поступка. Плюрализм добродетелей и их телеологическое упорядочение в благой жизни — как их понимали Платон и Аристотель, а кроме них, Софокл и Гомер — исчезает; место плюрализма занимает простой монизм. Неудивительно, что стоики и поздние последователи Аристотеля никогда не могли прийти к согласию в спорах между собой.

Стоицизм не является, конечно, лишь эпизодом в греческой и римской культуре — он установил образец для всего более позднего европейского морализирования, которое взывает к понятию закона в виде центрального понятия, призванного заменить концепции добродетелей. Это есть тот тип противопоставления, который должен казаться удивительным, если вспомнить мое обсуждение в предыдущей главе соотношения между той частью морали, которая заключается в негативных запрещающих правилах закона, и той частью, которая заключается в позитивных благах, к которым движут нас добродетели; хотя последующая моральная история дала столь много примеров подобного рода ситуаций, что нам вряд ли стоит удивляться. При обсуждении кратких заметок Аристотеля о естественной справедливости я предполагал, что коммуна, жизнь которой устроена с учетом общего блага, дающего этой коммуне общие задачи, будет обязана формировать свою моральную жизнь в терминах *как* блага, *так* и закона. Это предположение является, вероятно, ключом к тому, что случилось со стоицизмом; если принять во внимание исчезновение такой формы коммуны, точно такое, как исчезновение, имевшее место при замене города-государства как формы политической жизни сначала Македонским царством и позднее Римской империей, тогда любое постижимое отношение между добродетелью и законом должно исчезнуть. Не должно существовать истинно общего блага; единственными оставшимися благами должны быть блага индивидов. И пре-

следование *любого* личного блага, обязательно ведущее к столкновению в этих обстоятельствах с благом других, будет не в ладах с моральным законом. Отсюда, если я привержен закону, я должен подавить свое личное *Я*. Суть закона должна заключаться в невозможности достижения некоторого блага за пределами закона; так как оказывается, что не существует такого блага.

Тогда, если я прав, стоицизм является реакцией на совершенно конкретный тип социального и морального развития, тип развития, который поразительно предвосхищает некоторые аспекты современности. Поэтому нам следовало ожидать возвращения стоицизма, и действительно мы обнаруживаем его возвращение.

В самом деле, всякий раз, когда добродетели начинают терять свое центральное место, немедленно появляются структуры мысли и действия стоиков. Стоицизм остается одной из постоянных моральных возможностей в рамках культуры на Западе. То, что он не обеспечил единственной или даже наиболее важной модели тех моралистов, которые должны были позднее сделать концепцию морального закона концепцией всей или почти всей морали, объясняется тем, что другая, еще более суровая мораль закона, а именно иудаизм, завоевала античный мир. Превалировал, конечно, иудаизм в форме христианства. Но такие люди, как Ницше и нацисты, которые считали, что христианство является по существу иудейской религией, в своей враждебности к нему нащупали истину, которая была скрыта от многих современных вроде-бы-друзей христианства. Потому что Тора оставалась законом, продиктованным Богом как в Новом Завете, так и в Ветхом Завете; и с точки зрения Нового завета Иисус как мессия, согласно Трентскому собору, является и законодателем, и судьей, которому мы обязаны повинаться. «Если бы,— пишет Карл Барт, соглашаясь, по крайней мере однажды с Трентским собором,— Он не был судьей, Он не мог бы быть и Спасителем» (K.D., IV 1, p. 216).

Как же мораль неумолимого закона может быть соотнесена с некоторой концепцией добродетелей? Бегство Абельера в интериоризацию является, с точки зрения его современников, отказом встретиться лицом к лицу с задачами, которые обеспечивают специфический контекст для постановки этого вопроса. Как мы видели, с

точки зрения Абеяра внешний социальный мир был просто множеством случайных обстоятельств; но для многих современников Абеяра именно эти условия определяли моральную задачу. Потому что они не обитали в обществе, в котором институциональные обстоятельства были сами собой разумеющимися; эти институты как раз создавались в XII веке. Не случайно, что Иоанн Солсберийский был одержим вопросом о характере государственного человека. Институциональный порядок, в котором легче услышать требования божественного закона и выжить в секулярном обществе вне монастырских стен, установился только в XII веке. Таким образом, невозможно избежать вопроса о добродетелях: какого рода человек может сделать это? Какого типа образование может воспитать этот тип человека?

Но именно под углом зрения таких вопросов может быть, вероятно, понято различие между, с одной стороны, Абеяром и, с другой стороны, например, Аланом Лилльским. В своих сочинениях, написанных в 1170 году, Алан считал языческих писателей не столько представителями конкурирующей моральной схемы, сколько источниками ответов на политические вопросы. Добродетели, о которых пишут языческие писатели, являются полезными качествами в создании и поддержании земного социального порядка; благотворительность может трансформировать их в подлинные добродетели, претворение которых ведет к сверхъестественной и божественной цели. Поэтому Алан начинает движение к синтезу античной философии и Нового Завета. Трактовка им текстов Платона и Цицерона предвосхищает использование Аквинским тех частей Аристотеля, которые стали доступными только в конце XII века и в XIII веке; но, в отличие от Аквинского, Алан делает упор на политическом и социальном содержании добродетелей.

Каковы были политические проблемы, чье решение требовало практики добродетелей? Это проблемы, с которыми сталкивается общество, в котором в стадии становления все еще находятся централизованное и беспристрастное отправление справедливости, университеты и другие средства поддержания образования и культуры, вежливость, свойственная городской жизни. Институты, которые будут поддерживать их, еще предстоит изобрести. Культурное пространство, в котором они смогут су-

ществовать, будет локализовано где-то между плюрализмом требований местной сельской коммуны, которая угрожает свести эти институты к обычаям и местной власти, и универсальными требованиями церкви. Ресурсы, доступные для этой задачи, незначительны: феодальные институты, монастырские дисциплины, латинский язык, бывшие когда-то римскими идеи порядка и закона и новая культура возрождения XII века: как столь малая культура смогла контролировать столь разнообразное поведение и изобрести столь много институтов?

Частичный ответ на этот вопрос таков: через порождение на протяжении всего периода подходящих трений или даже конфликтов, в большей степени творческих, нежели разрушительных, между секулярным и священным, местным и национальным, латинским и местным, сельским и городским. Именно в контексте таких конфликтов продолжается моральное воспитание, а добродетели готовятся к оценке и переопределению. Надо сделать упор на три аспекта этого процесса, рассматривая в свою очередь добродетели лояльности и справедливости, военные и рыцарские добродетели, добродетели чистоты и терпения.

Легко убедиться в том, что лояльность должна занимать ключевое место в иерархии феодального общества; легко понять нужду в справедливости в обществе пестрых конкурирующих целей и не самого тяжкого угнетения. Но лояльность кому? Справедливость от кого? Рассмотрим конфликт между Генрихом Вторым Английским и архиепископом Томасом Бекетом. Каждый из них был энергичным человеком, темпераментным и порывистым. За каждым из них стояло большое дело. Хотя Генрих был озабочен главным образом усилением королевской власти, способ, которым он это делал, привел к верховенству закона в фундаментальном смысле, сменив междуособицу, полагание на собственные силы и местные обычаи централизованной, беспристрастной и справедливой системой судов и учреждений, которые до того не существовали вообще. Деятельность Беккета, в свою очередь, представляла собой большее, чем просто маневры церковной власти, однако он оказался поглощен ими полностью. Утверждение, что человеческий закон есть отблеск божественного закона, что институты права воплощают добродетель справедливости, принадлежало епископаль-

ной и папской власти. Беккет представлял апелляцию к абсолютному стандарту, который лежит за пределами всех секулярных и частных кодификаций. В рамках этого средневекового взгляда, впрочем как и античного, нет места современному либеральному различению права и морали, и этого различения нет по причине того, что средневековые королевства имели много общего с полисом, как его понимал Аристотель. В обоих случаях речь идет об обществах, где люди преследуют единое человеческое благо, и которые не являются просто ареной, на которой каждый индивид ищет своего частного блага, в то время как для либерального государства такое описание подходит вполне.

Отсюда следует, что в античном и средневековом мирах, как и во ряде других досовременных обществ, индивид идентифицируется своими ролями и учреждается ими, теми ролями, которые привязывают индивидов к коммунам, и через которые индивиды получают доступ к специфически человеческим благам; я сталкиваюсь с миром как член этой семьи, этого дома, этого клана, этого племени, этого города, этой нации, этого королевства. Не существует *Я* изолированно от этих структур. На это можно было бы ответить так: а что с моей бессмертной душой? Наверняка, в глазах Бога я есть индивид до и помимо моих ролей. Такой ответ выдает заблуждение, которое частично возникает из путаницы между платонистским представлением о душе и понятием души в католическом христианстве. Для платониста, как и для позднего картезианца, душа, предшествуя телесному и социальному существованию, должна и на самом деле обладать идентичностью, предшествующей всем социальным ролям: но для католического христианина, как и для раннего аристотелианца, тело и душа не являются двумя связанными субстанциями. *Я* есть мое тело, а мое тело является социальным, рожденным теми родителями, которые в этой коммуне имеют специфическую социальную идентичность. Для католического христианина разница состоит в том, какой бы коммуне я ни принадлежал, я *также* являюсь членом небесной вечной коммуны, в которой я также имею роль, коммуны, представленной на земле церковью. Конечно, я могу быть изгнан из коммуны, или потерять в ней свое место, или изменить ей. Я могу стать изгнанником, странником. Это тоже припи-

санные социальные роли, осознаваемые внутри античной и средневековой коммун. И мои поиски человеческого блага всегда принадлежат упорядоченной общности, и в этом смысле слова «коммуна» одинокий анхорет или пастух в отдаленных горах в той же степени являются членами коммуны, как и обитатель городов. Отсюда одиночество больше не есть то, чем оно было для Филоктекта. Индивид несет в себе свои роли в коммуне в качестве части определения самого себя, даже будучи изолированным от нее.

Таким образом, когда Генрих и Беккет столкнулись друг с другом, каждый должен был распознать в другом не просто индивидуальную волю, но индивида, который является носителем аутентичной роли. Беккет должен был понять, чем по справедливости он обязан королю; и когда в 1164 году король потребовал повиновения, которого Беккет не мог предложить ему, Беккет пронизательно принял роль мученика. До того секулярная власть была не так уж сильна; никто не мог пойти на такое безрассудство, чтобы вынести враждебный приговор королевского суда архиепископу. Когда наконец Генрих добился смерти Беккета, он не смог в заключение этой истории избежать епитимьи, и под епитимьей я имею в виду нечто большее и другое, чем то, что требовалось для его примирения с папой Александром III. Потому что более чем за год до примирения, узнав о смерти Беккета, он тут же удалился в собственные покои, во власянице, посыпая голову пеплом; двумя годами позднее он совершил публичное покаяние в Кентербери, и монахи бичевали его. Ссора Генриха с Беккетом имела место в условиях полного совпадения точек зрения обоих по поводу человеческой и божественной справедливости. Ссора Генриха с Беккетом была возможна только потому, что у них было полное согласие относительно того, что составляет выигрыш и проигрыш для противников — короля и архиепископа, история взаимоотношений которых подвела их к такому исходу. Поэтому, когда Беккет был вынужден драматически выступить в роли мученика, он и Генрих не расходились по поводу критериев, значимости и следствий мученичества.

Таким образом, существует решающее различие между этой ссорой и ссорой между Генрихом VIII и Томасом Мором, в отношении которой спорным было как

раз то, как интерпретировать события. Генрих II и Томас Беккет унаследовали единую структуру нарратива; Генрих VIII и Томас Кромвель, с одной стороны, и Томас Мор и Реджинальд Поул, с другой стороны, унаследовали конкурирующие концептуальные миры и приводили по ходу своих действий различные и несовместимые объяснения того, что они делали. В средневековой споре согласие в нарративном понимании проявлялось также в согласии относительно добродетелей и пороков; в споре Тюдоров эта структура средневекового согласия была уже утрачена. И это была та самая структура, которую пытались утвердить средневековые аристотелевцы.

Совершая это, они, конечно, должны были бы признать добродетели, о которых Аристотель ничего не знал. Одна из них требует особого внимания. Это теологическая добродетель милосердия. Аристотель при рассмотрении природы дружбы заключил, что хороший человек не может быть другом плохого человека; и поскольку узы подлинной дружбы обязывают к приверженности благу, это не вызывает удивления. Но в центре библейской религии лежит концепция любви к тем, кто согрешил. Чего же нет в аристотелевском универсуме, если в его рамках такую любовь трудно представить? В ходе попыток понять соотношение морали добродетелей и морали закона я предположил ранее, что для постижимости его требуется контекст, суть которого в том, что формы коммуны учреждаются признаваемым всеми проектом достижения общего блага, и при этом требуется признать множество типов качеств характера, которые ведут к достижению этого блага — т.е. добродетели — и множество типов действия, нарушающих отношения, необходимые для такой формы коммуны — правонарушения, преследуемые по законам коммуны. Подходящей реакцией на нарушение было наказание, и это типичный вариант реакции общества на такой тип действия. Но в культуре Библии, в противоположность культуре Аристотеля, была доступна и другая реакция — прощение.

Каковы при этом условия прощения? Они требуют, чтобы обидчик уже принял вердикт закона по поводу его действий и вел себя как человек, признающий справедливость этого наказания; отсюда происходит общий корень слов «епитимья» и «наказание» (penance and punishment). Обидчик может быть прощен в том случае, если обижен-

ный при этом пожелает того. Практика прощения предполагает практику справедливости, но тут есть существенное различие. Справедливость в типичном случае отправляется судьей, беспристрастной властью, которая представляет всю коммуну. А прощение может быть осуществлено только обиженной стороной. Добродетель, проявляемая при прощении, это милосердие. Во времена Аристотеля в греческом языке не было такого слова, которое можно было бы перевести правильно, как «грех», «покаяние», «милосердие».

Милосердие, конечно, не является, с библейской точки зрения, просто еще одной добродетелью, которую надо добавить к списку. Ее включение изменяет радикальным образом всю концепцию блага для человека, потому что коммуна, в которой достигается благо, должна достичь примирения. Это должна быть, таким образом, коммуна с весьма конкретной историей. При обсуждении концепции роли добродетелей в героических обществах я делал упор на связи между этой концепцией и ролью понимания человеческой жизни как способа воплощения определенных типов нарративной структуры. Теперь сделаем первую пробу в обобщении этого тезиса. Каждый конкретный взгляд на добродетели связан с некоторым конкретным понятием нарративной структуры или структур человеческой жизни. В позднем средневековье центральным жанром является рассказ о путешествии или поиске. Человек оказывается большей частью в пути. Искомая им цель есть нечто такое, что, будучи найдено, может искупить все несправедливое, совершенное им в жизни до сих пор. Это понятие человеческой цели, конечно, является неаристотелевским, по крайней мере в двух аспектах.

Во-первых, Аристотель рассматривает цель (*telos*) человеческой жизни как *определенный вид жизни*; *telos* не есть нечто, что должно быть достигнуто в некоторый будущий момент времени, но является способом, которым должна быть сформирована вся жизнь. Это верно, что хорошая жизнь, которая представляет *telos*, находит кульминацию в размышлениях над божественным, и что, следовательно, для Аристотеля, как и для средневековых мыслителей, хорошая жизнь движется по направлению к высшей точке. Тем не менее, если такие исследователи, как Дж. Акрилл правы (с.16—18), аристотелевское рассмотрение места размышления все еще

находится в рамках рассмотрения хорошей жизни как целого, в которой разнообразие человеческих совершенств должно достигаться на различных соответствующих стадиях. Именно по этой причине понятие окончательного искупления почти совсем необновленной жизни не имеет места в аристотелевской схеме; история вора на кресте непостижима в аристотелевской схеме. И она непостижима как раз потому, что милосердие не является добродетелью у Аристотеля. Во-вторых, понятие человеческой жизни как поиска или путешествия, в которых встречаются и преодолеваются различные виды зла, требуют концепции зла, на которую у Аристотеля есть самое большее только намеки. Быть порочным, с точки зрения Аристотеля, значит не быть добродетельным. Все плохие черты характера являются дефектами, отсутствием чего-то. Следовательно, трудно в аристотелевских терминах найти различие между, с одной стороны, *неудачей на пути к тому, чтобы быть хорошим*, и с другой стороны, *позитивным злом*, между характерами Генриха II и характером Жиля де Рез или между характерами в каждом из нас, кто потенциально представляет то и другое. С этим явлением зла попытался справиться Св. Августин, и именно этого нет у Аристотеля. Августин следует неоплатонистской традиции в понимании всего зла как отсутствия блага, но он усматривает зло в человеческой природе в готовности к злу человеческой воли, уже существующей готовности, потому что она предполагается в каждом конкретном явном множестве актов выбора. Зло в любом случае таково, и человеческая воля в любом случае такова, что воля может восхищаться злом. Зло может выражаться в полном пренебрежении к божественному закону и человеческому закону, который является отражением божественного закона; готовность ко злу означает готовность пойти против закона.

Нарратив, в котором воплощена человеческая жизнь, имеет форму, в которой перед субъектом — который может быть одним или многими индивидуальными личностями — или, например, народом Израиля, или гражданами Рима — стоит задача, в выполнении которой заключается его конкретная приверженность человеческому благу; выполнению этой задачи препятствуют различные виды внутреннего и внешнего зла. Добродетели — это те каче-

ства, которые позволяют преодолеть зло, выполнить требуемую задачу, завершить путешествие. Таким образом, хотя концепция добродетелей остается телеологической, это весьма отличная от аристотелевской концепция, по крайней мере, в двух отношениях, сверх и помимо христианского и августинианского понимания зла.

Во-первых, Аристотель считал, что возможность достижения человеческого блага, *eudaimonia*, может быть расстроена внешними бедами. Добродетель, допускает он, позволит в значительной степени справиться с бедствиями, но большие беды, такие, как у Приама, выходят за пределы *eudaimonia* — как это имеет место с безобразной внешностью, низким рождением и бездетностью. В средневековой перспективе значение имеет не только вера, что эти беды не лишают ни одно человеческое существо человеческих благ, но и вера, что никакое зло, с которым мы можем встретиться, не лишит нас благ, если мы не станем пособниками зла.

Во-вторых, средневековое видение является историческим в том смысле, в каком не могло быть аристотелевское видение. Оно помещает наше стремление к благу не просто в специфические контексты — Аристотель помещает это стремление в полис, — но в контексты, которые сами имеют историю. Двигаться по направлению к благу — значит двигаться во времени, и это движение само по себе включает новое понимание того, что значит двигаться по направлению к благу. Современные историки средневековья часто указывают на слабость и неадекватность средневековой историографии; и нарративы, которые использовали величайшие писатели для описания путешествия, которое они уподобляли человеческой жизни, являлись вымыслом и аллегориями. Но это частично объясняется тем, что средневековые мыслители рассматривали базисную историческую схему Библии в качестве такой схемы, на которой должно было покоиться все их рассуждение. У них и на самом деле отсутствовала концепция истории, включающая непрерывное открытие и переоткрытие того, что есть история; но при этом они вовсе не были лишены концепции человеческой жизни как чего-то исторического.

Добродетели являются, с точки зрения этого средневекового взгляда, теми качествами, которые позволяют человеку пережить зло в ходе своего исторического

путешествия. Я уже утверждал, что средневековые общества в общем являются обществами конфликта, беззакония и разнообразия. Джон Гарднер описал кружок, собравшийся в XV веке вокруг Джона Гонта, четвертого сына короля Англии Эдварда III. «Они хотели установить в своем мире закон и порядок, твердую и неизменную монархию, или же, используя фразу Данте, «одну волю, которая разрешит многие»; они люто ненавидели окружавшие их нестабильность, падение нравов, бесконечную борьбу, сумасшедшее смешение высокого и низкого, не единое, но множественное — что Чосер мог бы изобразить, в своей восхитительной поэме о Бозции, как космический блуд» (Gardner 1977, p. 227). Этот пассаж предполагает общую двусмысленность средневекового видения моральной жизни.

С одной стороны, эта жизнь была наполнена идеальным взглядом на мир как образец целостного порядка, в котором временное отражает вечное. Каждая конкретная вещь имеет свое место в порядке вещей. Это то интеллектуальное видение всеобщей системы, которое находит свое наивысшее выражение у Данте и Аквинского, но к которому непрерывно воспаряет в значительной степени обыденная средневековая мысль. И все же средневековую мысль, уже не говоря о средневековой жизни, трудно назвать полностью систематизированной. Есть трудности не только сочетания феодального с наследием героического и христианского, но также трудности, связанные с трениями между Библией и Аристотелем. Аквинский в своем трактате о добродетелях рассматривает их в терминах того, что стало конвенциональной схемой кардинальных добродетелей (благоразумие, справедливость, умеренность, храбрость) и триады теологических ценностей. Но что тогда сказать о терпении? Аквинский цитирует Послание Св. Иакова 1:4: «Но терпение пусть имеет совершенное действие...» (S. TH. qu. LXI, art. 3) и рассматривает, не следует ли в перечне добродетелей терпение включать в качестве главной добродетели. Но цитата Иакова противопоставляется цитата Цицерона и аргументируется, что все другие добродетели находятся среди четырех кардинальных добродетелей. И все же если это так, Аквинский, конечно же, не мог полностью иметь в виду подлатинскими именами кардинальных добродетелей то, что Аристотель имел в виду под именем греческих эквивалентов, поскольку одна

или более из кардинальных добродетелей должна содержать в себе как терпение, так и другую библейскую добродетель, которую Аквинский признает явно, а именно смирение. И все же единственное место в аристотелевской трактовке добродетелей, где упомянуто что-то похожее на смирение, это пассаж о пороке, а терпение и вовсе не упоминается Аристотелем.

Но даже это не предполагает того разнообразия, которое можно найти в средневековых трактовках о добродетелях. Когда Джотто представлял добродетели и пороки в Падуе, он представлял их парами, и пары в их исходных и воображаемых формах визуального представления предполагают, что новый вид воображения может быть формой переосмысления. Беренсон считает, что во фресках, изображающих такие пороки, как алчность и несправедливость, Джотто отвечал на такой вопрос: каковы существенные черты внешности человека, которые свидетельствуют исключительно о власти этих пороков? Его визуальное видение порока предполагает аристотелевскую схему и дает аргументы в ее пользу. Не может быть более поразительного свидетельства разнообразия средневековой мысли.

Следовательно, даже идеальный синтез в некоторой степени сомнителен. В средневековой практике соотношение добродетелей с конфликтами и злом средневековой жизни приводит в различных обстоятельствах к совершенно различным перспективам в отношении рангов добродетелей. Терпение и чистота могут стать действительно весьма важными добродетелями. Чистота особо важна, поскольку средневековый мир осознает, как легко может быть утеряно среди земных отвлечений ощущение высшего блага; терпение тоже является важным, потому что это добродетель выносливости перед лицом зла. Английский поэт XIV века, который был озабочен этими темами, написал поэму *Перл*, в которой человек во сне сталкивается с призраком своей мертвой дочери и обнаруживает, что любит ее даже больше, чем Бога, а в другой поэме, *Терпение*, Иона сперва разочарован тем, что Бог отложил разрушение Ниневию, потому что эта задержка бросает тень на его, Ионы, пророчество, но должен при этом понять, что это только по той причине, что Бог терпелив и не торопится проявить свой гнев, дабы этот грешный мир смог вообще выжить. Приверженцы

средневекового мировоззрения все время осознают, что опора мировоззрения на верховное благо является хрупкой и всегда находится под угрозой. В средневековом мире видение добродетелей простирается за пределы аристотелевской перспективы, и кроме того, на передний план выходит связь между отличительно нарративным элементом в человеческой жизни и характером пороков, и не только в библейских терминах.

На этой стадии можно поставить главный вопрос. Если столь много из средневековой теории и практики не в ладах с определенными центральными тезисами, высказанными Аристотелем, в каком смысле эти теория и практика являются аристотелевскими, если они вообще являются таковыми? Вопрос можно поставить иначе: не делает ли мое рассмотрение добродетелей в средневековом мышлении такие строго аристотелевские фигуры, как Аквинский, в высшей степени нестандартными средневековыми фигурами? Это действительно так. И следует указать на некоторые центральные особенности трактовки Аквинским добродетелей, которые делают его неожиданно маргинальной фигурой в истории, которую я пишу. Это вовсе не отрицает решающей роли Аквинского как интерпретатора Аристотеля — нет ничего лучше комментариев Аквинского к *Никомаховой этике*. Но в ключевых моментах Аквинский принимает спорную трактовку добродетелей.

Прежде всего, это касается его общей схемы классификации, о которой я уже говорил. Аквинский представляет таблицу добродетелей в терминах того, что представлено как исчерпывающая и непротиворечивая классификационная схема. Такая глобальная классификация должна вызывать подозрения. Линней или Менделеев и в самом деле могли с помощью блестящей интуиции уловить порядок в эмпирическом материале, который впоследствии был оправдан более поздней теорией. Но там, где наше познание носит чисто эмпирический характер, нам не следует путать то, что мы узнаем эмпирически, с тем, что выведено из теории, даже из истинной теории. И добрая часть нашего знания добродетелей имеет эмпирический характер: мы узнаем, какого рода качествами являются правдивость или храбрость, что значит их проявление, что препятствует их возникновению, и чего они избегают и т. д. только через соответствующую практику проявления добродетелей у себя

и других. И поскольку мы должны научиться добродетелям и большинство из нас весьма неполно и через ошибки учились им в течение доброй части жизни, обязательно существует некоторый эмпирический беспорядок в том способе, которым мы упорядочиваем добродетели, в частности, в отношении того, как практика каждого человека соотносится с практикой других. В русле этих рассмотрений трактовка Аквинским классификации добродетелей и его последующая трактовка их единства поднимает вопросы, на которые мы в его текстах не находим ответа.

Потому что, с одной стороны, теоретическая основа его классификационной схемы имеет две части: одна является воспроизведением аристотелевской космологии, а другая является специфически христианской и теологической. И все же мы имеем причины для отказа от физики и биологии Аристотеля, а часть христианской теологии, которая имеет дело с истинно человеческими целями и которая не является аристотелевской метафизикой, является собственно аквиновской трактовкой вопросов веры, а не разума. Рассмотрим в этом свете утверждение Аквинского, что если мы сталкиваемся с истинно моральным конфликтом, то это всегда по причине наших неправильных, ранее совершенных действий. Ясно, что это *один* из источников конфликта. Но подойдет ли он к Антигоне, Креонту, Одиссею и Филоктету или даже к Эдипу? Подойдет ли он к Генриху II и Томасу Беккету? Потому что здесь мы должны иметь ясность в отношении следующего положения: если данное мною объяснение этих ситуаций верно, каждый из этих конфликтов мог бы быть истинным конфликтом как *внутри* одного индивида, так и между разными индивидами.

С точки зрения как Аквинского, так и Аристотеля, исключается трагедия, которая не является результатом порока, греха или ошибки. Но, в отличие от Аристотеля, взгляд, что мир и человек были созданы благими и все пороки являлись результатом человеческой воли, является результатом теологии. Когда такая теология соединяется с аристотелевской трактовкой естественного мира, это требует *scientia* физического и морального порядка, формы познания, в котором каждая вещь может быть помещена в дедуктивную иерархию, в которой наивысшее место занимает множество первых принципов, ис-

тинность которых может быть известна достоверно. Но есть проблема, которая встает перед каждым, придерживающимся этой аристотелевской точки зрения, проблема, которая занимала умы многих комментаторов. Потому что с точки зрения Аристотеля обобщения политики и этики не таковы, чтобы подпадать под дедуктивную трактовку. Они не являются необходимыми и универсальными, а являются только лишь *hos epi to polu*, вообще и по большей части. Но если это правда, тогда нам не следует ожидать, что можно дать тот вид объяснения, который дал нам Аристотель.

На ставку тут поставлено как моральное, так и эпистемологическое. П. Гич, современный последователь Аристотеля, по крайней мере в этом представил проблему единства добродетелей следующим образом (Geach 1977). Предположим, что некто, чьи цели были в общем злыми, например, преданный и умный нацист, обладает добродетелью храбрости. Мы должны ответить на это, говорит Гич, что либо это не была храбрость, либо что этот вид храбрости не является добродетелью. Этот ответ должен даваться всяким, кто придерживается взглядов на единство добродетелей, взглядов, близких к Аквинскому. Что неправильного в этом взгляде?

Рассмотрим, в чем состояло бы моральное перевоспитание такого нациста: у него было много пороков, от которых его надо было отучить, и не было множества добродетелей, которым его надо было научить. Смирение и милосердие будут для него, по большей части, если не во все, совершенно внове. Но главным является то, что его не надо было бы отучать или переучивать тому, как избегать трусости и ненужной суетливости при встрече с угрозой и опасностью. Больше того, именно потому, что нацист не был лишен добродетелей, был контакт между ним и теми, перед кем стояла задача его перевоспитания, было нечто такое, на чем можно было строить такое перевоспитание. Отрицать, что нацист был храбрым, или отрицать, что его храбрость была добродетелью, значит терять различие между тем, что требуется для морального перевоспитания такого человека и чего не требуется. Таким образом, я полагаю, что если некоторая версия морального аристотелизма была бы необходимо связана с сильным тезисом относительно единства добродетелей (чего придерживался не только Аквинский, но

и сам Аристотель), это было бы серьезным недостатком такой позиции.

Следовательно, важно сделать упор на том, что обе версии теории добродетелей — Аквинского и Аристотеля — являются не единственными возможными версиями и что Аквинский был нехарактерным средневековым мыслителем, даже если и признать, что он был величайшим мыслителем средневековья. И мой упор на разнообразие и беспорядок средневекового использования, расширения и поправок к Аристотелю является существенным для понимания того, каким образом средневековое мышление было не только частью, но и весьма продвинутым состоянием моральной теории и практики, которую я описываю здесь. Тем не менее средневековая стадия этой традиции была в строгом смысле аристотелевской, и не только в ее христианских версиях. Когда **Маймонид** столкнулся с вопросом, почему Бог Торы учредил столь много праздников, он ответил, что праздники представляют возможность для укрепления дружбы и что Аристотель указывал, что добродетель дружбы представляет собой узы человеческого общества. Именно эта привязка библейской исторической перспективы к аристотелевскому взгляду в трактатке добродетелей является уникальным достижением в средние века как для евреев и мусульман, так и для христиан.

Глава XIV

Природа добродетелей

На изложенную до сих пор мною историю можно было бы реагировать таким предположением: даже в рамках относительно последовательной традиции мысли, набросанной мною, существует настолько много различных и несовместимых концепций добродетели, что вряд ли можно найти единство в самой этой концепции или даже в истории. Гомер, Софокл, Аристотель и Новый Завет, средневековые мыслители отличаются друг от друга в самых разных аспектах. Они предлагают нам различные и несовместимые перечни добродетелей, придают различную степень важности разным добродетелям; и, наконец, они имеют различные и несовместимые теории добродетелей. Если бы мы продолжили наше рассмотрение добродетелей у более поздних западных писателей, перечень различий и несогласованностей стал бы еще больше; а уж если бы мы включили в наше исследование, скажем, японскую культуру или культуру американских индейцев, различия были бы совсем уж значительными. И тут дело не просто в том, что существуют конкурирующие и альтернативные концепции добродетелей; ведь даже в рамках описываемой мною традиции не существует единой коренной концепции.

Такое поспешное заключение было бы ничем не лучше, чем просто рассмотрение весьма различных перечней тех вещей, которые различными авторами в разные времена и в разных странах зачислялись в соответствующие

каталоги добродетелей. Некоторые из этих каталогов — гомеровский, аристотелевский или Нового Завета — я уже рассматривал более или менее подробно. И все же я рискну напомнить о некоторых их ключевых особенностях, после чего я смогу перейти к дальнейшему сопоставлению каталогов двух более поздних западных писателей, Бенджамина Франклина и Джейн Остин.

Первый каталог принадлежал Гомеру. По крайней мере некоторые вещи гомеровского перечня *aretai* явно не считались бы большинством из нас, нынешних людей, вообще добродетелями, например, если речь идет о физической силе. На это можно было бы ответить, что, вероятно, нам следует переводить слово *arête* у Гомера не словом «добродетель», а нашим словом «превосходство». И, вероятно, если бы мы так и перевели его, мы бы устранили, по крайней мере с первого взгляда, кажущуюся удивительной разницу между нами и Гомером. Потому что мы могли бы допустить без всякой натяжки, что обладание физической силой есть обладание превосходством. Но на самом деле мы не устраняем эту разницу между Гомером и нами, а просто смещаем ее. Похоже, мы говорим, что гомеровская концепция *aretê*, превосходства, это одно, а наша концепция добродетели — совсем другое, поскольку некоторое конкретное качество может быть превосходством в глазах Гомера, но никак не добродетелью в наших глазах, и наоборот.

Но, конечно, дело не в том, что гомеровский перечень добродетелей отличается от нашего собственного перечня; он также значительно отличается от аристотелевского перечня. Ну а аристотелевский, конечно отличается от нашего. Во-первых, как я говорил ранее, некоторые греческие слова, призванные обозначать добродетели, не так-то просто переводятся на современный язык, или скорее не переводятся с греческого. Больше того, рассмотрим важность дружбы в качестве добродетели в аристотелевском перечне — как же это отлично от нашего понимания! Или же место *phronêsis* — как оно отлично от нашего или гомеровского. Уму у Аристотеля воздается должное точно так же, как у Гомера воздается должное телу. Но дело не просто в том, что различия между Гомером и Аристотелем состоят во включении одних вещей и исключении других вещей в соответствующие каталоги. Дело еще и в том, каким об-

разом эти каталоги упорядочены, какие вещи относительно близки человеческим превосходствам, а какие отдалены от них.

Больше того, меняется отношение добродетелей к социальному порядку. Для Гомера парадигмой человеческого превосходства был воин; для Аристотеля — афинский джентльмен. В самом деле, согласно Аристотелю, определенные добродетели доступны только тем людям, которые достигли высокого социального статуса и приобрели большое богатство. Есть такие добродетели, которые недоступны для бедного человека, даже если он свободен. И именно такие добродетели, согласно Аристотелю, являются центральными для человеческой жизни. Великодушие (*magnanimity*) — и опять-таки любой перевод *megalopsuchia* является неудовлетворительным — и необыкновенная щедрость являются не просто добродетелями, но весьма важными добродетелями, если следовать Аристотелю.

Невозможно удержаться от замечания, что наиболее поразительный контраст с аристотелевским каталогом представляет не гомеровский, не наш собственный, а каталог Нового Завета. Потому что в нем превозносятся не только такие добродетели, о которых понятия не имеет Аристотель — вера, надежда, любовь — и ничего не говорится о таких добродетелях, как *phronêsis*, которая играет важную роль у Аристотеля; в Новом Завете превозносится в качестве добродетели такое качество, которое Аристотель считал пороком, противоположным таким добродетелям, как великодушие и щедрость, а именно смирение. Больше того, поскольку, согласно Новому Завету, богатые обречены на муки в аду, ясно, что эти ключевые добродетели не могут быть доступны им; и все же они *доступны* рабам. И Новый Завет, конечно, отличается от Гомера и Аристотеля не только включенными в каталоги вещами, но и опять-таки порядком важности добродетелей.

Обратимся теперь к сравнению всех трех перечней добродетелей — гомеровскому, аристотелевскому и новозаветному — с двумя более поздними перечнями, одним из которых является перечень, который можно извлечь из романов Джейн Остин, а вторым — перечень, который сконструировал сам Бенджамин Франклин. Две особенности видны из перечня Джейн Остин. Первая за-

ключается в важности, которую она резервирует для добродетели, называемой ею «постоянством», добродетели, на которой я останавлиюсь в последующих главах. В некотором смысле постоянство играет у Джейн Остин роль, аналогичную роли *phronêsis* у Аристотеля. Эта добродетель, обладание которой предшествует обладанию всеми остальными добродетелями. Вторая особенность заключается в том факте, что полагаемую Аристотелем добродетелью готовность к согласию (добродетель, которая, как он говорит, не имеет имени), она рассматривает только как видимость подлинной добродетели — соответствующей истинной добродетелью является то, что она называет дружелюбием. Потому что человек, который практикует готовность к согласию, делает это, по Аристотелю, из соображений чести и выгоды. А Джейн Остин полагала возможным и необходимым для обладателя этой добродетели ощущение определенной привязанности к людям как к таковым (здесь важно то, что Джейн Остин является христианкой). Вспомним, что Аристотель сам рассматривал воинскую храбрость как видимость истинной храбрости. Таким образом, мы обнаруживаем здесь еще один тип разногласий по поводу добродетелей, а именно разногласия по поводу того, являются ли определенные человеческие качества истинными добродетелями или же просто их видимостью.

