

ДЖОН МАКДАУЭЛ

Добродетель и основание¹

I

По всей видимости, люди черпают этические взгляды из своего образа жизни. Может показаться, что сама идея этического взгляда на вещи предполагает возможность и даже требует существования моральной теории, трактуемой как дисциплина, стремящаяся сформулировать приемлемые принципы поведения. Тогда естественно рассматривать этику как ветвь философии, относящуюся к моральной теории, — по аналогии с тем, как философия науки относится к науке. С этой точки зрения, главной темой этики является понятие правильного поведения, а также природа и обоснование принципов поведения. Если в ней и есть место для интереса к понятию добродетели, то он будет вторичным. Добродетель — это предрасположенность (возможно, какого-то особенного рационального и сознательного типа) к правильному поведению. При таком подходе природа добродетели объясняется, если можно так выразиться, извне.

Здесь я намереваюсь предложить набросок другой теории, которая обнаруживается в философской традиции, восходящей к этике Аристотеля. Согласно этой позиции, интерес к вопросу «как следует жить?»², побуждающий к этическому размышлению, следует рассматривать, опираясь на понятие добродетельного человека. В таком случае понятие правильного поведения рассматривается, так сказать, изнутри.

¹ McDowell John. Virtue and Reason // *The Monist*, 62 (1979), 331–50. Пер. с англ. Екатерины Востриковой и Татевик Оганесян. Редактура — В. Куренной.

² Аристотель. Никомахова этика. П03b 26–31 // Аристотель. Соч. в 4-х томах. Т. 4. М., 1983; Платон. Государство. 352d 5–6 // Платон. Соч. в 3-х томах. Т. 3. Ч. 1. М., 1971.

II

Следуя Сократу, я начну с рассуждений в пользу теории, согласно которой добродетель — это знание.

Что значит в таком случае обладать добродетелью? «Знание» подразумевает, что человек понимает нечто правильно. Если мы хотим представить тезис Сократа как правдоподобный, то следует начать с примеров несомненных добродетелей, т.е. таких черт характера, обладатель которых способен правильно отвечать на определенный ряд вопросов о том, как следует себя вести. В качестве примера такой добродетели я буду использовать доброту, а каждый, кто не согласен с утверждением, что доброта — это добродетель, пусть предложит свой собственный, более подходящий пример. (К объективности, которую подразумевает знание, мы обратимся позже).

Можно уверенно утверждать, что добрый человек будет вести себя по-доброму, когда этого требует ситуация. Более того, его предполагаемое доброе поведение не является следствием слепой, нерациональной привычки или инстинкта, как, например, храбрость (называемая так лишь из вежливости) львицы, защищающей своих детенышей³. Используя одну из возможных формулировок, уместнее сказать, что основанием для поведения, релевантного данным обстоятельствам, будет ситуация, требующая именно такого поведения. Таким образом, относительно каждого из такого рода случаев доброму человеку должно быть нечто известно. Добрый человек обладает правильной восприимчивостью (*sensitivity*) к обязательству, налагаемому на его поведение конкретными ситуациями. Реализация этой восприимчивости и есть знание. При этом, следуя определенным идиомам, саму восприимчивость можно правильно описать как знание: добрый человек знает, что значит столкнуться с требованием доброты. Мы бы сказали, что восприимчивость — это своего рода перцептивная способность⁴.

(Конечно, добрый человек не обязательно должен сам считать добрым поведение, которое он считает необходимым в соответствующем случае. Он не обязательно должен обладать артикулированными понятиями конкретных добродетелей; и даже если он ими обладает, понятия не обязательно должны быть частью оснований его действий, в которых проявляются конкретные добродетели. Если он, так сказать, ведет себя как добрый человек, то достаточно того, что в описании своего поведения он считает свои поступки именно тем, «что следует делать». Это описание может не отличаться для него от описания других его действий, которые мы расцениваем как проявление

³ Ср. с различием между «добродетелью естественной» и «добродетелью в строгом смысле» в Никомаховой этике VI. 13.

⁴ Нонкогнитивистские возражения этому будут рассмотрены позже.

других добродетелей. Различие между действиями, в которых проявляется доброта, и действиями, в которых проявляются другие добродетели, может проводиться не самим агентом, а возможно более точным и более теоретически ориентированным наблюдателем.)

Представленные до сих пор соображения предполагают, что знание, конституируемое правильной восприимчивостью, является необходимым условием обладания добродетелью. Но из них не следует, что знание следует отождествлять с добродетелью, как было в тезисе Сократа. Для того чтобы произвести такого рода отождествление, можно рассуждать примерно следующим образом. В каждом из соответствующих случаев обязательство, налагаемое ситуацией, и обнаруживаемая агентом восприимчивость к этому обязательству должны исчерпывать его основание действовать так, как он действует. Если бы человеку требовался некоторый дополнительный стимул для исполнения обязательства, скажем, хорошая репутация в качестве поощрения, то это действие не могло бы более считаться проявлением доброты. Таким образом, только реализация его восприимчивости сама по себе составляет полное объяснение действий, в которых проявляется добродетель. Следовательно, так как восприимчивость полностью объясняет свою реализацию, то восприимчивость полностью объясняет и действия. Но понятие добродетели — это понятие свойства, обладание которым объясняет действие, являющееся проявлением этой самой добродетели. Так как эту объяснительную роль выполняет восприимчивость, то она оказывается тождественна добродетели⁵.

Таков предварительный вариант отождествления конкретных добродетелей с тем, что можно называть особыми видами восприимчивости к обязательствам. *Mutatis mutandis* подобный аргумент может быть применен и к добродетели вообще. Действительно, в контексте другого тезиса Сократа, тезиса о единстве добродетели, аргумент, утверждающий тождество добродетели и знания, относится именно к добродетели вообще. Ибо согласно аргументу, рассматриваемо-

⁵ Здесь есть некий разрыв в аргументации. Даже если признать, что добродетельный человек не имеет никакого дополнительного основания для действия кроме реализации его восприимчивости, то все же осмысленно сказать, что два человека могут иметь одно основание действовать определенным способом, но лишь один из них действует таким образом. Тогда должно быть дано некоторое дальнейшее объяснение различия между ними. Если такое объяснение не заключается в том, действующий имеет дополнительное основание, то, возможно, оно может состоять в том, что недеятельный находится в некотором состоянии, постоянном или временном, которое подрывает эффективность оснований, или, возможно, особых оснований рассматриваемого конкретного вида, которые побуждают к действию. Это наводит на мысль, что, если нам следует думать о добродетели как о гарантии действия, тогда добродетель должна заключаться не только в восприимчивости, а в восприимчивости вместе со свободой от таких препятствующих состояний. Мы вернемся к этим проблемам ниже (III).

му до сих пор, конкретные виды восприимчивости, которые предполагается отождествить с конкретными добродетелями, сами по себе фактически недоступны для ряда независимых друг от друга отождествлений.

