



ДЕКАБРЬ 2020

ЭЭ

МОРАЛЬНАЯ
ОТВЕТСТВЕННОСТЬ

#15

16+

распространяется бесплатно

редакционная коллегия / editorial board

Евгений Логинов (главный редактор), Андрей Мерцалов (шеф-редактор), Иван Фомин (главный дизайнер), Анна Ромашова (главный художник), Артём Юнусов (научный редактор), Александр Басов, Лидия Ким, Олег Мирский, Юлия Чугайнова.

Evgeny Loginov (Editor in Chief), Andrew Mertsalov (Managing Editor), Ivan Fomin (Design Director), Anna Romashova (Art Director), Artem Iunusov (Science Editor), Alexander Basov, Lidia Kim, Oleg Mirsky, Yulia Chugaynova.

редакционный совет / editorial council

Дмитрий Бугай (Москва), Вадим Васильев (Москва), Дмитрий Волков (Москва), Филип Гофф (Дарем), Леонид Корнилаев (Калининград), Лев Ламберов (Екатеринбург), Сергей Левин (Санкт-Петербург), Эрик Олсон (Шеффилд), Джесси Принц (Нью-Йорк), Алексей Салин (Тюмень), Мария Секацкая (Дюссельдорф, Санкт-Петербург), Юлия Синеокая (Москва), Ричард Суинберн (Оксфорд), Роберт Хауэлл (Олбани), Дэвид Чалмерс (Нью-Йорк).

Dmitry Bugai (Moscow), David Chalmers (New York), Philip Goff (Durham), Robert Howell (Albany), Leonid Kornilaev (Kaliningrad), Lev Lamberov (Yekaterinburg), Sergei Levin (Saint Petersburg), Eric Olson (Sheffield), Jesse Prinz (New York), Alexey Salin (Tyumen), Maria Sekatskaya (Düsseldorf; Saint Petersburg), Julia Sineokaya (Moscow), Richard Swinburne (Oxford), Vadim Vasilyev (Moscow), Dmitry Volkov (Moscow).

Публикуемые работы прошли двойное слепое рецензирование.

Date Palm Compote uses double-blind review.

Обложка: Анна Ромашова.

Cover image by Anna Romashova.

При подготовке обложки использованы результаты исследования наиболее часто употребляемых в работах по моральной ответственности терминов, проведенного специальным корреспондентом «Финикового Компота»

The cover is based on the results of research, conducted by *Date Palm Compote* special correspondent Ivan Saenko, into the terms most widely used in works on moral responsibility.

Иваном Саенко.

Date Palm Compote is of the well-founded opinion that smoking is bad for your health.

Редакция «Финикового Компота» имеет обоснованное мнение о том, что курение вредит вашему здоровью.

Don't start smoking!

Не начинайте курить!

Перепечатка материалов журнала «Финиковый Компот» логически невозможна без письменного разрешения редакции.

Reprinting of materials from *Date Palm Compote* is logically impossible without the written permission of the Editorial Board.

При цитировании ссылка на журнал «Финиковый Компот» обязательна.

When quoting, a reference to *Date Palm Compote* journal is obligatory.

Мнение авторов может и не совпадать с точкой зрения редакции.

The opinions expressed in this publication are those of the authors and do not necessarily reflect those of the Editorial Board.

редакторская

После окончания философского факультета МГУ мы с шеф-редактором «Финикового Компота» Андреем Мерцаловым несколько лет работали в Аналитической службе ректората Московского университета, занимались историей alma mater. Одним из самых запоминающихся эпизодов этой истории была Московская математическая школа Н.Н. Лузина, имевшая отношение не только к математике, но и к философии. Из материалов, посвященных этой школе, мне особенно запомнился вот такой пассаж, приписываемый Дмитрию Евгеньевичу Меньшову:

В 1914 году я поступил в Московский университет. Николай Николаевич Лузин был тогда за границей. Но он договорился с Дмитрием Федоровичем Егоровым, что они организуют семинарий для студентов. И в 14-м году Дмитрий Федорович такой семинарий организовал. Он был посвящен числовым рядам. В следующем году Николай Николаевич вернулся в Москву и начал руководить семинарием сам. В 1915 году мы занимались функциональными рядами, а в 1916 году — ортогональными рядами. А потом наступил тысяча девятьсот семнадцатый год. Это был очень памятный год в нашей жизни, в тот год произошло важнейшее событие, повлиявшее на всю нашу дальнейшую жизнь: мы стали заниматься тригонометрическими рядами... (цит. по [Тихомиров 1996, 24])

С тех пор как я впервые прочитал эту историю, я стал часто возвращаться к ней в мыслях, спрашивая себя, является ли она выражением подлинного научного кредо, сосредоточенности на исследовании, жизни любопытного духа, или является символом всего незрелого, всего безответственного, что есть во многих обитателях академического мира: за окном бушует история, сменяется экономическая формация и весь уклад жизни, а их интересуют тригонометрические ряды?

