

ЭЛИЗАБЕТ ЭНСКОМ

Современная философия морали¹

Для начала я сформулирую три тезиса, которые будут представлены в этой статье. Первый: в настоящее время нам бесполезно заниматься моральной философией; и вообще ею не следует заниматься до тех пор, пока у нас не появится адекватная философия психологии, какой на данный момент у нас явно нет. Второй: если это психологически возможно, следует избавиться от понятий обязательства и долга — т.е. *морального* обязательства и *морального* долга, от понятий *морально* правильного и *морально* неправильного, а также от морального смысла долженствования. Ведь эти понятия — пережитки или следствия от пережитков более ранней этической концепции, которой в целом больше не существует; а без нее они только вредят. Мой третий тезис: расхождения во взглядах разных хорошо известных английских философов морали от Сиджвика до наших дней не имеют большого значения.

Любой, кто прочел *Этику* Аристотеля и ознакомился с современной моральной философией, должен быть поражен тем, насколько сильно они отличаются друг от друга. Современные философы морали уделяют главное внимание темам, которые Аристотель, похоже, либо вовсе не рассматривал, либо не придавал им большого значения, либо только подразумевал. Любопытнее всего то, что сам термин «моральный», который мы непосредственно унаследовали от Аристотеля, в его современном смысле просто не вписывается в аристотелевскую этику. Аристотель различает моральные и интеллектуальные добродетели. Обладают ли какие-нибудь из аристотелевских «интеллектуальных» добродетелей тем, что *мы* должны были бы назвать «моральным» аспектом? Может показаться, что обладают; критерием этого, предположительно,

¹ Пер. с англ. Алексея Черняка по изданию: *Anscombe G. E. M. Modern Moral Philosophy* // *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*. Vol. XXXIII. No. 124. 1958. P. 1–19. Редактор перевода — Петр Куслий.

служит то обстоятельство, что неспособность проявить «интеллектуальную» добродетель — такую, например, как благое суждение [judgement] в определении того, как сделать что-то полезное (скажем, в управлении городом) — может *заслуживать осуждения*. Но можно задать резонный вопрос: разве не может *какая угодно* неспособность сделать что-то стать предметом осуждения или упрека? Любую уничижительную критику, например, критику качества изделия или дизайна машины можно назвать осуждением или упреком. Таким образом, мы снова хотим ввести слово «морально»: иногда такая неспособность сделать что-то может быть *морально* заслуживающей осуждения, а иногда нет. Но была ли у Аристотеля идея *морального* осуждения в противоположность любому другому? Если была, почему ей не уделено больше внимания? Аристотель говорит, что существуют ошибки, приводящие к злодеяниям, а не к тем или иным невольным действиям, и за такие ошибки человека осуждают. Означает ли это наличие *морального* обязательства не совершать определенные интеллектуальные ошибки? Почему он не обсуждает обязательство вообще и это обязательство в частности? Если кто-то заявляет, что занимается толкованием Аристотеля, и говорит на современный манер о моральном том-то и том-то, он должен быть весьма невосприимчив, если не испытывает постоянного ощущения, подобного тому, какое испытывает тот, у кого челюсти расположены не на одной линии: зубы не могут сомкнуться в нормальном прикусе.

Мы, стало быть, не можем искать у Аристотеля какого-либо разъяснения относительно современного способа рассуждать о «моральном» благе, обязательстве и т.п. И мне представляется, что все самые известные современные авторы по этике, от Батлера до Милля, размышляя об этом предмете, совершают ошибки, которые не позволяют надеяться на то, что им удастся его непосредственно прояснить. Я сформулирую эти возражения в настолько краткой форме, насколько позволяет их содержание.

Батлер превозносит совесть, но словно бы не замечает, что человеческая совесть может заставлять творить ужаснейшие вещи.

Юм определяет «истинность» таким образом, чтобы исключить из нее этические суждения, и заявляет, что он доказал, что они не попадают под понятие истинности. Кроме того, он имплицитно определяет «страсть» так, что нацеливание на что-либо оказывается обладанием страстью. Его возражение против перехода от «есть» к «должен» [ought] равным образом применимо к переходу от «есть» к «имеет задолженность» или от «есть» к «нужно». (Однако в силу исторических обстоятельств в этом есть справедливое зерно, о чем я скажу позже.)

Кант вводит понятие «законодательствования для себя самого», столь же абсурдное, как если бы теперь, когда выбор большинством голосов имеет большой вес, кто-то стал бы называть каждое рефлексивное решение человека результатом выбора большинством *голосов*, какое в пропорциональном отношении является подавляющим, так как

пропорция всегда 1–0. Понятие законодательства требует от законодателя сверхчеловеческих способностей. Его собственные строгие убеждения в отношении предмета лжи были бы настолько сильны, что ему никогда не пришло бы в голову, что ложь можно релевантно описывать как-то еще, а не только как просто ложь (например, как «ложь в таких-то обстоятельствах»). Его правило, говорящее о максимах, которые можно сделать универсальными, бесполезно без оговорок, касающихся того, что именно следует считать релевантным описанием действия при конструировании соответствующей максимы.

Бентам и Милль не замечают проблематичности понятия «удовольствие». Их часто обвиняют в совершении натуралистической ошибки; но это обвинение меня не впечатляет, поскольку я не нахожу его описания когерентными. Но вот возражение, касающееся понятия удовольствия, кажется мне фатальным с самого начала. Древние считали это понятие довольно загадочным. Оно свело рассуждения Аристотеля к сущему лепету о «румянце на щеке юноши», так как он, имея все на то основания, хотел отождествить удовольствие с доставляющей удовольствие деятельностью и в то же время отличить его от последней. Целые поколения современных философов не видели в этом понятии никаких затруднений, и оно снова появилось в литературе как проблематичное лишь год или два назад в работах Райла. Причина проста: со времен Локка под удовольствием понималось определенного вида внутреннее впечатление. Но если это — правильное описание удовольствия, то нет оснований удовольствие ставить в зависимость от действий. Модифицируя некоторые мысли Витгенштейна относительно «значения», можно сказать: «Удовольствие не может быть внутренним впечатлением, так как никакое внутреннее впечатление не способно содержать в себе последствий удовольствия».

Милль так же, как и Кант, не осознает, что для того чтобы быть сдержательной, его теории необходимо быть ограниченной только релевантными дескрипциями. Ему не пришло в голову, что убийство и кража могут быть описаны по-другому. Он считает, что если предлагаемое действие относится к таким, что подчиняется какому-то одному принципу, основанному на понятии пользы, то его следует совершить; а если оно не подчиняется ни одному такому принципу или подчиняется нескольким принципам, предлагающим противоположные взгляды на действие, то следует прибегнуть к подсчету конкретных последствий. Однако практически любое действие, если оно подчиняется хотя бы одному принципу пользы (как я буду говорить для краткости), можно описать так, чтобы оно подчинялось множеству таких принципов.