В перечне Бенджамина Франклина мы находим почти все типы отличий, по крайней мере, от каждого из рассмотренных каталогов, плюс еще одно отличие. Франклин включает добродетели, которые совершенно новы для нас, такие, как опрятность, молчаливость, трудолюбие; он явно рассматривает страсть к приобретению в качестве части добродетели, в то время как для большинства древних греков это пороки *pleonexia*. Он придает важность тем добродетелям, которые в более ранние века считались несущественными. Но он также переопределяет некоторые знакомые добродетели. В перечне из тринадцати добродетелей, которые у Франклина образуют часть его системы личной морали, он уточняет каждую добродетель путем цитирования максимы по поводу соответствующей добродетели, максимы, которой нужно повиноваться. В случае воздержания это максима «не вступай в сношение, кроме как для продолжения потомства или для здоровья, и не вступай из скуки, слабости, и делай

это так, чтобы не нанести ущерба покою души и не обидеть других». Это явно не то, что предыдущие писатели имели в виду под «воздержанием».

Таким образом, мы накопили впечатляющее число различий и противоречий в пяти явно и неявно установленных рассматриваемых добродетелей. Поэтому вопрос, поднятый мной с самого начала, становится все более настоятельным. Если различные писатели в разные времена и в разных странах, будучи частью истории западной культуры, включают такие различные множества и типы добродетелей в свои перечни, какие у нас есть основания для предположения, что они действительно устремляются к одному и тому же перечню вещей, в основе которых лежит одна общая концепция? Второй тип рассмотрения усиливает склонность к отрицательному ответу на этот вопрос. И дело не просто в том, что эти пять авторов перечисляют различные виды вещей; дело также в том, что каждый из этих перечней воплощает в себе различные теории относительно того, что есть добродетель.

В гомеровских поэмах добродетель есть качество, проявление которого позволяет человеку делать в точности то, что требует его социальная роль. Первая роль — это роль воина-царя, и Гомер перечисляет те добродетели, которые становятся постижимыми по осознанию того, что ключевыми добродетелями должны быть те, которые позволяют человеку получить превосходство в сражении и играх. Отсюда следует, что мы не можем идентифицировать гомеровские добродетели до тех пор, пока сперва не идентифицируем ключевые социальные роли в гомеровском обществе и требования каждой из них. Концепция того, *что следует делать человеку, выполняющему такую-то и такую-то роль*, предшествует концепции добродетели; последняя может быть применима только с использованием первой.

Аристотелевское понимание выглядит совсем по-другому. Несмотря на то, что некоторые добродетели доступны лишь определенным типам людей, добродетели принадлежат человеку не как носителю социальной роли, но человеку как таковому. Какие именно человеческие качества являются добродетелями, определяется целью (*telos*) человека как вида. Однако нам нужно помнить, что, хотя Аристотель трактовал приобретение добродетелей и проявление их как средство для достижения цели, соотноше-

ние средств и целей является внутренним, а не внешним. Я называю средство внутренним по отношению к данной цели, когда цель не может быть адекватно характеризована независимо от характеристики средств. Именно такое положение с добродетелями и *целью* (*telos*) делает с точки зрения Аристотеля жизнь человека хорошей. Само проявление добродетелей является решающей составляющей хорошей жизни человека. Это различие между внутренними и внешними средствами по отношению к цели не представлено у Аристотеля в *Никомаховой этике*, как я заметил ранее, но оно может быть выведено из намерений Аристотеля, если мы их правильно понимаем. Это различие явно присутствует у Аквинского в его защите определения добродетели Св. Августином, и ясно также, что при проведении этого различия Аквинский полагал, что проводит точку зрения Аристотеля.

Новозаветная трактовка добродетелей, даже если она отлична по содержанию от аристотелевской — Аристотель определенно не восхищался бы Иисусом Христом и, уж конечно, пришел бы в ужас от Св. Павла, — имеет ту же самую логическую и концептуальную структуру, как и аристотелевская трактовка. Добродетель есть, согласно Аристотелю, качество, проявление которого ведет к достижению человеческой цели (*telos*). Благом для человека является, конечно, не только естественное благо, но и сверхъестественное, но сверхъестественное искупляет и завершает природное. Больше того, отношение добродетелей как средств к целям, которые представляют собой человеческое воплощение в грядущем царстве божьем, является внутренним, а не внешним, то есть точно так же, как у Аристотеля. Именно этот параллелизм позволяет Аквинскому синтезировать Аристотеля и Новый Завет. Ключевой особенностью этого параллелизма является способ, которым благая жизнь для *человека* предшествует концепции добродетели точно так же, как гомеровская концепция социальной роли предшествует той же концепции добродетели. Опять-таки это такой способ, при котором применимость первой концепции определяет применимость последней. В обоих случаях концепция добродетели является вторичной концепцией.

Джейн Остин имела в виду совсем другую концепцию добродетелей. К. Льюис правильно подчеркивал, на-

сколько глубоко христианским было ее моральное видение, а Г. Райл равно правильно утверждал происхождение ее взглядов от Шефтсбери и Аристотеля. На самом деле, в ее взглядах есть заимствования и гомеровских элементов, поскольку у нее присутствуют социальные роли, которых нет ни у Аристотеля, ни в Новом Завете. В этом смысле Остин представляет важность, поскольку она комбинирует взгляды, которые кажутся с первого взгляда абсолютно несовместимыми с теоретическими взглядами на добродетель. Но мы должны на некоторое время отложить оценку синтеза Джейн Остин. Вместо этого мы должны отметить совершенно другой стиль теории добродетелей, представленной Бенджамином Франклином.

Взгляд Франклина, подобно аристотелевскому, телеологичен; но, в отличие от взгляда Аристотеля, он является утилитаристским. Согласно Франклину (см. его *Автобиографию*) добродетели являются средствами к достижению цели, но он считает соотношение цели и средств не внутренним, а внешним. Цель, которой служит культивация добродетелей, это счастье, но счастье понимается как успех, процветание в Филадельфии и, в конце концов, на небе. Добродетели должны быть полезными, и в подходе Франклина постоянно утверждается полезность в качестве критерия в индивидуальных случаях: «Не расточительствуй, кроме как для того, чтобы сделать добро другим или себе, то есть не трать попусту. Не говори ничего, кроме того, что может пойти на пользу тебе или другим. Избегай пустых разговоров,— и как мы уже видели,— не вступай в сношение, кроме как ради здоровья или продолжения рода...» Когда Франклин посетил Париж, он пришел в ужас от архитектуры этого города: «Мрамор, фарфор, позолота разбросаны тут без всякой пользы».

У нас есть, таким образом, по крайней мере три совершенно различных концепции добродетели: добродетель есть качество, которое позволяет индивиду выполнять свою социальную роль (Гомер); добродетель есть качество, которое позволяет индивиду двигаться по направлению к специфически человеческой цели (*telos*), будь то цель естественная или сверхъестественная (Аристотель, Новый Завет или Аквинский); добродетель есть качество, которое полезно в достижении успеха на земле и на небе (Франклин). Можно ли считать, что эти три

различных конкурирующих объяснения добродетели говорят об одной и той же вещи? Или же это объяснения трех различных вещей? Вероятно, моральные структуры архаичной Греции, Греции четвертого века, и Пенсильвании XVIII века были столь отличны друг от друга, что мы должны трактовать их как совершенно различные концепции. Это различие было поначалу скрыто от нас исторически случайным унаследованным словарем, который вводил нас в заблуждение за счет лингвистического сходства, когда концептуальное сходство и идентичность были уже давно утрачены. Наш исходный вопрос вернулся к нам с удвоенной силой.

Несмотря на то, что я выдвигаю правдоподобный на первый взгляд тезис, что различия и несовместимости между различными объяснениями говорят об отсутствии единой, центральной, коренной концепции добродетели, которая могла бы претендовать на универсальное признание, мне следовало бы также указать, что каждый из пяти моральных взглядов, набросанных мною, в конце концов ведет к одному и тому же взгляду. Именно эта особенность некоторых взглядов представляет интерес, выходящий за пределы социологического или антикварного интереса. Потому что каждый из этих взглядов утверждает не только теоретическую, но и институциональную гегемонию. С точки зрения Одиссея, циклопы достойны презрения по той причине, что у них нет земледелия, то есть отсутствуют *agora u themis*. С точки зрения Аристотеля, варвары достойны презрения по той причине, что у них нет полиса, и вследствие этого они неспособны к политике. Для новозаветных христиан нет спасения вне апостольской церкви. И мы знаем, что Франклин нашел больше добродетели у себя дома в Филадельфии, чем в Париже, и что для Джейн Остин краеугольным камнем добродетели было определенного рода замужество, и больше того, замужество за морским офицером определенного типа (им, конечно, должен был быть *английский* морской офицер).

Таким образом, вопрос может быть поставлен прямо: способны ли мы выделить из этих конкурирующих и различных утверждений единую коренную концепцию добродетелей, которой мы можем придать более убедительный характер, чем любой другой концепции? Я утверждаю, что на самом деле мы можем открыть такую

коренную концепцию, которая подводит нас к традиции, концептуальное единство которой является предметом моей истории. Она позволит нам на самом деле отчетливым образом отличить те веры о добродетелях, истинно принадлежащих традиции, от тех вер, которые не принадлежат традиции. Неудивительно, что это очень сложная концепция, различные части которой берут начало в различных стадиях становления традиции. Таким образом, сама концепция в некотором смысле включает историю, результатом которой она является.

Одной из особенностей концепции добродетелей, довольно отчетливо выявившейся из до сих пор изложенных аргументов, является то, что для своего применения она всегда требует принятия некоторого предварительного объяснения определенных черт социальной и моральной жизни, в терминах которых она должна быть определена и объяснена. Поэтому в гомеровском объяснении концепция добродетели вторична по отношению к *социальной форме*, а в аристотелевском объяснении она вторична по отношению к *благой человеческой жизни*, воспринимаемой в качестве цели (*telos*) человеческого действия, а у Франклина в гораздо более позднем объяснении она вторична по отношению к полезности. Каково же мое предстоящее объяснение, которое подобным же образом обеспечит необходимый фон, позволяющий сделать постижимой концепцию добродетели? При ответе на этот вопрос становится очевидным сложный, исторический, многослойный характер коренной концепции добродетели. Потому что есть по меньшей мере три стадии в логическом становлении концепции, которые должны быть идентифицированы в определенном порядке, для того чтобы стала понятной коренная концепция добродетели, и каждая из этих стадий имеет свой концептуальный фон. Первая стадия требует фона для объяснения того, что я назову практикой, вторая — объяснения того, что я уже назвал нарративным порядком единой человеческой жизни, и третья — гораздо более полное объяснение того, что составляет моральную традицию. Каждая стадия предполагает предыдущую, но не наоборот. Каждая более ранняя стадия модифицируется и переинтерпретируется в свете более поздней стадии и в то же время составляет ее существенную часть. Прогресс в развитии концепции тесно связан с историей традиции, ко-

торая формирует коренную концепцию, но никоим образом не является суммированием истории.

В гомеровском объяснении добродетелей — и более общо, в героических обществах — проявление добродетелей показывает качества, которые требуются для поддержания социальной роли и для демонстрации достоинств в некоторой хорошо очерченной области социальной практики: превосходить значит превосходить в войне или играх, как это делает Ахиллес, в поддержании дома, как это делает Пенелопа, в советах собранию, как это делает Нестор, в повествовании историй, как это делает сам Гомер. Когда Аристотель говорит о превосходствах в человеческой деятельности, он иногда, хотя и не всегда, ссылается на вполне определенные типы человеческой практики: игру на флейте, войну или геометрию. Я предположу, что это понятие конкретного типа практики представляет арену проявления добродетелей; именно в терминах этих типов добродетели принимают свое первичное, хотя и неполное определение; именно эти типы являются решающими для всего предприятия идентификации коренной концепции добродетелей. Но я тороплюсь высказать здесь два *предупреждения*.

Первое из них состоит в том, что мой аргумент ни в коем случае не влечет, что добродетели проявляются *только* в ходе того, что я называю практиками. Второе состоит в том, что я буду использовать слово «практика» специфически определенным образом, который не вполне согласуется с обычным нынешним употреблением, включая мое предыдущее употребление этого слова. Что я буду иметь в виду под практикой?

Под словом «практика» я имею в виду любую последовательную и сложную форму социально учрежденной кооперативной человеческой деятельности, через которую блага, внутренние по отношению к этой форме деятельности, реализуются в ходе попыток применения тех стандартов превосходств, которые подходят для этой формы деятельности и частично определяют ее с тем результатом, что систематически расширяются человеческие силы в достижении превосходства, а также соответствующие концепции целей и благ. «Крестики-нолики» не являются в этом смысле примером практики, как и пинание мяча, но такой практикой является игра в футбол, а также шахматы, Кладка кирпича — это не практика, а

архитектура — это практика. Посадка овощей — это не практика, а фермерство — это практика. То же относится к исследованиям в области физики, химии и биологии, а также к работе историка, живописи и музыке. В античном мире и средневековье создание и поддержка человеческих коммун — домов, городов, наций — рассматривались как практика в том смысле, как я определил этот термин. Таким образом, сфера практик широка: искусства, науки, игры, политика в аристотелевском смысле, создание и поддержание семьи — все это подпадает под эту концепцию. Но вопрос о точных границах области практик на этой стадии не имеет большой важности. Вместо этого позвольте мне объяснить некоторые из ключевых терминов моего определения, начиная с понятия благ, внутренних по отношению к практике.

Рассмотрим пример в высшей степени развитого ребенка семи лет, которого я хочу научить игре в шахматы, хотя сам ребенок не имеет особого желания учиться игре. Ребенок, однако, сильно жаждет сладостей, хотя имеет мало шансов на получение их. Следовательно, я говорю ребенку, что если он будет играть со мной раз в неделю, я даю ему конфету стоимостью в 50 центов; больше того, я говорю ему, что буду играть всегда таким образом, что выиграть у меня будет трудно, но отнюдь не невозможно, и если он выиграет у меня, то он получит дополнительно 50 центов. Таким образом, у ребенка появляется мотив к игре и мотив к выигрышу. Заметим, однако, что, пока единственным мотивом для игры в шахматы будет получение конфеты, у ребенка нет особых причин отказываться от игры или принимать в ней участие при условии, что дела у него пойдут успешно. Но мы можем надеяться, что придет время, когда он обнаружит благо в самих шахматах, в достижении большого искусства игры, в нахождении новых резонансов, которые состоят не просто в получении выигрыша, но и в том, чтобы достичь превосходных успехов в шахматах. Ну, а если ребенок отказывается от игры, то он наносит поражение не мне, а себе.

Существует, таким образом, два вида благ, получаемых от игры в шахматы. С одной стороны, существуют блага, внешне и случайно приписанные игре в шахматы и другим практикам в силу случайных социальных обстоятельств, в случае вымышленного ребенка — конфета, в

случае реальных взрослых — престиж, деньги, статус. Всегда существуют альтернативные способы достижения таких благ, и их достижение никогда не связано только с вовлечением в некоторый конкретный вид практики. С другой стороны, существуют блага, внутренние по отношению к практике шахмат, которые не могут принадлежать этому виду помимо игры в шахматы или какую-либо другую игру. Мы называем их внутренними по двум причинам: во-первых, как я уже предполагал, поскольку мы можем специфицировать их в терминах шахмат или некоторой игры этого рода, а также посредством примеров из таких игр (в противном случае, скудность нашего словаря в разговоре о благах заставляет нас прибегать к таким приемам как оборот «определенный, в высшей степени конкретный пример чего-то»); и, во-вторых, потому что они могут быть идентифицированы и опознаны только через участие в соответствующей практике. Те, кто не имеет соответствующего опыта, некомпетентны и не могут быть судьями в вопросах внутренних благ.

Именно такова ситуация со всеми главными примерами практик: рассмотрим, например, — пусть даже кратко и неадекватно — практику написания портретов в Западной Европе от позднего средневековья до XVIII века. Успешный живописец был способен достичь многих благ, которые в только что определенном смысле являются внешними по отношению к практике писания портретов: славы, богатства, социального статуса, даже в известной мере власти и влияния. Но эти внешние блага не надо путать с благами, которые являются внутренними по отношению к практике. Внутренние блага — это как раз те блага, которые являются результатами попыток показать истинность суждения Виттгенштейна из *Философских исследований*: «Человеческое тело — лучшая картина человеческой души» (т. 1, с. 263), научив нас рассматривать «картину у нас на стене как сам изображенный на ней объект (человека, пейзаж и т.д.)» (т. 1, с. 291) совершенно новым образом. Суждение Виттгенштейна вводит в заблуждение, поскольку оно противоречит тезису Джорджа Оруэлла: «В пятьдесят лет каждый имеет то лицо, которого он заслуживает». Портретисты от Джотто до Рембрандта научились писать лицо человека любого возраста так, как того заслуживает изображаемый человек.

Исходно средневековые портреты иконов святых были иконами. Вопрос сходстве изображенного на иконе лика Христа или Св. Петра и самих лиц, которые были у Иисуса и Петра в определенном возрасте, даже не возникал. Антитезисом этой иконографии был относительный натурализм некоторых голландских и немецких живописцев XV века. Тяжелые веки, завитые волосы, складки вокруг рта безусловно представляли конкретных женщин. Сходство узурпировало иконопись. Но с Рембрандтом, можно сказать, пришел синтез: натуралистические портреты рассматривались как иконы, но иконы нового и до сих пор невиданного вида. Подобным же образом в совсем другой последовательности мифологические лица в некоторых французских картинах становятся аристократическими лицами в XVIII веке. В каждой из этих последовательностей достигается по крайней мере два различных вида благ, внутренних по отношению к изображению человеческих лиц и тел.

Существует первейшее из всех превосходств, превосходство в исполнении художниками и превосходство самих портретов. Это превосходство — термин предполагается самим словом «превосходить» — должно быть понято исторически. Последовательность развития находит свою суть и цель в прогрессе на пути и за пределы различных типов и модусов превосходства. Есть, конечно, последовательности упадка, а не прогресса, и прогресс вряд ли можно понять как линейное поступательное движение. Но при рассмотрении попыток в поддержании прогресса и творческого ответа на проблемы можно найти второй вид блага, внутреннего по отношению к практике написания портретов. Так как то, что открывает художник в ходе преследования превосходств написания портрета, и то, что истинно о написании портрета, истинно о практике изящных искусств вообще, есть благо определенного рода жизни. Эта жизнь может не быть всей жизнью какого-либо человека, который мог быть художником некоторое время или же на время, как Гоген, быть одержимым живописью. Но именно жизнь художника, живущего большую или меньшую часть своей жизни в качестве *художника*, есть второй род блага, внутреннего в отношении живописи. И суждение об этих благах требует, по крайней мере, того вида компетентности, который может быть приобретенлибotoлькохудожником,

либо тем, кто желает изучить систематически, что должен знать художник.

Практика включает как стандарты превосходства и повиновения правилам, так и стандарты достижения благ. Участие в практике означает признание авторитета этих стандартов и неадекватности моего собственного исполнительского мастерства, исходя из этих стандартов. Это означает подчинение моей собственной установки, выбора, предпочтений и вкусов стандартам, которые определяют практику. Практики, конечно, как я уже замечал, имеют историю; игры, науки и искусства — все они имеют историю. Таким образом, сами стандарты вполне подвержены критике, но тем не менее мы не можем быть посвящены в практику, не вняв авторитету наилучших из досих пор принятых стандартов. Если, начиная слушать музыку, я не допускаю, что неспособен судить правильно, я никогда не научусь слушать, не говоря уже о том, чтобы оценить последние квартеты Бартока. Если, начиная играть в бейсбол, я не допускаю, что другие понимают лучше меня, когда делать быструю передачу, а когда медленную, я никогда не научусь оценивать передачи, не говоря уже о том, чтобы самому делать передачи. В сфере практики авторитет благ и стандартов оперирует таким образом, чтобы устранить все субъективистские и эмотивистские элементы суждения. *De gustibus est disputandum* (о вкусах спорят).

Теперь мы в состоянии заметить важное различие между тем, что я назвал внутренними и внешними благами. Характерной особенностью внешних благ при их достижении оказывается то, что они являются свойствами индивида и находятся в его обладании. Больше того, обычно они таковы, что чем больше кто-либо ими обладает, тем меньше их остается для других людей. Иногда это необходимое обстоятельство, как это имеет место со славой и властью, иногда это случайное обстоятельство, как это имеет место с деньгами. Внешние блага, следовательно, обычно являются объектами конкурирующего спроса, где должны быть выигравшие и проигравшие. Внутренние блага являются результатом конкуренции за превосходство, но для них характерно то, что их достижение есть благо для всего общества, которое участвует в практике. Поэтому, когда Тернер трансформировал морские пейзажи в картины или же У. Грейс усовершен-

9*

ствовав искусство удара в крикете, их достижения обогатили все общество.

Но что все это имеет общего с концепцией добродетели? Оказывается, что мы можем сформулировать в первый раз, хотя и частично, пробное определение добродетели: *Добродетель есть приобретенное человеческое качество, обладание и проявление которым позволяет нам достичь тех благ, которые являются внутренними по отношению к практике и отсутствие которых эффективно препятствует достижению любых таких благ.* Потом это определение будет нуждаться в усилении и поправках. Но в качестве первого приближения к адекватному определению оно уже проливает свет на место добродетели в человеческой жизни. Ибо для целого спектра ключевых добродетелей нетрудно показать, что без них блага, внутренние по отношению к практикам, недостижимы, и весьма специфическим образом.

Блага практики могут быть достигнуты нами только путем подчинения себя некоторой системе наших взаимоотношений с другими участниками практики — и мы хорошо знакомы с этим обстоятельством в нашей реальной жизни, будь мы живописцами, или физиками, или же квотербеками, или же просто любителями живописи, первоклассных экспериментов, или же прекрасных передач. Именно такое понимание концепции практики следует из того, что я сказал по ее поводу. Мы научаемся распознавать, кто кому обязан; мы готовимся к тому, чтобы предпринять некоторое рискованное действие; и мы должны внимательно слушать, что нам говорят о нашей собственной неадекватности, и быть готовы отвечать с той же тщательностью к фактам. Другими словами, мы должны принять в качестве необходимых компонент любой практики с внутренними благами и стандартами превосходства блага справедливости, храбрости и честности. Потому что отказ от этого, желание обманывать, как обманывал наш ребенок на ранней стадии обучения в шахматы, не позволяет нам достичь истинных стандартов или благ, внутренних в отношении к практике, что делает практику бесполезной, за исключением использования ее в качестве достижения внешних благ.

Мы можем представить все это другим образом. Каждая практика требует определенного рода отношений

между участниками практики. Но добродетели — это те блага, ссылкой на которые, нравится нам это или нет, мы определяем наше отношение с теми людьми, с которыми мы разделяем наши цели и стандарты, наполняющие практику. Рассмотрим в качестве примера то, как должна делаться ссылка на добродетели в определенных видах человеческих отношений.

А, В, С и D — друзья в том смысле, который Аристотель полагал первичным: им всем свойственно преследование определенных благ. В моей терминологии они разделяют практику. D умирает при невыясненных обстоятельствах, А узнает, как умер D, и говорит правду об этом В и неправду С. С обнаруживает ложь. В этом случае А не может утверждать, что он находится в тех же самых отношениях с В и С. Сказав истину одному и солгав другому, он частично определил разницу в отношениях. Конечно, А имеет возможность объяснить это различие самыми разнообразными способами; вероятно, он старался причинить С боль или же просто обманывал С. Но в результате лжи существует различие в отношениях. Потому что их приверженность друг другу в преследовании общих благ поставлена под сомнение.

Точно так же, как мы разделяем стандарты и цели, характерные для практики, мы определяем наши отношения друг с другом, осознаем мы это или нет, ссылкой на стандарты правдивости и доверия, мы определяем их ссылкой на справедливость и храбрость. Если А, профессор, ставит В и С оценки, которые те заслужили, а D за его прекрасные глаза, он определяет свои отношения с ним другим образом по сравнению с другими членами класса, хочет он того или нет. Справедливость требует, чтобы относиться к другим в соответствии с неличностными и однородными стандартами. Отклонение от стандартов справедливости в некотором конкретном примере определяет наши отношения с соответствующими лицами, как если бы они были специфическими или отличными.

В случае храбрости мы имеем некоторые отличия. Мы полагаем храбрость добродетелью, потому что забота об индивидах, обществе и деле, которые значат столь много, на практике требует существования таких добродетелей. Если некто говорит, что заботится о некотором индивиде, обществе или деле, но не хочет рисковать или

подвергаться опасности, он ставит под сомнение подлинность своего желания заботиться. Храбрость, способность подвергать себя опасности или идти на риск с ущербом для себя играет роль в человеческой жизни в той степени, в какой они связаны с заботой. Это не значит, что человек, не заботящийся по-настоящему, является трусом. Это говорит просто о том, что человек, испытывающий искреннюю заботу и не готовый пойти на риск и подвергнуть себя опасности, должен считать себя трусом по отношению к себе и другим.

Стало быть, с точки зрения этих типов отношений, без которых не может поддерживаться практика, правдивость, справедливость и храбрость — и, вероятно, некоторые другие — являются подлинными превосходствами, являются добродетелями, в свете которых мы должны характеризовать себя и других, независимо от нашей личной моральной точки зрения или конкретных кодексов нашего общества. Осознание неизбежности определения наших отношений в терминах таких благ полностью совместимо с осознанием того, что различные общества имеют совершенно различные кодексы правдивости, справедливости и храбрости. Лютеранские священники воспитывают своих детей в вере, что следует говорить правду всем и всегда, при любых обстоятельствах и при любых последствиях, и Кант был одним из таких детей. Родители племени банту воспитывают своих детей так, чтобы те не говорили правду незнакомцу, поскольку верят, что это подвергнет семью опасности с глаза. В нашей культуре многие из нас воспитаны так, чтобы не говорить правды стареющим тетушкам, которые приглашают нас порадоваться их новым шляпкам. Но каждый из этих кодексов включает признание добродетели правдивости. Также обстоит дело с варьирующимися кодексами справедливости и храбрости.

Практики могут процветать, таким образом, в обществах с весьма различными кодексами; но они не могут процветать в обществах, в которых не ценятся добродетели, хотя при этом могут продолжать процветать институты и техническая сноровка, обслуживающие унифицированные цели (я должен буду сказать больше о контрасте между, с одной стороны, институтами и технической сноровкой, мобилизованных для унифицированной цели, и практиками — с другой). Потому что кооперация, при-

знание авторитета и достижений, уважение к стандартам и готовность к риску, которые входят в практику, требуют, например, честности в оценке себя и других — той честности, которая отсутствует в моем примере с профессором, той безусловной правдивости, которая отсутствует в моем примере с А, В, С и D, — и желания доверять суждениям тех, чьи достижения в практике дают им право судить, что предполагает честность и правдивость этих суждений и время от времени риск в погоне за достижениями. В мои намерения не входит доказательство тезиса, что великие виолончелисты не могут быть порочными или что великие шахматисты могут иметь весьма средний духовный багаж. Там, где требуются добродетели, могут также процветать пороки. Дело просто в том, что пороки и нищета духа необходимо опираются на добродетели других в тех практиках, в которых они процветают, а также препятствуют достижению тех внутренних благ, которые могут быть вознаграждением даже не очень искусным шахматистам и скрипачам.

Для того чтобы понять место добродетелей в практиках, необходимо более тщательно выяснить природу практики, сделав два важных противопоставления. До сих пор проведенное обсуждение, я надеюсь, убедит, что практика в нашем смысле не является просто множеством приемов технической сноровки, даже когда она направлена к некоторой единой цели и даже если проявление этой сноровки ценится само по себе. Практику отличает то, что она частично является способом обогащения и трансформации концепций соответствующих благ и целей, которым служат технические навыки. Ведь каждая практика требует проявления технических навыков, и эти концепции трансформируются и обогащаются за счет расширения человеческой мощи, заботой о своих собственных внутренних благах, которые частично определяют каждую конкретную практику. Практики не имеют целей, зафиксированных на все времена — ни живопись, ни физика не имеют такой цели, — но сами цели преобразуются историей деятельности. Следовательно, не случайно, что каждая практика имеет свою собственную историю, которая представляет собой нечто большее и нечто иное, чем улучшение соответствующих технических навыков. Это историческое измерение является решающим в отношении добродетелей.

Войти в практику — значит войти в отношение не только с ее современными практиционерами, но также с теми, кто предшествует нам в практике, в частности, с теми, чьи достижения расширили достижения практики до ее нынешнего состояния. Это то самое достижение и, следовательно, тот самый авторитет традиции, с которыми я сталкиваюсь и которые я должен изучить. А добродетели справедливости, храбрости и правдивости являются условием этого изучения и соотнесения с прошлым, которое воплощает эти добродетели, точно в том же смысле и по тем же самым причинам, по которым они поддерживают нынешние соотношения внутри практики.

Практики следует противопоставлять не только, конечно, техническим навыкам. Практики не нужно путать с институтами. Шахматы, физика, и медицина являются практиками; шахматные клубы, лаборатории, университеты и госпитали — это институты. Институты необходимо связаны с тем, что я назвал внешними благами. Они включают приобретение денег и других материальных благ; они структурированы в терминах власти и статуса, и они распределяют деньги, власть и статус в качестве вознаграждения. Они и не могут не делать этого, поскольку им нужно поддерживать не только себя, но также и практики, носителями которых они являются. Потому что ни одна практика не может выжить в течение длительного времени, если она не поддержана институтами. В самом деле, связь институтов и практик столь тесна — а стало быть, тесна и связь благ внешних и благ внутренних с практикой, — что институты и практики обычно образуют единый причинный порядок, в котором идеалы и креативность практик всегда уязвимы перед стяжательством институтов, в которых кооперативная забота об общих благах практики всегда подвержена опасности из-за конкурентности институтов. В этом контексте становится ясной существенная функция добродетелей. Без них, без справедливости, храбрости и правдивости, практика не может сопротивляться коррумпирующей силе институтов.

В противоположность этому, с точки зрения набросанных мною античного и средневекового взглядов, политическая коммуна требует для своего собственного поддержания не только проявления добродетелей, но и

воспитания добродетелей в детях с тем, чтобы они стали добродетельными взрослыми. Классическое утверждение этой аналогии сделано Сократом в *Критоне*. Из принятия сократовских взглядов на политическое общество и политическую власть вовсе не следует, что нам надо приписывать современному государству моральные функции, которые Сократ приписывал государству и его законам. В самом деле, сила точки зрения либерального индивидуалиста частично видна из того очевидного факта, что современное государство совершенно не приспособлено выступать в качестве морального воспитателя в любом обществе. Но само возникновение современного государства является частью моральной истории. Если мое рассмотрение комплексного отношения добродетелей к практикам и институтам верно, тогда следует, что мы не сможем написать подлинную историю практик и институтов до тех пор, пока эта история не представляет также истории, либо добродетели, либо порока. Потому что способность практики сохранять свою целостность будет зависеть от способа, которым добродетели проявляются в поддержании институциональных форм, являющихся носителями практики. Целостность практики причинно требует проявления добродетелей по крайней мере некоторыми индивидами, которые включены в эту деятельность; и обратно, коррупция институтов всегда является следствием деятельности, по крайней мере, некоторых пороков.

Добродетели, конечно, в свою очередь имеют поддержку со стороны одних типов социальных институтов и подвержены угрозе со стороны других. Томас Джефферсон полагал, что добродетели могут процветать только в обществе, состоящем из небогатых фермеров, а Адам Фергюсон, более тщательно рассматривавший этот вопрос, видел в современном торговом обществе угрозу, по крайней мере, некоторым традиционным добродетелям. Именно социология Фергюсона является эмпирическим аналогом концептуального рассмотрения добродетелей, которое было дано мною; эта социология устремлена к тому, чтобы заложить чисто эмпирические, причинные связи между добродетелями, практиками и институтами. Потому что этот вид концептуального рассмотрения имеет сильные эмпирические следствия; он обеспечивает объяснительную схему, ко-

торая может быть проверена в конкретных случаях. Больше того, мой тезис имеет эмпирическое содержание и в другом отношении; он все же предполагает, что без добродетелей должно быть осознание только того, что я назвал внешними благами, а вовсе не внутренних благ в контексте практик. И в любом обществе, которое осознает только внешние блага, конкурентность будет доминантной и даже исключительной чертой. Мы имеем блестящее изображение такого общества у Гоббса, когда он описывает естественное состояние; а отчет профессора Тернбулла о судьбе племени *ik* предполагает, что социальная реальность подтверждает в наиболее ужасной форме и мой тезис, и тезис Гоббса.

Добродетели по-разному соотносятся с внешними и внутренними благами. Обладание добродетелями — а не только их видимостью — необходимо для достижения внутреннего блага; и в то же время обладание добродетелями может вполне служить помехой в достижении внешних благ. Здесь я должен заметить, что внешние блага являются подлинными благами. Они являются типичными объектами желаний людей, поскольку их распределение придает смысл добродетелям справедливости и великодушия, и поэтому никто не может презирать их без некоторой доли лицемерия. Но показательно, что культивация правдивости, справедливости и храбрости часто не позволяет нам, как это случается, достигнуть власти, богатства и славы. Таким образом, хотя мы можем надеяться, что мы можем достичь стандартов превосходства и внутренних благ определенных практик через обладание добродетелями и достичь при этом богатства, славы и власти, добродетели являются всегда потенциальным препятствием на пути к этим амбициям. Мы могли, следовательно, ожидать, что, если бы в конкретном обществе преследование внешних благ стало доминантным, концепции добродетели был бы нанесен значительный урон последующим почти полным исчезновением ее, хотя при этом и будет в изобилии видимость добродетели.

Пришло время спросить, насколько это частичное рассмотрение коренной концепции добродетели — и я должен отметить, что все до сих пор мною предложенное представляет первую стадию такого рассмотрения — находится в рамках традиции, которую я изложил. Например, в какой степени и в чем она является аристоте-

левской? Она, к счастью, не аристотелевская в двух отношениях, и точно в том же направлении отходит от аристотелевской добрая часть остальной традиции. Прежде всего, хотя такая трактовка добродетелей является телеологической, она не требует приверженности аристотелевской метафизической биологии. Во-вторых, просто из-за плюрализма человеческих практик соответствующего плюрализма благ, в преследовании которых могут проявляться добродетели, конкурирующих благ, которые часто будут контингентно несовместимыми, конфликт возникает не только по причине недостатков в индивидуальном характере. Но именно в этих двух отношениях аристотелевское рассмотрение добродетелей наиболее уязвимо; отсюда, если окажется, что это социально телеологическое рассмотрение может поддержать общее аристотелевское рассмотрение добродетелей в той же степени, как это делает его собственное биологически телеологическое рассмотрение, эти отличия от Аристотеля могут рассматриваться скорее как усиление, а не ослабление общей аристотелевской точки зрения.

Есть по крайней мере три аспекта, в которых данное мною рассмотрение является явно аристотелевским. Во-первых, оно требует для своей завершенности убедительной разработки как раз тех различий и концепций, которых требует аристотелевское рассмотрение: добровольности, различия между интеллектуальными добродетелями и добродетелями характера, соотношения естественных способностей и страстей к структуре практического разума. По поводу каждого этого положения можно защищать нечто похожее на аристотелевский взгляд, если мое собственное рассмотрение правдоподобно.

Во-вторых, мое рассмотрение может быть согласовано с аристотелевским взглядом на наслаждение и удовольствие, а этот взгляд несовместим с любым утилитаристским взглядом и, более конкретно, с франклиновской трактовкой добродетелей. Мы можем подойти к этим проблемам через ответ на следующий вопрос: если принять во внимание мое различие между благами внутренними и благами внешними по отношению к исследуемой практике, в какой класс попадают, если попадают вообще, удовольствия и наслаждения? Ответ таков: «Некоторые типы наслаждений — в один, а другие — в другой».