У меня и сейчас нет ответа, хотя в 2020-м этот вопрос приходил мне в голову чаще, чем раньше. Его вызывало каждое яркое событие: австралийские пожары и убийство Сулеймани, коронавирус и обнуление, Black Lives Matter и события в Белоруссии, авария на «Норникеле» и взрыв в Бейруте, Куштау и Хабаровск. Должен ли философ как-то относится к этому всему или к чему-то из этого — или наше дело ограничивается оттачиванием аргументов, проверкой доказательств, уточнением фундаментальных вопросов?

Этот номер «Финикового Компота» посвящен теме, которая, в сравнении с другими темами, которыми мы занимались последние несколько лет, ту же всего привязана к жизни. Например, у Тима Скэнлона, одного из крупнейших специалистов в этой сфере, исследования моральной ответственности заходят в область политической философии, от которой ранее мы старались держаться как можно дальше. Во многом поэтому научная работа, которая предшествовала данному выпуску, была для нас особенно сложной. Причем сложности тут были не технического характера (как в исследованиях истины, которыми мы занимались в 2019 году), а содержательного и нравственного.

Содержательная трудность состояла в картографировании исследований моральной ответственности, в понимании того, кто тут против кого, что стоит на кону, в чем, собственно, состоит общая теоретическая проблема, да и есть ли она вообще. Нравственная трудность была в выявлении политических и моральных убеждений членов нашей исследовательской группы, взаимное соотнесение этих убеждений, встраивание самого исследования в получившиеся координаты. Так, мы много спорили о том, какое поведение властей в разных ситуациях считать морально оправданным, что вообще значит обладать знанием политически значимых фактов и как действовать в условиях, когда трудно отличать правду от лжи. Мы также много не соглашались друг с другом в том, какие реакции считать

уместными на те или иные события в межличностном жизненном пространстве: в какой мере и как именно стоит осуждать психопатов, людей с тяжелым детством, и т.п.

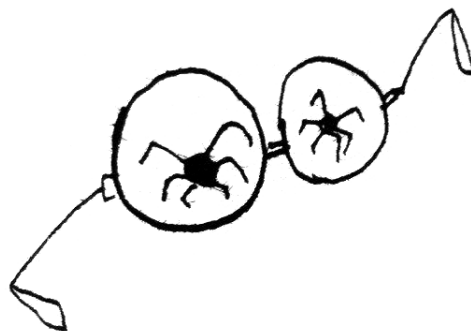
Нельзя сказать, что обе задачи — картографирование проблемы и прояснение ее связи с личными убеждениями членов нашей группы — нам удалось решить в полной мере. И все же некоторых результатов, мне кажется, мы достигли. Во всяком случае, один эффект исследования моральной ответственности точно оказывают на тех, кто ими занимается: после изучения этой темы моральные оценки, которые вы даете окружающим и сами себе, — такие как осуждение или похвала — станут более нюансированными.

Библиография

1. Тихомиров 1996 — Тихомиров В.М. О математиках — с улыбкой // Квант. 1996. № 4. С. 24–26.

Евгений Логинов
Иллюстрация Антона Матвеева

P.S. Уже после того, как был написан этот текст, мы узнали, что умер декан философского факультета МГУ В.В. Миронов. Для нашей редакции это большая утрата. Выражаем наши соболезнования всем, кому он был дорог.



пролегомены к моральной ответственности

prolegomena to moral responsibility

Евгений Логинов, МГУ имени М.В. Ломоносова.

Evgeny Loginov, Lomonosov Moscow State University.

Максим Гаврилов, МГУ имени М.В. Ломоносова.

Maksim Gavrilov, Lomonosov Moscow State University.

Андрей Мерцалов, Московский центр исследования сознания.

Andrew Mertsalov, Moscow Center for Consciousness Studies.

Артём Юнусов, Институт философии РАН.

Artem Iunusov, RAS Institute of Philosophy.

Иллюстрации Нади Андрееenko, Наталии Викторовой, Сергея Елисеева, Татьяны Лисицыной, Елизаветы Носковой, Валентины Резниковой, Алины Соловей, Ивана Фомина.

Illustrated by Nadia Andreenko, Natalia Viktorova, Sergey Eliseev, Tatyana Lisitsyna, Elizaveta Noskova, Valentina Reznikova, Alina Solovey, Ivan Fomin.

Текст состоит из трех частей и Приложения. В первой части мы излагаем проблему моральной ответственности и анализируем ее в связи с другими философскими, социальными и научными вопросами. Во второй части мы обсуждаем наиболее важные тезисы и аргументы в современных дискуссиях о моральной ответственности. В частности, мы рассматриваем теории П. Стросона, Г. Франкфурта, Дж.М. Фишера, Г. Розена, М. Циммермана, Х. Смит, Н. Арпали, Г. Уотсона, Дж. Уоллеса, Т.М. Скэнлона, Д. Шумейкера и Д. Перебума. В третьей части мы представляем результат наших исследований: схему рассуждений о моральной ответственности и классификацию случаев снятия ответственности. Наконец, в Приложении мы обсуждаем вопрос о том, какую деонтологическую модальность предполагает использующийся в дискуссиях о моральной ответственности термин «уместность».

The paper consists of three Chapters and an Appendix.