Правдоподобным это отождествление делает заманчивая идея, состоящая в том, что добродетель обнаруживается только в правильном поведении. Предполагается, что подходящие варианты доброго поведения отличает понятие надлежащего внимания к чувствам других. Но в некоторых случаях все же не следует своими действиями потакать чьим-то чувствам. С моральной точки зрения в определенной ситуации важен не тот факт, что *A* будет расстроен предполагаемым действием (допустим, что так оно и будет), но то, что *B*, так сказать, имеет право на такое действие. Иными словами, речь идет о соображениях такого типа, восприимчивость к которым можно рассматривать как проявление честности (*fairness*). В таком случае простая склонность к мягкости по отношению к чувствам других не может быть источником правильного поведения. Если подлинная добродетель должна порождать только правильное поведение, то простую склонность к мягкости нельзя отождествлять с такой добродетелью, как доброта. Обладание этой добродетелью должно включать в себя не только восприимчивость к чувствам других людей, выступающую как основание для действия определенного рода, но также и восприимчивость к правам, дающих основание для того, чтобы действовать определенным образом. Когда присутствуют обстоятельства обоих видов и следует действовать в соответствии с обстоятельствами второго типа, то добродетельный человек (человек, обладающий добродетелью «доброта») должен сказать, почему он поступает именно так⁶. Таким образом, мы не можем развести подлинное обладание добротой и восприимчивость, конституирующую качество «честность». И так как очевидно, что не существует никаких ограничений для возможностей одновременного присутствия в той же самой ситуации таких обстоятельств, соответствующая восприимчивость к которым составляет все прочие добродетели, аргумент может быть обобщен: обладать полностью даже одной добродетелью может только обладатель всех добродетелей, то есть обладатель добродетели вообще. Таким образом, отдельная добродетель не складывается из набора независимых восприимчивостей. Понятия конкретных добродетелей мы используем, скорее, для того, чтобы выделить сходства и различия среди проявлений одной восприимчивости, которая, в общем, и является до-

⁶ Я не утверждаю, что всегда есть возможность действовать удовлетворительно (в противоположность возможности совершения наименьшего из всех зол). Равным образом я не говорю, что всегда есть единственный правильный ответ на вопрос о том, что нужно сделать. Но когда такой правильный ответ существует, то добродетельный человек должен иметь возможность сказать, в чем он состоит.

бродетелью, а именно: способностью опознавать требования, которые ситуация налагает на наше поведение. Прививание моральной точки зрения и заключается, в таком случае, во внушении именно этого единого комплекса восприимчивости.

III

Существует, однако, очевидное препятствие для отождествления добродетели и знания. Аргумент отождествления требует, чтобы добродетельные действия полностью объяснялись проявлениями восприимчивости — т.е. теми элементами знания, которым обладает носитель этой восприимчивости. Но уместное действие не обязательно может вызываться соображением, понятым как основание — даже как решающее основание — для определенного действия. Можно представить себе следующую возможность: восприятие человеком ситуации может точно соответствовать тому восприятию ситуации, которое было бы у добродетельного человека, хотя он не действует так, как действовал бы добродетельный человек. Но если восприятие, которое соответствует восприятию добродетельного человека, не вызывает добродетельное поведение недобродетельного человека, тогда это идентичное восприятие (проявление восприимчивости) в добродетельном человеке не может в конечном итоге полностью объяснить его добродетельное действие. Чтобы ни отсутствовало у человека, поступающего недобродетельно, этот фактор, дополняющий реализацию восприимчивости, должен учитываться, когда мы стремимся дать исчерпывающее объяснение основания для поступка добродетельного человека⁷. Этот аргумент препятствует отождествлению добродетели с восприимчивостью. Из него следует, что восприимчивость может быть, в лучшем случае, лишь одним из компонентов того сложного состояния, которым в действительности и является добродетель.

Если мы и дальше настаиваем на отождествлении добродетели и знания, тогда, напротив, нам следует отрицать, что восприятие ситуации добродетельным человеком может точно соответствовать восприятию того, кто в такой же ситуации действует недобродетельно. Сократ, по-видимому, считает, что эту задачу можно решить только в терминах незнания. Таким образом, сколь бы парадоксально это ни звучало, с этой точки зрения невозможно добровольно не действовать так, как действовал бы добродетельный человек. Но можно предложить и менее радикальный вариант, описанный в общих чертах Аристотелем⁸. Допустим, что поступающий недобродетельно может, в каком-то смысле, воспринимать то, что воспринимал бы и до-

⁷ Если мы различаем основание, почему человек вообще действует, и его основанием именно этого действия, то это возражение будет рассмотрено ниже (IV).

⁸ Аристотель. Никомахова этика VII. 3.

бродетельный человек, таким образом, что его неспособность поступать правильно объясняется не невнимательностью, а неясной или нечеткой оценкой того, что он воспринимает, вызванной его желанием поступить иначе. Отождествление добродетели и восприимчивости в таком случае сохраняется. Вопреки предложенному контраргументу, для объяснения добродетельных действий здесь по-прежнему не требуется ничего, кроме отчетливой восприимчивости. Действие добродетельного человека объясняется здесь не благодаря дополнению восприимчивости каким-то новым фактором, а, напротив, неспособность другого человека действовать добродетельно объясняется ущербностью его восприятий.

На это можно было бы возразить, что человек может отказаться от поступка без всякой неясности или искажения в понимании того основания, которым он пренебрегает, причем свое собственное основание для отказа он будет считать лучшим, чем то основание, в соответствии с которым другой человек поступает иначе. Само по себе это возражение верно, но в данном случае его выдвижение было бы ошибочным⁹. Возражая таким образом Аристотелю, мы упускаем специфику той концепции добродетели, которая заставляет его столь пристально интересоваться понятием несдержанности.

Для прояснения особой природы этой концепции можно обратить внимание на то, что для Аристотеля сдержанность также отличается от добродетели и является не меньшей проблемой, чем несдержанность. Если кому-то нужно преодолеть склонность действовать не так, как того требует умеренность или храбрость, то он демонстрирует не добродетель, а только сдержанность. Предположим, что добродетельный человек выносит суждение относительно своего поступка, взвешивая, с одной стороны, основания для храброго действия и, с другой стороны, основания (скажем, риск для жизни и тела как основание для того, чтобы убежать) поступить иначе, и в итоге приходит к выводу, что первое основание лучше. В этом случае, различие между добродетелью и сдержанностью будет казаться непонятным. Если добродетельный человек оценивает существующую опасность как основание для побега, то почему бы нам не рассматривать эту оценку, побуждающую его к побегу, как находящуюся в одном ряду с основанием для действия? Поставив на одну чашу весов интенсивность своей склонности к побегу, а на другую — тот вес, который он придает основаниям для добродетельного поступка, он, после подведения баланса, поступит в соответствии со своим суждением о том, какое основание он считает наилучшим. Разве этого недостаточно для добродетели? (Возможно, что действительно храбрый человек просто не заботится о своем выживании? Но Аристотель справедливо стремится избежать

⁹ Ср. Davidson Donald. How is Weakness of Will Possible? // Feinberg Joel (ed.). Moral Concepts. Oxford, 1969. P. 93–113, 99–100.

такого неверного толкования¹⁰). Это различие станет понятным, если мы перестанем считать суждение добродетельного человека выбором между основаниями «за» и «против». Воспринимая ситуацию определенным образом, человек считает какой-то ее аспект основанием для такого-то действия. Но это основание не перевешивает и не доминирует над всеми прочими основаниями для действий иного рода, конституированными другими аспектами той же ситуации (например, ее опасностью), а заглушает их. Здесь и сейчас риск для жизни и тела не рассматривается им в качестве основания для того, чтобы убежать. Аристотелевская проблема несдержанности состоит не в том, «как возможно, что человек взвесив доводы в пользу действий X и Y, и решив в итоге, что основания в пользу X лучше, все же совершает Y?» (Для ответа на такой вопрос, разумеется, нет необходимости прибегать к понятию неясного суждения.) Проблема — в равной степени относящаяся и к сдержанности — состоит, скорее, в следующем: «Каким образом человек может иметь представление о ситуации, в которой соображения, способные побудить его волю, заглушены, и все же могут быть этой волей услышаны?» Если на этот вопрос вообще возможно ответить, то лишь предположив, что сдержанность или несдержанность человека не сводится полностью к восприятию добродетельным человеком определенной ситуации¹¹.