Теперь я снова обращаюсь к Юму. Упомянутые мной особенности его философии, как и многие другие ее свойства, могут привести на мысль о том, что Юм был просто софистом — блестящим софистом; и его методы конечно софистичны. Но специфика юмовского философства-

ния побуждает меня не менять это суждение на противоположное, а дополнить его. Несмотря на то, что Юм достигает своих излюбленных умозаключений софистическими методами, его рассуждения неизменно вскрывают очень глубокие и важные проблемы. Часто бывает так, что, демонстрируя софистическое мастерство, некто замечает нечто, заслуживающее значительных исследовательских усилий. В результате открытий, на совершение которых претендует Юм, оказывается, что очевидное нуждается в изучении. В этом Юм не схож, скажем, с Батлером. Было уже хорошо известно, что совесть может принуждать к злодеяниям, и то, что Батлер писал, не обращая внимания на это знание, не открыло нам ничего нового. Но с Юмом дело обстоит иначе. Поэтому он очень глубокий и великий философ, несмотря на свою софистичность. Например, я говорю моему бакалейщику: «Истинность состоит *или* в отношениях между идеями (пример: двадцать шиллингов равняется одному фунту), *или* в фактах (если я, к примеру, заказала картошку, вы ее доставили и прислали мне счет). Поэтому истинность неприменима к такому высказыванию, как «Я *должна* вам такую-то сумму». Теперь, сопоставив все это, можно увидеть, что отношение фактов к описанию [description] «Х должен Y так много денег» является интересным; я назову это отношение фактов к этому описанию «грубым отношением» [brute relative]. Далее, упомянутые здесь «грубые» факты, сами обладают описаниями, по отношению к которым *другие* факты являются «грубыми». Например, *он привез картошку к моему дому и картошка была оставлена у моего дома* — это грубые факты относительно описания «он доставил мне картошку». А факт *Х должен Y деньги*, в свою очередь, является «грубым» относительно других описаний — например, «Х платежеспособен». «Относительная грубость» является сложным отношением. Вот лишь несколько затруднений: если *хуз* — множество фактов, грубых относительно описания *A*, то *хуз* входит в число тех множеств, некоторые из которых имеют место, если выполняется *A*; но наличие какого-либо множества из этого числа не подразумевает с необходимостью *A*, так как всегда могут оказать свое влияние исключительные обстоятельства. А каковы исключительные обстоятельства в отношении *A*, в общем можно объяснить, только предоставив соответствующие примеры, и *никакого* теоретически адекватного предвидения не может быть сделано для исключительных обстоятельств, поскольку всегда можно в теории представить себе еще один специальный контекст, по-другому интерпретирующий любой специальный контекст. Далее, то, что в нормальных обстоятельствах *хуз* обосновывало бы *A*, еще не означает того, что *A* утверждает то же самое, что и «*хуз*». Кроме того, может существовать такой придающий значение описанию *A* институциональный контекст, который само *A* явно не описывает. (Например, утверждение о том, что я даю кому-то шиллинг, не описывает институт денег или валюты данной страны.) Так что, хотя было бы смешно настаивать на том, что может не быть такой вещи, как переход от, например, «есть» к «дол-

жен», тем не менее характер этого перехода, на самом деле, весьма интересен и проявляется в результате рефлексии над аргументами Юма².

То, что я должна бакалейщику такую-то сумму, — это факт, который может принадлежать множеству фактов, грубых относительно описания «Я — мошенница». «Мошенничество», разумеется, есть вид «нечестности» или «несправедливости». (Естественно, эти соображения не повлияют на мои действия до тех пор, пока я не захочу совершить или избежать совершения несправедливости).

Пока что я понимаю «мошенничество», «несправедливость» и «нечестность» исключительно «фактическим» образом, несмотря на их тесную взаимосвязанность. Это понимание достаточно очевидно для «мошенничества»; я не имею ни малейшего понятия, как определить «справедливость», кроме как через указание на то, что она касается действий, относящихся к кому-то другому, при этом «несправедливость», как недостаток справедливости, можно понимать как родовое имя, охватывающее различные виды, например, мошенничество, воровство (которое определяется относительно любых существующих институтов собственности), клевета, прелюбодеяние, наказание невинного.

В сегодняшней философии требуется объяснить, чем плохи несправедливый человек или несправедливое действие; такими объяснениями занимается этика; но эти вещи невозможно даже начать объяснять, если у нас нет вразумительной философии психологии. Ведь доказательство того, что несправедливый человек плох, потребует позитивного описания справедливости как «добродетели». Однако эта часть предмета этики будет совершенно для нас закрыта до тех пор, пока у нас не будет описания того, какого *типа характеристикой* является добродетель (что, собственно, является проблемой не этики, а концептуального анализа), и того, в каком отношении она находится к действиям, в которых она представлена. В прояснении этих вопросов Аристотель, как я думаю, не преуспел. Для этого нам, конечно, нужно понимание, по крайней мере, того, что вообще представляет собой человеческое действие и как его описание как «делание того-то» подвержено влиянию его мотивов и намерения или намерений, заключенных в действии. А для этого требуется описание уже указанных понятий.

Термины «следует» [should] или «должно» [ought], или «нужно» [needs] относятся к хорошему и плохому: например, механизму нужна смазка или, иначе, его следует или должно смазывать, так как работа без смазки плохо на нем скажется, или он будет без нее плохо работать. Согласно этой концепции, «следует» и «должно», разумеется, употребляются не в специальном «моральном» смысле, в котором говорится, например, что человек не должен жульничать. (В Аристотелевском

² Предыдущие два абзаца представляют собой краткое описание статьи «О грубых фактах» (On Brute Facts // The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe. III. Ethics, Religion and Politics. Oxford: Basil Blackwell, 1981. Ch. 3).

смысле термина «моральный» (ἠθικός) термины, о которых идет речь, употребляются в связи с *моральными* вещами: а именно человеческими страстями и (не техническими) действиями.) Но они теперь приобрели особый, так называемый моральный смысл, т.е. такой, в котором они подразумевают некий абсолютный вердикт (такой, как виновен/невиновен в отношении человека) в вопросе о том, что описано в предложениях, содержащих «должно» и употребленных в определенных типах контекстов: не только в тех, которые *Аристотель* назвал бы «моральными» — страсти и действия, — но также и в некоторых контекстах, которые он назвал бы «интеллектуальными».

Обычные (и вполне неустраимые) термины «следует», «нужно», «должно», «должен» приобрели этот особый смысл, будучи приравненными в соответствующих контекстах к терминам «обязан» или «принужден», или «требуется» в том смысле, в каком некто может быть обязан или принужден законом или нечто может требоваться по закону.

Как так получилось? Ответ дает история: между *Аристотелем* и нами стоит христианство и его *законническая* [law] концепция этики. Ведь христианство вывело свои этические понятия из Торы. (Кто-то мог бы склониться к мысли, что законническая концепция этики могла возникнуть только среди тех, кто принял предположительно божественный позитивный закон; то, что это не так, показано на примере стоиков, которые также думали, что все, что делает людей добродетельными, существует в силу требования божественного закона.)