In the first Chapter, we state the problem of moral responsibility and analyze its relations with other philosophical, social, and scientific issues. In the second Chapter, we discuss the most important claims and arguments from the modern debate on moral responsibility. In particular, we consider theories by P.F. Strawson, H. Frankfurt, J.M. Fisher, G. Rosen, M. Zimmerman, H.M. Smith, N. Arpaly, G. Watson, R.J. Wallace, T.M. Scanlon, D. Shoemaker, and D. Pereboom. In the third Chapter we present the result of our research — a schema of reasoning about moral responsibility and a classification of excuses. Finally, in the Appendix, we discuss a question of what kind of deontological modality the term ‘appropriateness’ presupposes when it is used in the debates on moral responsibility.

Ключевые слова: моральная ответственность, контроль, эпистемическое условие, знание, моральная компетентность, реактивные установки, уместность, осуждение.

Keywords: moral responsibility, control, epistemic condition, knowledge, moral competence, reactive attitudes, appropriateness, blame.

Исследовательская группа в составе Гаврилова М.В., Логинова Е.В., Мерцалова А.В. и Юнусова А.Т. публикует третью часть материалов следователя, занимавшегося печально известным «делом Берлиоза»¹. В первой части, опубликованной нами в 2017 году, читатель мог познакомиться с рассуждениями объекта о так называемых доказательствах бытия божия, которые пришли ему в голову при анализе показаний товарищей профессора И.Н. Понырева и гражданина Николая Ивановича Борова². Во второй части, увидевшей свет в 2019 году, представлены рассуждения объекта о природе истины³ в связи с его фантазиями о жизни и предсмертных беседах так называемого Иисуса Христа. В настоящей — третьей — части мы представляем читателю домыслы объекта о природе моральной ответственности. Особенностью настоящей публикации является возможность раскрыть читателю имя и некоторые детали биографии нашего героя (с разрешения специального ведомства): его зовут Феся Ярхо. Происходит наш бывший ныне следователь «из бывших». Будучи потомком обедневшего дворянского рода, гражданин Ярхо получил неплохое домашнее образование, затем учился за границей и на Историко-филологическом факультете Московского университета у ординарного профессора кафедры философии Льва Лопатина. В студенческие годы водил дружбу с Павлом Поповым, ставшим впоследствии заведующим кафедрой логики философского факультета Московского университета. О периоде окончания нашим героем университета архивные источники сообщают: «Фес[я привел в состояние] восторга профессора, подав ему свою работу “Категория причинности и каузальная связь”»⁴. После революции читал публичные лекции, в том числе курс «Секуля-

ризация этики как науки». Возможно, в этот период посещал творческие вечера товарища Понырева, тогда известного как Иван Бездомный. В 30-е годы по пока неизвестным причинам поступил на службу в органы и работал там до тех пор, пока бдительные товарищи не обратили внимание на нездоровый интерес Ярхо к делу Берлиоза. Служебное расследование показало, что интерес этот вызван был, вероятно, психическим помешательством Ярхо, после чего он был отстранен от службы. Настоящая серия публикаций осуществляется с целью ознакомить читателя с превратностями психической жизни человека, с опасностями, которые таит буржуазные «философские» «теории».

Содержание публикуемой в настоящем томе ФК папки записок гражданина Ярхо состоит из трех частей. В первой и третьей частях он рассуждает от своего имени, вторая часть представляет собой «философский» диалог, написанный, видимо, в подражание древним. Первая часть посвящена, по замыслу ее автора, постановке проблемы моральной ответственности. Во второй части автор пытается раскрыть через обмен репликами между псевдобиблейскими персонажами сущность этики моральной ответственности. В третьей части он дает очерк «структуры» моральной ответственности на основании рассмотренных теорий. Текст рукописи завершается головоломным Приложением, посвященным вопросу о смысле использующегося в теориях моральной ответственности термина «уместность». Его мы можем рекомендовать к чтению лишь самым отчаянным читателям.

1. Издательский коллектив благодарит за участие в работе над текстом А. Басова, А. Беседина, А. Воронина, Л. Ким, А. Мишуру, Ю. Чугайнову, И. Фомина и А. Некрасова. Также ФК выражает признательность за чрезвычайно полезные консультации Г. Андрееву, А. Беликову, В. Васильеву, Д. Волкову, Т. Демину, А. Кузнецову, С. Левину, Д. Перебуму, А. Прокофьеву, Г. Розену, А. Салину, М. Секацкой, Т. Скэнлону, Г. Уотсону и Р. Хауэллу.

2. Логинов Е.В., Юнусов А.Т., Мерцалов А.В., Саттар А.С., Басов А.С., Чугайнова Ю.И. Прологомены к проблеме божественного существования // Финиковый Компот. 2017. № 12. С. 3–45.

3. Беседин А.П., Беликов А.А., Зданевич А.В., Логинов Е.В., Мерцалов А.В., Юнусов А.Т. Прологомены ко всякой будущей теории истины // Финиковый Компот. 2019. № 14. С. 1–89.

4. Чудакова М.О. О «закатном романе» Михаила Булгакова. История создания и первой публикации романа «Мастер и Маргарита». М.: Эксмо, 2019. С. 19.