Более существенное возражение относится к специальной концепции добродетели: в частности, к использованию познавательных (cognitive) понятий для ее характеристики. Согласно этому возражению, только неверное использование понятия восприимчивости позволяет полагать, что незамутненного восприятия самого по себе может быть достаточно для формирования основания определенного действия. Реализация подлинной познавательной способности может составлять, самое большее, лишь часть основания действия; необходим еще и волевой компонент. Считать добродетель (склонность действовать определенным образом в силу определенных оснований)

¹⁰ Аристотель. Никомахова этика III. 9.

¹¹ Согласно этой точке зрения подлинная реализация восприимчивости, относящаяся к добродетели, должна необходимым образом вызывать действие. Дело не в том, что действие требует не только реализации восприимчивости, но также, скажем, свободу от факторов, которые могли бы воспрепятствовать действию, таких, например, как отвлекающие желания. Препятствующий фактор не влияет на эффективность реализации восприятия, а, скорее, не допускает достижения правильного представления ситуации. Это соображение восполняет разрыв в аргументации, упомянутый выше (прим. 4). (Я обсуждаю здесь несдержанность только чтобы показать, что отождествление добродетели со знанием не должно быть отвергнуто на том основании, что оно сталкивается с этой проблемой. Более развернуто, но не исчерпывающе, об этой проблеме говорится в §§ 9–10 моей работы «Являются ли моральные требования гипотетическими императивами?» (*McDowell J. Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives? // Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume 52. 1978. P. 13–29.*)

восприимчивостью, перцептивной способностью, значит растворять в этой мнимой восприимчивости необходимый волевой компонент. Но таким образом мы достигаем лишь проекции человеческих ценностей в окружающий нас мир. (Здесь становится очевидным, каким образом это возражение затрагивает проблему объективности). Предрасположенности человеческой воли — это факт, относящийся к самому человеку. Подлинная же познавательная способность раскрывает перед человеком мир так, как он существует независимо от него самого и, в частности, независимо от его воли. Познание и воля различны. Мир — истинная сфера применения познавательных способностей — сам по себе является объектом чистого теоретического размышления, которое способно подвинуть кого-то к действию только в совокупности с дополнительным, привносимым человеком фактором — состоянием воли. Я еще вернусь к этому возражению.

IV

Рассмотрев вопрос отождествления добродетели и знания, естественно спросить, как формулируется понятие знания, отождествляемого с добродетелью. Мы исходим из того, что знание должно иметь поддающееся формулировке пропозициональное содержание (хотя носитель знания и не обязательно должен быть способен выразить его непосредственно). Тогда обоснованные правильные суждения добродетельного человека относительно того, что он должен делать в каждом конкретном случае, можно объяснить как сочетание такого универсального знания и соответствующего частного знания о данной ситуации. Такое объяснение может принять форму «практического силлогизма», в котором большую посылку образует содержание универсального знания (или его подходящая часть), малую посылку — релевантное конкретное знание, а дедуктивным заключением будет суждение о том, что именно следует делать.

Эти соображения сразу же навлекают на себя критический аргумент, упомянутый в конце § 3. Согласно ему, проблематичное понятие требования фигурирует только в большой посылке и в заключении силлогизма, восстанавливающем основание действия добродетельного человека. Можно возразить, что знание большой посылки как раз и является диспозицией воли, которая, если принять во внимание это критическое соображение, образует необходимый дополнительный компонент требуемого в данном случае основания для действия. Оно, таким образом, и образует дополнительный компонент добродетели, выходящий за рамки любого когнитивного состояния в строгом смысле этого слова. (Мы называем это «знанием», чтобы указать, что мы принимаем эту посылку, а не потому, что она на самом деле является когнитивной.) В действительности же добродетельный человек осознает только то, что заявлено в малой посылке силлогизма:

т.е. простой факт данной ситуации, который, согласно приведенному возражению, неспособен самостоятельно вызвать действие.

Это соответствует действительности только в том случае, если представления добродетельного человека относительно того, как вообще следует себя вести, поддаются формулировке, в принципе пригодной для того, чтобы служить большой посылкой в силлогизмах рассматриваемого вида. Но если рассматривать ситуацию беспристрастно, то покажется невероятным, что какие-либо разумные моральные взгляды взрослого человека поддается такой формулировке. Будучи последовательным, Аристотель также утверждает, что даже самое лучшее обобщение относительно того, как следует себя вести, верно не всегда, а только по большей части¹². Если попытаться свести чье-либо представление о том, чего требует добродетель, к ряду правил, то, как бы точно и внимательно человек здесь ни действовал, неизбежно встретились бы случаи, в которых механическое применение правил показалось бы ему неправильным. И не обязательно потому, что он поменял свою точку зрения, а, скорее, потому, что она не может быть схвачена какой-то универсальной формулой¹³.

Глубоко укоренившийся предрассудок рациональности препятствует тому, чтобы с готовностью принять этот вывод. Моральные взгляды представляют собой особое определение практической рациональности: они определяют точку зрения на то, какие основания для действия имеет человек. Рациональность требует последовательности; в каждой конкретной области определенная концепция рациональности придает этому абстрактному требованию последовательности особую форму — представление о том, что следует считать здесь продолжением того же самого действия. Идея о том, что действие в рамках определенной концепции рациональности должно быть объяснимо в терминах руководства универсальным принципом, поддающимся формулировке, является предрассудком. Этот предрассудок подвергается радикальной критике в ходе обсуждения понятия следования правилу в работе Витгенштейна «Философские исследования».

Рассмотрим применение рациональности, когда в определенной ситуации действует поддающееся формулировке правило, и каждый шаг этого действия может быть рассмотрен как применение этого правила. Возьмем (пример Витгенштейна) числовой счет по возрастанию. Мы склонны рассматривать понимание инструкции «прибавь 2» (т.е. команду, соответствующую правилу продолжения ряда 2, 4, 6, 8...) как психологический механизм, который, если исключить ошибки, совершенные по невнимательности и т.д., определяет соответствующее поведение с той же надежностью, какой мог бы обладать физический механизм, например, какая-то часть часового механизма. Если

¹² См. Аристотель. Никомахова этика I. 3.

¹³ См. Аристотель. Никомахова этика V. 10, особенно 1137b.

кто-то продолжает ряд правильно, воспринимая свое поведение как следование понятой им инструкции, то, согласно сказанному, психологический механизм, лежащий в основе поведения этого человека, постулируется на основе вывода, аналогичного тому, который ведет к выдвижению гипотезы относительно физической структуры, лежащей в основе видимых движений некоторого неодушевленного объекта. Но такая аргументация вызывает серьезные сомнения.

Что представляет собой то состояние понимания, которое здесь рассматривается? Предположим, когда человека спрашивают, что он делает, он отвечает: «Смотрите, я каждый раз прибавляю 2». В любом случае эта (или любая другая) явная демонстрация понимания будет иллюстрироваться лишь конечным эпизодом потенциально бесконечного типа поведения, которое, как мы склонны говорить, продиктовано правилом. Таким образом, очевидность наличия такого состояния понимания всегда совместима с гипотезой о том, что в каком-то будущем случае реализации этого понимания поведение не будет соответствовать тому, которое мы сочли бы правильным. Витгенштейн подчеркивает это, когда приводит пример с человеком, который, начиная с 1000, продолжает указанный числовой ряд как 1004, 1008...¹⁴ Если такая возможность (1004, 1008...) будет реализована, и мы не сможем убедить человека признать, что он просто совершил ошибку, то это означает, что и его прошлое поведение не управлялось описанной выше психологической структурой. Таким образом, описанное состояние понимания всегда выходит за пределы того основания, на котором оно, якобы, постулируется.