Достигшие превосходства в практике, будь то шахматы, футбол, физика или живопись, в типичном случае наслаждаются своими достижениями. Точно такая же история с теми, кто, хотя и не достиг пределов совершенства, находится на правильном пути для достижения этих пределов. Как говорит Аристотель, наслаждение деятельностью и достижениями не является целью субъекта, но наслаждение проистекает из успешной активности таким образом, что активность, в которой достигаются успехи, и активность, в ходе которой получается наслаждение, представляют одно и то же состояние. Поэтому преследование одного есть преследование другого; именно поэтому легко спутать преследование совершенства с преследованием наслаждения *в этом специфическом смысле*. Именно это смешение достаточно безвредно, но не является таковым смешение наслаждения *в этом специфическом смысле* с другими формами наслаждения.

Дело в том, что определенные виды наслаждения, конечно же, являются внешними благами наряду с престижем, статусом, властью и деньгами. Не все наслаждения сводятся к тем наслаждениям, которые сопровождают активность с достижением успеха; некоторые являются наслаждениями психологического или физического состояний независимо от какой-либо активности. Некоторые состояния — например, вызванные сменой ощущений от устриц, перца и шампанского, — могут преследоваться в качестве внешних благ, которые могут быть куплены за деньги или благодаря престижу. Отсюда, наслаждения подпадают под категории, весьма близкие к классификации на внешние и внутренние блага.

Но как раз этой классификации мы не найдем в рассмотрении добродетелей Франклином, которая сформулирована исключительно в терминах внешних отношений и внешних благ. Таким образом, хотя на этой стадии аргументации возможно утверждать, что мое рассмотрение охватывает концепцию добродетели, являющуюся коренной для описанной мною конкретной традиции античности и средневековой традиции, равно ясно, что существует больше, чем одна возможная концепция добродетелей, и что принятие позиции Франклина и вообще любой утилитаристской традиции означает отказ от этой традиции, и наоборот.

Один решающий аспект такой несовместимости был отмечен давно Д. Лоуренсом. Когда Франклин утверждает: «Не вступай в сношение, кроме как для здоровья или продолжения рода...», Лоуренс отвечает ему: «Никогда не *вступай* в сношение». В характере добродетели заложено то обстоятельство, что для ее эффективности в произведении внутренних благ, которые являются вознаграждением добродетелям, добродетель должна проявляться без оглядки на последствия. Ибо оказывается, что — а это еще одно, по крайней мере, частичное эмпирическое утверждение, — хотя добродетели являются просто теми качествами, которые имеют тенденцию вести к достижению определенного класса благ, тем не менее, пока мы не практикуем их независимо от того, дают ли они эти блага или нет в некотором конкретном множестве контингентных обстоятельств, мы совсем не обладаем этими добродетелями. Мы не можем быть по-настоящему храбрыми или правдивыми от случая к случаю. Больше того, как мы видели, культивация добродетелей часто препятствует достижению тех внешних благ, которые знаменуют мирской успех. Дорога к успеху в Филадельфии и дорога к небесам могут вообще быть разными дорогами.

Далее, мы теперь можем специфицировать одну важнейшую трудность для *любой* версии утилитаризма — в дополнение к тем, которые я отмечал ранее. Утилитаризм не может освоить различия между благами внутренними и благами внешними по отношению к практике. Дело не только в том, что это различие не присутствует ни в одном классическом изложении утилитаризма — его нет ни у Бентама, ни у Сиджвика или Милля, — но и в том, что внутренние блага и внешние блага несоизмеримы друг с другом. Отсюда понятие суммарных благ — и тем самым, в свете того, что я сказал о видах наслаждения и удовольствия, понятие суммарного счастья — в терминах одной единой формулы или концепции полезности, будь то Франклина, Бентама или Милля, не имеет смысла. Тем не менее нам следует заметить, что, хотя это различие чуждо мысли Милля, вполне правдоподобно, без всякого покровительственного оттенка, предположить, что нечто вроде такого различия он старался провести в своем *Утилитаризме*, когда он различал «высшие» и «низшие» наслаждения. В большинстве случаев мы можем

сказать «нечто вроде», потому что воспитание Милля ограничило его взгляд на человеческую жизнь и власть, сделав его, например, не готовым к оценке игр как раз по той причине, по которой он оказался готов к оценке философии. Тем не менее представление о том, что преследование совершенства таким способом, который расширяет человеческие силы, есть суть человеческой жизни, вполне уместно, если мы обратимся к политической и социальной мысли Милля, а также к рассмотрению истории его жизни и жизни миссис Тейлор. Если бы мне нужно было привести примеры проявления человеческих добродетелей так, как я их понимаю, тут было бы много имен — Св. Бенедикта, Франциска Асизского, Св. Терезы и Фридриха Энгельса с Элеонорой Маркс и Львом Троцким среди прочих. Но имя Джона Стюарта Милля должно быть среди них обязательно.

В-третьих, мое рассмотрение является аристотелевским в том, что оно связывает оценку и объяснение характерно аристотелевским образом. С аристотелевской точки зрения для идентификации определенных действий, проявляющих определенные добродетели или не проявляющих их, никогда не достаточно только оценки; это только первый шаг на пути к объяснению того, почему были совершены именно эти, а не другие действия. Отсюда для сторонника Аристотеля, как и для сторонника Платона, судьба города или индивида может быть объяснена ссылкой на несправедливость тирана или храбрость его защитников. В самом деле, без ссылки на то место, которое занимают в человеческой жизни справедливость и несправедливость, храбрость и трусость, мало что можно объяснить. Следовательно, многие из объяснительных проектов современных социальных наук, методологическим каноном которых является отделение «фактов» — эту концепцию «фактов» я описал в главе 7 — от всех оценок, обречены на провал. Потому что факт, что человек не сумел быть храбрым или справедливым, не может быть признан «фактом» теми, кто принимает этот методологический канон. Рассмотрение добродетелей, которое я дал, является полностью аристотелевским. Но тут же может встать вопрос: ваше рассмотрение может быть во многих отношениях аристотелевским, но не может ли оно быть в некоторых отношениях ложным? Рассмотрим следующее важное возражение.

Я определил добродетели частично в терминах их мест в практиках. Но, наверняка, можно предположить, что некоторые практики — то есть некоторая непротиворечивая человеческая активность, которая отвечает описанию того, что я назвал практикой, — является злом. Так, в дискуссиях некоторых моральных философов по поводу этого типа рассмотрения добродетелей предполагалось, что пытки и садомазохистская сексуальная активность могли бы быть примерами практик. Но как некоторое предрасположение может быть добродетелью, если этот вид предрасположения поддерживает практику зла? Мой ответ на этот вопрос распадается на две части.

Сначала я хочу допустить, что *могут* быть практики — в смысле, в котором я понимаю эту концепцию, — которые *являются* просто злом. Я далек от убеждения, что они существуют, и я на самом деле не верю, что пытки и садомазохизм отвечают описанию практики, которые используются в моем рассмотрении добродетелей. Но я не хочу основывать мой случай на таком отсутствии убежденности, поскольку ясно, что по чисто контингентным обстоятельствам многие виды практик могут привести ко злу. Но круг практик включает искусства, науки, определенного типа интеллектуальные и атлетические игры. И немедленно становится ясно, что любой такой тип может при определенных условиях быть источником зла: желание превзойти и выиграть может привести к коррупции, человек может быть настолько охвачен искусством, что не будет обращать внимание на семью, а то, что было почетным вознаграждением на войне, может оказаться дикарской жестокостью. Но что из этого следует?

Мое рассмотрение явно не сводится к дилемме: *либо* нам следует извинить такое зло или потворствовать ему, *либо* полагать все проистекающее из добродетели правильным. Я должен допустить, что храбрость иногда поддерживает несправедливость, что лояльность иногда может усиливать агрессора и щедрость может иногда ослабить способность творить добро. Но отрицать это значило бы противоречить просто эмпирическим фактам, которые я приводил при критике взгляда Аквинского на единство добродетелей. То обстоятельство, что эти добродетели исходно нуждаются в определении и объяснении со ссылкой на понятие практики, никоим образом не влечет одобрения всякой практики при любых об-

стоятельствах. То обстоятельство, что добродетели — как предполагается самим возражением — определены не в терминах блага и правильных практик, а определены в терминах практик, не влечет, что практики, как они осуществляются в конкретные времена и в конкретных местах, не нуждаются в моральной критике. И источники такой критики не иссякают. Во-первых, нет никакого противоречия в апелляции к требованиям добродетели для критики практики. Справедливость исходно может быть определена как предрасположение, которое по-своему необходимо для поддержания практики; но отсюда не следует, что при преследовании требований практики не могут быть осуждены нарушения справедливости. Больше того, я уже указывал в главе 12, что мораль добродетелей требует в качестве своего аналога концепции морального закона. Это требование должно быть также учтено практикой. Но могут спросить, не влечет ли все это, что нужно сказать гораздо больше о месте практик в более широком моральном контексте. Не предполагает ли это по крайней мере того, что в коренной концепции добродетели заложено больше, чем то, что выражено в терминах практики? Я в конце концов сделал упор на том, что сфера некоторой добродетели в человеческой жизни простирается за пределы практик, в терминах которых она была определена. Каково же тогда место добродетелей на более широкой арене человеческой жизни?

Я утверждал ранее, что любое рассмотрение добродетелей в терминах практики может быть только частичным и предварительным. Какое тут требуется дополнение? Наиболее заметное различие между моим рассмотрением и любым рассмотрением, которое могло бы быть названо аристотелевским, состоит в том, что, хотя я ни коим образом не ограничивал проявление добродетелей в контексте практики, но все-таки я локализовал их суть и функции в терминах практики. А Аристотель локализовал эту функцию и суть в терминах понятия такого типа целой человеческой жизни, который может быть назван благом. И кажется, что вопрос: «Чего лишен человек, когда он лишен добродетелей?» должен иметь ответ, выходящий за пределы всего того, что я сказал по этому поводу. Потому что такой индивид не просто потерпит *самые разнообразные* неудачи в отношении тех видов превосходства, которые могут быть

достигнуты через участие в практиках, и в отношении тех видов человеческих отношений, которые требуются для поддержания такой практики. Его собственная жизнь, *рассматриваемая как целое*, могла бы быть, вероятно, дефектной; она не будет тем видом жизни, которая может быть описана в попытке ответить на вопрос: «Какова для человека наилучшая жизнь?» И на этот вопрос нельзя ответить, не ответив предварительно на собственно аристотелевский вопрос: «Какова благая жизнь?» Рассмотрим три варианта дефектности человеческой жизни, которая наполнена только до сих пор изложенной концепцией добродетелей.

Такая жизнь была бы пронизана прежде всего *слишком большим числом* конфликтов и *слишком большим произволом*. Я ранее аргументировал, что заслугой рассмотрения добродетелей в терминах множественности благ является то, что оно допускает возможность трагического конфликта, чего нет у Аристотеля. Но множественность может привести даже в жизни добродетельного и дисциплинированного человека к событиям, в одном из которых человек привержен одной точке зрения, а в другом — другой. Требования одной практики могут быть несовместимы с требованиями другой практики, и все это может происходить так, что человек может колебаться произвольным образом между ними, отнюдь не делая рационального выбора. Именно это было с Т. Лоуренсом. Приверженность к поддержанию такого вида коммуны, в которой могут процветать добродетели, может быть несовместимой с преданностью, которой требуют определенные виды практики — например, искусство. Поэтому могут быть трения между требованиями семейной жизни и искусством — проблема, которую Гоген решил или пытался решить своим бегством в Полинезию, или между требованиями политики и искусства — проблема, которую Ленин решил или не смог решить, отказываясь слушать Бетховена.

Если добродетельной жизни постоянно вредит возможность выбора, когда один выбор влечет произвольный отказ от другого, тогда кажется, что блага, внутренние по отношению к практике, приобретают силу от нашего индивидуального выбора; потому что, когда различные блага ведут в различных и несовместимых направлениях, Я должно сделать выбор между их конкурирующими тре-

бованиями. Я современности с его отсутствием критерия выбора вновь появляется в чуждом для аристотелевского мира контексте. На это обвинение можно частично ответить, вернувшись к вопросу о том, почему блага и добродетели властны над нашей жизнью, и повторив то, что было сказано мною в этой главе. Но такой ответ был бы только частично успешным; вновь отчетливо появилось бы современное понятие выбора, хотя и более ограниченное в сфере своего проявления, чем это обычно провозглашается.

Во-вторых, без доминирующего понятия цели (*telos*) всей человеческой жизни, воспринимаемой как целое, наша концепция добродетелей определенного индивида должна остаться частичной или неполной. Рассмотрим два примера. Справедливость, с точки зрения Аристотеля, определяется в терминах должного, воздаваемого каждому человеку. Заслужить хорошее — значит сделать существенный вклад в достижение этих благ, преследование которых и общее пользование которыми закладывает основание человеческой коммуны. Но блага, внутренние по отношению к практике, включая блага, внутренние по отношению к практике создания и поддержания форм коммуны, нуждаются в упорядочении и оценке, если мы хотим оценить относительные заслуги. Таким образом, любое существенное применение аристотелевской концепции справедливости требует понимания благ, которое выходит за пределы множественности благ, наполняющих практику. С терпением дело обстоит так же, как со справедливостью. Терпение есть добродетель, заключающаяся в ожидании без жалоб, но не в ожидании чего угодно. Трактовка терпения как добродетели предполагает некоторый адекватный ответ на вопрос: ожидать чего? В контексте практики может быть дан частичный, хотя для многих целей адекватный ответ: терпение умельца с хрупким материалом, учителя со слабым учеником, политика в переговорах — все это виды терпения. Но если материал слишком хрупок, ученик слишком слаб, а переговоры безнадежны? Не следует ли нам всегда на некоторой стадии сдаваться в интересах самой практики? Средневековые представители добродетели терпения утверждали, что существуют определенные типы ситуаций, в которых добродетель терпения требует, чтобы я никогда не сдавался в отношении некоторого человека или задачи, ситуации, в которой, как они изло-

жили бы это дело, от меня требуется вложить в мое отношение к этому человеку или задаче такое терпение, которое сходно с терпением Бога по отношению к своим созданиям. Но это могло бы быть только в том случае, если бы терпение служило какому-либо доминирующему благу, некоторой цели (*telos*), которая гарантирует подчиненное положение другим благам. Таким образом, оказывается, что содержание добродетели терпения зависит от того, как мы упорядочиваем различные блага в иерархии, и тем самым от того, способны ли мы делать это рационально для упорядочения этих конкретных благ.

Я предполагал до сих пор, что пока не существует цели (*telos*), которая превосходит ограниченные блага практики через учреждение блага целой человеческой жизни, воспринимаемой как единство, может статься, что в нашу моральную жизнь будет вторгаться губительный произвол и что мы не сможем адекватно специфицировать контекст определенных добродетелей. Эти два рассмотрения усиливаются третьим: что имеется, по крайней мере, одна добродетель, признаваемая традицией, которая не может быть специфицирована никаким образом, за исключением ссылки на целостность всей жизни — благо целостности или постоянства. «Чистота сердца», — говорил Кьеркегор, — «заключается в желании одной вещи». Это понятие единственности цели во всей жизни имеет применение только в том случае, если речь идет о всей жизни.

Следовательно ясно, что мое предварительное рассмотрение добродетелей в терминах практик схватывает много, но отнюдь не все, чему аристотелевская традиция учит о добродетелях. Ясно также, что для предоставления более адекватного традиции рассмотрения, которое можно защитить рационально, необходимо поднять вопрос, ответ на который предполагается аристотелевской традицией, ответ, столь широко разделяемый досовременным миром, что он никогда не был сформулирован более детально. Вопрос этот таков: можно ли рационально обосновать восприятие каждой человеческой жизни в виде некоторого единства, которое позволило бы каждой человеческой жизни обладать собственным благом. Кроме того, такое восприятие пролило бы новый свет на функцию добродетелей: они позволяют индивиду предпочесть одно единство жизни другому.

Глава XV

Добродетель, единство человеческой жизни и концепция традиции

Любая современная попытка рассмотрения человеческой жизни как целого, как единства, чей характер обеспечивает добродетели адекватной целью (*telos*), встречается с двумя видами препятствий, одно из которых социальное, а другое — философское. Социальное препятствие возникает из способа, которым современность делит каждую человеческую жизнь на различные сегменты, обладающие своими нормами и видами поведения. Поэтому работа отделена от отдыха, частная жизнь от публичной, корпорация от личности. Поэтому детство и старость отделены от остальной человеческой жизни. И все эти разделения привели к тому, что предмет наших мыслей и чувств стала отличительность каждого периода жизни, а не единство жизни индивида, проходящего все эти стадии.

Философские препятствия являются результатом двух различных тенденций, одна из которых в основном зиждится в аналитической философии, а вторая — в социологической теории и экзистенциализме. Первая тенденция заключается в атомистическом осмыслении человеческих действий и разложении сложных действий и поступков на простые компоненты. Отсюда многократное появление в различных контекстах понятия «базисного действия». Точка зрения, согласно которой конкретные действия представляют собой лишь части целого, чужда господствующему стилю мышления. Тем не менее

ее следует рассмотреть, если мы хотим понять, как жизнь может быть чем-то большим, чем последовательностью индивидуальных действий и эпизодов.

Подобным же образом единство человеческой жизни перестает существовать для нас при резком разделении индивидов и ролей, которые играет этот индивид — такое разделение свойственно не только экзистенциализму Сартра, но и социологической теории Ральфа Дарендорфа. В социологической теории Гоффмана происходит то же самое при резком разделении различных ролей, — или квазиролей — формирующих индивидуальную жизнь так, что жизнь кажется не чем иным, как серией не связанных между собой эпизодов — своего рода ликвидация Я. В главе 3 я уже предполагал, что обе концепции Я — Гоффмана и Сартра — являются в высшей степени характерными для модусов мысли и практики современности. Неудивительно, что воспринимаемое таким образом Я не может быть носителем аристотелевских добродетелей.

Потому что Я в трактовке его Сартром отделено от своих ролей и теряет ту арену социальных отношений, в которых функционируют аристотелевские добродетели, если они вообще функционируют. Структуры добродетельной жизни оказываются условностями, которые осуждены Антуаном Рокантенем в *Тошноте* и напрямую самим Сартром в *Словах*. В самом деле, отказ Я от неаутентичности условностей социальных отношений резко умаляет, с точки зрения Сартра, целостность жизни.

В то же самое время раздробление Я на множество разделенных ролевых игр не оставляет места для проявления предрасположений, которые могли бы по-настоящему считаться аристотелевскими добродетелями даже в отдаленном смысле. Потому что добродетель не есть предрасположение, которое приводит к успеху только в некоторых ситуациях конкретного типа. То, что расписывается в качестве добродетелей хорошего человека, или хорошего администратора, или игрока, или энергичного человека, на самом деле оказывается эффективной профессиональной сноровкой, но никак не добродетелями. Человек, воистину обладающий добродетелью, должен проявлять ее в самых различных типах ситуаций, включая такие, где практика добродетели не может быть столь же эффективной, какой можно ожидать в случае профессиональной сноровки. Гектор проявлял одну из тех хаб-

рость при расставании с Андромахой и в поединке с Ахиллесом; Элеанора Маркс проявляла одно и то же сострадание и по отношению к отцу, и в работе с профсоюзными деятелями, и в сложных отношениях с Авелингом. И единство добродетели в жизни человека постижимо только в единстве жизни, жизни, которая может быть воспринята и оценена как целое. В начале книги мы описали, как возникновение модернизма сопровождалось изменениями и фрагментацией морали. Точно так же каждая стадия возникновения характерно современных взглядов на моральные суждения сопровождалась соответствующими стадиями возникновения характерно современных концепций Я. Поэтому сейчас, при определении конкретной домодернистской концепции добродетелей, которым я сейчас занят, возникает необходимость сказать кое-что о сопутствующей концепции Я, чье единство зиждится в единстве нарратива, который увязывает воедино жизнь от рождения до смерти как положено в нарративе — от начала до конца.

Такая концепция Я, вероятно, не так уж нова, как это может показаться поначалу. Поскольку она играет ключевую роль в культурах, которые исторически предшествуют нашей собственной, не удивительно, что она неосознанно присутствует во многих наших способах мышления и действий. Отсюда вполне уместно начать с уточнения некоторых из наиболее общепринятых, но вполне корректных концептуальных прозрений относительно человеческих действий и Я для того, чтобы показать, насколько естественно рассматривать Я в нарративном модусе.

Как для философа, так и для обычного человека привычно думать, что один и тот же сегмент человеческого поведения может быть правильно охарактеризован самыми различными способами. На вопрос «Что он делает?» могут последовать самые разные, равно истинные ответы: «копает», «садовничает», «упражняется», «готовится к зиме» или «угождает жене». Некоторые из этих ответов будут характеризовать намерения человека, другие — ненамеренные следствия его действий, и некоторые ненамеренные следствия могут осознаваться самим человеком такими, что сам человек осознает их, а другие люди — нет. Важно заметить прямо сейчас, что любой ответ на вопрос, как мы должны понимать и объяснять данный сегмент поведения, будет предполагать некоторый предварительный

ответ на вопрос, как соотносятся между собой различные правильные ответы на вопрос «Что он делает?» Потому что если первичные намерения человека привести сад в порядок перед наступлением зимы, или упражняться на воздухе, или угодить жене оказались только случайными, мы имеем один тип поведения, требующий объяснения; но если первичное намерение человека состояло в том, чтобы угодить своей жене, мы имеем совершенно другой тип поведения, и мы должны идти в совершенно другом направлении в поисках понимания и объяснения.

В первом случае эпизод должен быть помещен в годичный цикл деятельности по дому, и поведение воплощает намерение, которое предполагает определенный тип садовой возни с конкретной нарративной историей этой возни, в рамках которой этот сегмент поведения становится эпизодом. Во втором случае эпизод должен быть помещен в нарративную историю женитьбы, в совсем другое социальное окружение, едва ли пересекающееся с первым. То есть мы не можем характеризовать поведение независимо от намерений и мы не можем характеризовать намерения независимо от окружения, которое делает эти намерения постижимыми как для самого человека, так и для других людей.

Я использую слово «окружение» как относительно собирательный термин. Социальное окружение может быть институтом, оно может быть тем, что я называю практикой, или может быть средой некоторого другого рода. Но для понятия окружения, которое я сейчас собираюсь понять, главным является то, что окружение имеет историю, такую историю, в рамках которой помещаются и должны быть помещены истории индивидуальных людей, потому что без окружения и его изменений по ходу времени индивидуальная личность и ее изменения по ходу времени будут непостижимы. Конечно, один и тот же образец поведения может принадлежать разным типам окружения. Существует, по крайней мере, два различных способа такой принадлежности.

В моем предшествующем примере деятельность человека может быть частью как истории некоторого цикла деятельности по дому, так и истории женитьбы, причем эти истории могут пересекаться. Дом может иметь свою собственную историю, которая может уходить в прошлое на сотни лет, как это имеет место для многих европейских

ферм, где фермы имеют свою собственную жизнь, хотя на этой ферме жили в разное время разные семьи. И женитьба имеет свою собственную историю, историю, которая предполагает, что в истории института женитьбы достигнут определенный этап. Если нам нужно соотнести достаточно точным образом некоторые конкретные сегменты поведения с намерениями человека и, следовательно, с окружением этого человека, мы должны понять весьма точно, как различные правильные характеристики поведения человека соотносятся друг с другом, сначала путем идентификации того, какие характеристики отсылают нас к намерениям, а какие не отсылают к ним, и затем классификацией по обеим категориям.

Когда речь идет о намерениях, нам нужно знать, какое намерение или намерения были первичными, то есть знать, совершил бы человек эти действия, если бы он имел совсем другие намерения. Таким образом, если мы знаем, что человек садовничает с сознательной целью физического упражнения и угождения своей жене, мы все еще не понимаем, что он делает, до тех пор, пока мы не знаем ответа на такие вопросы: продолжил бы он садовые работы, если бы он перестал верить, что работа в саду представляет хорошее физическое упражнение, но продолжал верить, что угодит тем самым своей жене или если бы он перестал верить, что угождает своей жене, но продолжает верить, что все-таки это хорошее физическое упражнение, или же он перестал верить как в то, что при этом угождает жене, так и в то, что это хорошее упражнение. То есть нам нужно знать, каковы его конкретные веры и какие из них причинно действенны; то есть нам нужно узнать, являются ли определенные контрфактические гипотетические утверждения истинными или ложными. И пока мы не знаем этого, мы не знаем, как правильно характеризовать то, что делает человек.

Рассмотрим другой равно тривиальный пример множества совместимых ответов на вопрос «Что он делает?» — «Пишет предложение», «Заканчивает свою книгу», «Делает вклад в дебаты по теории действия», «Пытается получить работу». Здесь намерения могут быть упорядочены в терминах периода времени, на который делается отсылка. Каждое из кратковременных намерений постижимо и может быть сделано таковым только отсылкой на некоторое долговременное намерение; и

характеристика поведения в терминах долговременных намерений может быть правильной только в том случае, если некоторые из характеристик в терминах кратковременных намерений также являются правильными. Отсюда поведение характеризуется адекватно только в том случае, если мы знаем, что включают долговременные и самые долговременные намерения и как кратковременные намерения соотносятся с долговременными. Опять-таки мы включаемся здесь в написание нарративной истории.

Намерения должны быть упорядочены причинным и временным образом, и оба упорядочения должны делать ссылки на окружение, ссылки, уже неявно делаемые при употреблении таких терминов, как «садовничество», «жена», «книга» и «работа». Больше того, правильная идентификация веры человека будет существенной составляющей этой задачи; неудача в этом моменте будет означать неудачу всего предприятия (заключение очевидно, но оно уже влечет одно важное следствие. Не существует такой вещи, как «поведение», идентифицируемой до и независимо от намерений, вер и окружения. Отсюда проект науки о поведении принимает таинственный и эксцентричный вид. Дело не в том, что такая наука невозможна, но не существует ничего подобного, кроме науки о неинтерпретированных физических движениях, какую хотел Б.Ф. Скиннер. В мою задачу здесь не входит рассмотрение проблемы Скиннера, но следует заметить, что совсем неясно, каким бы мог быть научный эксперимент, если науку понимать в духе Скиннера — дело в том, что концепция эксперимента определено включает в себя поведение, наполненное намерением и верой. И проект науки, скажем, о *политическом поведении*, оторванной от исследования намерений, вер и окружения, был бы обречен на неудачу. Вероятно, имеет смысл отметить, что выражение «бихевиористские науки» по-настоящему стал влиятельным со времени доклада Фонда Форда от 1953 года, где термин «поведение» определялся так, чтобы включить «такое поведение субъекта, которое включает установки, веры, ожидания, мотивации, и устремления», а также «очевидные действия». Но формулировки доклада влекут, что происходит каталогизация двух различных множеств вещей, доступных для независимого исследования. Если до сих пор изложенная аргументация правильна, тогда существует только одно множество вещей).

Рассмотрим следствия аргументации о соотношении интенционального, социального и исторического. Мы идентифицируем конкретное действие только обращением к двум видам контекстов, явно или неявно. Мы помещаем намерения человека в причинный и временной порядок со ссылкой на их роль в истории человека; и мы также помещаем их туда со ссылкой на их роль в истории окружения, к которому они принадлежат. Совершая это, определяя причинную эффективность намерений человека в одном или более направлениях и определяя, в какой степени его кратковременные намерения успешно переходят в долговременные, мы сами пишем дальнейшую часть этих историй. Нарративная история определенно-го рода оказывается основным и существенным жанром в характеристике человеческих действий.

Важно прояснить, насколько отлична предполагаемая моей аргументацией точка зрения от точки зрения аналитических философов, конструировавших такое объяснение человеческих действий, в котором центральным понятием делается человеческое действие вообще. Конечно, если человеческие действия рассматривать как сложную последовательность индивидуальных действий, тогда возникает естественный вопрос: как мы индивидуализируем человеческие действия? Существуют контексты, в которых такие понятия вполне уместны. В рецептурных книгах, например, действия индивидуализируются точно таким же образом, который аналитические философы полагали возможным для всех действий. «Берете 6 яиц. Разбиваете их в кастрюлю. Добавляете муку, соль, сахар, и т.д.». Но суть в таких последовательностях состоит в том, что каждый элемент в них постижим в качестве действия только как возможный-элемент-последовательности. Больше того, даже такая последовательность требует постижимости контекста. Если в середине моей лекции по этике Канта я внезапно разбиваю 6 яиц в кастрюлю и добавляю соль и сахар, продолжая при этом говорить про Канта, просто следуя рекомендациям кулинарной книги, я *не* совершаю разумного действия.

На это можно было бы возразить, что я определенно выполняю действие или множество действий, быть может даже разумных действий. Но на это я мог бы ответить, что концепция разумного действия является более фундаментальной концепцией, чем концепция действия

как такового. Неразумные действия — это неудачные кандидаты на статус разумного действия; и намерение собрать разумные действия и неразумные действия в единый класс действий и затем характеризовать действия в терминах того, что оба множества имеют общего между собой, приводит к ошибочному игнорированию этого обстоятельства. Это приводит также к отрицанию фундаментальной важности концепции разумности.

Важность концепции разумности тесно связана с тем фактом, что самое базисное различие из всего того, что включено в наш дискурс и нашу практику в этой области, — это различие между человеческими существами и другими существами. Человеческие существа могут быть ответственны за совершенное ими; другие существа не могут. Идентификация некоторого события как действия в парадигмальном случае означает подгонку его под такое описание, которое позволяет нам видеть, что событие разумно вытекает из намерений человеческого существа, его мотивов, страстей и целей. Следовательно, это означает понимание действия как нечто такого, что объяснимо, относительно которого всегда уместно разумное объяснение. Когда событие является намеренным действием человеческого существа, но мы не можем идентифицировать его, мы будем сбиты с толку интеллектуально и практически. Мы не знаем, как реагировать; мы не знаем, как его объяснить; мы даже не знаем, как характеризовать минимально разумное действие; наше различие между человечески объяснимым и просто естественным событием, судя по всему, рушится. И такой тупик возникает в самых различных ситуациях; при столкновении с чуждой культурой или даже чуждыми социальными структурами в рамках нашей собственной культуры, при столкновении с невротическими пациентами (как раз неразумность действий такого пациента ведет к тому, чтобы рассматривать его как пациента; неразумные для человека действия понимаются — и вполне правильно — как вид страдания), а также и в повседневных ситуациях. Рассмотрим пример.

Я стою на остановке, ожидая автобус, и молодой человек, стоящий около меня, внезапно говорит: «Имя обычного дикого гуся *histrionicus histrionicus histrionicus*». Проблема невзначай произнесенного им: проблема состоит в том, как ответить на вопрос о том, что он делал,

произнося эту фразу. Предположим, он просто произносит такие предложения через случайные интервалы времени; это было бы определенной формой сумасшествия. Мы считали бы его действия по произнесению фраз разумными, если бы истинным оказался один из следующих вариантов. Он ошибочно принял меня за человека, который вчера подошел к нему в библиотеке и спросил: «Вы, случаем, не знаете латинского названия обычного дикого гуся?» Или же он пришел с сеанса у психотерапевта, который призывал его преодолеть свою застенчивость и заговорить с незнакомцами. «Но что я должен сказать?» — «О, все, что угодно». Или же он советский шпион, ждущий своего напарника и произносящий неудачно задуманный пароль. В любом случае акт произнесения становится разумным при нахождении его места в нарративе.

На это можно ответить, что для разумности действия наличие нарратива не обязательно. Требуется лишь идентификация соответствующего типа речевого акта (например, «он отвечает на вопрос») или некоторой цели (например, «он пытается привлечь ваше внимание»). Но речевые акты и цели также могут быть разумными и неразумными. Предположим, что человек на автобусной остановке объясняет свои слова, говоря: «Я отвечал на вопрос». Я отвечаю ему: «Я никогда не задавал вам никакого вопроса, на который надо было бы дать ответ». Он говорит: «Я знаю *это*». Опять-таки его действие является непонятным. Можно легко сконструировать аналогичный пример, который показывает, что наличие в действии некоторой распознаваемой цели недостаточно для того, чтобы считать действие понятным. Как цели, так и речевые акты требуют контекста.

Наиболее знакомый контекст, в рамках которого и ссылкой на который становятся понятными речевые акты и цели, это разговор. Разговор является столь вездесущей особенностью человеческого мира, что он избег внимания философии. И все же изымите разговор из человеческой жизни, и что ж тогда останется? Рассмотрим, что входит в разговор и что делает его понятным или непонятным (разумность разговора не означает его понимания; потому что разговор, который я подслушал, может быть разумным, но я могу не понять его). Если я прислушиваюсь к разговору двух людей, моя способность улавливать нить разговора будет включать способность

подвести его под некоторое множество описаний, в которых выявится определенная степень согласованности разговора: «пьяная, случайная ссора», «серьезные интеллектуальные разногласия», «трагическое непонимание друг друга», «комическое заблуждение относительно мотивов друг друга, переходящее в фарс», «постоянная смена взглядов», «стремление доминировать друг над другом», «тривиальный обмен сплетнями».

Использование слов, таких, как «трагическое», «комическое», «фарс», не является маргинальным по отношению к таким оценкам. Мы распределяем разговоры по жанрам точно так же, как мы делаем это с литературными нарративами. В самом деле, разговор есть драматическая работа, хотя и очень краткая, в которой участники являются не только актерами, но также и соавторами, в согласии или споре приходящими к определенному результату. И дело не просто в том, что разговоры относятся к определенным жанрам, как это имеет место в случае пьес и романов; дело еще и в том, что они, как и литературные произведения, имеют начало, середину и конец. Они включают перемену ролей и распознавание их; они движутся к развязке и продолжают после нее. В рамках большого разговора могут быть побочные линии и свои более мелкие сюжеты, побочные линии внутри побочных линий и сюжеты внутри сюжетов.

Но если это верно о разговорах, это истинно *mutatis mutandis* о сражениях, шахматах, ухаживании, философских семинарах, семьях за обеденным столом, переговорах по поводу контрактов, то есть о человеческих делах вообще. Потому что разговор, понимаемый достаточно широко, есть форма человеческих действий в общем. Разговорное поведение не представляет собой специально вида или аспекта человеческого поведения, хотя использование языка и человеческой жизни таково, что деяния других людей часто говорят сами за себя в той же мере, как и слова. Это возможно только потому, что они деяния тех, кто употребляет слова.

Я представляю разговоры в частности и человеческие действия в общем в качестве нарративов. Нарратив — это не работа поэтов, драматургов и романистов, отражающих события, которые не имели нарративного порядка перед тем, как он был наложен певцом или писателем; нарративная форма не является ни прикрытием, ни деко-

рацией. Барбара Харди писала, что «мы видим сны в форме нарратива, мечтаем в нарративе, вспоминаем, предвкушаем, надеемся, отчаиваемся, верим, сомневаемся, планируем, пересматриваем, критикуем, конструируем, сплетничаем, учимся, ненавидим и любим в нарративе», аргументируя в том же духе, что и я (Hardy 1968, p.5).

В начале этой главы я утверждал, что в успешной идентификации и понимании того, что делают люди, мы всегда движемся в направлении помещения конкретного эпизода в контекст множества нарративных историй, историй, касающихся как индивидов, так и окружения, в котором они действуют и страдают. Сейчас становится ясно, что мы полагаем разумными действия других, потому что само действие имеет в основном исторический характер. По той причине, что мы переживаем нарративы наших жизней, и поскольку мы понимаем наши жизни в терминах нарративов, форма нарратива является подходящей для понимания действий других. Истории жили до того, как они были рассказаны — за исключением вымыслов.

Это, конечно, отрицалось в недавних дебатах. Луис Минк, споря с Барбарой Харди, утверждал: «Истории не живут, а повествуются. Жизнь не имеет начала, середины и конца; есть встречи, но начало дела принадлежит истории, которую мы сами рассказываем позднее, и существуют расставания, но окончательное расставание может быть только в истории. Есть надежды, планы, битвы и идеи, но только в ретроспективных историях надежды не исполняются, планы расстраиваются, битвы являются решающими, а идеи — плодотворными. Только в историях Колумб открывает Америку, и только в историях царства теряются из-за гвоздя» (Mink 1970, pp. 557—558).