Часть 1. Постановка проблемы

§1.1. Проблема в общем виде

Суть проблемы моральной ответственности легче всего ухватить, рассмотрев пример, подобный нижеприведенному:

Гражданка Фрида К. 1879 г.р. задушила своего новорожденного ребенка, так как не хотела, чтобы младенец мешал ей наслаждаться ветреной жизнью.
(из материалов дела 1904 года)

Как можно отнестись к такому поступку? Можно пожалеть плечами. Можно осудить Фриду. Можно ей посочувствовать. Можно даже высказать одобрение ее действиям, исходя из некоторого извращенного мировосприятия. Все это — возможные моральные реакции на известие о таком событии. Условимся, что мы Фриду осуждаем — именно осуждение [1] считается одной из самых типичных отрицательных моральных реакций, и далее я буду использовать в качестве центрального примера такой реакции именно его. Теперь мы можем задаться вопросом: была ли эта реакция уместной? Ответ на этот вопрос не обязан быть однозначным «да» или «нет»: возможно, уместность имеет степени и наши оценки ее могут принимать целый спектр значений на континууме (таких как «скорее да», «вероятно нет», «бог его знает» и т.п.). Рассмотрение природы и условий уместности подобных реакций в ситуациях подобного рода является предметом интереса теоретика моральной ответственности. Исследование моральной ответственности, таким образом, может быть разделено на две части.

Одна часть касается вопросов о том, что такое моральная ответственность, какова ее структура и какова природа составляющих эту структуру элементов. Такими элементами могут выступать сама осуждаемая; то, за что ее осуждают; само осуждение и др. Ниже уточню и расширю этот список. Эту часть исследований я буду называть исследованием природы моральной ответственности, или метафизи-

[1] Blame

кой моральной ответственности. Ее задача — предложить анализ природы этого феномена. Отдельной задачей в рамках метафизики моральной ответственности является решение вопроса о том, что представляет собой «уместность» моральных реакций как таковая. Этот вопрос редко обсуждается теоретиками моральной ответственности, однако мне он кажется важным. Я отдельно остановлюсь на нем в Приложении.

Другая часть посвящена ответу на вопрос о том, каковы условия уместности моральных реакций, или каковы необходимые и достаточные условия правильного возложения моральной ответственности на агента. Скажем, в нашем случае кажется, что не было бы уместно обвинять Фриду в убийстве ребенка, если бы она не была причиной этого поступка, пусть и отдаленной, или если бы она его не контролировала. Является ли подобное требование универсальным? Это я рассмотрю ниже, как и другие условия. Кроме определения условий моральной ответственности в этой области решается вопрос о том, является ли моральная ответственность чем-то единым или существуют различные виды моральной ответственности (и в таком случае каждому из них должен соответствовать свой набор необходимых и достаточных условий применения). Разговор о видах ответственности также связан с исследованием вопроса о том, имеет ли ответственность степени (можно ли быть ответственным в большей и меньшей мере), или она допускает только качественные изменения (вида: ответственный / не ответственный). Важным является также и прояснение правильного соотношения эмоций и разума в моральных реакциях. Исследования перечисленных в этом абзаце вопросов я буду называть этикой моральной ответственности.

Важно отметить, что исследование этики моральной ответственности не ставит своей целью дать заверченный алгоритм объяснения того, какие конкретно реакции нужно проявлять в ответ на какие события: когда нужно гневаться, а когда — умиляться. Исследование этого вопроса невозможно

без определения того, что есть благое и дурное, правильное и неправильное, должное и запрещенное. Этика моральной ответственности, как я ее буду понимать, — более скромный проект, однако философы, которые ею занимаются, часто переходят границы этой дисциплины, что, впрочем, вполне естественно.

До конца первой части к содержанию этих разделов исследования моральной ответственности я обращаться не буду. Вместо этого сосредоточусь на вопросах, касающихся самой проблемы моральной ответственности и ее положения в системе философских знаний, а также на вопросах метода исследования в данной области.

§1.2. Чем моральная ответственность не является

А. Каузальная ответственность

В некоторых контекстах выражения типа «Фрида ответственна за X » означают лишь то, что действия Фриды были причиной X . Это можно назвать каузальной ответственностью. Но сама по себе такая ответственность не является достаточным основанием для возложения именно моральной ответственности. Вполне может быть так, что Фрида совершила X , была причиной его наступления, но моральной ответственности она за него не несет: например, если в момент действия ею управляла чужая воля, она была не в себе и т.п. [2] Иногда в связи с различием каузальной и моральной ответственности различают действие (агент является причиной в каузальном смысле) и поступок (агент является причиной в моральном смысле). Я, однако, этого различия придерживаться не буду.

Хотя каузальная ответственность не является достаточной для моральной ответственности (даже при наличии каузальной ответственности моральной ответственности может и не быть), она часто мыслится как необходимое ее условие (невозможно, чтобы моральная ответственность имела место в отсутствие каузальной). Так, если X произошел не в силу действий Фриды, то интуитивно кажется,

[2] Blizek W. The Social Concept of Responsibility. 1971; Potter N. The Social and the Causal Concepts of Responsibility. 1972

что считать ее морально ответственной за X было бы неверно.