Вследствие доминирования христианства на протяжении многих столетий понятия «быть обязанным», «быть дозволенным» или «быть прощенным» глубоко укоренились в нашем языке и наших мыслях. Греческое слово *αμαρτανειν*, наиболее подходящее для такого рода использования, стало значить «грех», хотя первоначально означало «ошибку», «непонимание», «неправильность». Латинское *peccatum*, приблизительно соответствовавшее греческому *αμαρτια*, еще больше подходило для обозначения греха, так как уже было ассоциировано с понятием «вины» — *culpa* — как юридическим термином. Общий термин «illicit» (незаконный), означающий во многом то же, что и наш общий термин «неправильный», сам говорит за себя. Интересно, что *Аристотель* не использовал такого общего понятия. У него есть общие термины для порока — «злодей», «негодяй»; но, разумеется, человек не является злодеем или негодяем по совершении одного плохого действия или нескольких плохих действий. Еще у *Аристотеля* есть такие термины, как «постыдный», «нечестивый» и особые термины, обозначающие недостаток соответствующей добродетели, например, «несправедливый»; но у него нет терминов, соответствующих термину «illicit». Объем этого термина (т.е. диапазон его применения) можно было бы в его терминологии определить только весьма длинным предложением: термин «illicit» применяется к тому, что, будь это мысль или позволенная себе страсть, или действие, или упущение в мысли или действии, представ-

ляет собой нечто противоположное одной из добродетелей, отсутствие которой показывает, что человек плох как таковой. Эта формулировка дала бы понятие, совпадающее по объему с понятием «illicit».

Иметь *законническую* концепцию этики, значит, утверждать: то, что нужно для добродетельности, требуется божественным законом, и отсутствие *этого* указывает на то, что некто является плохим человеком (а не просто, скажем, плохим ремесленником или логиком). Разумеется, человек может придерживаться подобной концепции только в том случае, если он верит в то, что закон дается Богом. Такими людьми являлись евреи, стоики и христиане. Но если подобная концепция доминирует на протяжении многих столетий, а затем отбрасывается, то естественным следствием подобного процесса может оказаться то, что такие связанные с природой закона понятия как обязательство, подчиненность или требование останутся, хотя и утратят при этом свои корни; и если слово «должно» оказалось помещенным в некоторые контексты со значением «обязательства», то и оно в этих контекстах будет также произноситься с особым ударением и особым чувством.

Подобная ситуация имела бы место, например, в том случае если бы уголовный закон и уголовные суды были отменены и забыты, а понятие «уголовный» сохранилось. Столкнувшись с такой ситуацией, Юм мог бы заключить, что имеется особое чувство, выражаемое словом «уголовный», которое одно только и дает этому слову его смысл. На деле же Юм обнаружил ситуацию, при которой понятие «обязательство» сохранилось, а слово «должно» наделялось той особенной силой, обладание которой, как утверждалось, делало его употребляемым в «моральном» смысле. Но в этом «моральном» смысле вера в божественный закон уже давно была утрачена. По существу она была отброшена протестантами во времена Реформации³. Эта ситуация, если я права, интересна именно как ситуация сохранения понятия вне концептуального каркаса, делавшего его действительно осмысленным.

Когда Юм сформулировал свои знаменитые замечания о переходе от «есть» к «должно», он тем самым соединил несколько очень разных идей. Одну я постаралась высказать в своих соображениях по поводу перехода от «есть» к «должен» [«owes»] и относительной «грубости» фактов. Другую идею можно было бы выразить, рассматривая переход от «есть» к «нуждается», например, от характеристик организма к окружающим условиям, в которых он «нуждается». Сказать, что организм нуж-

³ Они не отрицали существования божественного закона, но их самой примечательной доктриной было утверждение о том, что он дан не для того, чтобы ему подчиняться, а для того, чтобы показать человеческую неспособность подчиняться ему, даже по благодати; и это утверждалось в отношении не только разветвленных предписаний Торы, но и требований «естественного божественного закона». См. в этой связи декрет Трентского Собора, направленный против учения, согласно которому Христу следует лишь доверять как посреднику, но не подчиняться как законодателю.

дается в этих окружающих условиях, значит сказать, например, не то, что тот, кто говорит, хочет, чтобы организм имел эти условия, а то, что организм без них не будет развиваться. Конечно, все зависит от того, *хочет* ли говорящий, чтобы организм развивался — так сказал бы Юм. Но если говорящий хочет, чтобы организм развивался, то «все зависит» от того, имеет ли факт о том, что организм для своего развития нуждается в этих окружающих условиях, хотя бы малейшее влияние на действия того, кто выносит суждение. Однако предполагается, что то обстоятельство, *что* то-то и то-то «должно» быть или «нужно», имеет влияние на действия судящего. Отсюда кажется естественным заключить, что судить, что это «должно быть», на самом деле значит допустить, что собственное суждение судящего «должно быть» влияющим на его собственные действия. И никакое количество истины, относящейся к тому, что *есть*, не может логически претендовать на то, чтобы оказывать влияние на действия судящего. (Нас заставляет двигаться не суждение само по себе, а наше суждение о том, как получить или сделать то, что мы *хотим*.) Поэтому *должно* быть [*must*] невозможно вывести «нуждается» или «должен быть» из «есть». Но если взять, скажем, растение, вывод «нуждается» из «есть», конечно, не является ни в малейшей степени сомнительным. Он интересен и заслуживает изучения, но он совсем не подозрителен. Он интересен в таком же смысле, в каком интересно отношение между грубыми и менее грубыми фактами; этим отношениям уделяли очень мало внимания. И хотя можно противопоставить «то, в чем нуждаешься» «тому, что имеешь» как *de facto* и *de jure*, это тем не менее не делает нужду в определенном окружении менее «истинной».

Конечно, в случае нужд растения мысль о нужде будет вести к действию, только если есть желание, чтобы растение росло. Здесь, таким образом, нет необходимой связи между тем, о чем можно утверждать, что растение в этом «нуждается», и тем, что хочет утверждающий. Но есть некая необходимая связь между тем, о чем человек думает, что *он* в этом нуждается, и тем, что он хочет. Это — сложная связь; возможно *не* хотеть чего-то, в чем ты считаешь себя нуждающимся. Но, например, невозможно никогда не хотеть *ничего*, в чем ты считаешь себя нуждающимся. Это, однако же, есть факт, относящийся не к значению слова «нуждаться», а к феномену *желания*. Но можно сказать, что рассуждения Юма ведут к выводу о том, что это должен быть факт, относящийся к слову «нуждаться» или к выражению «быть хорошим для».

Таким образом, мы обнаруживаем две проблемы, сокрытые в замечании о переходе от «есть» к «должно». Предположим, что мы прояснили, что такое «относительная грубость» фактов, с одной стороны, и каковы понятия, включенные в «нужность» [*needing*] и «процветание» [*flourishing*], с другой; еще остается третья идея. Ведь следуя Юму, кто-нибудь мог бы сказать: возможно, вы прояснили вашу точку зрения на переход от «есть» к «должен» [*owes*] и от «есть» к «нуждается», но лишь ценой демонстрации того, что предложения с «должен»

и «нуждается» выражают *что-то вроде* истин, *что-то вроде* фактов. И при этом остается невозможным вывести «морально должен» из «есть».