Что ответить на это? Определенно мы должны согласиться с тем, что только ретроспективно можно считать надежды сбывшимися или несбывшимися, битвы решающими и т.д. Но мы характеризуем их подобным образом как в жизни, так и в искусстве. И человеку, говорящему, что в жизни нет конца и что окончательное расставание происходит лишь в историях, есть искушение ответить: «А вы никогда не слышали о смерти?» Гомеру не нужно было ждать оплакивания Андромахой несбывшихся надежд и сцены окончательного расставания, чтобы рассказать историю Гектора. Существуют бесконечное число Гекторов и Андромах, которые жили жиз-

нями, запечатленными под их гомеровскими именами, но которые не привлекали внимания никакого поэта. Истинно то, что, беря некоторое событие в качестве начала или конца, мы придаем этому событию определенное значение, которое может быть оспорено. Кончилась ли Римская республика со смертью Юлия Цезаря, или же при битве при Филиппах, или же с основанием принципата? Ответ состоит в том, что, подобно Карлу Второму, это было долгое умирание, но этот ответ влечет реальность конца так же, как и первый. Существует важнейший смысл, в котором принципат Августа, или же ругательство на теннисном корте, или же решение о конструировании атомной бомбы в Лос-Аламосе, мир 404 года до н.э., роспуск шотландского парламента и битва при Ватерлоо равным образом означают конец. И существует масса событий, которые имеют начало и конец.

Как дело обстоит с началами, серединами и концами, так дело обстоит и с жанрами и феноменом вложения. Рассмотрим вопрос о том, какому жанру принадлежит жизнь Томаса Беккета, вопрос, который следует задать и получить на него ответ перед тем, как мы решим, как его следует записать (парадоксальной точки зрения Минка этот вопрос нельзя задавать до тех пор, пока жизнь не записана *после* того, как она имела место). В некоторых средневековых версиях карьера Томаса представлена в терминах канонов средневековой агиографии. В исландской *Саге о Томасе* он предстает как герой саги. В современной биографии Д. Кноулиса история предстает как трагедия, история трагических отношений Томаса и Генриха Второго, каждый из которых удовлетворяет аристотелевскому требованию, что герой является великим человеком с фатальными недостатками. Теперь явно имеет смысл спросить, кто прав, если вообще кто-нибудь прав: монах Уильям из Кентербери, автор саги, или же кембриджский профессор? Ясно, что последний. Истинный жанр жизни является ни агиографией, ни сагой, а является трагедией. То же самое можно спросить о таких субъектах нарратива, как жизнь Троцкого или Ленина, история коммунистической партии или американского президентства: какому жанру принадлежат их истории? И это тот же самый вопрос: какой тип объяснения этих историй будет одновременно истинным и постижимым?

Или же рассмотрим вновь, как один нарратив вложен в другой. В пьесах и романах есть хорошо известные примеры этого: пьеса внутри *Гамлета*, Странствия Вилли Тейла в *Redgauntlet*, нарратив Энея в Дидоне в книге *2 Энеиды* и т.д. Но есть и хорошо известные примеры из реальной жизни. Рассмотрим вновь способ, которым карьера Беккета как архиепископа и канцлера вложена в правление Генриха Второго, или же способ, которым трагическая жизнь Марии Стюарт вложена в жизнь Елизаветы Первой, или же историю Конфедерации в рамках истории Соединенных Штатов. Человек может обнаружить (а может и не обнаружить), что он представляет характер в нескольких нарративах одновременно, некоторые из которых вложены в другие. Или опять-таки то, что кажется постижимым нарративом, в котором человек играет определенную роль, может быть преобразовано полностью или частично в историю непостижимых эпизодов. Именно это случается с характером К. в *Замке* и *Суде* Кафки (не случайно, что Кафка не мог закончить свои романы, поскольку понятие конца, подобно понятию начала, имеет смысл только в терминах, постижимого нарратива).

Я говорил ранее, что субъект является не только актером, но и автором. Теперь я должен сделать упор на том, что постижимость поступков и слов субъекта, выступающего в качестве актера, сильнейшим образом определяется тем фактом, что мы не больше (а иногда и меньше), чем соавторы наших собственных нарративов. Только в фантазиях мы живем так, как об этом рассказывается в истории. В жизни, как отмечали Аристотель и Энгельс, мы всегда находимся в условиях некоторых ограничений. Мы входим в стадию, которую мы не запроектировали, и мы обнаруживаем себя частью действия, которое не является продуктом наших действий. Каждый из нас, будучи главным характером своей собственной драмы, играет подчиненную роль в драме других, и каждая драма ограничивает этих других. В моей драме, вероятно, я Гамлет, или Яго, или, по крайней мере, свинопас, который еще не стал принцем, но для вас я единственный джентльмен или самое лучшее, второй убийца, в то время как вы мой полоний или мой могильщик, но для себя вы являетесь героем. Все наши драмы налагают друг на друга взаимные ограничения, образуя некое целое, отличное от его частей, но все еще драматическое по своей природе.

Именно такие сложные рассмотрения участвуют в формировании понятия постижимости концептуальной связи между понятием действия и понятия нарратива. Как только мы поймем их важность, утверждение о том, что концепция действия является вторичной по отношению к понятию постижимого действия, будет казаться менее странной. То же относится к утверждению, что понятие действия вообще, будучи в высшей степени практически важным, является потенциально вводящей в заблуждение абстракцией. Действие есть момент в возможной или действительной истории или в некотором числе таких историй. Понятие истории является столь же фундаментальным понятием, как и понятие действия. Они зависят друг от друга. Но я не могу сказать этого, не отметив, что именно это и отрицается Сартром — его полная теория **Я**, которая столь хорошо схватывает дух модернизма, требует отрицания моего тезиса. В *Тошноте* Сартр устами Антуана Рокантена говорит не просто, как утверждает Минк, что нарратив весьма отличен от жизни, но и то, что представление жизни в форме нарратива всегда означает ее фальсификацию. Нет и не может быть никаких истинных историй. Человеческая жизнь составлена из отдельных действий, которые никуда не ведут и не имеют порядка; это рассказчик ретроспективно налагает на человеческие события порядок, которого они не имели, пока они происходили. Ясно, что если Сартр-Рокантен прав — я говорю о Сартре-Рокантене для того, чтобы отличить от таких известных характеров, как Сартр-Хайдеггер и Сартр-Маркс, — тогда мой центральный тезис должен быть ошибочным. Есть, тем не менее, важная точка согласия между моим тезисом и тезисом Сартра-Рокантена. Мы сходимся в отождествлении постижимости действия с его местом в нарративной последовательности. Только Сартр-Рокантен полагает, что человеческие действия как таковые являются непостижимыми событиями: в ходе романа Рокантен приходит к осознанию метафизических следствий этого, и практический эффект осознания заключается в решении прервать свой собственный проект написания исторической биографии. Этот проект больше не имеет смысла. Либо он будет писать, что было на самом деле, или же он напишет постижимую историю, но при этом одна возможность исключает другую. Прав ли Сартр-Рокантен?

Мы можем понять неправоту тезиса Сартра двояким образом. Один состоит в том, чтобы спросить: на что было бы похоже человеческое действие, лишенное фальсифицирующего нарративного порядка? Сартр никогда не отвечал на этот вопрос; поразительно, что для того, чтобы показать, что не существует истинных нарративов, он сам написал нарратив, хотя и вымышленный. Но единственная картина человеческой природы *an-sich*, которую я могу сформировать до предполагаемой неправильной интерпретации ее нарративом, это некоторого рода беспорядочная последовательность, которую доктор Джонсон предлагает нам в своих заметках в ходе путешествия по Франции: «Здесь мы ждали женщин — Морвиллов. Испания. Страна сплошных нищих. В Дижоне он не смог бы найти дорогу на Орлеан. Перекрестки во Франции очень плохи. Пять солдат. Женщины. Солдаты убежали. Полковник не потерял бы пяти человек из-за одной женщины. Магистрат не может забрать ни одного солдата без позволения полковника, и т.д. и т.д.» (цит. по Hobsbaum 1973, p.32). Все это предполагает истинность моего взгляда, а именно, что характеристика действий, предшествующая некоторой нарративной форме, наложенной на них, всегда оказывается представлением того, что явно является разрозненными частями некоторого возможного нарратива.

Мы можем также подойти к этому вопросу с другой стороны. То, что я называю историей, есть задействованный драматический нарратив, в котором характеры являются также и авторами. Характеры, конечно, никогда не начинаются с ничего (*ad initio*); они окунаются прямо в середину вещей (*media res*), начало их истории положено уже теми, кто был до них, и тем, что было до них. И когда Джулиан Гренфелл или Эдвард Томас отправлялись на войну 1914—1918 во Францию, они были задействованы в нарративе не меньше, чем Менелай или Одиссей, когда те отправлялись на войну, Различие между характерами вымышленными и реальными заключается не в нарративной форме того, что они делают; оно заключается в степени их авторства этой формы и их собственных деяний. Конечно, точно так же, как они не могут начать там, где им заблагорассудится, они не могут и продолжать, как им захочется; каждый характер ограничен действиями других и социальными последствиями их действий — точка

зрения, проводимая Марксом в классическом, хотя и не полностью удовлетворительном объяснении человеческой жизни как драматического нарратива, в работе *Восемнадцатое Брюмера Луи Бонапарта*.

Я называю объяснение Маркса не совсем удовлетворительным частично потому, что он желает совместить нарратив человеческой социальной жизни с таким взглядом, согласно которому жизнь управляется законами и предсказуема определенным образом. Но важно понять, что на любом заданном этапе задействованного драматического нарратива мы не знаем, что случится в будущем. Непредсказуемость, о которой я говорил в главе 8, требуется нарративной структурой человеческой жизни, и эмпирические обобщения и исследования, которые открывает социальный ученый, обеспечивают тот вид понимания, который полностью совместим с этой структурой.

Эта непредсказуемость сосуществует со второй решающей характеристикой всех живых нарративов, их телеологичностью. Мы живем с учетом определенных концепций будущего, в котором определенные возможности манят нас, а другие — отталкивают, некоторые кажутся маловероятными, а другие — неизбежными. Не существуют настоящего, которое не наполнено некоторым образом некоторого будущего, такого будущего, которое всегда представляется в форме цели (*телоса*) — или различных целей, — по направлению к которым мы движемся в настоящем или терпим в этом неудачу. Следовательно, непредсказуемость и телеология сосуществуют в качестве частей нашей жизни; подобно характерам в вымышленном нарративе мы не знаем, что случится в будущем, но тем не менее наши жизни имеют определенную форму, которая проектируется на наше будущее. Таким образом, нарративы, которые мы переживаем, имеют как непредсказуемый, так и отчасти телеологический характер. Если нарратив наших индивидуальных и социальных жизней должен оставаться постижимым — а любой тип нарратива может оказаться непостижимым, — тогда всегда должны существовать ограничения на то, как может продолжаться история, а в рамках этих ограничений должно существовать бесконечно много способов продолжения нарратива.

Теперь начинается вырисовываться центральный тезис: человек в своих действиях, на практике и в своих вымыс-

лах представляет животное, которое повествует историй. Истории, которые он рассказывает, устремляются к истине только по ходу развертывания его собственной истории. Но ключевым вопросом для человека является не вопрос о своем собственном авторстве; я могу ответить на вопрос: «Что я должен делать?», если я могу ответить на предшествующий вопрос: «В какого рода истории я могу обнаружить себя в качестве ее части?» Мы являемся частью человеческого общества, играя роли одного или более характеров — роли, которые были лишь очерчены, — и мы должны понять эти характеры для того, чтобы понять, как другие реагируют на нас и как нам реагировать на них. Слушая истории о злобных мачехах, потерявшихся детях, хороших, но введенных в заблуждение царях, волках, которые кормят мальчиков-близнецов, младших, лишенных наследства сыновьях, которые должны пробивать себе дорогу сами, и старших сыновьях, которые пустили по ветру состояние и отправились в изгнание жить со свиньями, дети приобретают знание того, чем является ребенок и чем является родитель, какого рода характеры могут быть участниками драмы, в которую они вовлечены, и каков окружающий мир. Лишите детей историй, и вы оставите их без сценария, крайне неуверенными как в действиях, так и в словах. Так что не существует другого способа приобретения понимания любого общества, включая наше собственное, кроме освоения множества историй, которые составляют исходный драматический ресурс общества. Мифология, в ее исходном смысле, есть сердцевина вещей. Прав был Вико и прав был Джойс. Это же можно сказать о моральной традиции, простирающейся от героического общества до ее средневековых наследников, согласно которой обращение к историям является ключевой частью воспитания в нас добродетелей.

Я предполагал ранее, что действие вообще всегда является эпизодом в возможной истории. Теперь я хотел бы сделать сходное предположение относительно другой концепции, концепции личностного тождества. Дерек Парфит и другие авторы недавно привлекли наше внимание к контрасту между критерием строгой тождественности, который представляет критерий в стиле всеили-ничего (*либо истец Гичборн есть наследник Гичборнов или же он таковым не является; либо все свойства*

наследника принадлежат истцу, *или* истец не является наследником — если применить закон Лейбница), и психологической непрерывностью личности, которая представляет дело в стиле «более или менее» (является ли человек в пятьдесят лет тем же самым, что и в сорок лет, в отношении памяти, интеллектуальных сил, критических способностей? Более или менее). Но главным для человеческих существ как характеров в задействованных нарративах является то, что, обладая только ресурсами психологической непрерывности, мы должны подчиняться приписанной нам строгой тождественности. Я навсегда остаюсь тем, кем я был в какое-то время для других — независимо от того, какие изменения происходят со мною сейчас. Невозможно *основывать* собственную тождественность — или ее отсутствие — на психологической непрерывности или дискретности *Я*. *Я* обитает в характере, чье единство задается единством характера. Здесь в очередной раз проявляется важнейшее разногласие между, с одной стороны, эмпиристами или аналитическими философами и, с другой стороны, экзистенциалистами.

Эмпиристы, такие, как Локк или Юм, пытались дать объяснение личного тождества исключительно в терминах психологических состояний или событий. Аналитические философы, будучи в равной степени их наследниками и критиками, боролись со связью между этими состояниями и строгим тождеством, понимаемым в терминах закона Лейбница. И те, и другие не сумели понять, что фон был уже утерян и его отсутствие делает проблему неразрешимой. Фон задавался концепцией повествования и тем видом единства характера, которого требует повествование. Точно так же, как история не есть последовательность событий, а концепция действия есть концепция момента в действительной или возможной истории, абстрагированного для некоторых целей от истории, так и характеры в истории не являются множеством личностей, а концепция личности есть концепция характера, абстрагированного от истории.

Нарративная концепция *Я* требует двух вещей. С одной стороны, *Я* есть то, за кого меня могут оправданно принимать другие в ходе переживания истории, которая протекает от рождения до смерти. *Я* есть *субъект* истории, которая является моей и больше ничьей, истории, которая имеет свой собственный смысл. Когда кто-то

жалуется — вроде человека, намеревающегося покончить с собой, — что его жизнь бессмысленна, его жалобы обычно сводятся к тому, что нарратив его жизни стал для него непостижимым, что его жизнь лишена сути и нет никакого движения на пути к завершению жизни или жизненной цели (*telos*). Отсюда полная потеря мотива для совершения того, а не иного поступка при важнейших поворотах в жизни человека.

Быть субъектом нарратива, простирающегося от рождения до смерти, как я заметил ранее, значит быть постижимым для действий и опыта, которые составляет нарратируемую жизнь. То есть нужно быть готовым к тому, чтобы дать в качестве ответа на вопрос определенного рода объяснение того, что человек сделал, или что случилось с ним, или чему человек был свидетелем на ранней стадии своей жизни. Конечно, кто-то может забыть или иметь мозговую травму, или же не иметь достаточно времени для того, чтобы дать соответствующее объяснение. Но утверждение о тождественности человека под определенным описанием («Узник замка Иф») с человеком под другим описанием («Граф Монте-Кристо») означает утверждение, что имеет смысл попросить этого человека дать постижимое нарративное объяснение, позволяющее нам понять, как он мог в различные времена и в различных местах быть одним и тем же человеком, будучи описанным столь различным образом. Таким образом, персональное тождество есть как раз предполагаемое единством характера тождество, которого требует единство нарратива. Без такого единства не было бы субъектов, о которых можно было бы рассказать истории.

Другой аспект нарративного Я является соответствующим: кроме того, что мое поведение объяснимо, я представляю из себя такого субъекта, который всегда просит объяснения от других, который ставит перед другими вопросы. Я есть часть их истории, как и они есть часть моей истории. Нарратив некоторой жизни есть часть множества взаимосвязанных нарративов. Больше того, эти вопросы и объяснения играют важную роль в учреждении нарратива. Спрашивая вас, что вы делали и почему, отвечая, что я делал и почему, размышляя над различием между вашим объяснением того, что я делал, и моим объяснением того, что я делал, и наоборот, я ввожу в качестве существенных составляющие нарратива, если не иметь в виду наиболее простые

и очищенные нарративы. Таким образом, если *Я* не объяснимо, те серии событий, которые являются составными частями нарратива, исключая самые простые и очищенные нарративы, не могли бы произойти; и без той же объяснимости нарративы не имели бы той непрерывности, которая требуется для того, чтобы сделать их и составляющие их действия постижимыми.

Важно заметить, что я не аргументирую тут, что концепции нарратива или его постижимости или объяснимости являются *более* фундаментальными, чем концепция персонального тождества. Концепции нарратива, постижимости и объяснимости предполагают применимость концепции персонального тождества точно так же, как она предполагает их применимость, и точно так же, как каждая из них предполагает применимость остальных двух. Это отношение взаимной необходимости. Отсюда, конечно, следует, что все попытки прояснить понятие персонального тождества независимо и в изоляции от понятий нарратива, постижимости и объяснимости обречены на неудачу. Каковыми и были все попытки подобного рода.

Теперь возможно вернуться к вопросу, с которого и началось это исследование природы человеческого действия и тождества: в чем состоит единство человеческой жизни? Ответ заключается в том, что это единство есть единство нарратива, воплощенного в одной жизни. Спросить «Что есть благо для меня?» значит спросить, как я мог бы пронести это единство через всю жизнь и привести его к завершению. Спросить «Что есть благо для человека?» значит спросить, что общего могут иметь все ответы на первый вопрос. Теперь важно сделать упор на том, что именно систематическая постановка этих двух вопросов и попытки ответить на них как на словах, так и на деле, обеспечивают моральной жизни единство. Единство человеческой жизни есть единство нарративного поиска. Поиски иногда кончаются неудачей. Усилия в процессе поиска иногда кончаются разочарованием, прекращаются на полдороге, уводят в сторону и растрачиваются попусту; точно такая же участь может ждать и человеческие жизни. Но единственным критерием успеха или неудачив человеческой жизни являются критерии успеха или неудачи в поиске, воплощенном в нарративе. Но в поиске чего?

Здесь нужно вспомнить две ключевые особенности средневековой концепции поиска. Первая заключается в том, что без некоторой, по крайней мере, частично определенной концепции финальной цели (*telos*) не могло бы быть никакого начала поиска. Для этого требуются некоторые концепции человеческого блага. Откуда может быть выведена такая концепция? Точно из тех вопросов, которые ведут нас к попыткам превзойти те ограниченные концепции добродетелей, которые доступны в практиках и через них. Через поиск концепции единственного блага, которое позволяет нам упорядочить другие блага, поиск той самой концепции единственного блага, которая позволяет нам расширить наше понимание целей и содержания добродетелей, поиск той самой концепции блага, которая позволяет нам понять место целостности и постоянства в жизни, мы определяем жизнь как поиск блага. А во-вторых, ясно, что средневековая концепция поиска вовсе не есть поиск чего-то уже адекватно охарактеризованного, как это имеет место в случае поиска золота или нефти. Цель поиска понимается только в ходе поиска и только через столкновение и преодоление различных видов зла, опасностей, искушений и препятствий, свойственных любому поиску. Поиск представляет собой всегда как познание предмета поиска, так и самопознание.

Добродетели, следовательно, должны пониматься как те предрасположения, которые будут не только поддерживать практики и позволять нам достигать благ, внутренних по отношению к практикам, но которые будут также поддерживать нас в соответствующем виде поиска блага, позволяя нам преодолеть зло, опасности, искушения, и препятствия, с которыми мы сталкиваемся, это предрасположения, которые ведут нас ко все большему самопознанию и познанию блага. Следовательно, в каталог добродетелей будут входить те из них, которые требуются для поддержания дома и политической коммуны, где мужчины и женщины могут вести поиски блага; кроме того, туда будут входить добродетели, необходимые для философского исследования характера блага. Мы пришли к промежуточному заключению относительно благой жизни: благой жизнью для человека есть жизнь, проведенная в поисках благой жизни, и добродетели, необходимые для такого поиска, это те добродетели, кото-

рые позволяют нам понять, что еще входит в понятие благой жизни. Мы также завершили вторую стадию нашего объяснения добродетелей, соотнося их с благой жизнью, а не только с практикой. Но наше исследование требует третьей стадии.

Потому что я никогда не смог бы вести поиски блага или добродетелей только *в качестве* индивида. Это частично объясняется тем, что смысл благой жизни варьируется от обстоятельств к обстоятельствам, даже если в человеческой жизни воплощены одна и та же концепция благой жизни и одно и то же множество добродетелей. То, что составляет благоую жизнь для афинского жителя 5 века до н.э., в общем, это не то же самое, что составляет благоую жизнь для средневековой монахини или фермера XVII века. И дело не просто в том, что различные индивиды живут в различных социальных обстоятельствах; дело также в том, что мы все являемся носителями конкретной социальной тождественности. Я являюсь чьим-то сыном или дочерью, я чей-то двоюродный брат или дядя; я гражданин того или иного города, племени, нации. Отсюда то, что есть благо для меня, есть благо для того, кто воплощает эти роли. Как таковой, я унаследовал это прошлое моей семьи, моего города, моего племени, моей нации, и унаследовал различные долги, оправданные ожидания и обязательства. Они составляют данность моей жизни, мою моральную точку зрения. Это именно то, что придает моей жизни свойственную ей мораль.

Это может показаться чуждым современному индивидуализму и даже удивительным с его точки зрения. Потому что я есть то, чем я выбрал для себя быть. Я могу всегда, если того пожелаю, поставить под вопрос то, что считается просто контингентными социальными особенностями моего существования. Биологически я могу быть сыном своего отца; но я не могу быть ответственным за то, что делал он, если я не принял на себя явно или неявно такую ответственность. Я могу быть законным гражданином определенной страны, но я не могу быть ответственным за то, что сделала моя страна, если я не принял на себя явно или неявно такую ответственность. Такой индивидуализм свойственен тем современным американцам, которые отрицают какую-либо свою ответственность за последствия рабства, сказывающегося на черных американцах, говоря: «У меня никогда не

было никаких рабов». Это более утонченная точка зрения тех современных американцев, которые принимают на себя изящно вычисленную ответственность за последствия рабства, четко измерив выгоды, которые они как индивиды косвенно получили от рабства. В обоих случаях то обстоятельство, что человек «является американцем», не рассматривается в качестве части моральной тождественности этого индивида. И конечно, в таком подходе нет ничего свойственного сугубо современным американцам: англичанин, который говорит: «Я никогда не делал ничего плохого Ирландии; зачем ворошить эту старую историю, как будто она имеет что-то общее со мной?», или же молодой немец, который полагает, что если он родился после 1945 года, то это значит, что содеянное нацистами по отношению к евреям не имеет никакого морального отношения к нему в отношении с его еврейскими современниками, — все они проявляют одну и ту же позицию, согласно которой Я отделимо от его социальной и исторической роли и статуса. И Я, таким образом отделенное, вполне уместно с точки зрения Сартра или Гоффмана, будучи Я, которое может не иметь никакой истории. Контраст с нарративным взглядом на Я очевиден. Потому что история моей жизни всегда воплощена в историю тех обществ, из которых я заимствую свою идентичность. Я родился с прошлым, и попытки отсечь себя от этого прошлого, в стиле индивидуализма, ведут к деформации моих нынешних отношений. Историческая идентичность и социальная идентичность совпадают. Заметим, что восстание против собственной идентичности всегда представляет способ выражения этой идентичности.

Заметим также, тот факт, что Я должно найти собственную идентичность в моральной идентичности и в своей принадлежности к таким коммуна́м как семья, соседи, город и племя, не означает, что Я должно принять моральные *ограничения* конкретных форм коммуны. Без этих моральных конкретностей не с чего было бы начать; и именно в движении от таких конкретностей и состоит поиск блага, универсального. И все же конкретность невозможно стереть или отставить в сторону. Представление о бегстве отнее во власть универсальных максим, которые принадлежат человеку как таковому, будь то кантианская форма или же представление некоторых моральных ана-

литических философов, есть иллюзия, и иллюзия с весьма болезненными последствиями. Когда мужчины и женщины слишком полно и легко отождествляют с некоторым универсальным принципом то, что на самом деле является частичными и частными причинами, они обычно поступают хуже, чем в том случае, если бы они не проводили такого отождествления.

То, что я представляю собой, в решающей степени есть то, что я унаследовал, то специфическое прошлое, которое представлено до некоторой степени в моем настоящем. Я обнаруживаю, что являюсь частью истории, и это вообще означает, нравится мне это или нет, осознаю я это или нет, что я один из носителей традиции. Когда я характеризую концепцию практики, важно отметить, что практики всегда имеют историю и что в любой данный момент то, чем является практика, зависит от ее понимания, которое часто проносится через многие поколения. И, таким образом, в той степени, в какой добродетели поддерживают отношения, требуемые для практики, они должны поддерживать отношение к прошлому — и к будущему — так же, как и к настоящему. Но традиции, посредством которых передаются и меняют форму конкретные практики, никогда не существуют в изоляции от более значительных социальных традиций. Что входит в такие традиции?

Мы склонны заблуждаться здесь за счет идеологического использования концепции традиции современными консервативными политическими теоретиками. Обычно такие теоретики следуют Берку в противопоставлении традиции разуму и стабильности традиции — конфликту. Оба противопоставления сбивают с толку. Потому что все рассуждения имеют место в рамках некоторой традиции мысли, превосходящей критику и ограничения, изобретенные ранее в рамках этой традиции; это справедливо как относительно современной физики, так и относительно средневековой логики. Больше того, когда традиция находится в полном порядке, она всегда частично учреждается аргументом относительно благ, преследование которых дает этой традиции ее конкретную суть и цель.

Поэтому, когда институт — скажем, университет, ферма или госпиталь — является носителем традиции практики или практик, его жизнь будет частично, но весь-

ма существенным образом учреждаться непрерывными аргументами относительно того, что такое университет и чем ему следует быть, или же что такое хорошее фермерство, или что такое хорошая медицина. Традиции, будучи жизненными, воплощают непрерывности конфликта. В самом деле, когда традиция становится традицией в стиле Берка, она всегда умирает или уже мертва.

Индивидуализм современности, конечно, не мог бы быть использован в понятии традиции в рамках своей собственной концептуальной схемы, за исключением чисто враждебного себе понятия; следовательно, все с готовностью оставляют его сторонникам Берка, которые, будучи верны соответствующим идеям самого Берка, пытаются соединить приверженность в политике концепции традиции, которая могла бы оправдать олигархическую революцию собственности 1688 года, и приверженность в экономике доктрине и институтам свободного рынка. Теоретическая несогласованность этого сочетания не лишает его идеологической полезности. Но результат состоит в том, что современные консерваторы являются, по большей части, вовлеченными в сохранение только наиболее старой из версий либерального индивидуализма. Их собственная коренная доктрина является как либеральной, так и индивидуалистической, как это имеет место с теми, кто признает себя либералом.

Живая традиция является исторически расширенным, социально воплощенным аргументом, и аргумент этот частично посвящен благам, которые учреждают эту традицию. В рамках традиции преследование благ простирается сквозь поколения, иногда через много поколений. Отсюда поиск индивидом своего собственного блага вообще и в обычных случаях направляется рамками контекста, определяемого этими традициями, частью которых является человеческая жизнь, и это справедливо как относительно этих благ, внутренних относительно практик, так и благ единой жизни. В очередной раз нарративный феномен воплощения является решающим: история практики в наше время вообще и обычно включена в большую и более длительную историю традиции и постижима только с учетом последней. Через эту историю нам была передана практика в ее нынешней форме; в нее включена вообще и обычно история каждой из наших собственных жизней, которые становятся

постижимыми в рамках все больших и все более длительных историй значительного числа традиций. Я должен сказать «вообще и обычно» вместо «всегда», потому что традиции распадаются, угасают и исчезают. Что тогда поддерживает и усиливает традиции? Что ослабляет и разрушает их?

Ответ по большей части таков: проявление или отсутствие проявления соответствующих добродетелей.

- Добродетели необходимо находят свою суть и цель не только в поддержке этих отношений, при условии достижения разнообразных благ, внутренних по отношению к практикам, и не только в поддержании форм индивидуальной жизни, в которой этот индивид ищет свое благо в качестве блага своей собственной жизни, но также и в поддержке тех традиций, которые обеспечивают практики и индивидуальную жизнь необходимым для них историческим контекстом. Отсутствие справедливости, отсутствие правдивости, отсутствие храбрости, отсутствие соответствующих интеллектуальных добродетелей приводит к порче традиции точно так же, как это случается с институтами и практиками, берущими начало от традиций, современными воплощениями которых они являются. Осознание этого обстоятельства, конечно, означает осознание существования дополнительной добродетели, той добродетели, чья важность, вероятно, становится очевидной при ее наименьшем присутствии, а именно добродетели обладания адекватным смыслом традиции, которой она принадлежит или с которой она сталкивается. Эту добродетель не следует путать с некоторой формой консервативного антиквариата; я не хвалю тех, кто выбирает конвенциональную консервативную роль *laudator temporis acti*. Скорее это тот случай, когда адекватный смысл традиции проявляет себя в схватывании тех будущих возможностей, которые прошлое делает доступным настоящему. Живые традиции, просто потому, что они продолжают все-еще-незаконченный нарратив, сталкиваются с будущим, чей определенный и определимый характер выводится из прошлого.

В практическом разуме обладание этой добродетелью не проявляется в знании множества обобщений или максим, которые могут обеспечить наши практические выводы главными посылками; их отсутствие или наличие проявляется в виде способности суждения, которой субъ-

ект обладает, когда он знает, как ориентироваться в соответствующем множестве максим и как применить их в конкретных ситуациях. Кардинал Поул обладал ими, а Мария Тюдор — нет; Монтроуз обладал ими, а Карл Первый — нет. То, чем обладали кардинал Поул и маркиз Монтроуз, было на самом деле добродетелями, которые позволяют их обладателям преследовать как их собственное благо, так и благо традиции, носителями которой они являются даже в ситуациях, определяемых необходимостью трагического выбора, который носит характер дилеммы. Такой выбор, понимаемый в контексте традиции добродетелей, весьма отличен от такого выбора, с которым сталкиваются современные приверженцы конкурирующих и несоизмеримых моральных посылок в дебатах, о которых я писал в главе 2. В чем заключается это отличие?

Часто предполагают — это делает, например, Дж. Остин, — что *либо* мы можем допустить существование конкурирующих и контингентно несовместимых благ, которые делают несовместимыми требования к нашей практической приверженности, *или же* мы можем верить в некоторую определенную концепцию *единственного* блага человеческой жизни, но это взаимно исключающие альтернативы. Никто не может последовательно придерживаться таких взглядов. Но это убеждение слепо к тому обстоятельству, что индивид может встретить лучшие или худшие способы жизни в трагическом столкновении блага с благом. Слепо и к тому обстоятельству, что знание того, что такое благая жизнь для человека может требовать знания того, каковы лучшие и каковы худшие пути жизни в таких ситуациях. Априорно ничто не исключает такой возможности. А это предполагает, что в рамках взгляда, например, Остин существует скрытая и непризнаваемая эмпирическая посылка о характере трагической ситуации.

Один из способов выбора между конкурирующими благами в трагической ситуации, отличающийся от современного выбора между несоизмеримыми моральными послылками, состоит в том, что *оба* альтернативных курса действий, с которыми сталкивается индивид, должны быть признаны выбором, ведущим к некоторому аутентичному и существенному благу. Выбирая одно из них, я ничего не делаю для того, чтобы уменьшить или прини-

зить действие на меня другого; и следовательно, что бы я ни делал, я оставляю несделанным то, что мне следует сделать. Сторонник трагического, в отличие от морального субъекта, изображенного Сартром или Хейром, не выбирает между приверженностью одному моральному принципу в ущерб другому; и не решает он отдать первенство некоторому принципу среди различных принципов. Отсюда «следует», которое встречается здесь, отличаются по смыслу и силе от «следует», которое встречается в моральных принципах, понимаемых в современном смысле. Потому что сторонник трагического не может делать все, что ему следует делать. Это «следует», в отличие от кантовского, не влечет «может». Больше того, любая попытка отобразить логику таких утверждений «следует» в некоторых модальных исчислениях для того, чтобы получить версию деонтической логики, обречена на провал (см. противоположную точку зрения у Ван Фраассена, 1973).

И все же ясно, что моральная задача сторонника трагического может быть выполнена лучше или хуже, независимо от выбора между альтернативами, который он делает — по предположению он не имеет *права* делать выбор. Сторонник трагического может вести себя героически или не героически, благородно или неблагородно, благоразумно или неблагоразумно. Выполнить задачу лучше, а не хуже, значит, сделать то, что лучше для него *как* для индивида и *как* родителя ребенка, или *как* гражданина, или представителя профессии, или *как* для всего перечисленного. Существование трагических дилемм не дает контрпримеров и не бросает тени сомнения на тезис о том, что утверждения формы «сделать это таким образом будет лучше для X и (или) для его семьи, города или профессии» поддаются оценке в смысле истинности или ложности, во всяком случае, не в большей степени, чем существование альтернативных и контингентно несовместимых форм медицинского лечения дает контрпример и бросает тень сомнения на тезис о том, что формы «такое-то и такое-то медицинское лечение будет лучше для X и его семьи» поддаются оценке в смысле истинности и ложности (см. противоположную точку зрения в дискуссии С. Гуттенплана, 1979—1980, с. 61—80).

Предположение этой объективности есть, конечно, то, что мы можем понимать под понятием «блага для X»

и родственными понятиями в терминах некоторой концепции единства человеческой жизни X. Что лучше или хуже для X, зависит от характера того постижимого нарратива, который обеспечивает единство жизни X. Неудивительно, что именно отсутствие некоторой такой объединяющей концепции человеческой жизни лежит в основе современного отрицания фактического характера моральных суждений и особенно тех суждений, которые приписывают индивидам добродетели или пороки.

Я аргументировал ранее, что каждая моральная философия имеет в качестве своего двойника некоторую конкретную социологию. В этой главе я старался показать, что тот вид понимания социальной жизни, которого требует традиция добродетелей, весьма отличен от того, который доминировал в культуре бюрократического индивидуализма. В рамках этой культуры концепции добродетелей становятся маргинальными, а традиция добродетелей остается центральной только в жизни социальных групп, которым отведено место на задворках центральной культуры. В рамках центрального культурного либерального или бюрократического индивидуализма возникают новые концепции добродетелей и сама концепция добродетели трансформируется. Я обращаюсь, следовательно, к истории этой трансформации, потому что мы можем понять традицию добродетели полностью только в том случае, если мы поймем, какой степени вырождения она оказалась подверженной.

Глава XVI

От добродетели к добродетели и после добродетели

В начале книги я предположил, что незавершенность и неразрешимость столь многих современных моральных дебатов обязаны разнообразию и несоизмеримости концепций, делающих содержательными основные предпосылки, из которых исходят в таких дебатах их сторонники. В этой концептуальной мешанине можно наткнуться, наряду с такими современными концепциями как полезность и права, на самые разнообразные концепции добродетели, которые функционируют самым различным образом. Однако при этом отсутствует какое-либо явное согласие как в отношении места добродетелей среди других моральных концепций, так и в отношении того, какие предрасположения должны быть внесены в каталог добродетелей, и еще в отношении того, какие требования следует наложить на конкретные добродетели. Конечно, в рамках конкретных современных подкультур версии традиционных схем добродетелей выживают, но условия современных публичных дебатов таковы, что, когда представительные голоса этих подкультур пытаются участвовать в них, они слишком легко интерпретируются и искажаются в терминах плюрализма, который угрожает поглотить всех нас. Эти искажения есть результат долгой истории, начиная от позднего средневековья до нынешнего времени, в ходе которой менялся перечень главных добродетелей, изменялась концепция индивидуальных добродетелей, да и сама концепция добродетели

стала совсем другой по сравнению с тем, какой она была. Вряд ли могло быть иначе. Две концепции, которые, как я аргументировал в предыдущих главах, представляют необходимый фон для традиционного рассмотрения добродетелей, — концепция нарративного единства и концепция практики — были вытеснены в тот же период времени. Литературные историки от Ауэрбаха до Джона Гарднера проследили, как уменьшалось культурное место нарратива и как трансформировались по ходу времени различные виды интерпретации нарратива, пока не стали возможными взгляды столь различных теоретиков, как Сартр — чьи взгляды я уже обсуждал — и Вильям Гасс, согласно которым формы нарратива стали пониматься *не* как то, что связывает повествуемые истории с жизнью, а как раз то, что отделяет нарратив от жизни, как то, что ограничивает его тем, что должно быть отдельной и отличительной формой искусства.