Б. Ответственность как черта характера

Исследования моральной ответственности, как они понимаются в настоящих Пролегоменах, не имеют прямого отношения к вопросу о том, что значит быть ответственным человеком, если под этим вопросом мы понимаем вопрос о зрелости, о готовности исполнять свои обязательства, держать свои обещания и т.п. Нас интересует не вопрос об ответственном человеке в противоположность человеку безответственному, но вопрос о человеке, несущем ответственность за что-то, в противоположность человеку, который за это ответственности не несет.

В. Институциональная ответственность

Исследование моральной ответственности не сводится к исследованию ответственности институциональной (в частности, юридической) — то есть отношения ответственности, по крайней мере одной из сторон которого является некая институция (государство, организация и т.п.). Моральная ответственность, которая рассматривается в этих Пролегоменах, — это, по преимуществу, феномен, возникающий между личностями (в некоторых случаях личность может быть и одна, например в случае стыда).

Рассмотрим такой случай. Руководство Института истории и философии поручает товарищу Поньреву написать книгу о последних тенденциях в изучении диалектики всеобщего, особенного и единичного в металлургии. Допустим, Поньрев эту книгу написал, и очень хорошую, глубокую. Тогда руководство Института может выписать ему премию. Выписывание премии будет положительной институциональной реакцией на выполнение Поньревым работы. Но такая реакция будет отличаться от того случая, когда лично руководитель Института Фёдор

Васильевич Константинов похвалит Поньрева в коридоре, сказав: «Спасибо, старик, что сдал книгу в срок: на тебя всегда можно положиться!» Такая похвала будет положительной моральной реакцией. Первое является отношением между Поньревым и институцией; второе — межличностное отношение. Нас будет в основном интересовать отношение ответственности именно между личностями.

Тот факт, что моральная ответственность не тождественна институциональной, не означает, что они не могут быть неким образом связаны. В частности, в некоторых нормативных теориях лицу можно вменить юридическую ответственность, только если на него можно возложить ответственность моральную: согласно этим теориям, Фриду можно отправить в тюрьму за убийство ребенка, только если она ответственна за это убийство в моральном смысле. [3]

Г. Эстетическая ответственность

Исследования моральной ответственности следует отличать от исследований эстетической ответственности. Под последней понимают такой тип ответственности, который создатель произведения искусства несет за эстетические качества своих произведений.

Например, ваш друг — начинающий художник-абстракционист, который только ищет свой уникальный голос. Однажды вы заходите в его студию, и вас поражает холст, который до сих пор стоит на мольберте. На холсте вы видите удивительное буйство красок и уже готовы воскликнуть «Это твоя лучшая работа!», как вдруг ваш друг говорит: «О, это просто ошибка, я случайно опрокинул несколько банок с краской на холст и еще не успел убрать, извини». В этом случае ваш друг является каузально ответственным, но не эстетически ответственным за то, что на холсте. [4] Моральная же ответственность тут будет совершенно ни при чем.

[3] Hanfmann, Scanlon T. Giving Desert Its Due. 2013;
Watson G. The Trouble with Psychopaths. 2011. P. 320 ff.

[4] Wolf S. Aesthetic Responsibility. 2016.

§1.3. С чем проблема моральной ответственности связана

Исследования моральной ответственности тесно связаны с тремя областями: этико-социальными проблемами, нормативно-этическими проблемами и метафизическими проблемами. Ближе всего проблема моральной ответственности находится к кругу этико-социальных проблем.

А. Этико-социальные вопросы

А1. Наказание

Первая группа таких проблем связана с природой наказания и условиями его применения. До некоторой степени эти проблемы вообще являются взаимопроницающими: осуждение как вид моральной реакции уже может быть расценено в некоторых случаях как слабый вид наказания. Если же речь идет о коллективном осуждении, о коллективном дистанцировании от личности, об отказе иметь с личностью дело, то такие виды реакций могут считаться наказанием с еще большим основанием. Однако наказания институционализированные, такие как штрафы и особенно лишение свободы, все же являются более сильным видом негативной реакции, который в обществе современного типа невозможен без вмешательства государства. При этом наказания обычно назначаются за предосудительные действия, как и награды получают за одобряемые действия, так что вопросы моральной ответственности и институционального наказания или поощрения напрямую связаны, хотя и не тождественны (см. выше §1.2.В).

Основной конфликт в этой области связан с вопросом о том, как именно обосновывать применение наказания. Этот конфликт можно представить в виде противоположных ответов на этот вопрос с позиций ретрибутивизма и консеквенциализма. Чистые ретрибутивисты утверждают, что достаточным основанием для применения наказания является его заслуженность, представление о которой уко-

ренено в идее справедливости, а само наказание должно иметь вид восстановления нарушенной справедливости через воздаяние или возмездие. [5]

(Такое основание является достаточным в том смысле, что все прочие соображения, касающиеся, например, последствий такого наказания, не являются решающими в вопросе о его применении.)