Мне кажется, что подобная реплика была бы верной. Слово «должно», став словом, обладающим лишь гипнотической силой, не могло бы, в силу характера обладания этой силой, быть выведено из чего бы то ни было вообще. Можно возразить, что его можно было бы вывести из других предложений, содержащих «морально должно»: но это не может быть верно. Впечатление, что это так, производит тот факт, что мы говорим, что «все люди суть ф» и «Сократ — человек» имеют своим следствием «Сократ есть ф». Но «ф» здесь не настоящий предикат. Мы имеем в виду, что если на место «ф» подставить настоящий предикат, вывод будет правильным. Требуется настоящий предикат, а не просто слово, не содержащее никакой значимой мысли и лишь сохраняющее силу воздействия и способное иметь сильный психологический эффект, но уже не обозначающее никакого реального понятия.

Воздействие этого слова имеет силу *вердикта* по поводу моего действия в зависимости от того, соответствует оно или не соответствует описанию, содержащемуся в предложении со словом «должно». И в тех случаях, когда реальное существование некоторого судьи или закона не подразумевается, понятие вердикта может сохранить свое психологическое воздействие, но не свое значение. Теперь представим себе, что слово «вердикт» было употреблено таким образом, т.е. с единственным намерением сохранить его ауру, но не значение. Представим также, что некто сказал: «В конечном счете для *вердикта* требуются закон и судья». Ему могли бы ответить: «Вовсе нет, так как если бы существовал закон, а также судья, который бы выносил вердикт, то перед нами встал бы вопрос: является ли принятие этого вердикта чем-то, что само, в свою очередь, является следствием некоего *Вердикта?*». Приведенный аргумент является аналогом другого аргумента, который часто используется в качестве решающего: если некто основывает свою этику на божественном законе, то он все равно должен согласиться с тем, что у него должно быть суждение, согласно которому, он *должен* (морально должен) подчиняться божественному закону. Таким образом, его этика находится в точно таком же положении, как и любая другая: он просто имеет другую «практическую большую посылку»⁴: «Божественному закону должно подчиняться», тогда как кто-то другой имеет в качестве такой посылки, например, такую: «Во всех решениях следует руководствоваться принципом наибольшего счастья».

Я должна была бы заключить, что Юм и наши сегодняшние философы, размышляющие над проблемами этики, сделали важное дело, показав, что в понятии «морально должно» нельзя обнаружить ника-

⁴ Как ее абсурдно называют. Так как большая посылка = посылка, содержащей термин, являющийся предикатом умозаключения, разговор о ней в связи с практическим мышлением есть ляпсус.

кого содержания, если бы не то обстоятельство, что следующие за ними философы пытаются подыскать альтернативное содержание (очень сомнительное) этому термину и сохранить его психологическую силу. Разумнее всего было бы просто отбросить его. Он не имеет разумного смысла за пределами законнических концепций этики; но эти концепции никто не собирается сохранять; и как показывает пример Аристотеля, можно создать этику, не прибегая к понятию морального должностования. Было бы значительно лучше, если бы вместо использования выражения «морально неправильное» судящий всегда указывал бы определенный род, например, «лживое», «непристойное», «несправедливое». Мы смогли бы обходиться без вопроса о том, было ли то, что мы сделали, «неправильным», переходя непосредственно от какого-то описания действия к этому понятию; мы должны были бы спросить, является ли действие, например, несправедливым; и в некоторых случаях ответ был бы понятен сразу.

Я перехожу теперь к эпохе в современной английской моральной философии, ознаменованной влиянием Сиджвика. В период между Миллем и Муром, похоже, произошло поразительное изменение. Мур считает, как мы видели, что подсчет конкретных последствий действия, такого как убийство или кража, не представляет собой проблемы; и мы тоже увидели, что его позиция была глупой, так как вовсе не ясно, как действие *может* подпадать только под один принцип пользы. У Мура и последующих академических моралистов Англии мы находим совершенную ясность в вопросе о том, что «правильное действие» означает такое действие, которое производит наилучшие возможные последствия (зачисляя в последствия истинные значения [intrinsic values], приписанные определенным видам действия некими «объективистами»⁵). А из этого следует, что человек, субъективно говоря, поступает хорошо, если действует в конкретных обстоятельствах, нацеливаясь на наилучший результат, в соответствии с его суждением о совокупных последствиях этого конкретного действия. Я утверждаю, что это именно следует из вышесказанного, а не что какой-либо философ говорит именно так. Действительно, обсуждение этих вопросов может оказаться крайне затруднительным: например, можно усомниться в том, является ли «то-то есть правильное действие» удовлетворительной формулировкой, если учесть, что вещи должны существовать, чтобы иметь предикаты — так что, возможно, лучшей формулировкой будет «я обязана». Или еще: какой-нибудь философ может отрицать, что «правильно» есть

⁵ Оксфордские объективисты, разумеется, делают различие между «последствиями» и «истинными значениями», и, таким образом, производят вводящее в заблуждение впечатление, что они не консеквенциалисты. Но они не утверждают — а Росс даже прямо отрицает — что тяжесть, например, осуждения невиновного такова, что ее не могут перевесить интересы нации. Поэтому проводимое ими разграничение не имеет никакого значения.

«deskриптивный» термин, а затем окольным путем через лингвистический анализ прийти к позиции, утверждающей то же самое, что и «правильное действие есть такое, которое производит наилучшие последствия» (например, к утверждению, что субъект приспособливает свои «принципы» к достижению выбранной им для себя цели, где связь между «выбором» и «наилучшим», предположительно, такова, что осуществление осознанного выбора означает, что субъект выбирает действие, способное произвести наилучшие последствия). Далее, следует описать роли так называемых моральных принципов и мотивов долга; различия между «хорошим» и «морально хорошим», а также «правильным» нуждаются в изучении; требуется, кроме того, исследовать особые характеристики предложений со словом «должно». Такие обсуждения порождают самые разные взгляды, которые, однако, все примерно одинаковы в вопросе о том, что действительно важно. Это общее сходство между ними становится явным, если принять во внимание, что все самые известные английские академические философы морали развивали философию, согласно которой, например, невозможно утверждать, что не может быть правильным убийство невинного как средство достижения какой угодно цели, и что всякий, кто думает иначе, совершает ошибку. (Я должна упомянуть оба аспекта: поскольку, например, мистер Хэйр, хотя и учит философии, которая укрепила бы индивида во мнении, что убийство невинного есть то, что он должен выбрать для достижения более важных целей, также, я думаю, учит, что если человек выбирает избегать убийства невинных с какой бы то ни было целью в качестве своего «высшего практического принципа», его нельзя обвинить в ошибке: просто таков его «принцип». Но из этого определения, я думаю, можно увидеть, что то, что я говорила, верно для каждого из английских академических философов морали, начиная с Сиджвика.) Это важно, так как означает, что все эти философы явно несовместимы с иудеохристианской этикой. Ведь для этой этики было характерно учение, согласно которому есть определенные вещи, запрещенные независимо от грозящих *последствий*. К таким вещам относятся решение убить невинного ради той или иной цели, какой бы благой она ни была, наказание невинного, предательство (под которым я понимаю вхождение в доверие к человеку по серьезным вопросам путем заверений в верной дружбе с последующим преданием его в руки его врагов); идолопоклонство, содомия, прелюбодеяние, ложное пророчество. Запрет на определенные вещи просто в силу их описания как идентифицируемых видов действия определенного рода, независимо от каких-либо дальнейших последствий, конечно, не исчерпывает иудеохристианскую этику; но он — ее заметная черта. И если каждый академический философ, начиная с Сиджвика, писал в такой манере, которая исключает эту этику, не видеть эту несовместимость как важнейший факт, касающийся этих философов, а различия между ними как сравнительно пустяшные, значило бы демонстрировать определенную ограниченность ума.