Контраст, на самом деле даже противопоставление искусства жизни, которое является скорее предпосылкой, нежели заключением этих теоретиков, позволяет освободить искусство — включая нарратив — от его моральных задач. И сведение искусства современностью до статуса весьма незначительной деятельности и интересов помогает нам защититься от любого нарративного понимания себя самих. И все же поскольку такое понимание не может быть полностью изгнано без изгнания самой жизни, оно постоянно обращается к искусству: в реалистических романах XIX века, в фильмах XX века, в наполовину подавленном фоне идеи заговоров, которые делают понятным содержание утренних газет. Тем не менее уподобление человеческой жизни единству нарратива олицетворяет мышление, чуждое господствующим индивидуалистическим и бюрократическим модусам современной культуры.

Больше того, концепция практики с благами, внутренними по отношению к ней самой, понимаемая так, как это пытался сделать я, подобным же образом отодвигается на задворки нашей жизни. Когда я впервые ввел это понятие, я делал это с использованием примеров, заимствованных из искусства, наук и игр, замечая, что творение и воссоздание человеческого общества в семьях, домах, племенах, городах и королевствах должны рассматриваться как практика того же типа, что: имела ме-

сто в Средние века и в античном мире, но не в современном мире. Политика, как понимал ее Аристотель, есть практика с благами, внутренними по отношению к ней. Политика, как ее понимал Джеймс Милль, не является таковой. Больше того, работа, проделанная огромным большинством обитателей современного мира, не может быть понята в терминах природы практики с благами, внутренними по отношению к ней, и по весьма добротным причинам. Ключевым моментом при возникновении современности был выход продукции за пределы дома. Пока работа по производству продукции происходила внутри дома, эта работа легко и правильно понималась как работа по поддержанию дома и тех частей общества, которые в свою очередь поддерживает дом. По мере того, как продукция выходила за пределы дома и становилась на службу безличному капиталу, мир работы становился все более оторванным от всего, что, с одной стороны, связано лишь с биологическим выживанием и воспроизведением рабочей силы и, с другой стороны, с институтом приобретательства. *Pleonexia*, порок в аристотелевской схеме, является теперь движущей силой современной производственной работы. Соотношения средств и целей в такого рода работе — например, на производственной линии — являются необходимо внешними по отношению к благам тех, кто ищет этих благ, занимаясь работой. Такая работа, следовательно, изгоняется из сферы практик с благами, внутренними по отношению к практикам. И соответствующие практики в свою очередь — на задворки социальной и культурной жизни. Искусства, науки и игры рассматриваются в качестве *работы* только специалистами, составляющими меньшинство: остальные из нас принимают выгоды нашего свободного времени только в качестве зрителей или потребителей. Понятие эстетического потребления занимает сейчас, по крайней мере, для большинства то центральное место, какое ранее занимало в социальном аспекте понятие участия в практике.

Таким образом, исторический процесс, посредством которого эстет или бюрократ-менеджер — существенный элемент в организации современной работы — и их социальная родня становятся центральными *характерами* современного общества (процесс, который я кратко описал в главе 3), и исторический процесс, в ходе которого нарративно-понимание единства человеческой жизни

концепция практики были изгнаны назадворки современной культуры, оказываются одним и тем же процессом. Это история, один аспект которой представлен трансформацией форм социальной жизни: непрерывно возобновляющееся доминирование рынков, фабрик и наконец бюрократии над индивидами, которые иногда рассматривают себя в качестве независимых, рациональных существ, предписывающих самим себе моральную точку зрения, а иногда в качестве атомарных продуктов обстоятельств, когда счастья нужно добиваться самим. Другим аспектом этой истории является та самая трансформация добродетелей в концепции и практику, с которыми я сейчас имею дело.

Потому что если вы изымете эти фоновые концепции нарративного единства человеческой жизни и практики с благами, внутренними по отношению к ней, из тех областей, в которых проходит по большей части человеческая жизнь, что же останется тогда для добродетели — чем она может при этом стать? Это четкое и полное отвержение аристотелизма, которое на уровне философии было аналогом тех социальных изменений, в результате которых добродетели лишились своего концептуального фона, в конце XVII века привело к невозможности традиционного объяснения или оправдания добродетелей. И все же превознесение добродетелей и их практика понижают социальную жизнь, часто в высшей степени традиционным образом, хотя перед теми, кто хотел дать новое систематическое объяснение или оправдание их места в этой жизни, вставляли совершенно новые проблемы. Был один на самом деле явно новый путь понимания добродетелей, лишенных традиционного контекста в мысли и практике, и состоял он в подходах заново изобретенного социального института, индивида, к каждой из двух альтернативных концепций психологии. *Либо* добродетели — или некоторые из них — могут быть поняты как выражения естественных страстей индивида *или* же они — или некоторые из них — могут быть поняты как предрасположенности, необходимые для обуздания или ограничения разрушительных сил некоторых из тех же самых естественных страстей.

Только в XVII и XVIII столетиях мораль стала восприниматься как способ решения проблем, возникающих из-за людского эгоизма, а содержание мораль-

ли было приравнено по большей части к альтруизму. Потому что в тот же самый период люди стали считаться созданиями, которые обладают по своей природе довольно опасной мерой эгоизма; и как только мы приходим к этому выводу, становится очевидным, что альтруизм социально необходим и в то же время невозможен; а когда он все-таки встречается, то попросту необъясним. С традиционной аристотелевской точки зрения таких проблем не возникает. Ибо воспитание во мне добродетелей приводит к тому, что мое благо совпадает с благом людей, с которыми я связан узами человеческого общества. Никакое преследование мною своего блага не противоречит преследованию вами ваших благ, потому что это *единое* благо не является ни моим, ни вашим — блага не являются частной собственностью. Поэтому аристотелевское определение дружбы, фундаментальной формы человеческих отношений, дается в терминах общих благ. Следовательно, эгоист, с точки зрения античного и средневекового миров, всегда совершает фундаментальную ошибку относительно того, в чем заключается его собственное благо, и соответствующим образом исключает себя из системы человеческих отношений.

Однако для многих мыслителей XVI и XVII веков понятие общего блага является аристотелевской химерой; каждый человек по природе своей ищет удовлетворения своих желаний. Но если это так, то существуют сильные резоны для предположения, что взаимно разрушительная анархия будет продолжаться до тех пор, пока желания не будут ограничены более разумными формами эгоизма. Именно в контексте рассмотрений этих оснований проходило обсуждение добродетелей в XVII и XVIII веках. Например, Давиду Юму пришлось различить естественные добродетели — добродетели, являющиеся качествами, полезными для человека с нормальными страстями или желаниями, — и искусственные добродетели, сотворенные социально и культурно с целью подавления тех страстей и желаний, которые служат нашим собственным интересам с социально разрушительными последствиями. Мы естественно считаем благородство в других людям полезным для нас; мы искусственно культивируем в себе и других уважение к правилам справедливости, даже если повинение этим

правилам не всегда служит нашим непосредственным интересам. Но почему мы должны находить приемлемыми в других те качества, которые не полезны нам — а Юм уверен, что мы так и делаем,— и почему мы должны повиноваться правилам, когда это не в наших интересах?

Ответ Юма на эти вопросы обнаруживает слабость его объяснений. Так как в *Трактате* он приходит к выводу, что справедливое поведение способствует нашим долговременным интересам, а между тем его послышки подкреплены лишь заключением юного Рамю, что в долговременных своих интересах люди должны быть справедливы. И он должен прибегнуть, в некоторой степени в *Трактате* и более сильно в *Исследованиях*, к тому, что он называет «передаваемым чувством симпатии»: мы находим приемлемым, что некоторое качество приемлемо для других, поскольку мы так устроены, что естественно симпатизируем этим другим. Ответ молодого Рамю должен бы быть таким: «Иногда мы симпатизируем, иногда нет; и когда симпатии нет, то почему она должна быть?»

Важность апелляции к такому возражению тезису Юма в виде тех собственных сомнений, которые Дидро вложил в уста Рамю, заключается не только в том, что Юм не способен выйти за пределы эгоистичных предпосылок XVIII века. Это возражение указывает на более фундаментальную слабость, которая становится явной, когда мы обращаемся к позиции Юма в отношении конкурирующих перечней добродетелей. С одной стороны, Юм иногда пишет так, как будто знание того, что добродетельно и что есть зло, представляется делом простого, доступного всем размышления: «Вероятно, то окончательное суждение, которое объявляет характеры и поступки приятными или отвратительными, заслуживающими похвалы или порицания, отмечает их печатью чести или бесчестья, одобрения или осуждения, делает нравственность активным принципом, добродетель — нашим счастьем, а порок — несчастьем, это окончательное суждение, вероятно, говорю я, основывается на некотором внутреннем ощущении или чувстве, которым природа снабдила весь род человеческий, ибо что еще может оказать такое влияние?» (т.2, с. 214—215). И поэтому при попытке определить, какие качества должны быть включены в перечень добродетелей, он замечает:

«Повышенная восприимчивость, которая так свойственна человечеству в этих делах, дает философу достаточную гарантию того, что он никогда значительно не ошибется при составлении перечня объектов своего размышления и не подвергнется опасности неправильного их распределения. Ему нужно только заглянуть на миг в собственную душу и представить себе, желает он или нет сам то или иное качество...» (с. 216). Относительно добродетелей мы, судя по всему, не можем ошибаться. И все же кто это *мы*? Ибо Юм также весьма сильно верил, что некоторые рассмотрения добродетелей являются ошибочными. Его суровой критике подверглись Диоген, Паскаль и другие, придерживавшиеся ненавидимых им «обезьяньих добродетелей», а также левеллеры предшествующего века.

Такие примеры Юм *не* рассматривал в рамках своего общего тезиса о том, что эти кажущиеся вариации и различия в морали должны быть полностью объяснены *одной и той же* человеческой природой в *различных* обстоятельствах. Упрямый реализм заставлял его признать те случаи, которые не подходят под такую трактовку. Чего он, конечно, не мог признать, так это того, что в пределах его понимания добродетелей с этими случаями вряд ли можно вообще совладать. Объяснение этого обстоятельства приходит при рассмотрении двух несовместимых позиций, которые Юм принял по отношению к добродетелям.

Так как, с одной стороны, Юм настаивает, что в суждениях о добродетелях и пороках нет ничего, кроме чувств одобрения и неодобрения. Таким образом, не может быть критерия, внешнего по отношению к тем чувствам, апеллирующей к которым мы образуем суждения. Юм все-таки осознает, что Диоген и Паскаль придерживаются философских теорий, которые ведут к убеждению — или как он считает, скорее вводят в заблуждение, — что существует такой критерий. Но его собственная теория должна исключать этот критерий. И в то же самое время он желает заклеить, иногда в самых решительных выражениях, тех, кто придерживается альтернативных взглядов на добродетели. Вероятно, мы могли бы ожидать, что такое неодобрение основывается на апелляции к метафизическим взглядам Юма. Выражая свои собственные моральные предпочтения в

письме к Фрэнсису Хатчесону (письмо В от 17 сентября 1739 г.), он писал: «В целом я хочу заимствовать свой каталог добродетелей из Цицеронова *O governo*, а не из *Whole Duty Man*». Предпочтение им Цицерона, а не христианских мыслителей явно происходит из того, что он полагает центральные христианские веры ложными в той степени и в том отношении, в которых доктрины Цицерона таковыми не являются. Ранее в том же самом письме Юм атакует любой телеологический взгляд на человеческую природу, таким образом явно отвергая любой вид аристотелевского взгляда. Но если для реабилитации юмовской позиции в отношении добродетелей требуется признание ложности определенных метафизических доктрин, то одной этой ложности недостаточно. И вопрос Юма о том, как «следует» может быть выведено из «есть», не допускает какой-либо апелляции к его собственному пониманию природы вещей для того, чтобы восполнить эту недостаточность. Отсюда, хотя Юм может найти в том, что он принимает за ложность христианской религии, основание для клеймения приверженцев обезьяньих добродетелей — например, Юм полагает смирение бесполезным — его окончательная апелляция не может быть чем-то большим, чем апелляцией к страстям людей здравого смысла, к согласию чувств мирян.

Таким образом, апелляция к универсальному вердикту человечества оказывается маскировкой апелляции к тем, кто психологически и социально разделяет позицию Юма и *Weltanschauung*. Страсти одних более предпочтительны по сравнению со страстями других. Но чьи предпочтения правят? Предпочтения тех, кто считает собственность незыблемой, тех, для кого целомудренность женщин является добродетелью только потому, что представляет полезный инструмент передачи собственности законным наследникам, тех, кто верит, что время простит и узаконит бывших насильников и агрессоров? То, что Юм полагает точкой зрения универсальной человеческой природы, оказывается на самом деле предрассудками ганноверской правящей элиты. Моральная философия Юма предполагает приверженность определенному виду социальной структуры в той же мере, в какой это свойственно Аристотелю, но приверженность в высшей степени идеологического рода.

Юм, таким образом, предпринимает — и я здесь повторяю аргумент главы 4 — неудовлетворительную попытку придать видимость универсальности рационального авторитета тому, что на самом деле является локальной моралью части Северной Европы. Едва ли удивительно, что множатся конкурирующие попытки достичь той же самой цели. Некоторые из них — например, попытки Дидро и Канта — я отмечал уже ранее. К другим я привлеку внимание сейчас. Но перед тем как сделать это, важно отметить три особенности трактовки добродетелей Юмом, которые возрождаются в работах других моральных философов XVIII и XIX вв.

Цервая из них касается характеристики конкретных добродетелей. В обществе, где нет больше всеми разделяемой концепции общественного блага как блага для отдельного человека, не может больше существовать какой-либо существенной концепции того, что представляет собой большее или меньшее достижение этого блага. Отсюда понятия заслуг и чести становятся оторванными от контекста, в котором они поначалу были уместны. Честь становится не чем иным, как символом аристократического статуса, а сам статус, столь тесно связанной отныне с собственностью, мало имеет общего с заслугами. Распределительная справедливость не может больше определяться в терминах заслуг, и поэтому альтернативами становятся определения справедливости в терминах некоторого рода равенства (проект, который сам Юм отверг) или в терминах законных прав. А справедливость не единственная добродетель, которая должна быть переопределена.

Любая концепция целомудрия как добродетели — в некотором традиционном значении слова — в мире, в котором отсутствуют аристотелевские или библейские ценности, будет иметь мало смысла для приверженцев доминирующей культуры, и увязывание Юмом женского целомудрия с собственностью представляет собой лишь первую из серии отчаянных попыток найти для нее место. Судьба других добродетелей едва ли лучше, хотя с тех пор, как полезность стала критерием добродетели не только для Юма, но и, например, для Франклина, неясность и общий характер понятия полезности пронизывает любую концепцию «делания добра», в частности, новую концепцию добродетели благодеяния. Благодеяние

в XVIII веке имеет много чего общего с добродетелью благотворительности в рамках христианской схемы добродетелей. Но в отличие от благотворительности, благодеяние есть добродетель, которая позволяет почти любой вид вмешательства в дела других людей путем манипуляций.

Вторая особенность трактовки Юмом добродетелей, которая возрождается в более поздней мысли и практике, — это совершенно новая концепция соотношения добродетелей и правил. Я говорил ранее о том, что концепция правила становится центральной в современной индивидуалистической морали. Добродетели, в отличие от аристотелевской схемы, уже не играют роли и не имеют функций, отличных от роли и функций правил или законов, и уж тем более тут нет никакого противопоставления; скорее, добродетели считаются предрасположениями, призванными обеспечить повиновение правилам морали. Добродетель справедливости, с точки зрения Юма, *есть* не что иное, как предрасположение повиноваться правилам справедливости. Юм имел в этом много последователей; среди них числятся Кант и Милль. Современный писатель, который является наследником этой традиции современности, действительно *определяет* понятие добродетели в терминах понятия морального принципа: «Добродетели — это чувства, то есть семейства предрасположений и склонностей, регулируемых желанием высших порядков, в данном случае действовать в соответствии с моральными принципами» (Ролз, 1995, с. 169). Не случайно, что тот же самый автор разводит в разные стороны приверженность как принципам, так и добродетелям, и веру в благо для отдельного человека (по этому поводу см. далее главу 17).

Третья особенность трактовки Юмом добродетелей, которая позднее становится еще более значимой, это сдвиг от концепции добродетелей как множественной концепции к добродетели как единой концепции. Как лингвистический феномен это представляет собой часть общего процесса, в ходе которого моральный словарь становится все более упрощенным и однородным. В рамках аристотелевской схемы «моральная добродетель» не является тавтологическим выражением; но к концу XVIII века «моральный» и «добродетельный» стали использоваться как синонимы. Еще позднее «долг» и «обя-

зательство» стали употребляться по большей части как взаимозаменяемые термины; та же история с терминами «верный долгу» и «добродетельный». Стого времени как общий язык морали, даже в повседневной речи, стал включать множество точных различий, которые предполагают сложную моральную схему, наступает время некоторого рода лингвистической мешанины, которая мало что позволяет выразить. В рамках этой тенденции, естественно, возникают новые лингвистические различия более тонкого рода: «аморальный» и «порок» начинают ассоциироваться в XIX веке со всем, что угрожает освящению викторианского брака — последнее убежище тех, кто за пределами домашней сферы мог стать негодяем — и отсюда термины приобрели в некоторых кругах исключительно сексуальный оттенок. Общество подавленного порока не включало в сферу своих интересов подавление несправедливости или трусости. Эти лингвистические финты и повороты прокладывают путь, на котором моральный словарь становится все более оторванным от некоторого точного центрального контекста понимания, и становится доступным различным конкурирующим моральным группам для их специальных и различных целей. Но все это еще предстоит в будущем, когда «добродетель» станет единым термином. Поначалу это лингвистическое изменение ассоциировалось с одним весьма определенным моральным направлением.

Я заметил в главе 13, что при отказе от телеологии, аристотелевской или же христианской, всегда есть тенденция заменить ее некоторой версией стоицизма. Добродетель теперь должна практиковаться ради некоторого блага других не в большей степени, чем она практикуется ради самой добродетели. Добродетель есть и на самом деле должна быть самоцелью, своим собственным вознаграждением и своим собственным мотивом. Для этой стоической тенденции центральным является то, что существует единый стандарт добродетели и что моральное достижение заключается просто в общем подчинении ему. Эта ситуация со стоицизмом повторялась как в античном мире, так и в XX веке; она же обнаруживается в стоицизме XVIII века во всех его версиях. И это неудивительно, поскольку фоном стоической этики в XVIII веке была доктрина природы, напоминающая метафизику античного стоицизма и обязанная ей.

Природа становится для многих писателей тем, чем Бог был для христианства. Природа воспринималась как активно благодетельный субъект; природа — это законодатель нашего блага. Перед Дидро, который часто понимал природу именно таким образом, стояла проблема, как природа, будучи благодетельной и всемогущей, может позволить проявление зла; точно такая же проблема стояла перед христианскими теологами по поводу проявления зла во вселенной, созданной и управляемой всемогущим и благодетельным божеством. И постановкой этой проблемы Дидро яснее, чем кто-либо, раскрывает механизм становления природы в качестве нового божества. Природа гармонизирует, природа приказывает, природа дает нам правила жизни. Таким образом даже некоторые христиане готовы считать, что решающим для их этики является максима, по которой надо мыслить и жить согласно их природе. Из этого возникает любопытная смесь стоицизма и христианства, наиболее ярко проявившаяся у доктора Джонсона.

Джонсон подправляет Ювенала и Эпиктета, полагая, что стоики имели слишком высокое мнение о человеческой природе, и все же в шестом *Путешествии* он заключает, что «тот, кто, зная столь мало о человеческой природе, ищет счастья на пути изменения всего, кроме своих собственных предрасположений, потратит жизнь впустую и лишь умножит скорби, которые намеревается устранить». Культивация добродетелей не может заключаться в предстоящем счастье. Следовательно, когда Джонсон восхваляет терпение, дистанция между его концепцией терпения и этой же концепцией в средневековой традиции столь же велика, как дистанция между концепцией справедливости Юма и концепцией справедливости Аристотеля. Потому что для обитателей средневекового мира добродетель терпения, как я указывал ранее, теснейшим образом связана с добродетелью надежды; терпение означает готовность ждать, пока обещания жизни не сбудутся. Для Джонсона — по крайней мере в том, что касается его жизни, — быть терпеливым значит быть готовым к жизни без надежды. Надежда откладывается до другого мира. Опять-таки концепция конкретной добродетели трансформируется таким образом, который соответствует изменению в общем понимании добродетелей.

Гораздо более оптимистическая версия стоицизма обнаруживается в сочинениях Адама Смита, скорее деиста, нежели христианина. И Смит довольно явно выражается по поводу того, чем он обязан стоической моральной философии. Потому что для Смита добродетели распадаются на два класса. С одной стороны, существуют те три добродетели, которые, если человек обладает ими в совершенстве, позволяют человеку проявить полностью добродетельное поведение. «Человек, который действует согласно правилам полного благоразумия, строгой справедливости и уместной благожелательности, может называться совершенно **благодетельным**» (*Theory of Moral Sentiments* VI. iii.1). Заметим, что опять-таки добродетельность приравнена к выполнению правил. Когда Смит подходит к справедливости, он выдвигает обвинение против «античных моралистов» в том, что мы не находим у них «никакой попытки перечисления правил **справедливости**». Но с точки зрения Смита знания того, что есть правила, будь то правила справедливости, благоразумия или благожелательности, недостаточно для того, чтобы следовать им; для этого нам нужна другая добродетель весьма отличного рода, стоическая добродетель самообладания, которая позволяет нам контролировать наши страсти, когда они отвращают нас от того, что требует добродетель.

Каталог добродетелей Смита, стало быть, отличен от каталога Юма. Мы уже достигли той стадии, на которой конкурирующие и несовместимые перечни добродетелей стали иметь много общего. Но подобная ситуация вовсе не ограничена рамками моральной философии. Один источник, по крайней мере в Англии, нашего знания *по* поводу общих вер о добродетелях в XVII и XVIII веках — это надгробия англиканской церкви или же могилы в церковном дворе. Ни протестантская церковь, ни римские католики в общем не практиковали систематически надписи на надгробьях этот период, так что то, что мы можем видеть на могильных камнях, характерно только для одной части населения, которая к тому же явно привержена христианской телеологии. Но это делает еще более впечатляющей ту степень разнообразия, которая наличествует в похоронных каталогах добродетелей. Имеется пример юмовского толка: мемориал капитану Куку, воз-

двигнутый сэром Хью Паллисером в 1780 году на его собственной земле, говорит о Куке, что он обладал «всеми полезными и добродушными качествами». Есть надписи, в которых «моральный» уже приобрело в высшей степени ограничительный смысл, в котором восхваление чьих-то добродетелей означает восхваление чего-то большего, чем их мораль: «Корректный в морали, эlegantный в манерах, устойчивый в дружбе, щедрый в благодеяниях» — говорит надпись на могиле 1797 года сэра Фрэнсиса Ламма. Эти надписи предполагают, что аристотелевский идеал великодушного человека все еще жив. А есть и отличительно христианские надписи: «Любовь, мир, доброта, вера, надежда, милосердие, смирение, искренность, мягкость» — все эти добродетели приписываются Маргарет Иейтс в той же самой церкви в 1817 г. Мы должны заметить, что искренность есть относительный новичок в этом перечне добродетелей — по причинам, которые Лайонел Триллинг проанализировал блестяще в работе *Sincerity and Authenticity* — и что мемориал Куку следует Юму (и, конечно, Аристотелю) в превознесении интеллектуальной добродетели практического суждения, как и добродетелей характера, в то время как надпись у Маргарет Иейтс, вероятно, предполагает «Будь добра, прекрасная девушка, и пусть другие будут умными» в качестве одной из базисных максим.

Абсолютно ясным представляется то, что в повседневной жизни, как и в моральной философии, замена аристотелевской или христианской телеологии определениями добродетелей в терминах страстей не является по большей части или совсем заменой одного множества страстей другим множеством, но является скорее движением на пути к ситуации, где больше не существует какого-либо ясного критерия. Неудивительно, что приверженцы добродетели начинают искать другой базис для моральной веры и что вновь появляются различные формы морального рационализма и интуитивизма, представленные такими мыслителями как Кант — который считал себя современным преемником стоиков — и Ричард Прайс, философами, в лице которых явно прослеживается направленность морали исключительно в сторону правил. Адам Смит на самом деле допускал одну моральную область, в которой пра-

вила не обеспечивают нас тем, что нам нужно: всегда есть пограничные случаи, относительно которых мы не знаем, как применить соответствующее правило, и в которых нас направляет только изысканность чувств. Смит атакует само понятие казуистики как непропорциональную попытку обеспечить применение правил даже в таких случаях. В противоположность этому в моральных сочинениях Канта мы достигаем такой стадии, на которой представление, что мораль есть нечто иное по сравнению с повиновением правилам, почти, если не совсем, исчезает из виду. И поэтому центральные проблемы моральной философии начинают группироваться вокруг вопроса: «Откуда известно, *каким* правилам следовать?» Концепции добродетели становятся столь же маргинальными для морального философа, сколь они являются для морали общества, в котором он живет.

Есть и другой источник этой маргинальности. Авторы трактатов XVIII века о добродетелях, определяющие добродетели в терминах их отношения к страстям, уже считают общество не чем иным, как ареной борьбы за сохранение того, что полезно или приемлемо для индивидов. Таким образом, они склонны исключать любую концепцию общества как коммун, объединенной **общим** видением блага **для** человека (независимого от суммирования индивидуальных интересов и предшествующего им) и *соответствующей* приемлемой всеми практикой добродетелей, но склонны исключать не полностью и не всегда. Стоицизм в типичном случае **имеет** политический аспект, и, например, Адам Смит был всю свою жизнь республиканцем. И связь между интересом Смита к добродетелям и его республиканскими убеждениями не была чем-то, что было присуще только его мысли. Республиканские убеждения в XVIII веке *представляют собой* проект восстановления общества добродетели; но этот проект воплощен в идиоме, унаследованной скорее от римских, нежели от греческих источников, и переданной через итальянские республики в средние века. Макиавелли с его возвеличиванием гражданской добродетели по сравнению с христианскими и языческими добродетелями выражает один аспект республиканской традиции, но только один. Центральным для этой традиции *является* понятие публичного блага, которое первично и в типичном случае независимо от суммирования

индивидуальных желаний и интересов. Добродетель в индивидуе есть не что иное, как позволение публичного блага для обеспечения стандарта индивидуального поведения. Добродетели — это те предрасположения, которые одобряют эту доминирующую приверженность. Поэтому для республиканцев, подобно стоикам, добродетель первична, а конкретные добродетели — вторичны. Связь между республиканцами XVIII века и стоиками XVIII века никоим образом не жесткая. Многие стоики не были республиканцами — доктор Джонсон был преданным сторонником ганноверцев, — а многие республиканцы не были стоиками. Но они разделяют один и тот же язык, они используют ресурсы одного и того же морального словаря, и неудивительно, что мы натываемся на человека типа Адама Смита, которому свойственны обе приверженности.

Движение республиканцев, следовательно, представляет попытку частичной реставрации того, что я назвал классической традицией. Но оно входит в современность, будучи лишено двух значительных отрицательных черт, которые столь много сделали для дискредитации классической традиции во время Возрождения и начала Нового Времени. Оно не говорит, как я только что заметил, аристотелевским языком, и таким образом не несет бремя кажущего союза с побежденной версией естественной науки. И оно не было обезображено патронажем со стороны тех абсолютных государственных и церковных деспотизмов, которые по мере разрушения ими средневекового наследия пытались облачиться в язык традиции, изобретая в XVI—XVII веках такие извращения, как доктрина абсолютного божественного права королей.

Республиканское движение в противоположность этому унаследовало от институтов средневековых и ренессансных республик то, что было равносильно страсти к равенству. «Корпоративной подавляющей чертой, — писал Жени Брюкер, — был фундаментальный эгалитаризм. Члены гильдии, политические общества (*parte*) или милицейские компании (*gonfalone*) по замыслу обладали равными правами и привилегиями и имели равные обязательства перед обществом и их товарищами» (Bruker 1977, p. 15). Равенство в отношениях обеспечивало основания для служения корпоративной коммуне. Именно по этой причине республи-

канская концепция справедливости была определена в основном в терминах равенства, а во вторую очередь — в терминах публичных заслуг, понятия, которому вновь нужно было найти место. Аристотелевская добродетель дружбы и христианская любовь к ближнему внесли вклад в добродетель, заново поименованную братством. И республиканская концепция свободы была также христианской: «*Cui servire est regnare*», — говорит молящийся о Боге, а английская версия этого выражения — «служение полной свободе», и то, что христиане говорят о Боге, республиканцы говорят о республике. Есть целый ряд современных писателей — в качестве примера можно привести Дж. Талмона, Исайю Берлина и Даниэла Белла, — кто полагает эту республиканскую приверженность общественной добродетели источником тоталитаризма и даже террора. Любой краткий ответ на их тезис покажется явно неадекватным; но я склонен возразить, что неплохо было бы, если бы любая приверженность *добродетели* была бы столь мощной, чтобы произвести столь огромной важности действия. Я хотел бы заметить, что скорее способы приверженности добродетели, институционализированные политически — я скажу об этом немного более подробно, — а не сама приверженность к добродетели привели, по крайней мере, к некоторым из столь отвратительных последствий. На самом деле большая часть современных проявлений тоталитаризма и террора не имеет ничего общего с *какой-либо* приверженностью добродетели. Таким образом, я рассматриваю республиканцев XVIII века как более серьезных претендентов на приверженность морали, чем это делают упомянутые мною писатели. И вполне заслуживает исследования *республиканский* каталог добродетелей, скажем, на примере Якобинского Клуба.

Свобода, равенство и братство были не единственными добродетелями якобинцев. Патриотизм и любовь к семье также были важны: застарелый холостяк считался врагом добродетели. Таковым считался и человек, который не занимался полезной и продуктивной работой. В число добродетелей входил обычай одеваться скромно, жить в скромной обстановке и, конечно, регулярно посещать клуб, и выполнять другие гражданские обязанности, быть смелым и усердным в выполнении задач, поставленных революцией. Символами добродетели были

длинные волосы — визит к парикмахеру считался проявлением порока; таковым было и чрезмерное внимание к внешности; добродетелью считалось и отсутствие бороды. Бороды ассоциировались с прежним режимом (см. Cobb 1969). Нетрудно видеть в этом переключку классического идеала обществом демократически настроенных ремесленников и торговцев. В якобинских клубах обитал дух в чем-то аристотелевский, но гораздо более напоминавший Руссо, но только с сильнейшим образом усеченной культурной силой. Почему это так? Истинный урок, преподанный якобинскими клубами и историей их падения, состоит в том, что вы не можете надеяться на изобретение морали в масштабе целой нации, когда сама идиома морали, которую вы пытаетесь изобрести, враждебна, с одной стороны, огромной массе обычных людей и, с другой стороны, интеллектуальной элите. Попытки навязать мораль террором — решение Сен-Жюста — отчаянное средство тех, кто уже увидел проблеск этого факта, но не решился осознать его (именно это обстоятельство, а не идеал общественной добродетели, как я утверждаю, порождает тоталитаризм). Понять это — значит получить важнейший ключ к затруднениям всех тех приверженцев более старой традиции добродетелей — некоторые из которых не могут даже осознать своей принадлежности к ней, которые ищут восстановления добродетелей. Рассмотрим кратко двух из них — Уильяма Коббета и Джейн Остин.

Коббет — «последний человек старой Англии и первый человек новой Англии», — говорил Маркс, — выступал за изменение общества в целом; Джейн Остин пыталась открыть анклавы добродетельной жизни в обществе. Коббет оглядывался на Англию своего детства, на Англию до олигархического правления 1688 г. и даже на Англию до Реформации, видя в каждой последующей стадии упадок. Подобно Джефферсону, Коббет верил, что мелкий фермер представляет социальный тип добродетельного человека. «Если возделыватель земли не будет, вообще говоря, наиболее добродетельным и наиболее счастливым из всех людей, тогда в обществе должно быть нечто противное природе» (Political Register xxxix, 5 May 1821). Природа формирует у фермера практическую мудрость: «Природа и качество всех живых существ известны сельскому мальчишке лучше, чем философам». Когда

Коббет говорит о «философах», он обычно имеет в виду Мальтуса и о *благополучии наций* Адама Смита, если эту книгу понимать в свете доктрины Рикардо, на которого он ссылается. Добродетели, которые в частности превозносит Коббет,— это отсутствие зависти, любовь к свободе, настойчивость и трудолюбие, патриотизм, целостность и справедливость. То «нечто, которое действует в обществе», противодействуя тенденции к созданию добродетельного и счастливого общества,— это всепроникающее влияние порока *pleonexia* (хотя Коббет употребляет другое слово) в форме ростовщичества (это выражение Коббета), наносящее ущерб обществу через индивидуалистическую экономику и рынок, в которых земля, труд и деньги трансформируются в товар. Именно по причине того, что Коббет обращается ко времени, предшествующему великому водоразделу человеческой истории, когда не было индивидуализма и власти рынка, к тому времени, которое Карл Поляни назвал «великим преобразованием», Маркс резервирует особое место Коббету в английской истории.

Джейн Остин, в противоположность этому, идентифицирует ту социальную сферу, в которой продолжает существовать практика добродетелей. Конечно, она не закрывает глаза на экономические реалии, против которых выступает Коббет. Из ее романов мы узнаем, откуда деньги у ее главных героев; мы видим примеры того, как люди ищут свое место в экономике, примеры *pleonexia*, которые являются главным объектом рассмотрения Коббета. И узнаем в такой степени, что Дэвид Дейчис как-то назвал ее «марксистом еще до Маркса». Ее героини должны для своего собственного выживания искать экономического благополучия. Ноне просто из-за опасностей, грозящих за пределами мира экономики; дело просто в том, что цель (*telos*) ее героинь заключается в жизни, главным в которой является женитьба и домоводство, и женитьба при этом является фокальной точкой. Ее романы являются критикой как родителей и опекунов, так и юных романтиков; потому что худшие из родителей и опекунов — например, глупая миссис Беннет и безответственный мистер Беннет — как раз то, чем могут стать молодые романтики, если они не научатся чему следует для того, чтобы выйти замуж. Так почему же женитьба столь важна для них?