Можно выдвинуть возражение: «Это просто индуктивный скептицизм относительно других сознаний. В конце концов, относительно себя самого каждый знает, что его поведение не будет столь произвольным». Но это возражение упускает смысл приведенного аргумента.

Во-первых, если учесть, что с точки зрения того, чье поведение отклоняется, может неожиданно показаться, что поступают неправильно все прочие, то этот аргумент, очевидно, относится к своей собственной ситуации не в меньшей мере, чем к ситуациям с другими. (Вообразите, что человек, который, продолжая числовой ряд указанным образом (1004, 1008...), сказал бы заранее: «Относительно самого себя я знаю, что мое поведение не будет произвольно отклоняться».)

Во-вторых, ошибочно интерпретировать этот аргумент как скептический. В том смысле, что человек не знает относительно другого человека (а также, если учитывать приведенную выше поправку, относительно себя самого), что его поведение не может столь произвольно отклоняться. Речь идет не об аргументе, согласно которому

¹⁴ *Витгенштейн Л.* Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I / Пер. с нем. Козловой М.С. и Асеева Ю.А. М., 1994. § 185.

мы должны постоянно опасаться реализации возможности ряда 1004, 1008...¹⁵ Мы уверены, что эта возможность едва ли будет реализована. Цель аргумента состоит не в том, чтобы подорвать эту уверенность, а в том, чтобы изменить наше понимание ее основания и природы. Исходя из имеющихся у нас оснований, мы пытаемся опосредованно перейти к такого рода уверенному ожиданию, постулируя некий психологический механизм. Но постулирование такого опосредующего психологического механизма в качестве основания для наших ожиданий ничем не лучше простого ожидания наступления будущих событий определенного рода. Постулирование опосредующего состояния — это бесполезный промежуточный шаг, и он вовсе не дает бесспорных гарантий нашим ожиданиям.

(Содержание ожидания не является чисто поведенческим. Мы могли бы получить хороший научный аргумент, постулировав существование физиологического механизма, предотвращающего возможность ожидания поведения такого рода, который дает нам пример ряда 1004, 1008... Тогда постулирование опосредующего физиологического состояния не было бы бесполезным промежуточным шагом. Но эта параллель вводит в заблуждение. Мы можем прояснить это, рассмотрев вариант примера Витгенштейна, когда при достижении 1000 человек продолжает, как мы и ожидаем, ряд 1002, 1004..., но с чувством непонимания того, что он делает. То, что он делает, больше не кажется ему продолжением того же самого действия. Ему кажется, что чистая привычка взяла верх над его разумом в контроле над его поведением. Мы уверены, что такого рода вещи не случатся, и, повторим еще раз, постулирование психологического механизма не дает нам ничего, чтобы гарантировать эту уверенность).

Каково основание и природа этой нашей уверенности? Анализируя компетентное словоупотребление, Стэнли Кэвлл пишет:

Мы изучаем слова и обучаем им в одних контекстах, и затем от нас и от других ожидается способность использовать их в других контекстах. Ничто (в частности, ни усвоение универсалий, ни усвоение свода правил) не гарантирует, что такого рода будущее употребление будет иметь место, так же как ничто не гарантирует, что мы будем совершать и понимать именно те же самые действия. То, что мы делаем, в целом зависит от наших совместных интересов и чувств, видов реакций, чувства юмора, значимости и удовлетворения, от того, что является оскорбительным, от схватывания подобия, понимания того, что такое упрек, а что такое прощение, от того, является ли высказывание утверждением, обращением или объяснением — т.е. от всего круговорота того организма, который Витгенштейн называет «форма жизни». Человеческая речь и деятельность, здравомыслие и сообщество имеют именно такое

¹⁵ Мы даже не уверены, что *понимаем* гипотезу такой возможности. См. *Stroud B. Wittgenstein and Logical Necessity // Philosophical Review. 1965. № 74. P. 504–518.*

основание — не больше, но и не меньше. Этот взгляд столь же прост, сколь и труден, и столь же (и потому что) труден, сколь и страшен¹⁶.

Страх, о котором говорит Кэвлл в конце этого замечательного пассажа, это своего рода неуверенность, вызванная мыслью о том, что помимо общих форм жизни не существует ничего, что удерживает нас вместе, так сказать, в одной колее. Мы склонны думать, что такого основания недостаточно для убежденности в том, что когда мы, например, продолжаем числовой ряд, мы на каждой стадии этого процесса, действительно, делаем то же, что и прежде. В силу этого нам кажется, что описание Кэвлла не может быть общим концептуальным каркасом (*conceptual framework*), в рамках которого при данных обстоятельствах что-то является объективно правильным действием¹⁷. Скорее это похоже на согласованность субъективных факторов, лишенных того объективного основания, которого мы здесь ожидаем. Таким образом, нам кажется, что мы утратили не только объективность математики — как это было в нашем случае, — но и всего прочего. Идея того, что мы движемся в одной колее благодаря пониманию правил, избавляет нас от этой неуверенности. Эта идея включает в себя пару родственных друг другу компонентов. Во-первых, указанную выше мысль о том, что понимание правил представляет собой психологический механизм, который (за исключением случаев механической поломки — ведь именно так мы описываем ошибки и т.д.) гарантирует нам продолжение прямого, четкого движения. Во-вторых, мысль о том, что эта колея (то, с чем соприкасаются наши ментальные колеса, когда мы понимаем правило) существует объективно, а не просто как некие общие формы жизни (следствием этого является, например, платонизм в трактовке числа). Но эта сложная идея не является истинной. Она представляет собой утешительный миф, придуманный нами из-за нашей неспособности мириться с неуверенностью.

Конечно, это не ставит под сомнение возможность силлогистического объяснения конкретных шагов при продолжении числового ряда: общее знание того, как следует продолжать ряд, сочетается с конкретным знанием того, на каком этапе находится человек на данный момент, и отсюда закономерным образом следует правильное суждение о том, каково следующее число. В этом случае мы можем сформулировать объяснение так, чтобы придать объясняемому суждению ту

¹⁶ *Cavell Stanley. Must We Mean What We Say? New York. 1969. P. 52.*

¹⁷ Локализовав требуемую объективность *в пределах* концептуального каркаса, мы оставляем здесь открытой возможность для сомнения в объективной правильности самого концептуального каркаса. Отклоняя вопрос об объективной правильности тех или иных моральных взглядов, можно сохранить объективность за вопросом о том, можно ли, скажем, внушить определенные моральные взгляды какому-то другому человеку. В таком случае сохраняется и возможность описываемой здесь мной неуверенности.

обязательность, которой обладает результат доказательства. Но было бы неверно трактовать этот факт как указание на то, что объяснение здесь заключается просто в четкой работе машины, операции которой (включая сюда и наше понимание этих операций) независимы, в особенности, от того совокупного ощущения сходства самых разных вещей, о котором говорит Кэвлл. В действительности, только благодаря нашей собственной вовлеченности в «круговорот организма» мы можем рассматривать слова, которые мы произносим, как нечто, разделяющее наши суждения неким особым качеством обязательности.

И только эта ложная дедуктивная парадигма приводит нас к предположению о том, что применение любой концепции рациональности в конкретной области (любой концепции того, что следует рассматривать как выполнение того же самого действия) должно иметь дедуктивное объяснение. Иными словами, что должен существовать поддающийся формулировке универсальный принцип, способный служить большой посылкой в силлогистических объяснениях рассмотренного выше типа.