Стоит отметить, что ни один из этих философов не проявляет осознания того, что существует этика, которой он противоречит: все они принимают как данность то, что запрет — такой, например, как запрет убивать — не работает перед лицом определенных последствий. Но, разумеется, строгость запрета означает как раз, *что не следует поддаваться страху перед какими-либо последствиями или надежде на какие-либо последствия.*

Если вы обращаете внимание на переход от Милля к Муру, то подозреваете, что он был сделан где-то кем-то; в качестве наиболее вероятного кандидата вспоминают Сиджвика; и вы обнаружите, что этот переход происходит в нем и почти неумышленно. Сиджвик — довольно скучный автор; все важное в его текстах происходит на полях и в сносках, а также в маленьких обрывках аргументов, которые не затрагивают его грандиозную классификацию «методов этики». Этическая теория, базирующаяся на понятии божественного закона, сводится у него к несущественной разновидности, когда он говорит нам в сноске, что «лучшие теологи» (Бог знает, кого он имеет в виду) говорят нам, что Богу следует подчиняться как *моральному* существу η *φορτικός ο ελαίνος*; как будто мы слышим высказывание Аристотеля: «не вульгарна ли похвала?»⁶ — но Сиджвик действительно вульгарен в этом отношении: он думает, например, что смирение состоит в недооценке своих собственных заслуг, т.е. в своего рода лживости, и что опасность богохульства для верующих была основанием иметь законы против богохульства. И еще он считает, что в точности следовать добродетели чистоты значит выступать против ее канонов, и он корит «средневековых теологов» за непонимание этого.

С точки зрения данного исследования самое важное у Сиджвика — его определение намерения [intention]. Определяя намерение, он говорит, что человек должен намереваться произвести [to intend] любые ожидаемые последствия своего произвольного действия. Это определение очевидно неправильное, и я осмелюсь утверждать, что в наше время никто не взялся бы его защищать. Сиджвик использует его, чтобы выдвинуть этический тезис, с которым ныне многие люди согласились бы, а именно тезис о том, что в вопросе об ответственности человека за то, что он предвидел, то обстоятельство, что он не желал этого ни как цель своего действия, ни как средство ее достижения, не имеет никакого значения. Используя термин «намерение» более правильным образом и избегая ошибочной концепции Сиджвика, можно сформулировать этот тезис так: в вопросе об ответственности человека за те последствия его действий, которые он мог предвидеть, не имеет никакого значения то обстоятельство, что он при этом не стремился к их достижению [did not intend it]. Теперь это звучит, скорее, назидательно; я думаю, что назидательность звучания характерна для очень сильно вырожденных форм мысли по данному вопросу. Можно увидеть, к че-

⁶ Nicomachean Ethics, II78b 16.

му это ведет, рассмотрев пример. Предположим, что человек ответствен за воспитание некоего ребенка. Следовательно, для этого человека сознательно лишить этого ребенка своей опеки, значит, совершить в отношении него нечто плохое. Для него было бы плохо сделать это по причине своего нежелания далее воспитывать этого ребенка; и так же плохо для него сделать это по причине того, что, поступая так, он, предположим, побудил бы кого-то еще сделать что-то. (Для пользы аргумента можно предположить, что побуждение этого другого индивида совершить соответствующее действие — результат, сам по себе достойный восхищения.) Но вот ему предстоит выбрать между совершением чего-либо постыдного и тюрьмой; если он отправляется в тюрьму, последствием этого будет прекращение воспитания ребенка. Согласно доктрине Сиджвика, для ответственности этого человека за прекращение воспитания этого ребенка нет разницы между случаем, когда он делает это просто ради того, чтобы больше его не воспитывать, или как средство достижения какой-то другой цели, и случаем, когда это происходит как предвидимый и неизбежный результат того, что он отправляется в тюрьму вместо совершения чего-то постыдного. Отсюда следует, что он должен взвесить относительную плохость [badness] лишения ребенка опеки и совершения постыдного поступка; и легко может получиться так, что постыдный поступок на деле окажется менее ужасным действием, чем намеренное лишение ребенка опеки. Далее, если тот факт, что лишение ребенка опеки есть побочное следствие заключения в тюрьму, не имеет никакого значения в вопросе об ответственности человека, то тогда такое соображение склонит этого человека к совершению постыдной вещи, что по-прежнему очень плохо. И, конечно, коль скоро он стал смотреть на вещи под этим углом зрения, единственное, что для него теперь заслуживает внимания — это последствия, а не собственная скверность того или иного действия. Так что, разумно рассудив, что никакого *большого* вреда от такого действия не будет, он может совершить и куда более постыдный поступок, чем сознательное лишение ребенка опеки. И если на деле выяснится, что его расчеты были ошибочными, то окажется, что он не отвечает за последствия, так как он их не предвидел. Ведь, фактически, тезис Сиджвика ведет к полной невозможности оценить скверность действия иначе, как в свете *ожидавшихся* последствий. Но если так, то любой должен оценивать плохость в свете последствий, которые *он* ожидает; а это ведет к тому, что каждый может снять с себя ответственность за *действительные* последствия самых постыдных действий постольку, поскольку он может сделать вид, что не предвидел их. В то же время я настаиваю, что человек отвечает за плохие последствия своих плохих действий, но их хорошие последствия — не его заслуга; и наоборот, он не отвечает за плохие последствия хороших действий.

В вопросе об ответственности отрицание *какого бы то ни было* различия между предвидимыми и намеренными последствиями предлагает-

ся Сиджвиком вовсе не в ходе разработки какого-то «метода этики»; он сделал этот важный шаг просто ради него самого и в угоду всем; и я думаю, правдоподобно будет предположить, что именно *этот* шаг со стороны Сиджвика объясняет различие между старомодным утилитаризмом и тем *консеквенциализмом*, как я его называю, который свойствен как самому Сиджвику, так и всем академическим философам морали после него. После того как этот шаг был сделан, философы морали в своих теориях стали придавать отдельный статус рассуждению, которое ранее рассматривалось как приманка, подобная той, что использовалась в отношении мужчин их женами или льстивыми друзьями.