Чистые консеквенциалисты, напротив, считают, что достаточным основанием для наказания являются его позитивные последствия, т.е. последствия, ведущие к максимизации блага для всех, а само наказание в первую очередь должно принимать вид ограничения исходящего от преступника зла с целью защиты от него других. [6]

(Это основание является достаточным в том смысле, что все прочие соображения, касающиеся справедливости наказания, его заслуженности и т.п. не являются решающими в вопросе о его применении.) Однако в действительности теории наказания, которые отстаивали бы чисто консеквенциалистские или чисто ретрибутивистские позиции, бывает непросто найти, и между этими двумя чистыми типами располагается большой спектр теорий, которые пытаются совместить при обосновании наказания идею защиты людей с идеей человеческого достоинства, не допускающего низведения человека до статуса одного лишь средства. [7]

A2. Психология девиантного поведения

Второй группой этико-социальных проблем, связанных с исследованием моральной ответственности, является психология преступников, проблема их перевоспитания и проблема моральной оценки психопатов. [8] Психологические исследования психопатии, шизофрении и других подобных психических расстройств также связаны с вопросами о моральной ответственности: можем ли мы возлагать моральную ответственность на Фриду, если она страдает психическими расстройствами, не позволяющими ей, например, понять моральную значимость своего поступка?

[5] Кант И. *Метафизика нравов*, 1994. С. 366. См. также Corlett J. *Responsibility and Punishment*, 2001. Ch. 4.

[6] Бентам И. *Введение в основания нравственности и законодательства*, 1998. С. 221.

[7] Scanlon T. *Giving Desert its Due*, 2013. P. 103-105; Pereboom D. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, 2014. Ch. 7; Smilansky S. *Pereboom on Punishment: Punishment, Innocence, Motivation, and Other Difficulties*. 2017

[8] Levy N. *The Responsibility of the Psychopath Revisited*. 2007; Watson G. *The Trouble with Psychopaths*. 2011; Shoemaker D. *Attributability, Answerability, and Accountability*. 2011. P. 627-630; Scanlon T. *Learning from Psychopaths*. 2019;

Волков Д. *Являются ли психопаты морально ответственными личностями?* 2016.

[9] Scanlon T. Moral Dimensions. 2008. P. 145 ff.; 166 ff.

[10] Harp, Moral Psychology. Vol. 4. Free Will and Moral Responsibility. 2014.

[11] См. Пошнов Е. В. Прагматическое истолкование свободы воли, 2017;

Васильев В. В защиту классического компатибилизма: Эссе о свободе воли, 2017;

Васильев В., Волков Д., Синеокая Ю. Свобода воли: Новые повороты старых дискуссий. 2017;

Волков Д. Свобода воли. Иллюзия или возможность, 2018;

Миши А. Агностицизм относительно свободы // Финиковый Компот. 2016. № 11. С. 69-71.

А3. Статус жертвы

Третьей этико-социальной проблемой, связанной с исследованием моральной ответственности, является проблема статуса жертвы и особых привилегий, которые из этого статуса проистекают. Так, например, согласно некоторым подходам, в ряде случаев жертва обладает особым моральным правом на осуждение обидчика, в то время как третьи лица, лишённые этого права, могут выносить лишь более слабые суждения о том, что обидчик поступил плохо и предосудительно. Это означает не то, что в этих случаях третьи лица не могут осуждать обидчика, но то, что их осуждение будет уместным не в точности в том же смысле, в котором уместным будет осуждение жертвы. [9] Подобные идеи могут влиять на исследования положения жертвы в политических науках и сами испытывать их влияние.

Б. Нормативная этика

Связь проблемы моральной ответственности с этико-нормативной проблематикой уже отмечалась (см. §1.1). От решения вопроса о должном, правильном и благом зависит то, какие действия мы объявляем заслуживающими осуждения или похвалы в рамках конкретных рассуждений о моральной ответственности. В свою очередь, моральная ответственность является важным этическим феноменом, и ее исследование существенно при построении целостной картины моральной деятельности, нравственной действительности и моральной психологии. [10]

В. Метафизика

Третьим кругом проблем, с которыми связано изучение моральной ответственности, являются проблемы свободы воли, тождества личности и природы Я.

Свобода воли часто мыслится условием моральной ответственности [11] (интуитивно кажется, что странно было бы винить Фриду в убийстве, если она в принципе не способна была его не совер-

шить), поэтому философы, которые отрицают свободу воли, часто считаются скептиками в отношении моральной ответственности. [12]

Тождество личности тоже часто понимается как одно из условий моральной ответственности, особенно сторонниками субстанционального, психологического и нарративного подходов к этой проблеме. Сторонники биологического подхода, напротив, склонны отрицать связь тождества личности и моральной ответственности. [13] Ставя мысленные эксперименты в области тождества личности и свободы воли, метафизики часто используют моральную ответственность в качестве способа установить, что речь идет все еще об одном и том же индивиду: если A2 ответственен за действия A1, то это один и тот же человек — поскольку, предположительно, никто не может быть ответственен за чужие действия. [14]

Подобным же образом связаны исследования природы Я и моральной ответственности. Если наше Я есть нечто психологическое, например совокупность устойчивых черт характера, то в рамках некоторых подходов Фрида будет считаться морально ответственной только за действия, мотивы к совершению которых соответствуют ее характеру (и ее нельзя будет осуждать, например, за убийство, совершенное в помрачении рассудка). Если же наше Я по своему существу представляет собой человеческое животное, то связь между ним и моральной ответственностью будет более сложной. [15]

§1.4. Методологические сомнения

Человек, который только приступает к изучению проблемы моральной ответственности и знакомится с работами в этой области, может оказаться в сложной ситуации: неясно, аргументы какого типа тут стоит приводить, а какого — не стоит, и к какого рода соображениям уместно будет апеллировать в области морали, где многие люди чувствуют себя знатоками. В этом подпараграфе я сгруппировал три методических сомнения, которые

[12] Strawson G. *The Impossibility of Moral Responsibility*, 1994;
Pereboom D. *Living Without Free Will*, 2011;
Pereboom D. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, 2014.