Разберем сложный случай, связанный с использованием определенного понятия. Например, разногласия, не поддающиеся урегулированию при помощи аргументов, которые связаны с самой возможностью применения некоторого понятия в данном случае. В этой ситуации человек, убежденный в своей правоте, но исчерпавший все свои аргументы, будет говорить: «Вы просто не видите это», — или: «Разве вы не видите?» В таких случаях предрассудок принимает форму дилеммы. С одной стороны, причина неубедительности аргументов может состоять просто в поправимой неспособности ясно сформулировать то, что человек знает. В принципе, можно сформулировать универсальную формулу, определяющую условия, при которых некоторое понятие, употребление которого было освоено человеком, применяется правильно. Это придало бы аргументу дедуктивный статус. (Если его оппонент отказывается принять большую посылку дедуктивного аргумента, то это означало бы, что он не научился тому же самому использованию понятия. В конечном счете здесь не возникает никаких сущностных разногласий). Если такое уподобление (*assimilation*) дедуктивной парадигме невозможно, тогда — и в этом заключается второй способ разрешения этой проблемы — убежденность человека, что он действительно правильно использует понятие (действительно продолжает действовать таким же образом, как прежде), оказывается иллюзией. Дело принимает такой оборот: речь идет не об обнаружении (видении) правильного ответа на вопрос о том, как в реальности обстоят дела, но, скорее, о творческом решении относительно того, что же сказать в этой ситуации¹⁸. Таким образом, либо

¹⁸ Почему мы вообще не отказываемся от этой практики как порочной? Дело в том, что в некоторых случаях просто необходимо что-то сказать. Например, судья в ходе

случай не является действительно сложным, так как достаточная изобретательность в формулировке аргументов может разрешить его, либо же – если сложность является неустранимой – оказывается, что проблема в конечном итоге состоит в неправильном употреблении понятия.

В сложном случае проблема приобретает следующий вид: мы сожалеем об отсутствии очевидности (*appreciation*) относительно частного случая: «Вы просто не видите это», – или, если наша апелляция не удалась, восклицаем: «Разве вы не видите?» Приведенная дилемма отражает то обстоятельство, что суждение, обоснованное только таким вот образом, не может рассматриваться как продолжение того же действия, что и прежде. Это способ избежать неуверенности. Мысль состоит в следующем: недостаточно проложить колею, по которой должно последовательно двигаться правильно используемое понятие. На самом деле иллюзорно полагать, что первый способ решения дилеммы позволяет избежать риска сомнения в том, что мы имеем дело с правильным применением понятия. Суть иллюзии в недоразумении, вызванном дедуктивной парадигмой. Оно заключается в том, что дедуктивное объяснение дает пример основания, которое обладает, так сказать, автоматической обязательностью, независимой от нашего частичного включения в «круговорот организма». Указанная дилемма отказывается признать, что в случае, когда зависимость (*dependence*), вызывающая нашу неуверенность, становится общим достоянием в ходе апелляции к ясному видению, мы не можем продолжать в точности то же самое действие. Но и пример истинного случая, с которым неудачно сопоставляется данный отклоняемый случай, характеризуется точно такой же зависимостью, хотя и менее очевидным образом¹⁹.

Размышление о зависимости не должно вызвать неуверенности вообще. Невозможно, чтобы мы одновременно были и полностью включены в соответствующие части «круговорота организма», и в то же самое время оставались способными к отстраненности, необходимой для того, чтобы задаться вопросом, является ли наше нерелективное представление того, что мы делаем, иллюзией. Чтобы избавиться от неуверенности нам следует отказаться от идеи о том, что философское рассуждение о рассматриваемых практиках должно осу-

судебного процесса должен что-то говорить. Аргументацию против тезиса о том, что в сложных юридических случаях судья вправе *творить* закон, см. здесь: *Dworkin Ronald. Hard Cases // Taking Rights Seriously. London. 1977. P. 81–130.*

¹⁹ В отклоняемом случае зависимость обнаруживается в особенно тревожной форме, так как окказиональная неудача апелляции к очевидному показывает, что «круговорот организма» является только отчасти общим. В математике нет никаких сложных случаев, и это на самом деле очень примечательный факт. Но его примечательность состоит вовсе не в том, что математика иммунизирована от этой зависимости.

ществляться с некоторой внешней позиции, вне нашей вовлеченности в известные формы жизни²⁰. Если это средство работает там, где объяснения применений рациональности согласовываются с дедуктивной парадигмой, то оно должно быть не менее эффективно в случаях, когда мы эксплицитно апеллируем к очевидности конкретного примера, побуждая к признанию наших суждений. И в случаях второго вида это средство дает прямой эффект. Только иллюзорное представление о том, что дедуктивные случаи обладают иммунитетом, требует для эффективности этого средства в случаях второго вида сначала устранить эксплицитную зависимость от апелляции к очевидности примера и, как того требует предрассудок, рассматривать эти случаи в рамках именно дедуктивной парадигмы.

Прибегая к уподоблению, мы становимся на позицию, с которой особенно ясно, что наше представление о психологическом механизме, лежащем в основе применений рациональности, выходит за пределы тех оснований, на которых этот механизм приписывается кому-либо. В рассматриваемых случаях никто не способен выразить предполагаемую универсальную формулу. Такого рода выход за пределы оснований демонстрирует трудности достижения предусмотренного этой теорией состояния. Мы склонны удивляться, как человек оказывается способным автоматически продолжать действовать таким же образом, сталкиваясь в ходе обучения только с малым числом примеров. Ученику на немногих примерах говорят или показывают, что следует делать, сопровождая это объяснением, почему именно это нужно делать. Если следовать гипотезе, что мы имеем дело со случаем второго типа, то сопровождающее объяснение не предполагает актуальную формулировку универсального принципа, механическое применение которого задавало бы правильное поведение в рамках рассматриваемой практики. Однако ученики приобретают способность продолжать действовать таким же образом и в других случаях, обходясь уже без советов. Впечатленные ограниченностью обучения, мы находим это удивительным. Но уподобление дедуктивной парадигме не делает его менее удивительным. Это уподобление заменяет вопрос «Как ученик, получивший частную инструкцию, способен продолжать действовать правильно в новых случаях?» вопросом «Как ученик, получивший частную инструкцию, выводит из нее универсальную формулу должным дедуктивным образом?» Второй вопрос, в любом случае, более сложен. В отношении первого мы можем сказать: факт (без сомнения, примечательный факт) состоит в том, что, опираясь на общую человеческую природу и общие формы жизни, наша восприимчивость к разным типам подобия между ситуациями может быть изменена и обогащена только благодаря инструкции. Здесь мы не приписываем ученику никаких озарений. Но никакое обраще-

²⁰ Я не утверждаю, что использовать это средство очень просто.

ние к общей человеческой природе и общим формам жизни не освободит второй вопрос от его предпосылки, неизбежно вносимой уподоблением дедуктивной парадигме, состоящей в том, что ученик должен каким-то волшебным образом вывести общую формулу²¹.

Не следует полагать, что очевидность конкретного примера, к которому явным образом апеллируют в случаях второго рода, это простой или легкий способ для того, кто к нему прибегает. Неверно также и то, что человек, столкнувшись с примером и размышляя о нем, понимает его либо правильно, либо неправильно, и в таком случае его уже не переубедить аргументами. Во-первых, вопрос «Разве вы не видите?» часто может быть дополнен словами, цель которых состоит в том, чтобы убедить оппонента. Умело интерпретировав пример, иногда можно заставить кого-то увидеть его так, как нам хочется; а можно привести общие соображения, например, о смысле понятия, конкретное применение которого является спорным. Учитывая, что мы рассматриваем случай второго типа, любые такие аргументы могут потерпеть неудачу в том, что касается рациональной необходимости признания их заключений по типу того, как это имеет место в случае доказательства²². Но лишь предрассудок о необходимости обращения к основанию, который я критикую, подвергает сомнению их статус как аргументов. Во-вторых, если при усилении можно вызвать требуемую очевидность примера у кого-то другого, то усиление может потребоваться также и для того, чтобы самому достичь этой очевидности. Допущение зависимости от очевидности примера не подразумевает, что тот, кто мыслит согласно рассматриваемым нами здесь требованиям рациональности, всегда будет понимать, как правильно относиться к данной ситуации, основываясь на нерелексивной проверке этой рациональности.