Философская поверхностность — необходимая черта консеквенциализма. Ведь в этике всегда есть пограничные случаи. Но если некто является последователем Аристотеля или верит в божественный закон, решая, является ли совершение того-то в таких-то обстоятельствах, скажем, убийством или несправедливостью, то он будет иметь дело с пограничным случаем; и это его решение определяет, стоит или нет совершать это действие. Таков метод казуистики; и хотя он может позволить сделать уступку на периферии, он не даст разрушить центр. Но если некто — консеквенциалист, вопрос «Что правильно делать в таких-то обстоятельствах?» глупо даже поднимать. Казуист задает такой вопрос, только чтобы спросить «Разрешено ли [Would it be *permissible*] делать то-то и то-то?» или «Разрешено ли *не* делать того-то?» И только если *не* разрешено *не* делать то-то и то-то, он может сказать «*Это* есть *то*, что следует сделать» [*This would be the thing to do*].⁷ Иначе, хотя он может высказываться *против* какого-то действия, он не может никакого действия предписывать, так как в *конкретном* случае обстоятельства (сверх тех, что были представлены в воображении) могут предполагать все виды возможностей, и нельзя знать наперед, какие из возможностей будут иметь место. Но консеквенциалисту не на что опереться, чтобы сказать «Это разрешено, а это нет», поскольку, согласно его собственной гипотезе, решающими являются последствия, и не его дело претендовать на предсказание того, какой возможный оборот может принять тот или иной поступок человека; максимум, что он может сказать, это — что человек не должен *вызывать* [*bring about*] того или этого; у него нет права сказать, что в конкретном случае он вызовет то-то и то-то, пока он не сделал то-то и то-то. Далее, чтобы консеквенциалист вообще мог вообразить пограничные случаи, он должен принять некий закон или стандарт, согласно которому это — пограничный случай. Откуда же ему взять такой стандарт? Практически есть только один ответ: из текущих стандартов его общества или круга. И предельная конвенциональность, на самом деле, была отличительной чертой, присущей всем этим фило-

⁷ Этот случай с необходимостью является редким, так как положительные предписания, например, «Чти своих родителей», вообще вряд ли предписывают какое-либо конкретное действие и редко даже нуждаются в таковом.

софам. У них не было ничего, с чем можно было бы восстать против конвенциональных стандартов людей их типа; они не могли быть глубокими философами. Но шансы, что вся совокупность конвенциональных стандартов окажется хорошей [decent], малы. Наконец, смысл рассмотрения гипотетических ситуаций, возможно, весьма невероятных, *кажется*, состоит в том, чтобы выявить в себе или в ком-то другом гипотетическое решение сделать нечто плохое. Я не сомневаюсь, что это имеет своим следствием возникновение у людей (которые никогда не попадут в ситуации, относительно которых они принимали гипотетические решения) predispositions соглашаться с подобными плохими действиями или хвалить воображаемых деятелей за их совершение и льстить им постольку, поскольку толпа, частью которой они являются, делает то же самое, когда отчаянные воображенные обстоятельства вообще отсутствуют.

Те, кто видят источник понятий «обязательство» и эмфатического, «морального» *должно* в концепции этики, базирующейся на идее божественного закона, но отрицают понятие божественного законодателя, иногда ищут возможность сохранить законническую концепцию без божественного законодателя. Мне думается, что в подобном поиске божественный законодатель все же представляет некоторый интерес. Возможно, первое, что приходит здесь на ум, это нормы общества. Однако подобно тому как Батлер не способен впечатлить человека, размышляющего над тем, как совесть может направлять людей в их поступках, точно так же человека, размышляющего над тем, что могут представлять собой общественные «нормы», не способна впечатлить описанная идея. Предложение, что законодательствование может иметь место «для себя самого», я отвергаю как абсурдное; что бы ни делалось «для себя самого» может быть достойно восхищения, но не обладает законодательной силой. Тот, кто понимает это, может сказать: мне следует сформировать мои собственные правила и это лучшее, что я могу сделать, и я буду руководствоваться ими до тех пор, пока не узнаю что-то лучшее; иными словами такой человек мог бы сказать: «Я буду руководствоваться обычаями моих предков». Приведет ли это к добру или к злу, будет зависеть от содержания правил или обычаев предков. При удачном стечении обстоятельств это приведет к добру. Имея подобную установку, можно в любом случае рассчитывать на удачу: в ней, похоже, заложено некое сократическое сомнение; а в случае, когда приходится уступать практической целесообразности, должно быть ясно, что сократическое сомнение — хорошая вещь; на самом деле для любого человека в общем должно быть хорошо думать следующим образом: «Возможно, что-то я не могу увидеть, я могу быть на неверном пути, возможно, я безнадежно неправ в чем-то существенно важном». Поиск «норм» мог бы привести кого-то к поиску законов природы, как если бы вселенная была законодателем; но сегодня не правдоподобно, чтобы данный подход привел к хорошим результатам: он мог бы побудить кого-то к пожи-

ранию более слабого, согласно законам природы, но вряд ли привел бы хоть кого-то в наши дни к понятиям справедливости; досократовское чувство справедливости как чего-то, сравнимого с балансом или гармонией, поддерживающей миропорядок, очень далеко от нас.

Но есть другая возможность: «обязательство» может быть договорным. Подобно тому как мы обращаемся к закону для того, чтобы отыскать ответ на вопрос, к каким действиям он обязывает подчиняющегося ему человека, мы также и в договоре ищем ответ на вопрос, что требуется от заключившего его человека. Мыслители, которые по общему согласию от нас далеки, могли бы иметь идею *foedus rerum*, т.е. идею вселенной не как законодателя, а как воплощения договора. Тогда, если бы можно было понять, что представляет собой этот договор, можно было бы уяснить и каких обязательств он требует. Однако человек не может находиться под юрисдикцией закона, если тот не был ему объявлен, и мыслители, верившие в «естественный божественный закон», считали, что он объявлен каждому взрослому человеку в его знании добра и зла. Подобным образом нельзя быть связанным договором, если он не заключен, т.е. отсутствуют знаки присоединения к договору. Вполне возможно было бы утверждать, что в обыденной жизни употребление языка в некотором смысле сводится к тому, что человек посредством тех или иных знаков демонстрирует заключение различных контрактов. Если бы кто-то придерживался подобной теории, то мы в таком случае пожелали бы посмотреть на нее в действии. Я подозреваю, что она была бы по большей части формальной. Не исключено, что можно сконструировать систему, воплощающую закон (статус которого будет сопоставим со статусом «законов» логики): «мера, применяемая к одному, должна применяться и к другому», но она все равно вряд ли могла бы распространяться на такие частности, как запрет убийства или содомии. Также, хотя ясно, что можно быть подчиненным закону, о котором не знаешь и не думаешь как о законе, утверждение, что можно заключить договор, не зная, что ты это делаешь, тем не менее не кажется разумным; такое неведение обычно считается деструктивным для природы договора.

Однако «нормы» можно еще искать и в человеческих добродетелях: возможно, вид *человек*, рассмотренный не только биологически, но и с точки зрения его активности в мышлении и принятии решений в различных областях жизни, т.е. с точки зрения его сил, способностей и способов использования нужных ему вещей, «имеет» и определенный набор добродетелей (подобно тому как очевидно, что *человек* имеет определенное количество зубов не потому, что таково среднее число зубов у людей, а потому, что таково число зубов человеческого вида). И этот «человек» с полным набором добродетелей представляет собой «норму» подобно тому, как представляет собой норму, например, человек с полным набором зубов. Но в *этом* смысле «норма» перестает быть в общем эквивалентной «закону». В *этом* смысле понятие «нормы» делает

нас ближе к Аристотелю, чем законническая концепция этики. В этом, я думаю, нет вреда; но если кто-то таким путем пытается придать «норме» смысл, то он должен признать то, что случилось с термином «норма», с помощью которого он хотел обозначить «закон, не подразумевающий Бога»: этот термин вообще перестал подразумевать понятие закона. И, *соответственно*, выражения «моральное обязательство», «моральное должно» и «долг» лучше всего запретить к использованию, если кто-то в состоянии это сделать.