Только в конце XVIII века, когда продукция вышла за пределы дома и женщины стали по большей части выполнять работу, не очень отличающуюся от той, которая выполнялась мужчинами, они разделились на два класса: небольшую группу праздных женщин, которые не знали, чем занять себя, и должны были изобретать для себя занятие: вышивка, чтение плохих романов и сплетни — такого рода занятия считались мужчинами и женщинами «типично женскими», и огромную группу женщин, обреченных на тяжелую работу по дому или на фабрике, или на проституцию. Когда продукция находилась внутри дома, незамужние сестра или тетка были полезными и ценными членами дома; неудивительно, что «старая дева» занималась прядением. Только в конце XVIII века выражение «старая дева» стало уничижительным; и только к этому времени женщины стали бояться, что, не выйдя замуж, они будут вытолкнуты в мир изнурительного труда. Отсюда отказ от даже плохого замужества — это акт большой храбрости; именно такой поступок является центральным сюжетом романа *Парк Мэнсфилд*. Основные чувства, которые лежат в основе романов Джейн Остин, Д. Хардинг назвал «регулируемой ненавистью» позицией общества по отношению к незамужним женщинам: «Ее дочь была невероятно популярна для женщины, которая не была ни молодой, ни красивой, ни богатой, ни замужней. Мисс Бейтс находилась в самом худшем положении в мире, будучи обласкана обществом. Она не обладала интеллектуальным превосходством, чтобы искупить свою вину в этом отношении или же напугать тех, кто мог ненавидеть ее. Ее юность прошла без заметных событий, и ее жизнь среднего класса была посвящена заботе о слабеющей матери и в попытках жить по доходам. И все же она была счастливой женщиной, женщиной, которую никто не мог не помянуть добрым словом. И это было по причине ее собственной доброты и удовлетворенности». Мисс Бейтс, заметьте, пользовалась *исключительным* успехом у людей именно по причине своей *исключительной* доброты. Обычно, если вы не богаты, или не красивы, или не молоды, или не замужем, вам окажут внешнее уважение только за счет вашего интеллектуального превосходства, запугивая тех, кто в противном случае будет презирать вас. Имен-

но эту стратегию, как вы можете догадаться, использовала Джейн Остин.

Когда Джейн Остин говорит о «счастье», она делает это в духе Аристотеля. Гильберт Райл полагал, что ее аристотелевская позиция — а именно ее он полагал ключом к моральному духу ее романов — могла быть обязана чтению Шефтсбери. К. Льюис равно справедливо видел в ней типично христианского писателя. Именно соединение христианских и аристотелевских тем в определении социального контекста сделало Джейн Остин творческим выразителем традиции мысли и практики добродетелей, которые я пытаюсь идентифицировать. Таким образом, она отворачивается от соперничающих каталогов добродетелей XVIII века и восстанавливает телеологическую перспективу. Ее героини ищут благо через собственное благо в замужестве. Замкнутые дома Хайбери и Мэнсфилд Парка служат суррогатами греческого города-государства и средневекового королевства.

Следовательно, многие из ее представлений о добродетелях и пороках являются полностью традиционными. Она превозносит добродетель социального угождения, как это делал Аристотель, хотя она ценит более высоко — в своих письмах, как и в романах — добродетель дружелюбия, которая требует истинной любви к другим людям как таковой, а не выражения такой любви через манеры. Она, в конце концов, является христианкой и, следовательно, весьма подозрительно относится к социальному угождению, которое скрывает отсутствие истинного дружелюбия. Она по-аристотелевски превозносит практический разум и по-христиански смирение. Но она не просто воспроизводит традицию; она постоянно расширяет ее, делая при этом три вещи.

Первую я уже отметил. Она по новому подходит — и если учесть моральный климат того времени, она просто должна это делать — к подделкам добродетелей. Мораль у Джейн Остин никогда не выступает просто в качестве подавления и регулирования страстей, хотя именно это может показаться таким людям, как Марианна Дэшвуд, романтически отождествляющей себя с господствующей страстью и подчиняющейся своим страстям отнюдь не в духе Юма. Мораль скорее представляет средство облагораживания страстей; внеш-

нее проявление страстей может скрывать необлагороженные страсти. И непостоянство Марианны Дэшвуд есть непостоянство жертвы, в то время как Генри и Мэри Кроуфорд с их внешней пристойностью, элегантностью и шармом, которые служат прикрытием морально необлагороженных страстей, склонны делать жертвами других людей, как и самих себя. Генри Кроуфорд является притворщиком милостью божьей. Он похвывается своей способностью играть роль, и в одном из разговоров становится ясно, что он считает, что *быть священником* значит *иметь видимость священника*. Я почти всегда рассасывается на видимость Я, но то, что в социальном мире Гоффмана становится единственной формой Я, в мире Джейн Остин является симптомом порока.

Аналогом одержимости Джейн Остин темой подделки добродетелей является центральное место, которое она приписывает самопознанию, скорее христианскому самопознанию, нежели стоическому, которое может быть достигнуто только через покаяние. В четырех из шести ее великих романов присутствуют сцены, в которых герой или героиня узнают себя. «До этого момента никогда не знала себя», — говорит Элизабет Беннет. Самопознание для Джейн Остин является как моральной, так и интеллектуальной добродетелью, тесно связанной с другой добродетелью, которую Джейн Остин делает центральной и которая является относительно новой для каталога добродетелей.

Когда Кьеркегор противопоставляет этические и эстетические способы жизни в *Или-или*, он считает, что эстетическая жизнь есть такая жизнь, в которой человеческая жизнь рассасывается в серию отдельных моментов настоящего, когда единство человеческой жизни исчезает из поля зрения. В противоположность этому в этической жизни обязанности и ответственность перед будущим возникают из прошлых эпизодов, в которых обязательства связывают прошлое с будущим таким образом, что человеческая жизнь представляет единство. Единство, о котором говорит Кьеркегор, есть такое нарративное единство, чье центральное место в жизни добродетелей я идентифицировал в предыдущей главе. Джейн Остин пишет, что единство больше не может рассматриваться как просто предпосылка или контекст для

добродетельной жизни. Он должен все время переутверждаться, и именно процесс реального переутверждения на деле, а не на словах, представляет добродетель, которую Джейн Остин называет постоянством. Постоянство является решающим, по крайней мере, в двух романах, *Мэнсфилд Парк* и *Убеждение*, в каждом из которых это добродетель героини. Постоянство, говорит Остин устами Энн Эллиот во втором романе, есть добродетель, которая скорее проявляется женщинами, нежели мужчинами. И без постоянства все другие добродетели до некоторой степени теряют свой смысл. Постоянство усиливает и усиливается христианской добродетелью терпения, но это не то же самое, что терпение, точно так же, как терпение усиливает и усиливается аристотелевской добродетелью храбрости и, тем не менее, не является храбростью. Потому что точно так же, как терпение необходимо включает распознавание характера мира, которое не обязательно требуется храбростью, точно так же постоянство требует осознания конкретной угрозы целостности личности в современном социальном мире, осознания, которого вовсе не требует с необходимостью терпение.

Не случайно, что две героини, проявляющие постоянство наиболее ярким образом, менее обаятельны, чем другие героини Джейн Остин, и что одну из них, Фанни Прайс, многие критики посчитали явно непривлекательной. Но недостаток обаятельности у Фанни Прайс является принципиальным намерением Джейн Остин. Потому что обаяние является в типичном случае современным качеством, с помощью которого те, кто не имеет добродетелей или симулирует их, входит в современную социальную жизнь. Камю как-то защищал обаяние как качество, которое обеспечивает утвердительный ответ на любой задаваемый вопрос. И обаяние Элизабет Беннет или даже Эммы может ввести нас в заблуждение по поводу их характера. Фанни лишена обаяния; она для своей защиты обладает только добродетелями, истинными добродетелями, и когда она ослушивается своего опекуна сэра Томаса Бертрама и отказывается выйти замуж за Генри Кроуфорда, то это может быть только по причине того, что этого требует постоянство. Таким отказом она ставит угрозу потери собственной души выше вознаграждения тем, что для нее было бы целым миром. Она пре-

следует добродетель ради определенного рода счастья, а не исходя из полезности. Джейн Остин через поступки Фанни Прайс отвергает альтернативные каталоги добродетелей, которые мы находим у Давида Юма или Бенджамина Франклина.

Точка зрения Джейн Остин на мораль и нарративная форма ее романов совпадают. Форма ее романов — это ироническая комедия. Джейн Остин пишет скорее комедии, чем трагедии, по тем же самым причинам, какими руководствовался Данте. Она является христианкой и усматривает цель (*telos*) человеческой жизни скрытой в ее повседневных формах. Ее ирония зиждится в таком способе представления характеров, который позволяет им и ее читателям видеть и говорить больше, чем входило в их намерения, так что они и мы поправляем себя. Добродетели и зло, которое может быть преодолено только добродетелями, приводят к такой структуре жизни, в которой может быть достигнута цель (*telos*), и такой структуре нарратива, в котором может быть развернута история такой жизни. Опять-таки оказывается, что любое специфическое рассмотрение добродетелей предполагает равно специфическое рассмотрение нарративной структуры и единства человеческой жизни, и обратно.

Джейн Остин является вместе с Коббетом и якобинцами последним великим представителем классической традиции добродетелей. Более поздние поколения предпочли преуменьшить ее важность как моралиста, делая упор на ее важность как романиста. И для них она часто представала не «только» как автор романов, но как писательница, сочинения которой описывали весьма ограниченный социальный мир. Они не заметили того, чему мы можем научиться из сопоставления ее прозрений с прозрениями Коббета и якобинцев, а именно того, что в ее собственное время и более позднее время жизнь добродетелей существует в узком культурном и социальном пространстве. В большинстве общественных и большинства частных миров классические и средневековые добродетели замещаются скудными эрзацами, которые позволяют современной моралью. Конечно, когда я говорю, что Джейн Остин является последним представителем классической традиции, я не намерен отрицать, что у нее были *какие-то* последова-

тели. Киплинг в своих рассказах, которые сейчас редко читают, устами одного из своих героев проникательно говорит об Остин, что она была матерью — лучше было бы сказать бабушкой — Генри Джеймса. Но Джеймс писал о мире, в котором — об этом свидетельствует прогресс в его собственных романах — суть морали предстает бесконечно уклончивой. Эта уклончивость изменяет характер как личной, так и общественной жизни. То, что имеет значение в общественной жизни, в частности зависит от судьбы концепции одной конкретной добродетели, а именно добродетели справедливости. К вопросу о том, что случилось с нашей концепцией справедливости, я и обращаюсь теперь.

Глава XVII

Справедливость как добродетель: изменение концепций

Когда Аристотель превозносил справедливость как первую добродетель политической жизни, он предполагал, что общество, в котором отсутствует практическое согласие по поводу концепции справедливости, также не имеет и необходимого основания для политического сообщества. Но отсутствие такого основания должно, следовательно, угрожать и нашему собственному обществу. Потому что результатом той истории, некоторые аспекты которой были изложены мною в предыдущей главе, была не только неспособность прийти к согласию по поводу перечня добродетелей, но и даже более фундаментальная неспособность прийти к согласию по поводу относительной важности концепций добродетели в рамках той моральной схемы, в которой ключевое место занимают понятия прав и полезности. Это также была неспособность прийти к согласию по поводу содержания и характера конкретных добродетелей. Поскольку добродетели сейчас общепринято понимать как predispositions или чувства, которые ведут к подчинению определенным правилам, согласие по поводу того, каковы должны быть соответствующие правила, всегда должно быть предварительным условием согласия по поводу природы и содержания конкретных добродетелей. Но это предварительное согласие по правилам является, как я утверждал в предыдущей части этой книги, чем-то таким, чего наша индивидуалистская культура не может

гарантировать. Нигде это обстоятельство не является более заметным, и нигде следствия этого не являются более угрожающими, чем в случае справедливости. Повседневная жизнь пронизана ими, и, следовательно, основные противоречия не могут быть разрешены рационально. Рассмотрим одно такое противоречие, свойственное нынешней политике США — я представляю его в форме дебатов между двумя **идеальнотипичными** характерами, поименованными в отсутствие какой-либо фантазии как «А» и «Б».

А, который может быть владельцем магазина, или полицейским офицером, или же строительным рабочим, долго копил деньги для того, чтобы купить небольшой дом, послать своих детей в местный колледж и обеспечить медицинское обслуживание своим родителям. А теперь все его планы находятся под угрозой из-за повышения налогов. Он считает угрозу своим планам *несправедливой*; он считает, что имеет права на то, что заработал, и что никто не имеет права отобрать у него накопленное им законно, отобрать то, на что он имеет законные права. Он намерен голосовать за кандидатов той партии, которая будет защищать его собственность, его проекты и его концепцию справедливости.

Б, который может быть представителем одной из свободных профессий, или социальным работником, или человеком, получившим наследство, весьма впечатлен произволом неравенства в распределении богатства, доходов и возможностей. Он еще более впечатлен неспособностью бедных сделать что-нибудь относительно условий собственного существования в результате неравенства в распределении власти. Он рассматривает оба этих типа неравенства как *несправедливые* и считает, что они постоянно порождают дальнейшую несправедливость. Более общо, он верит, что всякое неравенство нуждается в оправдании и что единственно возможное оправдание неравенства состоит в том, что неравенство улучшает условия бедных и неуправших, например, путем поощрения экономического роста. Он приходит к заключению, что в нынешних обстоятельствах перераспределительное налогообложение, которое позволяет финансировать социальные проекты и социальную службу, является как раз тем, чего требует справедливость. Он намерен голосовать за кандидатов партии,

которая защитит перераспределительное налогообложение и его концепцию справедливости.

Ясно, что в реальных обстоятельствах нашего социального и политического порядка *A* и *B* разойдутся во мнениях относительно политики и политиков. Но *должны* ли они разойтись во мнениях? Ответ, судя по всему, состоит в том, что при определенных экономических условиях их разногласия могут не проявиться на уровне политического конфликта. Если *A* и *B* принадлежат обществу, экономические ресурсы которого таковы (или, по крайней мере, считаются таковыми), что публичные перераспределительные проекты *B* могут быть реализованы, по крайней мере, до определенного этапа без угрозы жизненным планам конкретного *L*, *A* и *£* могли бы некоторое время голосовать за одних и тех же политику и политиков. На самом деле, они могли бы оказаться одним и тем же человеком. Но если окажется, что экономические условия таковы, что проект *A* должен быть принесен в жертву интересам *B*, или наоборот, немедленно становится ясно, что взгляды *A* и *B* на справедливость не только логически несовместимы друг с другом, но кроме того — подобно убеждениям противоположных сторон, которые обсуждались в главе 2, — попросту несоизмеримы.

Логическую несовместимость нетрудно идентифицировать. *A* считает, что принципы справедливого приобретения и наделения правами налагают ограничения на перераспределительные возможности. Если результатом применения принципов справедливого приобретения и наделения правами является огромное неравенство, терпимость к такому неравенству является ценой, которую платят за справедливость. *B* полагает, что принципы справедливого распределения налагают ограничения на законные приобретения и наделения правами. Если результатом применения принципов справедливого распределения является вмешательство — посредством налогообложения или отчуждения государством частной собственности — в то, что до сих пор считалось в этом социальном порядке допустимым приобретением и наделением правами, терпимость к такому вмешательству является ценой, которая должна быть уплачена за справедливость. Мы можем заметить мимоходом — важность этого будет оценена позднее, — что в случае принципов

как *А*, так и *Б* цена справедливости в отношении одного человека или группы людей всегда оплачивается кем-то еще. Таким образом, различные идентифицируемые социальные группы заинтересованы в принятии одного из принципов и отказе от второго. Ни один принцип не является социально или политически нейтральным.

Больше того, дело не просто в том, что *А* и *Б* выдвигают принципы, которые приводят к несовместимым практическим заключениям. Типы концепций, в пределах которых каждый обрывает свое требование, столь отличны друг от друга, что вопрос о том, возможно ли рациональное разрешение спора между ними и как его осуществить, немедленно приводит к трудностям. Потому что *А* стремится обосновать понятие справедливости на том, на что и как данный человек имеет права, благодаря которым он приобрел и заработал; *Б* стремится обосновать концепцию справедливости на равенстве притязаний каждого человека в отношении основных потребностей и средств их удовлетворения. В отношении некоторой части собственности или ресурсов *А* будет склонен утверждать, что она принадлежит ему справедливо, потому что она является его собственностью — он приобрел эту собственность законно, он заработал ее. *Б* будет склонен считать, что справедливой будет принадлежность части собственности кому-либо еще, потому что эти люди нуждаются в ней больше, и если они не имеют ее, их основные потребности не будут удовлетворены. Но наша плюралистская культура не обладает ни методом взвешивания этих устремлений, ни рациональным критерием для разрешения конфликта между требованием, основанным на законных правах, и требованием, основанным на потребностях. Таким образом, эти два типа притязаний являются, как я и предполагал, несовместимыми, и метафора «взвешивания» моральных притязаний является не просто неподходящей, но и вводящей в заблуждение.

Именно по этому поводу аналитической моральной философией был сделан важный вклад. Здесь были предприняты попытки дать рациональные принципы, к которым можно было бы апеллировать сторонам при конфликте их интересов. И две недавние наиболее известные попытки такого рода прямо соотносятся со спором между *А* и *Б*. Концепция справедливости Роберта Нозика (1974) является в значительной степени рациональной

артикуляцией ключевых элементов позиции А, а концепция справедливости Джона Ролза является в той же степени рациональной артикуляцией ключевых элементов позиции Б. Таким образом, если сопоставление философских точек зрения Нозика или Ролза вынудит нас к принятию той или иной точки зрения, спор между А и Б будет разрешен, и моя собственная характеристика диспута окажется полностью ложной.

Я начну с концепции Дж. Ролза. Ролз полагает, что принципы справедливости — это такие принципы, которые были бы выбраны рациональным субъектом, помещенным за «занавес неведения» (с. 127), когда субъект не знает, какое место в обществе он занимает, то есть к какому классу он принадлежит и какой статус он имеет, какого рода талантами и способностями он обладает, какова его концепция блага или целей в жизни, каков его темперамент и в какого рода социальном, культурном, экономическом или политическом порядке он обитает. Ролз аргументирует, что любой рациональный субъект, находящийся в такой ситуации, будет определять справедливое распределение благ в *любом* социальном порядке в терминах двух принципов и правил приоритета при конфликте принципов.

Первый принцип таков: «Каждый индивид должен обладать равным правом в отношении наиболее общей системы равных свобод, совместимой с подобными системами свобод для всех остальных людей». Второй принцип гласит: «Социальные и экономические неравенства должны быть организованы так, что они одновременно (а) ведут к наибольшей выгоде наименее преуспевших в соответствии с принципом справедливых сбережений взаимной экономии, (б) делают открытыми для всех должности и положения в условиях честного равенства возможностей» (с. 267). Первый принцип имеет приоритет перед вторым; свобода может быть ограничена только ради свободы. Справедливость, в общем, имеет приоритет над эффективностью. Таким образом, Ролз приходит к заключению, что все социальные первичные блага: свобода и возможности, доход и богатство, основы самоуважения — должны быть распределены равно, кроме того случая, когда неравное распределение некоторых или всех благ приводит к преимуществу наименее преуспевших.

Многие критики Ролза сфокусировали свое внимание на способах, которыми Ролз выводит свои принципы справедливости из исходного положения рационального субъекта, «помещенного за занавес неведения». Такая критика имеет массу верных положений, но я не хочу останавливаться на них уже потому, что я согласен не только с тем, что рациональный субъект в *некоторой такой* ситуации занавеса неведения должен и в самом деле выбрать *некоторые такие* принципы справедливости, о которых говорит Ролз, но также и с тем, что *только* рациональный субъект выберет такие принципы. Позднее в моей аргументации этот момент станет важным. На время, однако, я отложу его в сторону и перейду к анализу взглядов Нозика.

Нозик говорит, что «если бы мир был полностью справедлив» (с.151), единственные люди, наделенные правом иметь что-либо, то есть использовать это как они и только они хотят, были бы те люди, которые справедливо приобрели то, что имеют в результате некоторого справедливого акта исходного приобретения, а также те, кто справедливо приобрел то, что имеет, через некоторый акт передачи от кого-то еще, либо в результате некоторого исходного акта приобретения, или же некоторой передачи... и так далее. Другими словами, обоснованный ответ на вопрос: «Почему вы имеете право использовать эту морскую раковину так, как вы это пожелаете?», будет либо: «Я подобрал ее на берегу, где она никому не принадлежала и где есть масса других раковин» (справедливый акт исходного приобретения), либо: «Кто-то еще подобрал ее на берегу и продал ее свободно, или отдал ее кому-либо, кто свободно продал или отдал ее мне» (серия справедливых актов передачи). Как замечает сам Нозик, «полный принцип распределительной справедливости означал бы просто то, что распределение справедливо, если кто-либо имеет права на обладание, которое имеет место при распределении» (с.153).

Нозик выводит свои заключения из посылки о неотчуждаемых правах каждого индивида, посылки, для которой он не предлагает аргументов. Как и в случае с Ролзом, я не хочу входить в споры с Нозиком по поводу выведения им принципов из его посылок. Я еще раз хочу повторить, что такие принципы могли бы быть рационально выведены *только* из некоторых таких посылок. То есть

в случае трактовки справедливости как Нозиком, так и Ролзом поднимаемые мною проблемы не касаются непротиворечивости внутренней структуры их аргументации. В самом деле, мои аргументы требуют, чтобы их рассмотрение не было лишено такой непротиворечивости.

Цель моей аргументации здесь тройка: во-первых, показать, что несовместимость подходов Ролза и Нозика по настоящему отражает несовместимость позиции *А* и *Б* и в этой связи позиции Ролза и Нозика успешно передают на уровне моральной философии разногласия между такими простыми нефилософствующими гражданами, как *А* и *Б*. Но Ролз и Нозик воспроизводят тот же самый тип несовместимости и несоизмеримости на уровне философской аргументации, какой определяет неразрешимость споров *А* и *Б* на уровне социальных конфликтов. Во-вторых, в позиции как *А*, так и *Б*, однако, имеется элемент, который не схватывается ни позицией Ролза, ни позицией Нозика, элемент, являющийся пережитком более старой классической традиции, в которой центральной концепцией была добродетель. Когда мы осознаем эти две вещи, возникает третья вещь: вместе они дают важный ключ к социальным предпосылкам, разделяемым до некоторой степени как Ролзом, так и Нозиком.

Ролз занимает позицию, которая представляет принцип равенства в отношении потребностей. Его концепция наименее преуспевшего сектора общества есть концепция тех, чьи потребности являются наиболее серьезными в отношении доходов, богатства и других благ. Нозик занимает позицию, которая представляет принцип равенства в отношении прав на обладание. Для Ролза то обстоятельство, как наиболее нуждающиеся оказываются таковыми, несущественно; справедливость осуществляется в структурах распределения, для которых прошлое несущественно. Для Нозика единственное свидетельство законности обладания зиждится в прошлом; нынешние структуры распределения сами по себе не имеют прямого отношения к *справедливости* (хотя и имеют отношение, вероятно, к доброте или щедрости). Даже при таком понимании ясно, как близок Ролз к *Б*, а Нозик — к *А*. Потому что *А* возражает против распределительного канона справедливости в вопросах прав на обладание, а *Б* протестует против канона справедливости в вопросах

обладания правами при учете потребностей. И все же немедленно становится ясно не только то, что приоритеты Ролза несовместимы с приоритетами Нозика в полном соответствии с несовместимостью позиции *Б* с позицией *А*. Ясно также и то, что несоизмеримость позиции Ролза и позиции Нозика полностью соответствует несоизмеримости позиций *Б* и *А*. Потому что как можно утверждение, которое отдает приоритет равенству потребностей, сравнить с утверждением, которое отдает приоритет правам на обладание? Если Ролз аргументировал бы, что индивиду *за занавесом неведения*, который не знает ни о том, как можно удовлетворить его потребности и возможно ли это сделать вообще, ни того, каковы могут быть его права на обладание, следует рационально предпочесть принцип, который уважает потребности, и отказаться от принципа, который уважает права на обладание, взывая при этом к принципам теории рационального решений, тогда непосредственным ответом должно быть не только то, что *мы никогда* не бываем *за занавесом неведения*, но также и то, что это оставляет непровергнутой посылку Нозика о неотчуждаемых правах. И если бы Нозик аргументировал, что любой распределительный принцип, будучи осуществленным, мог бы нарушить свободу, которой каждый из нас наделен, — как он и в самом деле *аргументирует* — непосредственной реакцией на это должен быть ответ, что при своей интерпретации нерушимости основных прав он потворствует своим собственным аргументам и оставляет непровергнутыми посылки Ролза.

Тем не менее есть важное негативное обстоятельство, которое свойственно как Ролзу, так и Нозiku. Никто из них не делает в своих трактовках справедливости ссылки к *заслугам*, да они и не смогли бы сделать это непротиворечивым образом. И все же как *А*, так и *Б* делают такую ссылку — и здесь настоятельно надо заметить, что *А* и *Б* не являются именами просто моих собственных произвольных конструкций; их аргументы точно воспроизводят, например, весьма многое из того, что недавно прозвучало в фискальных дебатах в Калифорнии, Нью-Джерси, и в других местах. *А* говорил от лица себя самого не только то, что он имеет права на то, что он заработал, но что он *заслуживает* этого своей трудной жизнью; *Б* говорил от лица бедных и лишенных, что их бедность и

лишения *незаслуженны* и, следовательно, морально неоправданны. И становится ясно, что в случае реальных аналогов *A* и *B* именно ссылка на заслуги делает их позицию сильной в том смысле, что они говорят скорее о несправедливости, нежели о других видах неправильного действия или вреда.

Ни концепция Ролза, ни концепция Нозика не позволяют заслугам занять центральное место в разговорах о справедливости и несправедливости. Ролз (с. 273) допускает, что здравый смысл связывает справедливость с заслугами, но аргументирует сперва, что мы не знаем, чего заслуживает человек до тех пор, пока мы не сформулировали правила справедливости (и отсюда мы не можем основывать наше понимание справедливости на заслугах), и, во-вторых, что когда мы сформулировали правила справедливости, то оказывается, что речь идет не о заслугах, а о допустимых ожиданиях. Он аргументирует, что попытка применить понятие заслуг была бы невыполнимой — здесь на его страницах появляется призрак Юма.

Нозик менее ясен в этом отношении, но его схема справедливости основывается исключительно на правах, которые не оставляют места заслугам. В одном месте он обсуждает возможность принципа исправления несправедливости, но то, что он пишет по этому поводу, столь предположительно и таинственно, что не дает никакого указания на исправление его общего взгляда. В любом случае ясно, что как для Нозика, так и для Ролза общество состоит из индивидов, имеющих свои собственные интересы; индивиды затем объединяются и формулируют общую концепцию жизни. В случае с Нозиком есть дополнительные негативные ограничения на множество основных правил. В случае с Ролзом единственными ограничениями являются те ограничения, которые будут наложены благоразумной рациональностью. Таким образом, индивиды в обоих случаях первичны, а общество вторично, и идентификация интересов индивидов первична по отношению к конструированию каких-либо моральных уз между ними и независима от них. Но, как мы уже видели, понятие заслуг уместно только в контексте коммуны, чьи первичные узы разделяются пониманием блага для человека и блага коммуны и где индивиды идентифицируют свои главные интересы со ссылкой на эти блага. Ролз делает явной предпосылкой

своего взгляда то обстоятельство, что нам следует ожидать разногласий с другими относительно того, что такое благая жизнь для человека, и должны, следовательно, исключить любое понимание этого вопроса из нашей формулировки принципов справедливости. Допущены к рассмотрению должны быть только те блага, которые представляют интерес для каждого, каковы бы ни были его взгляды на благую жизнь, В аргументах Нозика концепция коммуны, требуемая для того, чтобы понятие заслуг могло иметь применение, просто отсутствует. Понять это — значит прояснить две вещи.

Первая касается общих социальных предпосылок Ролза и Нозика. С точки зрения обеих ситуация такова, как будто мы потерпели кораблекрушение и попали на необитаемый остров вместе с другими индивидами, чуждыми нам и друг другу. При этом надо разработать правила, которые обеспечили бы каждому человеку в такой ситуации максимальную безопасность. Посылка Нозика относительно прав вводит сильное множество ограничений; мы знаем, что определенного типа вмешательство в дела друг друга запрещено абсолютно. Существует предел в установлении связей между нами, предел, накладываемый множеством наших личных и конкурирующих интересов. Эта индивидуалистская точка зрения, конечно, как я замечал ранее, имеет выдающихся предшественников: Гоббс, Локк (к чьим взглядам Нозик относится с огромным уважением), Макиавелли и другие. И она содержит в себе определенную ноту реализма относительно современного общества; современное общество и в самом деле является часто, по крайней мере, на поверхности, не чем иным, как собранием чуждых друг другу людей, каждый из которых преследует собственные интересы при минимальных ограничениях. Правда, даже в современном обществе мы не считаем это положение верным в отношении семьи, коллег и других подлинных коммун; но даже тут мы испытываем вторжение во все более усиливающейся степени индивидуалистических концепций, особенно в судах. Таким образом, Нозик и Ролз с огромной силой выразили общий взгляд, который вводит в социальную жизнь — по крайней мере, в идеале — добровольное действие по крайней мере потенциально рациональных индивидов с предшествующими интересами, которые вправе задать вопрос: «Какого рода социальный

контракт с другими мне разумно заключить?» Неудивительно, что следствием всего этого является то, что их взгляды исключают любое рассмотрение человеческой коммуны, в которой понятие заслуг в решении задач коммуны по преследованию общих благ могло бы обеспечить основание для суждений относительно добродетелей и несправедливости.

Заслуги исключаются другим путем. Я уже отмечал, как распределительные принципы Ролза исключают ссылку на прошлое и поэтому утверждают, что заслуги основываются на прошлых действиях и страданиях. Нозик также исключает заслуги из прошлого, делая законность прав на обладание единственным основанием для интереса в прошлом в связи с несправедливостью. Важным тут является то, что рассмотрение Нозика служит интересам конкретной мифологии относительно прошлого как раз тем, что именно исключается из взгляда. Так как центральным для рассмотрения Нозика является тезис о том, что все законные права на обладание могут быть прослежены к законным действиям исходного приобретения. Но если это так, то существует очень мало, а во многих больших областях мира вообще *не* существует законных прав на обладание. Собственники в современном мире не являются законными наследниками локковских индивидов, которые осуществляют квазилокковский акт исходного приобретения («квази» — для того, чтобы позволить Нозiku изменить Локка). Они являются наследниками тех, кто, например, воровал, использовал насилие для того, чтобы украсть общие земли, отобрать земли Северной Америки у индейцев, значительную часть земли — у ирландцев, Пруссию — у негерманских пруссов. Это историческая реальность, скрытая за локковским тезисом. Отсутствие некоторого принципа исправления ошибки, является, таким образом, не побочным делом для тезиса того типа, который высказан Нозиком; оно может сделать недействительной всю теорию, даже если бы мы справились со всеми возражениями против веры в неотчуждаемые права человека.

Отличие *A и B* от Ролза и Нозика может быть доведено до противоречия. Каждый из них, присоединяясь либо к принципам Ролза, либо к принципам Нозика с апелляцией к заслугам, привержен более старой, более традиционной, более аристотелевской и христианской

концепции справедливости. Это противоречие, таким образом, обязано остаточной силе и влиянию традиции, власти и влиянию двух различных источников. В концептуальной мешанине сегодняшней моральной мысли и практики фрагменты традиции — концепции добродетели по большей части из прошлого — все еще соседствуют с характерно современными и индивидуалистическими концепциями, такими, как права или полезность. Но традиция также выжила в гораздо менее фрагментированном виде, менее искаженной форме в жизни определенных коммун, чьи исторические связи с их прошлым остаются сильными. Поэтому более старая традиция различима в США и других странах среди, например, ирландских католиков, некоторых православных греков и некоторых ортодоксальных евреев; все эти коммуны унаследовали свою моральную традицию не только через религию, но также и через структуру сельских поселений и домоустройства, которые можно обнаружить в уголках современной Европы. Больше того, было бы неправильно из-за значительного моего внимания к средневековому фону заключить, что протестантизм также не стал носителем в некоторых областях той же самой моральной традиции. В Шотландии, например, аристотелевские *Никомахова этика* и *Политика* были секулярными моральными текстами в университетах, счастливо сосуществуя с кальвинистской теологией, которая была часто враждебна им, вплоть до 1690 года и после. И сегодня существуют черные и белые протестантские коммуны в США, особенно на Юге, которые осознают ключевую часть своего культурного наследия в русле традиции добродетелей. Однако даже в таких коммунах необходимость в публичных дебатах приводит к культурной мешанине в поисках общего источника концепций и норм, которые могут использоваться всеми и к которым могут апеллировать все. Следовательно, приверженность таких маргинальных коммун некоторой традиции находится в постоянной опасности эрозии, и все из-за поисков того, что, с моей точки зрения, является химерой. Ибо анализ позиций *A* и *B* еще раз показывает, что все мы имеем слишком много несопоставимых и конкурирующих моральных концепций, в данном случае — конкурирующих и несопоставимых концепций справедливости, и что моральные ресурсы культуры не позволяют разрешить спо-

ры между ними рациональным путем. Моральная философия, как она повсеместно понимается, отражает дебаты и разногласия культуры столь верно, что ее противоречия оказываются неразрешимыми точно так же, как неразрешимы сами политические и моральные дебаты.

Отсюда следует, что наше общество не может надеяться на достижение морального консенсуса. По совершенно немарксистским причинам Маркс был прав, когда он возражал английским тред-юнионам 1860 годов в том, что апелляции к справедливости были бесполезными, поскольку существуют конкурирующие концепции справедливости, образованные и наполненные жизнью конкурирующих групп. Маркс, конечно, ошибался, предполагая, что такие разногласия по поводу справедливости являются просто вторичным явлением, что они просто отражают интересы конкурирующих экономических классов. Концепции справедливости и приверженность таким концепциям частично составляют жизнь социальных групп, и экономические интересы часто определяются в терминах таких концепций, а не наоборот. Тем не менее фундаментально Маркс был прав, усматривая в центре современной социальной структуры не консенсус, а конфликт. Дело не просто в том, что мы живем согласно разнообразным и многочисленным фрагментированным концепциям; дело в том, что они используются в одно и то же время для выражения конкурирующих и несовместимых социальных идей и политик и наполняют нас плюралистской политической риторикой, функция которой состоит в сокрытии глубины наших конфликтов.

Отсюда следуют важные заключения в отношении конституционной теории. Либеральные писатели вроде Рональда Дворкина приглашают нас видеть в основе деятельности Верховного суда множество непротиворечивых принципов, большая часть из которых имеет моральные следствия, в свете которых должны быть оценены конкретные законы и конкретные решения. Те, кто придерживается таких взглядов, должны считать определенные решения Верховного суда неадекватными в свете этих предполагаемых принципов. Тип решения, который я имею в виду, представлен случаем **Бакке**, где члены суда придерживались двух сперва строго несовместимых взглядов и судья Пауэлл соединил в себе справедливость обоих взглядов. Но если моя аргументация правильна,

функция Верховного суда должна заключаться в том, чтобы поддерживать мир между конкурирующими социальными группами, придерживающимися конкурирующих и несовместимых принципов справедливости, через проявление честности, которая состоит в беспристрастности при принятии решений. Поэтому Верховный суд запретил точные этнические квоты для поступления в колледжи и университеты, но позволил дискриминацию в пользу до сих пор терпевших лишения меньшинств. Можно вообразить множество непротиворечивых принципов, стоящих за таким решением, и изобретательность может позволить нам, а может и не позволить, считать суд виновным в формальном противоречии. Но даже сама такая попытка нахождения общих принципов означает непонимание сути дела. Верховный суд в случае с Бакке, как и в других случаях, играет роль примирителя через переговоры, преодолевая тупик конфликта, без привлечения разделяемых нами моральных первых принципов. Потому что наше общество как целое не имеет таковых.

Все это показывает, что современная политика не может быть делом подлинно морального консенсуса. Этого и нет на самом деле. Современная политика есть гражданская война, проводимая другими средствами, и дело Бакке было предприятием, предшественниками которого были Геттисберг и Шилох. Истинная ситуация была установлена Адамом Фергюсоном: «Мы не должны ожидать, что законы какой-либо страны должны быть сформулированы так, чтобы служить моральными уроками; законы, будь то гражданские или политические, являются политическим инструментом разрешения споров между партиями и сохранения мира в обществе. Средство приспособливается к специальным обстоятельствам...» (Principles of Moral and Political Science ii. 144). Природа любого общества, следовательно, не должна выводиться из одних только законов, а должна выводиться из законов, понимаемых как индекс конфликтов общества. Наши законы показывают степень и силу конфликта, который должен быть пресечен.