V

Если мы отбросим этот предрассудок и примем тезис Аристотеля, что взгляды на то, как следует жить, не поддаются выражению (*not codifiable*), то как изменятся наши объяснения вполне правильных суждений добродетельного человека относительно того, что ему следует делать в конкретных случаях? Понятие практического силлогизма Аристотеля, очевидно, подходит именно для такого случая. Рассмотрим, как можно его применить.

Объяснения, которые до настоящего времени рассматривались как объяснения суждений о том, что делать, являются в равной степени объяснениями действий. Именно в этом состоит аналогия, мотив-

²¹ *Витгенштейн Л.* Философские исследования. § 210.

²² Если по общим соображениям рекомендуется использовать общезначимую формулу, то в ней будут использоваться термины, которые сами по себе порождают сложные случаи.

вирующая использование квазилогического ярлыка «практический силлогизм». Если нечто может служить аргументом для теоретического заключения, то оно может равным образом фигурировать и при объяснении чьих-то оснований для убежденности (*believing*) в этом заключении, если в предпосылки аргумента включены содержания психологических состояний (убеждений, если речь идет о теоретической аргументации), на которые мы ссылаемся в ходе обосновывающего (*reason-giving*) объяснения. Теперь действия также объясняются основаниями. Это происходит благодаря обращению к психологическим состояниям, благодаря которым мы можем видеть, каким образом по ходу объяснения действие в то же время предстает для агента как в некотором роде рациональное. Идея практического силлогизма — это идея схемы объяснения действий, устроенной по образцу теоретических аргументов с «посылками», включающими содержание психологических состояний в объяснение²³.

Дэвид Виггинс предложил такое понимание общей формы практического силлогизма:

Первая или главная посылка упоминает нечто желаемое, что можно перевести в некоторое практическое заключение (т.е. желание, *orexis*, обратимое через некоторую доступную малую посылку в действие). Вторая посылка относится к выполнимости в конкретной ситуации, к которой применяется силлогизм. Иными словами, говорит о том, что должно быть сделано, если учесть требование большой посылки²⁴.

Эта схема наиболее точно подходит, когда основания являются техническими (в широком смысле): большая посылка определяет заданную цель, а малая посылка определяет некоторое действие как средство ее достижения²⁵.

²³ Я отличаю практическое основание (*reason*) от практического рассуждения (*reasoning*). Согласно Никомаховой этике (1105a28–33, а также 1111a15–16) может показаться, что добродетельное действие для Аристотеля должно быть результатом рассуждения. Но эта доктрина является и невероятной сама по себе, и несовместимой с тем, что Аристотель говорит ниже (1117a17–22). Таким образом, я истолковываю дискуссию Аристотеля о размышлении (*deliberation*) как нацеленную на реконструкцию оснований для действия, не обязательно продуманных заранее. И там, где они не были заранее продуманы, понятие размышления применяется в смысле «как будто». См. *Cooper John M. Reason and Human Good in Aristotle. Cambridge, Mass. 1975. P. 5–10.* (То, что я говорю о взглядах Аристотеля на практический разум, очевидно, во многом противоречит интерпретации Купера. Но меня интересуют, скорее, определенные философские проблемы, а не то, что Аристотель думал на самом деле. Поэтому я решил не загромождать эту статью школьными контраргументами.)

²⁴ *Wiggins David. Deliberation and Practical Reason // Proceedings of the Aristotelian Society. № 76. P. 40.* Цитируемый отрывок является объяснением самого Аристотеля (*De Motu Animalium 701a9ff.*). Далее будет видно, сколь многим я обязан работе Виггинса.

²⁵ Некоторые склонны настаивать на существовании единственных или лучших средств. Но это результат сомнительного стремления обладать примером схемы,

При простом применении этой схемы роль большой посылки состоит в том, чтобы сообщить о содержании оректического психологического состояния: т.е. нечто, что мы могли бы рассматривать как мотивирующую энергию для объясняемых действий. Идея Аристотеля, по-видимому, состоит в следующем: при объяснении добродетельных действий аналогичную роль выполняет представление (*conception*) добродетельного человека о том, как следует прожить жизнь²⁶. Если бы это представление можно было бы выразить в виде универсальных принципов, то эти объяснения приняли бы дедуктивную форму, которую и требует предрассудок, который мы обсуждали в § 4. Но тезис о невыразимости означает, что предполагаемая большая посылка в силлогизме о добродетели не может получить окончательную писаную форму²⁷. Любая попытка выразить ее в словах будет лишь повторять то, что говорится в ходе обучения, когда пытаются ее привить. Обобщения в лучшем случае будут приблизительными, и примеры нужно будет сопровождать словами «и так далее», рассчитывая на сотрудничество и понимание слушателя²⁸.

Если кто-то руководствуется в своей жизни определенным представлением о том, как следует жить, то в конкретных случаях он поступает так, чтобы реализовать определенные заботы (*concerns*)²⁹. Заботы можно связать с фактической особенностью ситуации, принимаемой в расчет при осуществлении данного действия. Например, забота о благоденствии друзей, сочетающаяся со знанием того, что друг находится в беде и нуждается в утешении, может объяснить отсутствие человека на веселой вечеринке, поскольку ему нужно поговорить с другом. В соответствующем случае эта пара психологических состояний могла бы составить основу для удовлетворительного объяснения действительно добродетельного действия. Чтобы наделить действие абсолютно понятной мотивацией, здесь больше ничего не

которая *доказывает*, что объясняемое действие и является тем, что следовало сделать.

²⁶ Аристотель. Никомахова этика. П44а31–3.

²⁷ Это отлично от утверждения, что человек на любой стадии может изменить свое мнение (ср. выше, § 3). Виггинс (*Deliberation and Practical Reason*), по-видимому, в некоторых пунктах обсуждает эти два утверждения вместе. Очевидно, это обусловлено тем, что его, в отличие от меня, интересует практический разум вообще, а не реализация в действии определенного представления о том, как следует жить. Различие между, с одной стороны, случаем, когда играющее роль антицидента представление о том, как следует жить, требует от человека чего-то, что раньше не казалось ему необходимым, и, с другой стороны, изменением самого его представления о правильной жизни не является четким. Но я не хочу использовать здесь случаи, которые наиболее удачно описываются вторым способом.

²⁸ Ср. *Витгенштейн Л.* Философские исследования. § 208.

²⁹ Я заимствую этот прекрасный термин у Виггинса (*Wiggins D. Deliberation and Practical Reason*. P. 43).

требуется. Согласно Аристотелю, оретическое состояние, на которое ссылаются при объяснении добродетельного поступка, — это полное представление агента о том, как следует жить, а не просто содержание конкретной заботы. И это может теперь показаться странным. Рассматривая основную схему объяснения (*core explanation*), мы пока ничего не говорили о согласованности объясняемого действия с представлением агента о том, как следует жить. Основная схема объяснения одинаково применима как в случае помощи другу, когда человек думает, что в сложившейся ситуации так нужно было поступить, так и в случае помощи другу, когда человек действует вопреки убеждению, что в сложившейся ситуации так поступать не следовало.