Но между тем разве не является очевидным то, что некоторые понятия требуют изучения на том лишь основании, что являются частью философии психологии, а также, как я могу предположить, они требуют и *полного исключения этики* из нашего сознания? Такими понятиями прежде всего являются «действие», «намерение», «удовольствие», «желание». Их общий список начнет увеличиваться, как только мы приступим к анализу указанных понятий. В конце концов могла бы появиться возможность прийти к рассмотрению понятия добродетели, с которого, я полагаю, и следовало бы начинать своего рода исследование этики.

В заключении укажу на некоторые преимущества неэмфатического употребления слова «должно», в отличие от его употребления в некоем особом «моральном» смысле, а также на преимущества отказа от морального смысла термина «плохой» и использования таких понятий, как «несправедливый».

Пусть разрешено доказывать свою правоту только примерами; тогда можно сделать различие между существенно несправедливым [*intrinsically unjust*] и тем, что несправедливо лишь при определенных обстоятельствах. Существенно несправедливо всерьез добиваться судебного наказания для человека за то, чего он не совершал, если последнее можно с легкостью обнаружить. Это, конечно, может иметь место и нередко происходило, выражаясь самыми различными способами: при подкупе свидетелей, в случае существования того или иного предписания закона, по которому некое положение вещей «обречено» иметь место, несмотря на то, что факты говорят об обратном, в ситуациях явного высокомерия судей и власть предержащих, когда они более или менее открыто говорят: «Наплевать, что ты этого не делал, мы в любом случае собираемся осудить тебя по этому делу». Несправедливо, например, в нормальных обстоятельствах лишать людей собственности, принадлежащей им явным образом, не прибегая при этом к законной процедуре, не платить долги, не соблюдать договоры и делать множество других вещей подобного рода. Соответственно, обстоятельства могут иметь огромное значение в оценке справедливости или несправедливости таких процедур, как эти; а эти обстоятельства могут *иногда* включать ожидаемые последствия — например, претензия человека на какую-то собственность может свестись к нулю, если овладение этой собственностью и ее использование грозит явной катастрофой: как, например, если бы некто имел возможность использовать свою машину, чтобы про-

известии взрыв, в котором она была бы уничтожена, но благодаря которому было бы остановлено наводнение или создана преграда от огня. Но это, конечно, не означает, что всегда можно вычислить исключительно с помощью подсчета лучших последствий, что было бы в обычных обстоятельствах актом несправедливости, но не является существенно несправедливым; это далеко не так. Но проблемы, которые поставила бы попытка провести такую разграничительную линию (или пограничную область), очевидно сложны. И до тех пор, пока остается ряд общих замечаний, которые должно сделать по данному вопросу, а также некоторые границы, которые можно провести, решения, принимаемые в конкретных случаях, будут по большей части определяться как *ката τον ορθον λογον* — «согласно тому, что разумно». Например, является или не является несправедливой *такая-то* задержка выплаты *такого-то* долга кому-то, находящемуся в *таких-то* обстоятельствах, на самом деле следовало бы решать «согласно тому, что разумно»; а для этого *в принципе* может не быть никакого другого канона, кроме предоставления ряда примеров. Иными словами, если причиной тому, что мы не можем дать общего определения понятиям добродетели и справедливости, является большой пробел в философии, в силу которого мы вынуждены использовать данные понятия, объясняя их лишь примерами, то это еще не исключает существования области, в которой мы не можем дать указанных определений не в силу пробела в философии, а в силу того, что в ней никакое определение, кроме как посредством примеров, в принципе невозможно; и в таком случае канон является «то, что разумно», хотя это, конечно, никакой *не* канон.

Это все, что я хотела сказать о справедливом в одних обстоятельствах и несправедливом в других, и о способе, каким ожидаемые последствия могут играть роль в определении того, что справедливо. Вернемся к моему примеру существенно несправедливого. Если *имеет место* процедура судебного наказания человека за то, что он, как всем совершенно ясно, не совершал, то может не быть абсолютно никакого спора по поводу описания ее как несправедливой. Никакие обстоятельства и никакие ожидаемые последствия не могут модифицировать ее описание как несправедливой, если только они *не* модифицируют описание процедуры как процедуры судебного наказания человека за то, что он, как известно, не совершал. Если кто-то пытается оспорить это, он тем самым лишь обнаруживает свое незнание значения понятия «несправедливый», так как рассматриваемый случай — парадигмальный случай несправедливости.

И здесь мы видим главенство термина «несправедливый» над терминами «морально правильный» и «морально неправильный». Ведь в контексте английской философии морали со времен Сиджвика узаконена дискуссия по вопросу о том, могла ли быть в каких-либо обстоятельствах такая процедура «морально правильной»; но нельзя утверждать, что она была бы в каких-либо обстоятельствах справедливой.

Далее, я не могу создать соответствующую философию — я даже думаю, что в той ситуации, в которой сейчас находится английская философия, ее создать *не* может никто; однако при этом ясно, что хороший человек — это справедливый человек, а справедливый человек — это тот, кто имеет обычай отказываться от совершения любых несправедливых действий из страха перед какими-либо последствиями или ради достижения какого-либо преимущества для себя или кого-либо еще. Возможно, никто и не станет с этим спорить. Однако нам могут сказать: то, что *является* несправедливым, иногда обусловлено ожидаемыми последствиями, — и это, конечно, верно. Но есть случаи, для которых это не так: и если кто-то скажет: «Я согласен, но еще нужно многое объяснить», он будет прав; и, более того, теперешняя ситуация такова, что мы не можем предложить такого объяснения; нам не хватает для этого философского оснащения. Но если кто-то действительно думает *заранее*⁸, что уместен вопрос о том, следует ли совсем исключать из рассмотрения случай такого действия, как вынесение обвинительного приговора невиновному, я не хочу спорить с ним; он демонстрирует искаженное сознание.

В таких случаях наши философы морали стараются возложить на нас дилемму.

Если мы имеем случай, в котором термин «несправедливо» применяется исключительно благодаря описанию факта, не может ли кто-то спросить, а не должно ли иногда сознательно действовать несправедливо? Если «то, что несправедливо» определяется соображениями *правильности* совершения такого-то поступка в таких-то обстоятельствах, вопрос о «правильности» совершения несправедливости [commit injustice] не может возникнуть просто потому, что описание «неправильно» было встроено в определение несправедливости. Но если мы имеем случай, в котором описание «несправедливо» применяется исключительно в силу тех или иных фактов, без упоминания описания «неправильно», то может возникнуть вопрос о возможности того, чтобы кто-нибудь был «должен» совершить несправедливость, и о том, что он мог бы не быть «прав», действуя так. И, разумеется, «должно» и «правильно» упо-

⁸ Если он думает так в конкретной ситуации, то он, конечно — всего лишь поддающееся искушению человеческое существо. В ходе обсуждения этой статьи, как и ожидалось, этот случай был смоделирован: от правительства требуется судить, приговорить и казнить невиновного под угрозой «термоядерной войны». Мне показалась странной сама идея возлагать столько надежд на предотвращение войны таким способом, если ею угрожают люди, выдвигающие подобное требование. Но самое важное в том, что касается способа, каким случаи, подобные этому, изобретаются в дискуссиях, это представление о том, что открыты только два пути: в данном случае — соглашательство или открытое неповиновение. Относительно такой ситуации никто не может сказать заранее, в каком возможном направлении она будет развиваться — например, что не будет предпринята никакая попытка притвориться согласными выполнить требование и профессионально организовать «побег» жертвы.