[13] О смысле субстанционального, психологического, нарративного и биологического подходов к проблеме тождества личности см. Пошнов Е., Мерзланов А., Вашиш А., Чурайтнова Ю., Юнусов А. *Проломены к проблеме тождества личности*. 2018.

О нарративном подходе в отдельности см. статьи Д. Волкова, М. Секаускай, И. Гаспарова и С. Левина в *Философском журнале*. 2018. Т. 11. № 3.

[14] О связи проблем тождества личности и моральной ответственности см. Wallace R. *Responsibility and the Moral Sentiments*, 1994;
Shoemaker D. *Personal Identity and Ethics*, 2009;
Левин С. *Моральная ответственность и личность корпорации: нарративный подход*. 2016;

Пошнов Е. *Связаны ли тождество личности условиями моральной ответственности?* 2020.

[15] Olson E. *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*, 1997;
Олсон Э. *Мы — животные*. 2018.

можно адресовать изучению моральной ответственности как некоторой научной области.

А. Возложение моральной ответственности всегда произвольно

Теоретик моральной ответственности может по-разному отвечать на это сомнение. Во-первых, можно спросить об основании этого сомнения. Кажется, как правило, оно основано на убеждении в том, что мнения людей об уместности реакций на одно и то же событие могут произвольным образом отличаться. Однако из того, что у людей могут быть разные мнения на этот счет, не следует, что все эти мнения являются правильными: некоторые люди могут просто ошибаться в вопросах уместности реакций. Во-вторых, можно сослаться на то, что фактически в своем моральном опыте мы различаем уместные и неуместные реакции не совершенно произвольно. Поэтому можно надеяться, что эту произвольность можно теоретически осмыслить и систематически упорядочить. В-третьих, есть серьезные моральные основания отрицать, что возложение моральной ответственности произвольно: если бы оно было произвольно и никак не зависело от положения дел в мире, то всегда можно было бы обвинить человека за то, чего этот человек не совершал и к чему не имеет ни малейшего отношения, что было бы несправедливо. Теория моральной ответственности, которая исчерпывалась бы утверждением о ее произвольности, находилась бы в напряжении с нашим теоретическим осмыслением того, что нам говорит наше чувство справедливости. При этом интуиция справедливости занимает одно из центральных мест в нашей моральной жизни, и эксплицитный отказ от нее приводит, вероятно, к противоречиям в моральном мышлении. [16]

[16] См. напр., Ponz Dm. Теория справедливости, 1995. §1, §14.

Б. А что если вообще никого не осуждать?

Подобного рода сомнение может возникнуть на почве религиозной практики — как христианской, так и нехристианской, например даосской. Может возникнуть оно и на чисто философских

основаниях; примером тому — знаменитый лозунг Спинозы: «не осмеивать человеческих поступков, не огорчаться ими и не клясть их, а понимать».

[17] Но эти философские соображения могут также отвергаться на моральных основаниях, как, например, у Бергсона: «...когда наличествует преступление, я должен предпочесть одно негодование, а не понимание». [18]

На предложение отказаться от осуждения можно отвечать по-разному. Во-первых, можно заметить, что, чтобы сама идея воздержания от осуждения была осмысленной, сначала нужна некоторая теория осуждения. Эта теория, в частности, должна признавать осуждение реальным фактом нравственной жизни, отношение к которому она должна выстроить. В итоге теория моральной ответственности может признать условия уместности осуждения такими, что никто в мире не сможет им удовлетворить, а потому никого не будет уместно осуждать. Но этого нельзя утверждать до исследования. Во-вторых, возможен страсбургский ответ: моральные реакции зачастую эмоциональны, а эмоции — часть нашей природы, поэтому полностью избавиться от них нельзя, да и не стоит пытаться. [19] Среди этих эмоций мы фактически различаем уместные и неуместные. Осмыслить разницу между первыми и вторыми должна теория моральной ответственности. В-третьих, возможен скэнлонский ответ: все мы что-то в моральном смысле должны друг другу; если мы полностью откажемся от осуждения, то, возможно, однажды мы не осудим опасного человека, не подадим сигнала другим людям о том, что его стоит опасаться, не проявим к другим людям достаточной заботы, которую мы им должны. А если так, то выходит, что высокий моральный мотив отказа от осуждения на практике приведет нас не к святости, а к виновности в чужих страданиях. [20]

В. Моральная ответственность как политический конструкт

Возможна и такая позиция: «Что касается ответ-

[17] Спиноза Б. Политический трактат.
1957. С. 288.