Представление о том, как следует жить, является не просто неорганизованным набором склонностей к действию — в том или ином случае, для реализации той или другой заботы. Бывает ряд забот, реализация любой из которых в подходящем случае может конституировать действие, соответствующее определенному представлению о том, как следует жить, причем любая такая реализация может быть связана с фактическими особенностями ситуации и обстоятельствами осуществления действия. Действие, основанное на представлении о том, как следует жить, требует выбора правильной заботы и действия в соответствии с ней. (Ср. конец § 1, где говорится о единстве добродетели.) Так, если действие, мотивация которого описывается точно в соответствии с основной схемой объяснения, является проявлением добродетели, совершенно недостаточно ограничиться утверждением, что агент в этом случае действовал по таким-то мотивам. Основную схему объяснения следует в таком случае рассматривать, принимая во внимание, по меньшей мере, представления агента о том, как следует жить. И если ситуация одна из тех, в которых могут сталкиваться несколько забот, то для понимания действия нам следует использовать общее представление о том, как следует жить, объясняя, почему была реализована именно эта забота, а не какая-либо другая.

Каким образом представление о том, как следует жить, включается в объяснение? Если оно определяет иерархию (*ranking*) забот или, возможно, ряд иерархий, соответствующих определенным типам ситуаций, у нас будет простое объяснение того, почему одна забота оказалась более важна, нежели другая. Но невыразимость исключает возможность предварительного установления таких общих иерархий, способных разрешить все затруднительные положения, с которыми человек может столкнуться в своей жизни.

То, что я описал как выбор правильной заботы, можно равным образом описать в терминах малой посылки основной схемы объяснения. Если в данной ситуации сталкивается несколько забот, то в этой ситуации присутствует несколько фактов, каждый из которых может, так сказать, привлечь внимание агента, побуждая его тем самым реализовать соответствующую заботу. Именно благодаря его способно-

сти обращать внимание на значимость скорее этого, чем другого конкретного факта, к действию побуждает именно эта, а не другая забота³⁰. Восприятие значимости здесь принимает форму очевидности частного случая, которую я рассматривал в § 5. Не имея возможности выразить способ применения рациональности, мы вынуждены апеллировать к очевидности, стараясь представить наше действие как пример такого применения. Когда конкурируют несколько забот, то представление о том, как следует жить, само выдвигает (или может быть выдвинуто) в качестве очевидного один из множества фактов. И наше понимание этого представления о том, как следует жить, становится частью нашего понимания действий (дополняя тем самым нашу основную схему объяснения), что дает нам возможность понять или, по крайней мере, уразуметь (*to share, or at least comprehend*) восприятие значимости агентом³¹.

Мы не хотим сказать, что суждения добродетельного человека относительно того, что следует делать, или его действия нельзя объяснить сочетанием его знания о том, как следует жить, и конкретным знанием о рассматриваемой ситуации. (Сравните с началом § 4). Но эта мысль нуждается в более тонкой разработке, чем позволяет дедуктивная парадигма. В итоге я рассматриваю полные объяснения как состоящие из двух уровней: основной схемы объяснения и ее дополнений. Именно на первом уровне (до настоящего времени она рассматривалась как дополнение) знание того, как следует жить, сочетается с конкретным знанием, а именно знанием всех конкретных фактов, способных побуждать к заботе, которая при определенных условиях может считаться добродетельной. Это сочетание, существенным образом зависящее от очевидности частного случая, имеет своим результатом представление о ситуации, в которой на первый план выдвигается один из фактов. В качестве значимого этот факт на втором уровне становится малой посылкой в основной схеме объяснения³².

³⁰ Это использование термина «значимый» («salient») соответствует словоупотреблению Виггинса (*ibid.* Р. 45).

³¹ О важности очевидности конкретных случаев см. Аристотель. Никомахова этика 1142 а23–30, 1143а25–b5; а в трактовке Виггинса: *Wiggins D. Deliberation and Practical Reason*, Р. 46–49. (Относительно понятия «или, по крайней мере, уразуметь» см. ниже, прим. 33.)

³² Сочетание на первом уровне *всех* потенциально важных для результирующего основания фактов, касающихся ситуации, позволяет нам определить в случае, например, храбрости, степень риска, сопоставляя ее с важностью цели, которая будет достигнута, если пойти на этот риск. Но здесь есть отличие от вопроса о том, действительно ли добродетель того стоит, чтобы идти на риск. Даже если на втором уровне риск кажется значительным, он может вовсе не рассматриваться как основание для того, чтобы убежать. В трактовке этого вопроса я многим обязан Виггинсу (см. цитированную работу «*Deliberation and Practical Reason*», а также существенно измененный фрагмент из этой статьи, опубликованный в издании *Raz Joseph (ed.). Practical Reasoning*. Oxford, 1978.)

VI

Теперь мы можем вернуться к возражению, касающемуся непознавательного, некогнитивистского, характера добродетели, кратко изложенному в конце § 3. Знание о том, что друг в беде и нуждается в утешении, представляет собой психологическое состояние, содержание которого является меньшей посылкой в нашей основной схеме объяснения. В целях аргументации это знание может рассматриваться, как на этом настаивает указанное возражение, в качестве познавательного состояния, т.е. как фактор, способный побудить к действию только в сочетании с непознавательным фактором, каковым в нашем примере может быть участливая забота о собственных друзьях³³. Но если в данной ситуации кто-то считает этот факт значимым, то он находится в психологическом состоянии, которое является сущностно (*essentially*) практическим. Релевантное понятие значимости может быть осмыслено только в терминах *видения* (*seeing*) чего-то как основания действия, перевешивающего все прочее. Итак, данное возражение направлено исключительно против отнесения этого состояния к классу познавательных.

Самый естественный способ ослабить это возражение заключается в том, чтобы выделить здесь содержание того, что мы в собственном смысле знаем, сведя его к тому, что само по себе не несет никакой мотивационной активности (согласно сделанной выше аргументативной уступке, это знание о том, что друг находится в беде и нуждается в утешении), а затем представить «восприятие» значимости как сочетание очищенного знания с дополнительным волевым состоянием. Но что такое волевое состояние? Забота о друзьях образует только основу для ведущей схемы объяснения, но не является объяснением, в котором фигурирует «восприятие» значимости. Может быть, это представление о том, как следует жить? Это, безусловно, оретическое состояние. Но, учитывая тезис о невыразимости, его невозможно осмыслить независимо от той очевидности конкретной ситуации, которая включена в данное актуальное «восприятие» значимости. Таким образом, оно не может служить тем элементом, в котором аналитически можно выделить «восприятие» наряду с некоторым изначальным знанием. (Эта некогнитивистская стратегия вызывает сомнение в силу уподобления дедуктивной парадигме. То, что такое уподобление вполне соответствует духу некогнитивистского возражения, было отмечено ранее в § 4. Несостоятельность этой стратегии отражается и в несостоятельности уподобления, учитывая тезис о невыразимости.)

Если мы чувствуем неуверенность (см. § 4), то это из-за отторжения идеи, что основание как таковое может быть обнаружено и рас-

³³ На самом деле, это спорно из-за специфических особенностей понятия друга.

познано только изнутри практики, статус которой мы обсуждаем. Мы склонны думать, что должна существовать нейтральная внешняя позиция, с которой можно было бы продемонстрировать рациональность любого подлинного использования основания. Сейчас мы можем интерпретировать это возражение таким образом: требуется непознавательное дополнение, аналогичное, скажем, чувству голода. Речь идет о некоем волевом состоянии, постичь которое может только сам его обладатель. Само по себе оно не поддается оценке в качестве рационального или иррационального, но при этом придает очевидную, распознаваемую внешним наблюдателем, рациональность поведению, целью которого является также удовлетворение этой волевой потребности. В таком случае ясно, что данное возражение является выражением стремления к обретению рациональности, которую можно продемонстрировать как таковую, независимо ни от чего другого. Однако крайне сомнительно, что все заботы, мотивирующие добродетельные действия, могут быть осмысленны по отдельности, независимо от особого способа видения ситуации добродетельным человеком. Но даже если бы это было возможно, отдельные случаи заботы входят только в основную схему объяснения. Мы не поймем полностью действия добродетельного человека, мы не увидим в них последовательности, пока мы не сможем дополнить основную схему объяснения пониманием его представления о том, как следует жить. И хотя мы тем самым приписываем ему оретическое состояние, это не означает, что мы наделяем его желанием, которое всеобъемлющим образом может быть понято извне, поскольку мы не можем понять содержание оретического состояния с какой-то возможной внешней позиции. Речь идет, скорее, о том, чтобы сущностно, изнутри уразуметь (to comprehend) характерный способ видения конкретной ситуации добродетельным человеком³⁴.