И все же если это так, следует заменить и другую добродетель. Патриотизм не может быть тем, чем он есть, потому что у нас нет *patria* в самом полном смысле. Суть моей точки зрения не надо путать с общепринятым отказом либералов от патриотизма. Либералы часто — если

не всегда — принимают негативную или даже враждебную позицию по отношению к патриотизму, частично из-за их приверженности к ценностям, которые считаются ими универсальными, а не локальными и конкретными, а частично из-за вполне обоснованного подозрения, что в современном мире патриотизм является часто личиной, за которой скрывается шовинизм и империализм. Но моя точка зрения состоит не в том, что патриотизм хорош или плох как сентимент, но что патриотизм как добродетель в развитых обществах больше невозможен в том виде, в каком он существовал ранее. В любом обществе, где правительство не выражает или не представляет моральной коммуны граждан, а вместо этого является множеством институциональных устроений для наложения на общество бюрократического единства, которое не имеет подлинного морального консенсуса, природа политического обязательства неясна. Патриотизм есть или был добродетелью, основанной на приверженности главным образом политической или моральной коммуне и только во вторую очередь правительству этой коммуны, но это обстоятельство типично проявляется в делегировании полномочий таким правительствам. Однако когда отношения между правительством и коммунной ставятся под сомнение по причине изменившейся природы правительства и отсутствия морального консенсуса в обществе, затруднительным становится обладание некоторой ясной, простой и доступной концепцией патриотизма. Лояльность моей стране, моей коммуне — которая остается неизменно центральной добродетелью — становится оторванной от повиновения правительству, которое оказалось моим правительством чисто по случаю.

Точно так же, как понимание исчезновения патриотизма не должно смешиваться с либеральной критикой моральной конкретности, необходимое дистанцирование морального *Я* от правительств современных государств не должно смешиваться с анархистской критикой государства. Ничего в моих аргументах не предполагает никаких добротных оснований для отказа от определенных форм правления как необходимых и законных, и уж тем более мои аргументы не следуют из них; из моего аргумента лишь следует, что современное государство не является такой формой правления. Из предшествующей моей аргументации должно быть ясно, что традиция доб-

родетели расходятся с главными особенностями современного экономического порядка и особенно с его индивидуализмом, приобретением и поднятием ценностей рынка до уровня главных в социальном отношении. Сейчас становится ясно, что это также включает отказ от современного политического порядка. Это не означает, что не существует таких задач, которые могут выполняться только правительством и все еще требуют выполнения им: надо отстоять, насколько это возможно в современном государстве, верховенство закона, надо устранить несправедливость и неоправданное страдание, надо проявлять доброту и защищать свободу, и все это возможно иногда сделать такими способами, которые возможны только через использование правительственных институтов. Но каждая конкретная задача, каждая конкретная ответственность должна быть оценена исходя из ее собственных преимуществ. Современная систематическая политика, будь то либеральная, консервативная, радикальная или социалистическая, должна быть просто отвергнута с точки зрения, которая обязана истинной приверженности **традиции** добродетелей, потому что современная политика сама выражает в своих институциональных формах систематическое отвержение этой традиции.

Глава XVIII

После добродетели: Ницше или Аристотель, Троцкий и Св. Бенедикт

В главе 9 я поставил решительный вопрос: Ницше или Аристотель? Аргумент, ведущий к этому вопросу, имеет две центральные посылки. Первая состоит в том, что язык морали — и стало быть, до некоторой степени и практика — сегодня находится в состоянии полного беспорядка. Этот беспорядок является результатом доминирования культурной идиомы, в которой плохо отсортированные концептуальные фрагменты из различных частей нашего прошлого используются совместно в частных и публичных дебатах, примечательных, главным образом, неразрешенными противоречиями и произвольным выбором позиции каждой из соперничающих сторон.

Вторая состоит в том, что с того времени, как вера в аристотелевскую телеологию была дискредитирована, моральные философы попытались выдвинуть некоторую альтернативу ей в виде рационального секулярного объяснения природы и статуса морали, но что все такие попытки, какими бы они разнообразными и впечатляющими ни были, на самом деле провалились и этот провал был осознан наиболее отчетливо Ницше. Следовательно, негативное предложение Ницше о разрушении оснований структур унаследованных моральных вер и аргументов внушало определенное доверие, несмотря на отчаянный и грандиозный характер этого предприятия. При этом несущественно, идет ли речь о повседневной моральной вере или же о конструкциях моральных философов, если, конечно, не

брать в расчет соображение, что исходное отвержение моральной традиции, в центре которой находится аристотелевское учение о добродетелях, оказалось неправильно понятым и ошибочным. Пока не будет найдено рационального оправдания этой традиции, намерения Ницше будут выглядеть чудовищно убедительными.

Но даже и при этом нелегко в современном мире быть интеллигентным ницшенианцем. Перечень характеров в драмах современной социальной жизни слишком хорошо воплощает концепции и модусы моральных вер и аргументов, в отвержении которых сошлись бы Ницше и Аристотель. Бюрократический управленец, потребляющий эстет, терапевт, оппозиционер и их многочисленные родственники занимают почти все допустимые культурно осознаваемые роли; предпосылки драм, в которых задействованы характеры, заключаются в представлении об экспертизе со стороны немногих людей, а также в понятии моральной субъектности каждого человека. Можно повеселить народ, крикнув: «А король-то голый!», но вряд ли популярным будет восклицание о том, что почти все одеты в лохмотья. Но ницшенианец найдет утешение, по крайней мере, в том, что он непопулярен, будучи *прав* — при условии, что отвержение аристотелевской традиции не окажется ошибочным.

Аристотелевская традиция занимает два отдельных места в моем аргументе: во-первых, я предполагал, что огромная часть современной морали постижима только в виде множества фрагментированных выживших частей этой традиции и что неудачи современных моральных философов в осуществлении своих проектов анализа и обоснования морали тесно связаны с тем фактом, что концепции, с которыми они работают, являются комбинацией фрагментированных пережитков и неправдоподобных современных изобретений. Но в дополнение к этому отказу от аристотелевской традиции происходило отвержение совершенно другого вида морали, где правила, столь доминирующие в современных концепциях морали, помещены в более обширную схему, в которой центральное место занимают добродетели. Поэтому убедительность ницшенианского отвержения современных систем морали и правил, будь то утилитаризм или же кантианство, не обязательно распространяется на более раннюю аристотелевскую традицию.

Одно из моих наиболее важных убеждений и состоит том, что в борьбе с этой традицией ницшенианская критика терпит полный провал. Основания для такого утверждения двойки. Первое я уже предположил в главе 9; Ницше преуспевает, если терпят неудачу все его антагонисты. Другие могут преуспеть благодаря рациональной силе своих позитивных аргументов; но если выигрывает Ницше, он выигрывает без состязания.

Он не выигрывает. Я представил в главах 14 и 15 рациональный вариант традиции, в которой каноническими текстами являются аристотелевские моральные и политические трактаты. Для победы Ницше или ницшенианцев требуется опровержение этого варианта. Причины невозможности его опровержения лучше всего видны из рассмотрения второго способа отвержения тезиса Ницше. Ницшенианский человек, *Ubersensch*, преступивший пределы человек, собственное благо находит не в социальном мире, а только в себе самом и поэтому диктует свой собственный новый закон и свой собственный новый перечень добродетелей. Почему он не находит никакого объективного блага, которое имело бы власть над ним в социальном мире? Ответ не труден: портрет Ницше делает ясным, что тот, кто превосходит пределы, испытывает трудности как в отношениях с людьми, так и в своей деятельности. Рассмотрим часть просто одной заметки (962) из *Воли к власти*: «Великий человек — человек, чья природа была величественно установлена и измышлена, — кто он?.. Если он не может вести, он идет один; тогда может случиться, что он может рычать на некоторые вещи, которые он встретит по пути; он не желает «симпатизирующих» сердец, но желает слуг и орудий; в его общении с людьми он всегда что-то *делает* с ними. Он знает, что некоммуникабелен: он находит безвкусным заводить знакомства; и когда он полагает, что он знаком, он обычно не является таковым. Когда он не говорит с собой, он носит маску. Он скорее лжет, чем говорит правду: он требует больше духа и *воли*. В нем есть одиночество, которое недоступно для похвалы или хулы, его собственная справедливость, которая находится вне апелляции».

Эта характеристика «великого человека» глубоко зиждится в убеждении Ницше, что мораль европейского общества со времени архаического века в Греции являет-

ся не чем иным, как прикрытием воли к власти, и что требование объективности к такой морали не может быть рационально поддержано. Именно по этой причине великий человек не может входить в отношения, опосредованные апелляцией к общим стандартам, или добродетелям, или благам; он есть его собственная власть, и его отношения к другим должны быть проявлением этой власти. И мы можем сейчас ясно видеть, что, если объяснение добродетели, которое я защищаю, может быть поддержано, тогда на «великого человека» обрушивается бремя — быть своим самодостаточным моральным авторитетом за счет своей изоляции и самопоглощения. Потому что если концепция блага должна быть развернута в терминах таких понятий как практика, нарративное единство человеческой жизни и моральная традиция, тогда блага, а с ними и единственные основания для авторитета законов и добродетелей могут быть открыты только входением в те отношения, которые составляют сообщества, чьи центральные узы есть общее видение и понимание благ. Отрезать себя от общей активности, в которой человек на правах новичка должен сначала научиться повиноваться, изолировать себя от обществ, которые находят свою суть и свою цель в такой активности, значит лишать себя права нахождения блага вне себя. Это значит заклеить себя моральным солипсизмом, который составляет величие Ницше. Отсюда мы должны заключить не только то, что Ницше проиграл спор с аристотелевской традицией, но также и то, а это более важно, что с перспективы такой традиции мы можем наилучшим образом понять ошибки, которые лежат в самом сердце позиции Ницше.

Привлекательность позиции Ницше состоит в кажущейся ее честности. Когда я излагал резоны в пользу исправленного и переформулированного эмотивизма, казалось, что из истинности эмотивизма следует, что честный человек больше не должен продолжать использовать язык прошлой морали, поскольку она вводит в заблуждение. И Ницше был единственным крупным философом, который не уклонился от такого заключения. Больше того, поскольку язык современной морали обременен такими псевдоконцепциями как полезность и естественные права, кажется, что одна лишь решительность Ницше должна освободить нас от использования таких

концепции, но сейчас ясно, что цена, которую нужно заплатить за такое освобождение, оборачивается множеством других ошибок. Концепция «великого человека» Ницше также является псевдоконцепцией, хотя не всегда — вероятно, к несчастью, — тем, что я ранее называл фикцией. Она представляет окончательную попытку индивидуализма избежать своих собственных последствий. И предприятие Ницше оказывается не способом избегания концептуальной схемы либеральной индивидуалистской современности и не представляется альтернативой к ней, но является скорее еще одним репрезентативным моментом в ее внутреннем развертывании. И, следовательно, мы можем ожидать, что либеральные индивидуалистические общества время от времени будут порождать «великого человека». Увы!

Поэтому правильно считать Ницше в некотором смысле окончательным антагонистом аристотелевской традиции. Но оказывается, что в конечном счете позиция Ницше представляет лишь еще одну сторону той самой моральной культуры, неустанным критиком которой полагал себя Ницше. Так что решающей моральной оппозицией является оппозиция между либеральным индивидуализмом в той или иной версии и аристотелевской традицией в той или иной версии.

Различия между двумя этими подходами весьма глубоки. Они простираются за пределы этики и морали, в область понимания человеческих действий, так что конкурирующие концепции социальных наук, их пределов и их возможностей тесно связаны с антагонистической конфронтацией этих двух альтернативных путей рассмотрения человеческого мира. Именно поэтому моя аргументация должна выходить за пределы таких тем, как концепция факта, пределы предсказуемости в человеческих делах и природа идеологии. Я надеюсь, сейчас будет ясно, что в главах, имеющих дело с такими темами, я не просто суммировал аргументы *против* социального воплощения либерального индивидуализма, но и закладывал основы для аргументов в пользу альтернативного способа рассмотрения социальных наук и общества, такого способа, с которым может легко поладить аристотелевская традиция.

Мое собственное заключение весьма ясно. Оно состоит в том, что, с одной стороны, мы все еще, вопреки трехвековым усилиям моральной философии и социоло-

гии, не имеем какой-либо последовательной рациональной защиты точки зрения либерального индивидуализма, а с другой стороны, аристотелевская традиция может быть вновь воссоздана таким способом, который придаст разумность и рациональность нашим моральным и социальным позициям и обязательствам. Но хотя я считаю рационально неотразимыми аргументы обоих типов, как в отношении их важности, так и общего направления, было бы неблагоприятно оставить в стороне три совершенно различных вида возражений, которые можно выдвинуть против этого заключения, исходя из трех совершенно различных точек зрения.

Аргументы в философии редко принимают форму доказательств; и наиболее успешные аргументы в центральных для философии темах никогда не имеют такой формы (идеал *доказательства* относительно бесплоден в философии). Следовательно, те, кто хочет сопротивляться некоторому конкретному заключению, редко уходят без некоторого вознаграждения. Позвольте мне немедленно добавить, что при этом я вовсе не имею в виду, что все центральные философские вопросы неразрешимы, — совсем наоборот. Мы можем часто установить истину в тех областях, где невозможно получить доказательство. Но когда вопрос разрешен, то это часто происходит потому, что соперничающие стороны — или же кто-то среди них — отходит от спора и начинает спрашивать систематическим образом, каковы подходящие рациональные процедуры для разрешения этого конкретного спора. Моя точка зрения состоит в том, что вновь пришло время, когда настоятельной для моральной философии становится выполнение именно такой задачи; но я не претендую на это в настоящей книге. Мои отрицательные и положительные оценки конкретных аргументов в самом деле *предполагают* систематическое, хотя здесь и не установленное, рассмотрение рациональности.

Именно это рассмотрение, которое будет предметом следующей книги, я собираюсь использовать против тех, чья критика моего центрального тезиса покоится главным образом на различной и несовместимой оценке аргументов. Возражения подобного рода могут идти от пестрой толпы защитников либерального индивидуализма — некоторые из них являются утилитаристами, некоторые — кантианцами, некоторые из них гордо признают

свою принадлежность к либеральному индивидуализму, как я определил его, а другие — утверждают, что неправильно ассоциировать их с либеральным индивидуализмом в моем понимании, и все из них расходятся друг с другом.

Второе множество возражений определенно может касаться моей интерпретации того, что я назвал аристотелевской или классической традицией. Ведь ясно, что объяснение, которое я дал, отличается во многих аспектах, иногда весьма радикальных, от других интерпретаций аристотелевских моральных позиций. И здесь я расхожусь в определенной степени с теми философами, к которым я питаю огромное уважение и от которых я многому научился (но, как могут заметить их поклонники, недостаточно многому): в недавнем прошлом — с Жаком Маритеном, в настоящее время — с Питером Гичем. И все же, если мое объяснение природы моральной традиции правильно, традиция поддерживается и развивается за счет ее собственных внутренних споров и конфликтов. И даже если некоторые значительные части моей аргументации не выстоят против критики, сама по себе демонстрация этого могла бы усилить традицию, которую я пытаюсь поддерживать и распространять. Отсюда моя позиция по отношению к критике, которую я должен полагать внутренней по отношению к защищаемой мною моральной традиции, отлична от моей позиции по отношению к чисто внешней критике. Последняя не менее важна, но ее важность лежит несколько в ином аспекте.

В-третьих, будут совершенно другие критики, соглашающиеся в существенных чертах с тем, что я сказал о либеральном индивидуализме, но отрицающие не только то, что аристотелевская традиция будет представлять собой жизнеспособную альтернативу, но также и то, что к проблемам современности надо приближаться в терминах противопоставления этой традиции либерального индивидуализма. Ключевое интеллектуальное противопоставление нашего века, будут говорить такие критики, это противопоставление либерального индивидуализма некоторым версиям марксизма и неомарксизма. Наиболее убедительные представители этого направления соотносят свои идеи с идеями Канта, Гегеля и Маркса и утверждают, что в марксизме понятие человеческой автономии может быть освобождено от его исходной индивидуалистической формулировки и восстановлено в

контексте апелляции к возможным формам общества, в котором преодолено отчуждение, устранено ложное сознание и реализованы ценности равенства и братства. Мой ответ двум первым видам критиков содержится по большей части, явно и неявно, в том, что я уже написал. Мой ответ третьему типу критики нуждается в некоторой детализации. Ответ распадается на две части.

Первая состоит в том, что утверждения марксизма относительно отчетливой моральной точки зрения подрываются самой моральной историей марксизма. Во всех тех кризисах, в которых явно участвовали марксистские взгляды — начиная, например, с ревизионизма Бернштейна в германской социал-демократии в начале века, отречения Хрущева от Сталина и венгерского восстания в 1956 году, — марксисты всегда впадали в относительно прямолинейные версии кантианства или утилитаризма. Это и неудивительно. С самого начала марксизм содержал в себе определенную форму радикального индивидуализма. В первой главе *Капитала*, когда Маркс характеризовал то, на что будет похоже, «когда практические отношения повседневной жизни не предлагают человеку ничего, кроме совершенно постижимых и разумных отношений», он изображает «общество свободных индивидов», которые добровольно соглашаются на общую собственность на средства производства и на *различные* нормы производства и распределения. Этот свободный индивид описан Марксом как социализированный Робинзон Крузо; но на каких основаниях он входит в свободные ассоциации с другими, Маркс нам не говорит. В отношении этого ключевого пункта в марксизме есть лакуна, которая адекватно не заполнялась поздними марксистами. Неудивительно, что абстрактный моральный принцип и полезность на самом деле были теми принципами ассоциации, к которым апеллировал Маркс, и что в своей практике марксисты проявляли точно тот вид моральной позиции, который они клеймили в других как идеологическую.

Во-вторых, как я уже отмечал, по мере того как марксисты получали власть, они становились все более веберианцами. Здесь я, конечно, говорю, о марксизме в его **наилучшем** проявлении, скажем, югославском или итальянском; варварский деспотизм коллективного царства, который правил в Москве, не имеет отношения к вопросу

о моральном содержании марксизма, точно так же, как жизнь Борджиа имела мало отношения к сущности христианства. Тем не менее марксизм отрекомендовал себя в качестве гида на пути к практике, в качестве специфической просвещающей политики. И все же именно здесь мы можем получить незначительную помощь. Троцкий в самые последние дни своей жизни столкнулся с вопросом, был ли Советский Союз в каком-либо смысле социалистической страной, а также с более неявным вопросом, могут ли категории марксизма дать видение будущего. Сам он сделал ряд предсказаний относительно будущего в Советском Союзе, проверка которых была осуществлена после его смерти. Ответ этих предсказаний ясен: из собственных предпосылок Троцкого следовало, что Советский Союз не был социалистическим и что теория, которая должна была осветить путь к освобождению человечества, на самом деле вела во мрак.

Марксистский социализм в своей основе глубоко оптимистичен. Потому что какой бы полной ни была критика капитализма и буржуазных институтов, она сводится к утверждению, что в рамках общества, устроенного такими институтами, постепенно накапливаются человеческие и материальные предпосылки лучшего будущего. И все же, если моральное обнищание развитого капитализма столь велико, как это изображают многие марксисты, то откуда можно получить ресурсы для будущего? Неудивительно, что в этом пункте марксизм склонен к тому, чтобы дать свою версию Сверхчеловека: идеальный пролетарий Лукача, идеальный революционер ленинизма. Когда марксизм не становится веберовской социальной демократией или грубой тиранией, он стремится к тому, чтобы стать ницшенианской фантазией. Один из наиболее восхитительных аспектов отрезвления Троцкого состоял в его отказе от всех таких фантазий.

Марксист, который принимает последние сочинения Троцкого серьезно, должен впасть в пессимизм, совершенно чуждый марксистской традиции, и становясь пессимистом, он перестает быть марксистом в весьма важном отношении. Потому что он уже не видит альтернативного множества политических и экономических структур, которые можно было бы поставить на место структур развитого капитализма. Это заключение, конечно, совпадает с моим. Так как я не только полагаю, что марксизм

исчерпал себя как *политическая* традиция, утверждение, рожденное почти бесконечным кругом конфликтующих политических приверженцев, несущих знамена марксизма — это вовсе не значит, что марксизм до сих пор не является богатейшим источником идей о современном обществе, — но я также верю, что почти все другие политические традиции нашей культуры также исчерпали себя. Это одно из заключений, которое можно вывести из аргументов предшествующей главы. Значит ли это в частности, что моральная традиция, защищаемая мною, не имеет отношения к современной политике и, более обще, что мой аргумент склоняет меня и других, принимающих это заключение, к общему социальному пессимизму? Не совсем.

Всегда опасно проводить слишком точные параллели между тем или иным историческими периодами; и среди наиболее неправомерных таких параллелей является параллель между нашим собственным веком в Европе и Северной Америке и эпохой заката Римской империи перед веками мрака. Тем не менее некоторые параллели все-таки есть. Решающая поворотная точка в ранней истории случилась тогда, когда мужчины и женщины доброй воли отказались от поддержки Римской империи и перестали идентифицировать гражданственность и чувство моральной коммуны с поддержкой этой империи. Вместо этого они приступили — часто не осознавая того, что делают, — к конструированию новых форм общества, внутри которых могла бы существовать моральная жизнь и мораль, и гражданственность могли выжить в условиях наступления варварства и мрака. Если мое рассмотрение наших моральных условий правильно, нам следует также заключить, что некоторое время назад мы также достигли поворотной точки. На этой стадии важно конструирование локальных форм общества, в рамках которого гражданственность, интеллектуальная и моральная жизнь могли бы пережить века мрака, которые уже настигли нас. И если традиция добродетелей смогла пережить ужас веков мрака, мы не полностью потеряли надежду. На этот раз нас не ждут варвары на границе; они уже управляют нами. И именно отсутствие понимания этого составляет часть наших затруднений. Мы ждем не Годо, а другого Св. Бенедикта, хотя и весьма отличного от прежнего.

Послесловие ко второму изданию

Многочисленные критики первого издания этой книги сделали меня большим своим должником, и не в одном отношении. Некоторые из них обнаружили в тексте грубые ошибки — от путаницы в именах до фактической ошибки о Джотто; некоторые указали на неточности в историческом нарративе, который обеспечивал *После добродетели* непрерывность в аргументации. Некоторые оспаривали мой диагноз условий существования общества в условиях современности и, в частности, нынешнего общества. Наконец, критика касалась как сути, так и методов изложения конкретных аргументов.

На критику первого рода весьма легко отвечать: все замеченные ошибки были исправлены во втором издании. В частности, я благодарен в этом отношении Хью Ллойд-Джонсу и Роберту Уочбройту. Ответ на остальные критические замечания представляет собой не только более трудную задачу, но осложняется тем, что при этом я должен заняться более долговременными проектами в тех дисциплинах, к которым апеллируют мои критики. Так как и сила, и слабость *После добродетели* заключается в том, что я имел дело с двумя основными проблемами. Во-первых, это проблема изложения общей структуры единого сложного тезиса о месте добродетелей в человеческой жизни, даже если в результате я получил набросок вместо полностью разработанной аргументации. Во-вторых, выполнение этой задачи привело к

несовместимости моего тезиса с обычными академическими канонами, согласно которым исследования весьма часто распределяются по «отделам», искажая или затемняя при этом ключевые соотношения в предмете исследования, вопреки тому что такая практика приводит к значительным искажениям даже с точки зрения этих распыленных, академически автономных дисциплин. Я надеюсь, что по крайней мере некоторая часть того, что требуется от меня в этой связи, будет изложена в будущей полемике с критиками в журналах *Inquiry, Analyse und Kritik, Sounding* и найдет свое отражение в следующей моей книге, которую я назвал *Справедливость и практический разум*. Но некоторые критики убедили меня в том, что неудовлетворенность читателей в результате чтения *После добродетели* могла бы быть если не устранена, то смягчена более адекватной переформулировкой взглядов, центральных для всей аргументации или же предполагаемых ею. Есть, вероятно, три области, в которых такая потребность является весьма настоятельной.

I. Отношение философии к истории

«Меня беспокоит отсутствие различия [между историей и философией],— писал У. Франкена (*Ethics*, 93, 1983:500),— или впечатление, что историческое исследование может сформулировать философскую точку зрения, как это пытается сделать Макинтайр». Франкена здесь говорит от лица академической ортодоксии, хотя, подобно всем современным ортодоксам, он проявляет признаки утомления. Философия с этой точки зрения — это одна вещь, а история — другая. Историком идей отведена роль летописца возникновения и исчезновения идей точно так же, как политическому историку отведена роль учетчика процесса расцвета и заката империй. Задача, предназначенная философу, имеет двойной характер. Там, где предмет рассмотрения не касается прямо философии, например, вопрос морали, он попадает философу для определения подходящих критериев рациональности и истинности в этих конкретных областях. Там, где речь идет о собственно философских предметах, они попадают философу для определения наилучшими рациональными методами того, что является на самом деле ис-

тинным. Именно эту концепцию академического разделения труда предполагает, судя по всему, Франкена при обсуждении эмотивизма как философской теории, говоря «я могу, если имею правильное концептуальное снаряжение, понять, *что представляет* собой взгляд, не рассматривая его в качестве результата исторического развития; и насколько я могу видеть, я могу также оценить истинность, или ложность, или же рациональность взгляда, без учета того, во что он может вылиться. В самом деле, собственные аргументы Макинтайра против эмотивизма выведены из аналитической философии; и его утверждение, что современные попытки обосновать мораль *провалились* или *проваливались*, равносильно утверждению, которое может быть установлено только аналитической философией, а не некоторого вида историей».

В противовес этому взгляду я готов утверждать, что, хотя аргументы, приветствуемые аналитической философией, действительно обладают неотразимой силой, такие аргументы могут поддержать утверждения философа об истинности и рациональности взгляда только в контексте конкретного жанра исторического исследования. Как замечает Франкена, я не оригинален в подобной аргументации; он называет в этой связи Гегеля и Коллингвуда и мог бы назвать Вико. Потому что именно Вико впервые сделал упор на важность того бесспорного факта, впоследствии много раз упоминаемого, что предмет моральной философии: оценочные и нормативные концепции, максимы, аргументы и суждения, являющиеся предметом исследования морального философа, — не может быть найден ни в каком другом месте, за исключением исторической жизни конкретной социальной группы; таким образом этот предмет обладает отчетливыми характеристиками исторического существования, а именно, тождество и изменение по ходу времени, выражение в институционализированной практике и дискурсе, взаимодействие с различными формами деятельности. Невозможно найти ничью мораль, не принадлежащую ни к какому конкретному обществу. Есть мораль Афин четвертого века, есть мораль Западной Европы XIII века, имеется масса таких моральных взглядов, но где взять *мораль как таковую*.

Кант, конечно, верил, что он успешно ответил на этот вопрос. И при этом важно понимать, что как аналитиче-

ская моральная философия, защищаемая Франкенной, так и тот тип историцизма, который я защищаю, являются по своей сути реакцией на критику кантовского трансцендентального ответа. В_j тезис Канта о том, что природа человеческого разума такова, что существуют в принципе концепции, с которыми необходимо согласится каждое рациональное существо, как в сфере мышления, так и волеизъявления, сталкивается с двумя важнейшими возражениями. Одно, которому придавали большое значение Гегель и последующие историцисты, состояло в том, что представляемое Кантом в качестве универсальных и необходимых принципов человеческого ума оказывалось на самом деле принципами, относимыми к конкретным времени, месту и стадии человеческой деятельности и исследования. То, что Кант принимал в качестве принципов и предпосылок естественной науки, оказалось впоследствии принципами и предпосылками конкретно ньютоновской физики. Точно так же то, что Кант принимал за принципы и предпосылки морали как таковой, оказалось принципами и предпосылками в высшей степени специфической морали, секуляризированной версии протестантизма, которая снабдила современный либеральный индивидуализм одной из его главных хартий. Именно таким образом была обоснована ее универсальность.

Второе множество возражений заключалось в том, что концепции необходимости, априори, и отношения концепций и категорий к опыту, требуемые кантовским трансцендентальным проектом, не могут устоять: и история последовательной волны философской критики исходной кантовской позиций и их переформулировки сначала неокантианцами, а позднее более радикальная переформулировка логическими эмпиристами, а также критики, в свою очередь, этих переформулировок, является ключом к пониманию истории того, как аналитическая философия стала тем, что она есть. Окончательное недавнее ниспровержение различий, центральных для кантианского проекта и его последователей, в работах Куайна, Селларса, Гудмена и других, было описано Ричардом Рорти, который отметил, как все это повлияло на исчезновение в значительной степени консенсуса в аналитическом сообществе по поводу того, что является центральными проблемами в философии (Consequences of

Pragmatism, 1982, 214—217). Но это было не **единственное** и отнюдь не наиболее важное следствие.

Потому что прогресс аналитической философии заключается в установлении того, что *нет* оснований для веры в универсально-необходимые принципы — пределами чисто формальных исследований — за исключением тех, которые относятся к некоторому множеству посылок. Картезианские первые принципы, кантовские априорные истины и даже призраки этих понятий, которыми полон до сих пор эмпиризм, были изгнаны из философии. Следствием этого является то, что аналитическая философия стала дисциплиной — или поддисциплиной? — чья компетенция ограничена исследованием выводов. Рорти выразил это обстоятельство таким образом: «Идеал философской работы заключается в рассмотрении всего универсума возможных утверждений во всей их выводной взаимозависимости друг из друга, таким образом в способности конструировать или критиковать любой аргумент» (цит. выше с. 219). А Дэвид Льюис писал: «Философские теории никогда не отвергаются полностью (и вряд ли даже Гедель и Гетье могут сделать это). Теории выживают после своего опровержения — определенной ценой. Наша «интуиция» является просто мнениями; наши философские теории — тем же **самым**. разумная задача для философа — привести их в равновесие. Наша общая задача состоит в обнаружении того, какого рода равновесия могут выдержать проверку, но нам придется остаться с той или иной версией равновесия. Уж раз нам представлено меню хорошо разработанных теорий, философия является уделом мнений» (Philosophical Papers, v. 1, Oxford 1983, pp. X—XI).

То есть аналитическая философия может время от времени давать практически окончательные результаты отрицательного рода. Иногда она может показать, что в некоторых взглядах есть столь много противоречий, что вряд ли *любой* разумный человек может и дальше придерживаться этого взгляда. Но она никогда не может установить *рациональной приемлемости* любого конкретного взгляда в тех случаях, где каждый из доступных альтернативных взглядов имеет широкий круг приверженцев, каждый из которых готов платить необходимую цену за сохранение непротиворечивости и согласованно-

сти. Отсюда и своеобразный аромат многих современных аналитических сочинений, сочинений, авторы которых менее критичны в своем философском самосознании, чем Рорти и Льюис, в которых аргументация с использованием логической и семантической техники разворачивается для того, чтобы обеспечить максимальную строгость, перемежается аргументами, которые делают не больше, чем собирают в кучу множество слабо соотносящихся между собой произвольных предпочтений; современная аналитическая философия представляет собой странное партнерство между идиомами, с одной стороны, восходящими к Фреге и Карнапу, и, с другой стороны — к упрощенным формам экзистенциализма.

Для историста все это означает, во-первых, что аналитические философы, как они представлены у Рорти и Льюиса да и у Франкены, рассматривают аргументы как объекты исследования в абстрагировании от социального и исторического контекста активности и исследования, благодаря которым они и приобретают свою важность. Но при этом аналитический философ может впасть в заблуждение, унаследованное от своих кантовских предшественников, которое происходит от первых двух центральных возражений против собственно кантовской версии трансцендентального проекта. Потому что если, например, мы рассматриваем принципы и категории ньютоновской механики как такие принципы, которые удовлетворяют требованиям рациональности как таковой, мы затемним в них как раз то обстоятельство, почему они рационально превосходят своих конкурентов в действительном физическом исследовании в конце XVII и начале XVIII веков.

Ньютоновская физика рационально превосходит своих галилеевских и аристотелевских предшественников, а также картезианских конкурентов в том, что она может превзойти их ограниченность путем решения проблем в областях, в которых они не добивались прогресса согласно их же стандартам научного прогресса. Поэтому мы не можем сказать, в чем состоит рациональное превосходство ньютоновской физики, за исключением исторического рассмотрения в терминах соотношения с предшественниками и конкурентами, которых она сменила. Абстрагируйте ньютоновскую физику от ее контекста и затем спросите, в чем состоит ее рациональное пре-

восходство по сравнению с другими, и вы столкнетесь с неразрешимой проблемой несоизмеримости. Таким образом, знание того, как Ньютон и ньютоналианцы действительно пришли к своим взглядам и защищали их, является существенным для Знания того, почему физика Ньютона рационально превосходит остальные подходы. Философия физической науки зависит от истории физической науки. Но этот случай никак не отличается от случая морали.

Моральные философы, однако, могут стремиться к достижению даже большего, всегда привязывая мораль к некоторому конкретному социальному и культурному взгляду: Аристотель является выразителем одного класса в 4 веке, Кант, как я уже отметил, подает рациональный голос от имени растущих социальных сил либерального индивидуализма. Но даже такое описание дел неадекватно, потому что оно все еще трактует мораль как одно, а моральную философию — как другое. Но любая конкретная мораль имеет свои глубинные стандарты, по которым резоны действия оцениваются как более или менее адекватные, концепции того, как качества характера соотносятся с качествами действий, суждения относительно того, как должны быть сформулированы правила. Таким образом, хотя в любой конкретной морали всегда больше содержания, чем в скрытой в ней философии, не существует моральной приверженности, которая не включала бы философии, явной или неявной. Моральные философии до того, как предстать в другом обличье, являются точным выражением претензии конкретных моральных позиций на приверженность рациональности. И именно по этой причине история морали и история моральной философии являются единой историей. Отсюда следует, что, когда конкурирующая мораль выдвигает соперничающие и несовместимые требования, на уровне моральной философии всегда существует сомнение относительно способности любой из них доказать свое рациональное превосходство над другой.

Но как судить об этих требованиях? Как и в случае естественных наук не существует общих вневременных стандартов. Рациональное превосходство конкретной моральной философии и конкретной морали возникает в результате способности этой конкретной моральной-философии-высказывающей-требования-конкретной-

морали **идентифицировать** и превзойти ограниченность ее конкурентов, ограниченность, которая может быть — хотя на самом деле может не всегда быть — идентифицирована рациональными стандартами, к которым привержен сторонник конкурирующей морали. История морали-и-моральной-философии есть история последовательных вызовов некоторому предсуществующему моральному порядку, история, в которой вопрос о том, какая сторона побила другую сторону в рациональной аргументации, должен быть всегда отличен от вопроса, какая из сторон сохранила или приобрела социальную и политическую гегемонию. Только с ссылкой на эту историю может быть разрешен вопрос о **рациональном** превосходстве. История морали-и-моральной-философии, написанная с этой точки зрения, столь же тесно связана со всем предприятием современной моральной философии, сколь история науки связана с предприятием современной философии науки.

Теперь, я надеюсь, становится ясной суть разногласий между мной и Франкеной. Он судя по всему полагает, что методов аналитической философии вполне достаточно для установления того, что истинно и что ложно, и во что разумно верить в моральной философии, что историческое исследование является несущественным. Я же полагаю не только то, что для установления сути конкретной точки зрения требуется историческое исследование, но также и то, что именно в историческом контексте любые данные взгляды устанавливают свое рациональное превосходство по сравнению с конкретными конкурентами в некоторых специфических контекстах. В такого рода предприятии сноровка и техника аналитической философии будет бесполезна, и только в редких случаях этой техники будет достаточно для дискредитации чужого взгляда. Поэтому, когда Франкена правильно отмечает, что я использую аргументы из аналитической философии для установления того, что конкретная теория провалилась, он не вменяет мне ничего такого, что противоречило бы моему историцизму или же моему отказу от взгляда, что аналитическая философия никогда не может дать достаточных оснований для утверждения позитивной точки зрения в моральной философии.

Таким образом, когда мы понимаем эмотивизм в качестве сопровождения к конкретному историческому

соединению интуитивистского морального теоретизирования с проявлением определенного рода морального суждения, мы способны понять его содержание не только как тезис о вневременном значении предложения, используемого в моральных суждениях (малоправдоподобный тезис), но также, что более важно, как эмпирический тезис об использовании и функционировании моральных суждений, которые могут быть справедливыми в более широком или более узком круге исторических ситуаций. Отсюда понимание того, как выдвигается теория и какой тип ситуации является существенным для понимания оценки теории, основанное на четком разделении Франкеной философского исследования и истории, размывается.