треблены здесь в их *моральном* смысле. Но дальше — одно из двух: или надо решить, что является «морально правильным» в свете некоторых *других* «принципов», или самому сделать из *этого* «принцип» и решить, что несправедливость никогда не «правильна». Но даже во втором случае мы выходим за рамки, задаваемые фактами; субъект принимает решение, что он не будет или что неправильно совершать несправедливость. Но в любом случае, если термин «несправедливо» определяется только фактами, то все равно не он определяет применимость термина «неправильно»; она определяется решением о том, что несправедливость *неправильна*, а также диагнозом «фактического» описания как приводящего к несправедливости. Однако человек, выносящий абсолютное суждение о том, что несправедливость «неправильна», не имеет оснований, на которых он мог бы критиковать кого-либо, кто *не* выносит такого суждения, за то, что тот судит ложно.

В этом аргументе «неправильно», конечно, объясняется как означающее «морально неправильно», и вся атмосфера термина сохраняется, тогда как сохранение его сущности не гарантируется вовсе. Теперь вспомним, что термин «морально неправильно» является наследником понятия «*illicit*» (незаконный), обозначающего «то, относительно чего существует обязательство его *не* делать» и относящегося к теории этики, основанной на идее божественного закона. Здесь к описанию чего-то как «несправедливого» действительно добавляется нечто такое, в силу чего можно говорить, что имеется обязательство не делать этого; ведь это божественный закон обязывает — подобно тому как обязывают правила в игре. Таким образом, если божественный закон обязывает не совершать несправедливые дела, запрещая несправедливость, то утверждение, что существует обязательство не делать нечто, действительно добавляет нечто к описанию «несправедливо». И именно потому, что «морально неправильно» — наследник этого понятия, но наследник, оторванный от той семьи понятий, из которой он произошел, «морально неправильно» выходит за рамки простого фактического описания «несправедливо» *и одновременно с этим*, похоже, не имеет никакого различимого содержания, кроме определенной побудительной силы, которую мне следует назвать чисто психологической. И сила этого термина такова, что философы в самом деле полагают, что понятие божественного закона может быть отброшено как не имеющее существенного значения, даже в случае его сохранения, *поскольку* они думают, что для того, кто верит в божественные законы, требуется «практический принцип», гласящий: «Я *должен* (т.е. морально обязан) подчиняться божественным законам». Но в действительности *это* понятие обязательства работает только в контексте закона. И мне следовало бы поздравить современных философов морали с тем, что они лишили понятие «морально должно» его и без того обманчивой видимости содержания, если бы только они не демонстрировали внушающего отвращения желания сохранить атмосферу этого термина.

Если же мы решительны, то мы можем иметь возможность отбросить термин «морально должно» и просто вернуться к обычному «должно», который, надо заметить, настолько часто встречается в человеческом языке, что трудно представить, как можно без него обойтись. Теперь, если мы все же к нему вернемся, то не разумно ли будет задаться вопросом о том, можно ли вообще нуждаться в совершении несправедливости или о том, не будет ли несправедливость лучшим, из всего, что можно сделать? Конечно, разумно. И ответы будут разными. Так, философ, может сказать, что поскольку справедливость есть добродетель, а несправедливость — порок, а добродетели и пороки накапливаются в результате осуществления действий, в которых они присутствуют; акт несправедливости будет делать человека плохим; процветание же человека как такового, в сущности, состоит в его бытии хорошим (например, в добродетелях); но любой X, к которому применимы такие термины, нуждается в том, что делает его процветающим, а следовательно, человек нуждается только в добродетельных поступках или должен совершать только их. И если даже случится так, что, избегая несправедливости, он будет процветать меньше или вообще не будет процветать, что, надо признать, вполне может произойти, то ему все равно нужно будет совершать только справедливые действия. Именно так, в общем, рассуждают Платон и Аристотель; но можно увидеть, что с философской точки зрения имеется гигантская пропасть, которую в настоящее время нам не заполнить и которую нужно заполнить описанием человеческой природы, человеческого действия, описанием того типа характеристики, к которому относится добродетель, и, прежде всего, человеческого «процветания». Именно это последнее понятие выглядит самым сомнительным. Ведь для того, чтобы согласиться с тем, что человек, испытывающий боль, голод и нужду, лишенный друзей, процветает, как признавал это Аристотель, нужно смириться слишком со многим. Далее, можно было бы сказать, что человеку для того, чтобы процветать, необходимо, по крайней мере, быть живым. Однако тот, кого подобный вариант не впечатляет, в трудном случае скажет: «Мы нуждаемся в том-то и том-то и не получим этого, если не сделаем то-то (нечто несправедливое), следовательно, это то, что мы должны сделать». Кто-нибудь еще, кто не разбирается в утонченных философских построениях, просто скажет: «Я знаю, что в любом случае позорно говорить, что лучше для человека совершить это несправедливое действие». Тот, кто верит в божественные законы, возможно, скажет: «Это запрещено и как бы это ни выглядело, совершение несправедливости никому не может принести пользы»; он, подобно греческим философам, может мыслить в терминах процветания. Если он стоик, то он скорее всего имеет явно искаженное понятие о том, в чем состоит процветание; если он иудей или христианин, ему не нужно иметь какого-то сильно отличающегося понятия: причину, по которой ему полезно воздерживаться от несправедливости, он предоставляет определять Богу; сам же лишь

говорит: «Мне не может быть никакого блага в том, чтобы действовать против его закона». (Он также надеется на большую награду в новой жизни, которая воспоследует, например, с приходом Мессии; но в этом он полагается на особые обещания.)

Современная философия морали, т.е. концепции всех хорошо известных английских этических мыслителей, начиная с Сиджвика, позволяет себе конструировать системы, согласно которым человек, говорящий «Нам нужно то-то, и мы это получим только таким-то способом», *может* быть добродетельным. Это значит, что для нее открыт вопрос о том, не может ли такая процедура, как судебное наказание невиновного, в каких-то обстоятельствах быть «правильной»; и хотя современные Оксфордские философы морали позволили человеку «сделать своим принципом» несовершенство подобных поступков, они учат философии, согласно которой конкретные последствия такого действия *могли бы* быть «морально» приняты в расчет человеком, решающим, что ему делать; и если бы эти последствия согласовывались с его целями, следующим шагом в его моральном образовании могло бы быть формирование морального принципа, при котором он «овладел бы» [managed] (используя фразу Новелл-Смита⁹) совершением соответствующего действия; или решение, что в таких-то обстоятельствах должно добиваться юридического осуждения невиновного, могло бы быть новым «решением о принципе», принятие которого было бы шагом в развитии моральной мысли субъекта (если следовать концепции мистера Хэйра). И в этом причина моего недовольства.

⁹ Nowell-Smith P.H. Ethics. Harmondsworth, 1954. P. 308.