³⁴ Понятие «сущностно» предполагает возможность очевидным образом усматривать внутреннее течение мыслей, не находясь, на самом деле, внутри него, а основываясь на достаточном сходстве между своим и чужим образом мысли. Эти размышления о желаниях, понимаемых извне, опираются на тезисы Филиппы Фут (*Foot F. Morality as a System of Hypothetical Imperatives' // Philosophical Review. 1972. № 81. P. 305–316*). Они сводятся к тому, что этика должна быть основана или пересмотрена в терминах гипотетических императивов, иначе она оказывается мошенничеством. Ее критические аргументы, как мне кажется, аналогичны замечаниям о бессодержательности платонизма, поскольку основанием математической практики он считает нечто внешнее самой этой практике. В случае с математикой некорректно отвечать на это поиском какой-то другой внешней гарантии рациональности практики. Но именно в этом, мне кажется, и состоит позитивное содержание идеи Фут применительно к моральной философии. (Если желания не могут быть поняты извне, то ярлык «гипотетический императив» теряет свой смысл). См., кроме того, мою статью «Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?» («Являются ли моральные требования гипотетическими императивами?»).

Рациональность добродетели в таком случае нельзя продемонстрировать с внешней точки зрения. Но убежденность в том, что к этому следует стремиться, представляет собой всего лишь вариант предвзвешенности, который мы обсуждали в § 4. Иллюзорно полагать, что наша парадигма разума, наш дедуктивный способ аргументации обладает своей собственной рациональностью, которую можно обнаружить, приняв точку зрения, не локализованную с необходимостью в пределах самой практики.

VII

Хотя в восприятии значимости сложно выделить «чистое» понимание и волевое состояние, можно попытаться утверждать, что они не могут быть подлинно познавательными, когнитивными состояниями. Мы можем быть склонны, как нам кажется, считать, что мы обладаем такого рода восприятиями, но лишь потому, что нас заботят определенные вещи. Следовательно, в конечном счете мы так считаем только благодаря определенным прошлым фактам относительно нашего эмоционального и волевого характера. Может показаться, что такого рода аргументы оправдывают более утонченную версию некогнитивизма. Она отказывается от тезиса, что в проблематичных восприятиях могут быть выделены познавательные и волевые компоненты, но утверждает, что в силу антропоцентричности используемых концептуальных аппаратов они не являются истинными или ложными суждениями о том, как обстоят дела в независимой от нас действительности (а именно таковыми должны быть когнитивные состояния)³⁵.

Здесь я не могу должным образом рассмотреть эту утонченную версию некогнитивизма. Но я подозреваю, что она проистекает из обывательского сциентизма, восходящего, по всей видимости, к обманчивой идее, что право научного метода на рациональное одобрение основывается на более объективной точке зрения, чем та, с которой мы, по-видимому, воспринимаем значимости. Сциентистская концепция действительности чрезвычайно спорна. Когда мы задаем метафизический вопрос, совпадает ли реальность с тем, что может узнать наука, мы не можем голословно ограничить данные для ответа только тем, что одобрит сама наука. Пусть этот вопрос будет совершенно эмпирическим. Однако некогнитивизм весьма неудовлетворительно объясняет эмпирические данные, которые может собрать внимательная и чуткая моральная феноменология (каковая, без сомнения, вовсе не является научным предприятием)³⁶.

³⁵ Относительно антропоцентричности см. *Wiggins D. Truth, Invention, and the Meaning of Life // Proceedings of the British Academy. 1976. № 62. P. 348–349, 360–363.*

³⁶ *Ibid.*, а также *Murdoch Iris. The Sovereignty of Good. London, 1970.*

Ошибочно возражать, что акцент на очевидности частного и отсутствие процедуры принятия решения поощряют слишком пристальное внимание к конкретным случаям. Сопротивление нонкогнитивизму в вопросе о восприятии значимости должно быть, на самом деле, сдержанным. Оказывая сопротивление нонкогнитивизму, мы можем приравнять концептуальные средства, образующие каркас всего, что поддается опознанию, к моральным взглядам, которые способны находиться под впечатлением определенных аспектов действительности. Но этическую действительность очень трудно увидеть ясно. (Ср. конец § 4.) Зная, например, как эгоистичная фантазия искажает наше видение, нам не следует быть уверенными в том, что мы видим вещи правильно³⁷.

По-видимому, платоновские этические Формы являются (по крайней мере, отчасти) ответом на тезис о невыразимости. Ибо если кто-то не может сформулировать, что он знал, когда был вовлечен в практику, например, практику использования понятия, то естественно сказать, что он нечто видел. В отрывке, процитированном в § 4, Кэвл упоминает два способа избежать неуверенности — «усвоение универсалий» и «усвоение свода правил» (о которых у нас и шла речь до сих пор). Но хотя платоновские формы — это миф, они не дают утешения, простого способа избежать неуверенности: их созерцание излагается как слишком трудное дело для того, чтобы играть эту роль. Бесконечная удаленность формы Блага метафорически выражает тезис о том, что ценности не находится в мире, что разительно отличается от скучной буквальной интерпретации, завладевшей современной моральной философией. Метафоричность создает колоссальные препятствия для нашей способности ясно видеть этическую действительность, которая является частью нашего мира. Но в отличие от других философских ответов на невыразимость, этот может реально послужить моральному совершенствованию: отрицательно, побуждая к скромности, и положительно, в качестве вдохновляющей силы, родственной религиозному преображению³⁸.

VIII

Если на вопрос «Как следует жить?» можно было бы дать прямой ответ в универсальных терминах, тогда понятие добродетели играло бы только вспомогательную роль в моральной философии. Но тезис о невыразимости исключает прямолинейный подход к вопросу, актуальность которого побуждает интерес к этике. В частных случаях каждый знает, что делать. И если кто-то действует, то не потому, что применяет универсальные принципы, а потому, что он определенная

³⁷ Ср. Ibid. В этом вопросе я обязан своей позицией также Марку Платтсу.

³⁸ Это интерпретация Платона получила красивую разработку у Айрис Мердок.

личность, которая видит конкретные ситуации определенным, особым способом. Но это не означает, что вопросы о природе добродетели и ее приобретении (едва ли рассмотренные в этой статье) утрачивают то центральное положение, которую они занимают в этической мысли Платона и Аристотеля.

Иногда приходится слышать сожаление, что Аристотель не пытается определить процедуру принятия решения, когда речь идет о вопросах, как следует себя вести. Но мы имеем серьезное основание с подозрением относиться к предположению, что можно что-то встретить на том пути, которым он не последовал³⁹. Однако мы еще многое можем сделать в области философии сознания, куда Аристотель, следуя своему особому подходу, помещает этику.

³⁹ Идея о том, что какая-то теория, например утилитаризм, *должна* быть правильной, пытается двояким образом избежать неуверенности. Во-первых, предполагается, что должна существовать процедура принятия решения. Во-вторых, считается, что практическую рациональность следует редуцировать к осуществлению желаний, которые рассматриваются как нечто нейтральное.