К этому можно добавить следующее. Если мы способны написать тот вид философской истории, который я предпринял, и как раз по этой причине я попытался написать *После добродетели*, — тогда в хронике поражений одних теорий и побед других теорий в борьбе за рациональное превосходство, мы, хроникеры, должны привнести в эту историю стандарты, по которым присуждается победа той или иной теории. Эти стандарты сами потребуют рационального обоснования, а это обоснование не может иметь истории, которая может быть написана только после обоснования этих стандартов. Поэтому историст скрытно апеллирует к неисторическим стандартам, стандартам, которые могли бы иметь либо трансцендентальное, либо аналитическое обоснование, обоснование, которое я отверг.

Но это предприятие терпит неудачу. Потому что наша ситуация в отношении теории — какая теория рационально превосходит другую — не отличается от нашей ситуации в отношении научных теорий или же морали-и-моральной-философии. В первом, как и в последнем случае, мы должны стремиться не к совершенной теории, на которую должно согласиться каждое рациональное существо ввиду стойкости к возражениям, но скорее к наилучшей теории, которая возникает в истории этого класса теорий. Поэтому нам следует стремиться к наилучшей теории из того круга теорий, который нам представлен: не больше и не меньше.

Отсюда следует, что написание подобного рода философской истории никогда не может быть завершено.

Всегда существует возможность, что в некоторой конкретной области, будь то естественные науки или мораль-и-моральная-философия, или же теория теории будет брошен новый вызов существующей наилучшей теории, которая и будет заменена. Этот вид историцизма, в отличие от гегелевского, включает форму фаллибилизма; это вид историцизма, который исключает все притязания на абсолютные знания. Тем не менее, если некоторая конкретная моральная схема успешно преодолела ограничения своих предшественников и тем самым обеспечила наилучшее средство для понимания этих предшественников и сопоставила последовательные вызовы со стороны конкурирующих точек зрения, модифицируя себя аккумуляцией преимуществ этих точек зрения и избегая их слабостей, обеспечивая в то же время наилучшее объяснение этих слабостей, тогда мы имеем наилучшие возможные резоны уверовать в то, что на будущие вызовы найдутся успешные ответы, что принципы, которые определяют сердцевину моральной схемы, выживут. И это в точности то достижение, которое я приписал аристотелевской фундаментальной моральной схеме в *После добродетели*.

То обстоятельство, что это был тот тип историцистского тезиса, который я выдвигал и выдвигаю, не было установлено с достаточной ясностью; это же относится к той форме аргумента, который я отвергал в пользу более адекватно специфицированного тезиса. Так как я не просто утверждал, что проект Просвещения провалился с точки зрения собственных стандартов, поскольку его сторонники не преуспели в спецификации однозначно обоснованного множества моральных принципов, с которыми не мог бы не согласиться полностью рациональный субъект, или что также провалилась по ее собственным же стандартам моральная философия Ницше, но я утверждал также то, что основания для понимания этих провалов могут быть обеспечены исходя из ресурсов аристотелевской концепции добродетели, которая точно так, как я описал это, оказывается в свете исторического контекста наилучшей теорией. Но заметьте, что я не утверждал в работе *После добродетели*, что могу поддержать этот тезис, не говоря я и того, что делаю это сейчас. Ну что все-таки тут можно сделать?

Анетта Байер попеняла мне за непонимание мною силы аргументов Юма (в статье, которая появится в *Apalisse and Kritik*); а Нора О'Нейл утверждала, что мое рассмотрение Канта избирательно и упрощенно (статья появится в *Inquiry*). Я испытываю большую симпатию к обоим упрекам, потому что и в самом деле два очень различных рассмотрения практического разума, выдвинутых Юмом и Кантом, представляют основной вызов аристотелевской схеме и соответствующему объяснению в ней практического разума. И до прояснения соотношения этих трех рассмотрений центральный тезис *После добродетели* не будет установлен должным образом, как того требует историцистская теории познания, предполагаемая в этой работе дискуссионным нарративом.

Наконец, нельзя пройти мимо весьма отличного типа критики принятого в работе *После добродетели* соотношения философии и истории. Франкена считает, что я недостаточно ценю аналитическую философию; Абрам Эдель полагает меня слишком большим аналитиком и обвиняет меня в том, что я «еретик-аналитик, чья ересь остается связанной пуповиной с аналитической традицией» (*Zygone*, 18,1983: 344). Суть этой критики состоит в том, что сначала я сфокусировал слишком много внимания на уровне точного теоретизирования, артикулированных концепций и историй, рассказанных об условиях их существования различными людьми, и не уделил достаточного внимания реальной социальной и институциональной жизни этих людей и, во-вторых, что мой выпад привел меня к искажению действительно сложной истории морали в интересах моей собственной аристотелевской точки зрения. Там, где Франкена видит во мне неадекватного аналитического философа с излишним, если не вообще ненужным интересом к истории, Эдель видит во мне неадекватного социального историка, ненужным образом тянущего за собой аналитическую философию. Таким образом, критика Эделя есть зеркальное отражение критики Франкены, и это обстоятельство вовсе не удивительно.

Точно в той же манере, в какой философская история, которую я хотел рассказать, порывает в определенных местах с канонами аналитической философии, в других местах я нарушаю каноны академической социальной истории, вероятно, двумя способами. Во-первых, исходя

из моего взгляда на теоретические и философские предприятия, я полагаю, что их успехи и неудачи гораздо более влиятельны в истории, чем это полагают академические историки вообще. Вопросы, требующие здесь прояснения, касаются фактов причинного влияния. Они включают такие вопросы, как влияние мыслителей шотландского Просвещения на британские, французские и американские социальные, моральные и политические перемены. Ответы на такие вопросы зависят от исследований, например, социальной роли и эффективности университетов как носителей идей. И, может быть, что в конце исторического исследования окажется, что мое внимание к точному теоретизированию, артикулированным концепциям и пересказу истории будет неуместным. Но пока я в этом не убежден.

Во-вторых, нарративы академической социальной истории пишутся таким образом, который предполагает как раз тот вид логического различения вопросов факта и вопросов оценки, который отрицается моей трактовкой нарратива. И философская история, составляющая центральный нарратив *После добродетели*, написана с точки зрения заключения, которая достигается и поддерживается в *После добродетели* — или скорей поддерживалась бы, если бы нарратив был усилен таким образом, каким я надеялся его усилить в последующих работах, которые выйдут вслед работе *После добродетели*. Так что нарратив *После добродетели* не случайно и не по умолчанию не является нарративом преднамеренной однобокости.

И все же Эдель, конечно, в значительной степени прав в обоих своих обвинениях. Значительная часть социальной и институциональной истории, к которой весьма косвенно обращается *После добродетели*, на самом деле существенна для того вида нарратива, который я указал в *После добродетели*, но в котором я не преуспел еще при написании истории; а история соотношения аристотелевской концепции добродетелей с другими моральными схемами, начиная с платоновской, конечно, гораздо более сложна, чем это представлено у меня. Таким образом, как Франкена, так и Эдель сделали дружеское предупреждение как мне, так и моим читателям, указав на те вопросы, которым я уделил недостаточное внимание. Их критика оставила меня в неоплатном долгу перед ними.

2. Добродетели и проблемы релятивизма

Сэм Шеффлер выразил серьезные сомнения относительно моего рассмотрения добродетелей (*Philosophical Review*, 92, 3, 1983). То же относится к С. Хауэрасу и Р. Уоделлу (*The Thomist*, 46, 2, 1982). Роберт Уочбройт предположил, что одно следствие этого рассмотрения состоит в том, что релятивизм неизбежен (*Yale Law Journal*, 92, 3, 1983). Я смогу ответить Уочбройту только в том случае, если я сумею успешно ответить на вопросы, поставленные Шеффлером, Хауэрасом и Уоделлом, и поэтому их скептические вопросы относительно центральных моментов в моем конструктивном аргументе следует рассмотреть вместе.

Мое рассмотрение добродетелей проходит в три этапа: во-первых, оно касается добродетелей как качеств, необходимых для достижения благ, внутренних по отношению к практикам; во-вторых, рассмотрение их как качеств, вносящих вклад в благо целой жизни; и в-третьих, оно соотносит их с преследованием блага человеческими существами с концепцией, которая может быть разработана в рамках некоторой ходовой социальной традиции. Почему надо начинать с практик? Другие моральные философы в конце концов начинали с рассмотрения страстей или желаний или же с уточнения некоторой концепции долга или блага. В любом случае обсуждение было слишком приспособлено к тому, чтобы можно было обойтись некоторой версией различения средств и целей, согласно которой вся человеческая активность либо направляется средствами к уже данным или решенным целям, либо к целям, ценным самим по себе, либо то и другое. В этом взгляде упущена из виду человеческая активность, в рамках которой должны быть открыты и переоткрыты цели и средства, с помощью которых они достигаются. Тем самым затемняется важность тех способов, которыми эти новые модусы порождают новые цели и новые концепции целей. Класс практик, как я его определил, есть класс этих видов, и самый короткий ответ на вопросы Хауэраса и Уоделла по поводу того, почему некоторые вещи включены в этот класс, а другие исключены (почему, спрашивают они, туда включаются архитектура, а не кладка кирпича),

состоит в том, что исключенные вещи не являются такими видами активности.

Важность любого рассмотрения добродетелей, начиная с практик, состоит в том, что проявление добродетелей ценно само по себе — оказывается, вы не можете быть истинно храбрым или справедливым, не ценя эти добродетели ради них самих, — но оно имеет суть и цель, и только через понимание этой сути и цели мы начинаем ценить добродетели. И все же добродетели не соотносятся с благами, которые обеспечивают их дальнейшей сутью и целью таким способом, каким сноровка соотносится с целями, доставляемыми ее проявлением, или же способом, которым сноровка соотносится с такими объектами нашего желания, что успешное проявление сноровки позволяет нам обладать ими. Кант был совершенно прав в предположении, что моральные императивы не являются ни императивами сноровки, ни императивами благоразумия, определенных так, как мы их определяем. Он ошибся только в том, что единственная остающаяся альтернатива состоит в том, что они должны быть, в его смысле, категорическими императивами. И все же это как раз то заключение, к которому можно двигаться без каких либо дополнительных резонансов со стороны собственно Канта, если пытаться понять добродетели вне контекста практики. Так как блага, внутренние по отношению к практике, которые не могут быть достигнуты без проявления добродетелей, являются не целями, преследуемыми конкретными индивидами в конкретных ситуациях, а превосходствами, специфическими для тех типов практики, которые достигаются или не достигаются, продвигаются или не продвигаются по направлению к добродетелям теми способами, которыми преследуются частные цели в частных ситуациях, превосходствами, концепция которых изменяется по ходу времени в процессе изменения наших целей.

Все это необходимо в качестве предварительного материала для ответа на возражение Шеффлеру моему тезису о связи добродетелей и практики: «Хотя Макинтайр отрицает, что из его рассмотрения следует, что великие шахматисты не могут быть порочными, я не полностью убежден, что он вправе отрицать это; в любом случае он с удовольствием говорит нечто поразительно неправдоподобное, а именно, что порочный великий шахматист не может достигнуть ни одного из внутренних благ

«...и не может достигнуть ни одного из внутренних благ» А. Макинтайр

шахмат» (446). Шеффлер совершенно прав во взглядах, приписываемых им мне, но только в том случае, если под «внутренними благами» он имеет в виду то, что имею в виду я. И все же, если имеется в виду мое понимание, тогда ответ Шеффлеру ясен.

Вообразим искусного шахматиста, который заботится только о выигрышах, и весьма сильно. Он имеет уровень гроссмейстера, и он великий игрок. Но поскольку его заботит только выигрыш — и случайно связанные с ними блага, такие как слава, престиж и деньги, — благо, о котором он заботится, ни коим образом не специфично шахматам или играм того же типа. Потому что он мог бы достигнуть тех же благ, выигрыша и дальнейшего вознаграждения, в любой области, где есть состязание и есть победители, достигни он некоторой сноровки в этих областях. Отсюда то, что его интересует, и то, чего он достигает в виде *своего блага*, — это не тот вид превосходства, которое специфично для шахмат, и не тот вид наслаждения, который сопровождает такое превосходство, и не то благо, которое может быть достигнуто гораздо менее искусным игроком. Отсюда возражение Шеффлера терпит неудачу; отношение добродетелей к практике, как только оно отделяется от отношения сноровки к практике, которое я описал ранее, не влечет тех несчастных последствий, которые Шеффлер приписывает им.

Возражение Шеффлера обязано другому непониманию моей аргументации. Он говорит, что, с моей точки зрения, «добродетели временно характеризуются ссылкой на понятие практики, и это временное рассмотрение затем модифицируется и дополняется на более поздних стадиях» (с. 446). Мне следует подчеркнуть, что я *не* был намерен предполагать — хотя я на самом деле предположил, — что исходное рассмотрение добродетелей в терминах практики обеспечивает насадекватной концепцией добродетели, которая затем просто обогащается и дополняется за счет связи с понятиями блага целой человеческой жизни в текущей традиции. Скорее дело в том, что никакое человеческое качество не может рассматриваться как добродетель до тех пор, пока оно не удовлетворяет условиям, специфицированным на *каждой из всех трех стадий*. Это важно, потому что существуют качества, которые по крайней мере правдоподобно понимать как удовлетворяющие всем тем условиям, которые выво-

дятся из понятия практики, но которые не являются добродетелями, то есть качества, которые проходят тест на первой стадии, но не проходят этого теста на второй и третьей стадиях.

Рассмотрим в качестве примера такое качество, как безжалостность и неумолимость, и отличим их от соответствующих качеств познания, когда нужны такие характеристики. Ясно, что существуют практики — например, исследование незаселенных территорий, — в которых безжалостность и неумолимость могут быть условиями не достижений, а выживания. Такая способность может потребовать в качестве условия проявления культивацию определенной нечувствительности к чувствам других; забота об их чувствах может нанести удар по заботе о собственном выживании. Перенесем этот комплекс качеств на участие в практике создания и поддержания жизни семьи. И вы получите рецепт для несчастья. Что кажется добродетелью в одном контексте, становится пороком в другом контексте. Но такое свойство с моей точки зрения не является ни добродетелью, ни пороком. Это не добродетель, потому что оно не может удовлетворить условиям, по которым добродетель вносит вклад в благо целой человеческой жизни, в которой блага конкретной практики интегрированы в общую структуру целей, дающих ответ на вопрос: «Какой из наиболее лучших видов жизни пригоден для меня?» Конечно, возможно, что существуют определенные качества, которые преуспеют в удовлетворении этого второго типа требований, но не сумеют сделать этого в случае третьей стадии, на которой блага конкретных жизней должны быть интегрированы в общую структуру традиции, наполненную поиском *единственного* блага и притом самого наилучшего.

Частично из-за характеристики третьей стадии моего рассмотрения добродетелей многим критикам показалось, что я виновен в релятивизме. Роберт Уочбройт утверждает, что мое рассмотрение человеческого блага в терминах поиска блага, даже с ограничениями, наложенными первыми двумя стадиями моего рассмотрения, совместимо с признанием существования различных, несовместимых и конкурирующих традиций добродетелей. И в этом он прав. Он тогда пытается осложнить мою позицию дилеммой. Предположим, две конкурирующие и несовместимые моральные традиции встречаются друг с другом в некоторой

исторической ситуации, когда **принятие** одной означает обязательство войти в конфликт с другой. Тогда *либо* возможно апеллировать к некоторому множеству рационально обоснованных принципов, независимо от конкурентов, *либо* невозможно рационально разрешить их разногласия. Но если возможно первое, тогда и в самом деле существует множество принципов, к которым можно апеллировать по поводу фундаментальных моральных вопросов, рациональные основания которых не зависят от социальных конкретностей традиций; а если случается последнее, не существует моральной рациональности, которая не является внутренней по отношению к некоторой конкретной традиции. Но в этом случае мы не имеем добротных резоннов для того, чтобы быть приверженцами одной, а не другой конкретной традиции. И поскольку из моего опровержения проекта Просвещения следует отрицание следствий первой альтернативы, я не могу избежать следствий второй альтернативы.

Сила этого аргумента зависит от того, является ли дизъюнктивное утверждение альтернатив исчерпывающим. Оно не является таковым. Потому что иногда возможна такая ситуация, в которой одна такая традиция при апелляции к вердикту в свою пользу прибегает к таким типам рассмотрения, которые имеют одинаковый вес для обеих конкурирующих традиций. Какими могут быть эти типы рассмотрения?

Если две моральные традиции способны к распознаванию друг друга в качестве конкурентов по важным вопросам, тогда они необходимо должны иметь некоторые общие особенности. И поскольку особенностями обеих будет некоторый вид отношения к практикам, некоторая конкретная концепция человеческих благ, некоторые характеристики, возникающие из самой природы традиции, общность эта не вызывает удивления. Вопросы, в которых сторонники одной традиции апеллируют к стандартам, которые просто несоизмеримы со стандартами, к которым апеллирует конкурирующая традиция, не могут быть и не должны быть единственными видами проблем, возникающих в такой ситуации. Таким образом, по крайней мере иногда возможно, что сторонники каждой традиции могут понять и оценить — исходя из своих собственных стандартов — характеристики своих позиций, сформулированных конкурентами. И вполне допустимо

обнаружение ими того, что эти характеристики говорят им об особенностях их собственных позиций, которые до сих пор проходили незамеченными, или рассмотрений, которые по их собственным стандартам им следовало бы учесть, но они не сделали этого. В самом деле, вполне возможно, что конкурирующая традиция предлагает убедительное объяснение слабости, неспособности сформулировать или адекватно решить проблему различных противоречий в своей собственной традиции, в которой собственных ресурсов оказалось недостаточно для того, чтобы предложить убедительное объяснение.

Традиции иногда терпят неудачу, то есть по их собственным стандартам удачи и неудачи, и столкновение с конкурирующей традицией может дать добрые резоны либо для попыток воссоздать на некотором пути традицию или же отказаться от нее. Бывают и такие случаи, как я заметил ранее, когда в ходе таких последовательных столкновений конкретные моральные традиции преуспевали в воссоздании себя, когда рациональные рассмотрения довели над ее сторонниками либо в рамках традиции, и обеспечивали более общее убедительное рассмотрение дефектов и слабостей своих конкурентов и своих собственных, чем были способны обеспечить конкуренты касательно себя или других, и все это, конечно, в свете внутренних для этой традиции стандартов, стандартов, которые сами в ходе этих превратностей ревизировались и менялись. В этом случае сторонники этой традиции рационально имеют право на большую меру доверия к своей традиции, которой они обязаны сущностью своей моральной жизни, поскольку в ней они найдут ресурсы для того, чтобы успешно ответить на будущие вызовы. Потому что теория моральной реальности, воплощенная в их модусах мышления и действия, показала себя *самой лучшей до сих пор теорией* в том смысле, который я придал этому выражению.

На это Уочбройт мог бы заметить, что я не ответил на его возражение. Потому что я никоим образом не показал невозможность ситуации, в которой нельзя будет открыть рациональный путь к разрешению разногласий между двумя конкурирующими моральными и эпистемологическими традициями; именно здесь могут возникнуть позитивные основания для релятивистского тезиса. Я этого и не отрицаю. Потому что из моей позиции следу-

ет, что не существует успешных априорных аргументов, заранее гарантирующих, что не случится такой ситуации. В самом деле, ничто не может дать нам такой гарантии, которая не включала бы воскрешения кантианского трансцендентального проекта.

Едва ли нужно повторять, что центральный тезис *После добродетели* — это то, что аристотелевская моральная традиция является наилучшим примером традиции, и что ее приверженцы рационально имеют право на высшую меру доверия в ее эпистемологические и моральные ресурсы. Но историческая защита Аристотеля поражает некоторых критиков как парадоксальное, донкихотское предприятие. Потому что сам Аристотель, как я уже указывал при обсуждении его рассмотрения добродетелей, не был никоим образом историцистом, хотя некоторые заметные историцисты, включая Вико и Гегеля, были в большей или меньшей степени аристотелианцами. Поэтому еще более необходимой задачей является демонстрация того, что здесь нет парадокса. Но это можно сделать только в большем масштабе, чем тот, который я мог позволить в послесловии к *После добродетели*.

3. Отношение моральной философии к теологии

Значительное число критиков указали мне на неадекватности в дискуссионном нарративе, который является центральным для *После добродетели*. Наиболее значительным из отмеченных недостатков является отсутствие адекватной трактовки отношения аристотелевской традиции к добродетелям религии Библии и ее теологии. Дж. Стаут (будет опубликовано в работе *Virtue among the Ruins*, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religions-philosophie*) идентифицировал некоторые неудачные следствия этого недостатка, одно из которых имеет огромную важность. С момента столкновения библейской религии с аристотелизмом встают вопросы соотношения утверждений о человеческих добродетелях и утверждений о божественном законе и божественных заповедях. Любое примирение библейской теологии и аристотелизма должно поддерживать тезис, что только жизнь, состоящая в основном в повиновении

закону, могла бы выявить полностью те добродетели, без которых человеческая жизнь не может достичь своей цели (*telos*). Любое обоснованное отвержение такого примирения должно было дать резоны для отрицания этого тезиса. Классическое утверждение и защита этого тезиса принадлежат, конечно, Аквинскому; и наиболее убедительная аргументация против этого тезиса содержится в незаслуженно игнорируемой работе, малой современной классике, а именно в комментариях к комментарию Аквинского, в работе Harry Jaffa, *Nicomachean Ethics, Thomism and Aristotelianism* (Chicago).

Избегая вопросов, вызванных аквиновской комбинацией теологической приверженности Торе и философской приверженности Аристотелю, я не осветил или указал значительную часть того, что следовало бы сделать центральной темой для последней части моего нарратива: речь идет о комплексной и изменяющейся природе протестантской и янсенистской реакции на аристотелевскую традицию, а также о последующей попытке Канта установить секулярный рациональный базис морали закона, который предполагает существование Бога, но влечет не просто отвержение аристотелизма, но и идентифицирует его как главный источник моральной ошибки. Поэтому содержание моего нарратива в очередной раз нуждается в добавлениях и исправлениях во многих своих положениях, если главные заключения, которые я вывел из него, должны поддерживать требование рационального обоснования.

После добродетели в этом отношении, как и в других отношениях, следует читать как работу, все еще находящуюся в стадии становления, и если я смогу продолжать работать над ней, то в решающей мере потому, что доброжелательные и проницательные философы, а также социологи, антропологи, историки и теологи внесли вклад в мою работу своей критикой.

А л ф а в и т н ы й у к а з а т е л ь

- Абеляр 227, 228, 231, 232
аборт 12
Августин 238, 251
Адкинс А. 182—184, 189
Айер А.— Дж. 108, 147, 155
Аквинский 76, 194, 225, 232,
240, 243—248, 253—255,
274, 375
Акрилл Дж. 216, 237
Алан Аильский 232
аналитическая философия 6,
7, 32, 359—361, 363
Андерсон Дж. 223
Андрески С. 123
Анскомб Дж. 77
Аристотель 25, 35, 75—77,
84, 132, 135, 168, 177, 178,
185, 194, 198—206, 208,
210—225, 228—230, 232,
234, 236—253, 255, 261,
267—268, 270, 272—274,
288, 307, 322, 326, 330, 333,
336—337, 341, 357, 358,
373, 375
Арнольд Т. 44, 112
Арон Р. 39
Асизск 270
Ауэрбах Е. 306
Байер А. 366
Бакке дело 342—343
Бари Дж. 137, 138
Барт К. 231, 259
Батлер Дж. 49, 102
Бах И. С. 55, 56
Беккет Т. 227, 234—236, 243,
287—288
Бекль Г. 127, 128
Белл Д. 321
Бенедикт Св. 270, 355
Бентам И. 89—91, 100, 269
Бергер П. 160
Берк 366
Беркли Дж. 49
Берлин И. 150, 195, 321
Берне Т. 146
Бисмарк О. фон 16
Биттнер Э. 106, 125
Брэдли Ф. 25
Брюкер Ж. 320
Бут Ч. 119
Бэббидж К. 131
Бэкон Ф. 111
Вампануг 208
Ван Фраассен 303
Вебер М. 39—41, 44, 106,
120, 157, 158, 195
Вейль С. 775
Вергилий 227

Верн Ж. 126, 130, 162, 169
Вульф Л. 23
Вульф В. 23, 25
Гальтон Ф. 132
Гарднер Дж. 240, 306
Гасс В. 37, 306
Гевара Ч. 13
Гегель Г. 8, 9, 25, 61, 63, 117,
352, 358, 359, 374
Гельвеции С. 127
Гендель Г. 56
Генрих II 236, 238
Гич П. 244, 352
Гоббс Т. 87, 225, 266, 339
Гоген П. 258, 273
Голдман Л. 152
Гомер 169, 174—177, 179,
181, 183, 188, 230, 246—248,
250, 252, 255, 286
Гоффман Е. 48, 158—161,
277, 298, 326
Грин Т. 17
Гуссерл Э. 6
Гуттенплан С. 303
Дуглас М. 153, 154
Дункан-Джонс А. 26
Данте 240, 328
Дарендорф Р. 277
Дворкин К. 99, 163, 342
Дейч К. 124
Дейчис Д. 323
Джевири А. 31, 32, 94—97, 99
Джеймс Г. 37, 41, 171, 307,
329
Джерт Б. 31
Джефферсон Т. 87, 265, 322
Джон Гонт 240
Джонсон 290, 316, 320
Джотто 241, 257, 356
Дидро Д. 38, 58, 68, 71—73,
76, 77, 81, 82, 91, 107, 130,
168, 310, 313, 316
Доддс Е. 184
Донеган А. 31
дружба 169, 184, 185, 212,
213

Дэвис Дж. 725
значение и употребление 22
Иоанн Солсберийский 227,
232
Ирвин Т. 201
Исократ 185, 186
истинность 34, 37, 40, 116,
138, 244, 257, 290, 358
история 3, 8, 9, 18, 28, 43, 57,
87, 109, 113, 121, 230, 235,
238, 239, 265, 268, 282,
286, 287, 291, 292, 293,
298, 300, 308, 315, 328,
357, 359, 362, 363, 367
Кальвин 77
Камеамея 154
Кан Г. 13
Кан И. 16, 18, 25, 35, 36, 54,
55, 63—68, 71—74, 78, 80,
81, 85, 87, 112, 115, 132,
161, 163, 164, 204, 211,
262, 282, 313, 314, 318,
319, 352, 358, 359, 362,
366, 369, 375
Кант И. 16, 18, 25, 35, 36, 54,
55, 63, 64, 65, 66, 67, 68,
71, 72, 73, 74, 78, 80, 81,
85, 87, 112, 115, 132, 161,
163, 164, 204, 211, 262,
282, 313, 314, 318, 319,
352, 358, 359, 362, 366,
369, 375
Карнап Р. 28, 108, 147, 361
Кауфман Г. 146
Кафка Ф. 288
Кеймс, лорд 54
Кейнс Дж. 23, 25, 26, 148
Кенни А. 201
Киплинг Р. 329
Кларк С. 216
Клаузевиц К. 16
Кобб Р. 328
Коббет У. 322, 323, 328
Коллингвуд Р. 8, 9, 135, 358
Кондорсе 87, 121, 127
Конт О. 119, 122, 127

- Куайн У. 7, 103, 116, 117, 359
 Кук Дж. 155, 317, 318
 Кьеркегор С. 38, 58, 59, 60,
 61, 62, 63, 64, 65, 68, 71,
 72, 73, 74, 78, 81, 326
 Лакер У. 125
 Ленин 43, 273, 287
 Ликерт Р. 40
 Липсет С. 9
 Ллойд-Джонс Г. 183, 184, 356
 Локк Дж. 16, 49, 293, 339, 340
 Лоуренс Д. 114, 269
 Лоуренс Т. 273
 Льюис Д. 360, 361
 Льюис К. 251, 325
 Лютер М. 112, 225, 227, 262
 Маймонид М. 76, 245
 Макиавелли Н. 16, 87, 127,
 128, 129, 144, 319, 339
 Маккарти Д. 4, 23
 Макрэй Д. 39
 Макробий 227
 Маланчук Г. 60
 Мальтус Т. 323
 Мангейм К. 152
 Маритен Ж. 352
 Маркс Е. 270, 278
 Маркс К. 16, 117, 118, 143,
 151, 152, 289, 291, 322,
 323, 342, 352, 353, 354
 Марч Ю. 40
 Мерло-Понти М. 7
 Мертон Р. 9
 Миллар Дж. 54
 Миллер Дж. 158
 Милль Дж. С. 91, 93, 100, 187,
 307, 314
 Минк 286, 287, 289
 Митчелл У. 737
 Монбоддо, Лорд 54
 моральные разногласия 19,
 20, 182
 Моцарт 54, 56
 Мур Дж. 23—28, 35, 93, 102,
 103, 148, 154, 155, 202
 Намьер Л. 9
 Ницше Ф. 32, 33, 39, 52, 152,
 156—158, 161—165, 177,
 178, 187, 222, 231, 346—350,
 365
 Нозик Р. 209, 333—340
 Ньютон И. 116, 361, 362
 обобщения 109, 116, 117,
 122—128, 134, 137, 144,
 217, 244, 291
 Обри Дж. 111
 Оруэлл Дж. 146, 257
 Остин Д.-Д. 26
 Остин Дж. 247—249, 251—253,
 302, 322—329
 Павел 25
 Парсонс К. 158
 Парфит Д. 292
 Паскаль Б. 58, 77, 78, 137,
 311
 Пассмор Дж. 221
 Перикл 185, 186
 Пиндар 187
 Платон 18, 25, 35, 67, 179,
 180, 185, 189, 191—194,
 197, 201, 214—216, 222,
 230, 232, 270
 Платт Дж. 124
 Поляни К. 323
 Поппер К. 129, 130
 Порфирий 201
 постоянство 145, 249, 526,
 327
 права 2, 12, 14, 51, 57, 90,
 95—101, 105, 109, 156,
 163, 209, 226, 233, 234,
 303, 305, 320, 331—333,
 335, 337, 338, 340, 341, 349
 прагматизм 94
 Прайор А. 81, 82
 Прайс Р. 318, 327, 328
 практический разум 65, 211,
 325, 357
 Причард Г. 28, 154, 155
 Райл Г. 21, 252, 525

- Рамзей Ф. 26
Рассел Б. 61
Рез де 238
Рембрандт 257, 258
Рескин Дж. 102
Рикардо Д. 323
Рикер У. 134
Риф Ф. 40, 45
Ричардсон Л. 137
Ролз Дж. 31, 164, 209, 314,
334—340
Рорти Р. 4, 359—361
Росс У. 154, 155, 208
Руссо Ж-Ж. 17, 322
- Саймон Г. 40
Сартр Ж.-П. 32, 33, 39, 47,
48, 52, 277, 289, 290, 298,
303, 306
Селларс У. 359
Сеньор Д. 124
Сиджвик Г. 25, 92, 93, 269
Скиннер Б. 281
Смит А. 17, 35, 54, 71, 73, 78,
79, 87, 123, 317, 318, 319,
320, 323
Смит Д. 123
Солженицын А. 51
Соломон Р. 158
Спенсер Г. 25, 102
справедливость 12, 17, 74,
183—186, 190, 191, 193,
202, 205, 208, 209, 210,
212, 233, 236, 237, 240,
241, 261, 262, 271, 272,
274, 313, 323, 330—332,
334, 336, 338, 340, 342,
345, 348, 357
Сталкер Г. 146
Стерн Л. 114
Стефен Л. 25
Стивенсон С. 20, 26, 27, 29,
30, 52, 103, 155
стоицизм 229, 230, 231, 315,
316, 317, 319
Стронг Т. 158
Стросон П. 7
Стрэчи Л. 25, 26, 103
- счастье 64, 65, 91, 98, 156,
157, 174, 202, 218, 252,
308, 310, 316, 325
Талмон Дж. 321
Тейлор Г. 153
Тереза 270
Тернер Дж. 259
терпение 240, 241, 274, 275,
316, 327
Трентский собор 231
Триллинг Е. 318
Тринг Э. 44
Троцкий Л. 270, 287, 354
Тьюринг А. 131
- Уильям Кентерберийский 287
Уильям Конче 227
Уоделл П. 368
утилитаризм 24, 25, 89, 90—94,
97, 219, 269, 347, 353
- Фейерабенд Р. и И. 125
феноменология 6—8
Фергюсон А. 265, 343
Финли М. 167
Фихте И. 16
Форстер Е. 213
фортуна 128, 129, 144, 145
Фрай 25
Франкена У. 357, 358, 363,
366, 367
Франклин Б. 247—249,
252—254, 268, 269, 313,
328
Фрейд З. 102, 103
Френкель Г. 168
Фридман М. 13
- Хаксли 146
характеры 41, 42, 44—46,
103, 104, 172, 175—177,
211, 290, 292, 293, 310, 347
Харди Б. 286, 324
Хатчесон Ф. 312
Хауервас С. 368, 369
Хейр Р. 39, 155, 303
храбрость 168, 169, 170,
171, 174, 184, 186, 192,

- 202, 204, 212, 226, 240,
242, 244, 249, 261, 262,
270, 271, 277, 327
- Цицерон 56, 227, 228, 232,
240, 312
цицерон 312
- Черч А. 131, 139, 140
Чосер 240
Чэдвик 92
- Шекспир В. 196
Шеллинг Т. 141
Шеффлер С. 368—370
Штайнер Ф. 153, 154
- Эдел А. 166, 367
- экзистенциализм 6, 156, 276,
277, 361
Эмотивизм 19, 20, 21, 27, 29,
33, 36
эмотивизм 19—23, 26—40,
45, 46, 67, 93, 94, 102—104,
108, 148, 156, 158, 349,
358, 363
эмпиризм 79, 111—114, 360
Энгельс Ф. 151, 270, 288
Эсхил 194, 215, 222
Эш К. 123
- Юм Д. 18, 22, 35, 49, 54, 68,
70—74, 77—80, 87, 163,
164, 222, 293, 309—314,
316—318, 325, 328, 338,
366

С о д е р ж а н и е

Из предисловия	3
Глава I	
Неприятное предложение	5
Глава II	
Природа нынешних моральных разногласий и тезисы эмотивизма	II
Глава III	
Эмотивизм: социальное содержание и социальный контекст	35
Глава IV	
Предшествующая культура и проект основания морали в Просвещении	53
Глава V	
Почему проект Просвещения обоснования морали был обречен	73
Глава VI	
Некоторые следствия неудачи проекта Просвещения	89
Глава VII	
«Факт», объяснение и экспертиза	III
Глава VIII	
Характер обобщений в социальной науке и отсутствие в них предсказательной силы	122

Глава IX	
Ницше или Аристотель	150
Глава X	
Добродетели в героических обществах	166
Глава XI	
Добродетель в Афинах	179
Глава XII	
Аристотелевское объяснение добродетелей	199
Глава XIII	
Средневековые аспекты и случаи	224
Глава XIV	
Природа добродетелей	246
Глава XV	
Добродетель, единство человеческой жизни и концепция традиции	276
Глава XVI	
От добродетели к добродетели и после добродетели	305
Глава XVII	
Справедливость как добродетель: изменение концепций	330
Глава XVIII	
После добродетели: Ницше или Аристотель, Троцкий и Св. Бенедикт	346
Глава XIX	
Послесловие ко второму изданию	356
Алфавитный указатель	376

Научное издание

Аласдер Макинтайр
После **добродетели**

fe

Компьютерная верстка: Ю. Куц-Жарко
Корректор: Л. Маршева

Изд. лиц. №00036 от 26.09.99
Издательство «Деловая книга»
620219, Екатеринбург, ул. Тургенева, 13, к. 4

Изд. лиц. № 065723 от 10.03.98.
Литературно-издательское агентство
«Академический Проект»
111399, Москва, ул. Мартеновская, 3, стр. 4
Гигиенический сертификат № 77.99.6.953.П.4044.7.99 от 05.07.99

По вопросам приобретения книги просим обращаться
в ЗАО «Академия-Центр»:
111399, Москва, ул. Мартеновская, 3, ар. 4
Тел./факс: (095) 176 9338; 176 9523.
E-mail: aproject@mtu-net.ru

Налоговая льгота - общероссийский классификатор продукции
ОК-005-093, том 2; 953000 - книги, брошюры.

Подписано в печать с готовых диапозитивов 23.06.2000.
Формат 84x108/32. Гарнитура Мысль. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 20,16. Тираж 3000 экз.
Заказ № 304.

Отпечатано с готовых диапозитивов на ГИПП «Уральский рабочий»
620219, г. Екатеринбург, ул. Тургенева, 13.