[18] Bergson H. Life and Matter at War, 1915. P. 465.

[19] О теории осуждения я еще напишу книгу. Там же см.:
Strawson P. Freedom and Resentment.
1962.

[20] О скэнлоне тоже напишу книгу.
Пояснит см.:
Scanlon T. Moral Dimensions, 2008.
P. 167-170.

[21] Denëz И. Переговоры, 2004.
с. 40.

ственности или безответственности, нам неизвестны эти понятия; это, скорее, понятия, относящиеся к полиции или к судебной психиатрии». [21] Кажется, обычно это сомнение основано на общем подозрительном отношении к моральным понятиям, желании разоблачить якобы всегда стоящие за их применением морализаторские мотивы или даже желание господствовать. Даже если это соответствует действительности, неясно, почему не должно быть возможно различать уместные и неуместные способы осуществления господства. Пусть даже подлинный мир есть безумная игра безликих сил, борющихся за мгновения господства, этот мир является нашим жизненным миром, и его хаотическая природа не мешает нам искать взаимосвязь разных феноменов нашего опыта, в том числе моральной ответственности и ее условий. Также неясно и то, как можно доказать, что все моральные реакции, в том числе и осуждение, осуществляются с корыстным умыслом, а не являются чем-то естественным для таких существ, как мы, чему учит сэр Питер Стросон.

§1.5. Нормативное и дескриптивное в рассуждениях о моральной ответственности

В исследовании моральной ответственности есть два взаимопроникающих слоя: дескриптивный, т.е. описательный, и нормативный. На дескриптивном уровне мы описываем, каково реальное положение дел в нашей практике возложения моральной ответственности; как она устроена в нашей повседневной жизни. На нормативном уровне мы показываем, что остается от этой практики после проясняющего анализа и элиминации путаницы. Именно так я понимаю задачу нормативной этики. Я сознаю, что ее можно понимать и как дисциплину, которая порождает из себя некие небывалые правила, почерпнутые откуда-то из-за границ нашего естественного мира. На мой взгляд, такое понимание неверно просто потому, что неясно, наличие какой интеллектуальной или познавательной способности могло бы обеспечить нам такого рода доступ

к этим правилам. Таким образом, я полагаю, что моральная норма — это результат философской обработки морального опыта. Наш метод тут по большей части — картографирование. Мы упорядочиваем феномены морального опыта, сортируя их по разным рубрикам нашей моральной картотеки, и таким образом устраняем противоречия между ними. Если после максимума предпринятых нами на этом пути усилий между суждениями, выражающими суть разных феноменов, останутся противоречия, мы вынуждены будем признать противоречивой саму моральную жизнь. Это не то, к чему мы должны охотно стремиться или чему должны радоваться, но заранее исключать этого мы также не можем. Впрочем, что, как не противоречия, определяет пульс нашего общества в его историко-материалистическом развитии?

Подытожу. Не вызывает сомнений, что диалектические законы определяют нашу жизнь в том числе и в ее моральном срезе. Задача социалистической науки: описать эту жизнь и выявить подлежащую ей структуру вместе с определяющими движением ее элементов факторами и условиями (§1.5). Несмотря на расхожест буржуазных представлений о том, что моральная ответственность — нечто несущественное, конструируемое и определяемое по человеческому произволу (§1.4), большинство мыслителей капстран все-таки тоже чувствуют, что в этой области возможно строгое научное исследование. Они верно связывают рассмотрение моральной ответственности с рядом этико-социальных, нормативных и метафизических проблем (§1.3), отличая при этом моральную ответственность от ответственности каузальной, институциональной и эстетической, а также от ответственности, понятой как черта характера (§1.2), сосредоточиваясь на метафизических проблемах природы моральной ответственности и этических вопросах условий уместности моральных реакций (§1.1). К метафизическим вопросам я обращусь в конце своего исследования — ответ на них может быть дан только



[22] Ренан Э. Жизнь Иисуса. 2004.
с. 144

после тщательнейшего анализа проблем этики моральной ответственности.

Часть 2. Этика моральной ответственности

\$2.0. Введение

Позднее утро, у добрых людей — время второго завтрака. У стен Иерусалимского Храма Иешуа Га-ноцри беседовал с учениками. Иешуа нравились такие редкие теперь разговоры с близкими людьми, напоминавшие ему прекрасные проповеди, действие которых всегда рассчитано было на юность воображения и на чистоту морального сознания слушателей. В Иерусалиме нежные его слова падали на каменную почву. С местными педантами он должен был стать скучным крючкотвором, юристом, экзегетом, богословом. Его речи, обыкновенно полные очарования, сделались громкими фразами спорщика, нескончаемыми схоластическими словопрениями. Его гармонический гений притуплялся о бессмысленную аргументацию по поводу Закона и пророков. [22] И вот уже идиллия прервана: идет в их сторону толпа книжников и фарисеев, ведомых первосвященником Иосифом Каиафой и родственником его Анной. Перед собой они толкают красивую рыжеволосую и зеленоглазую девушку с безобразным шрамом на шее. Подойдя к Иешуа, Каиафа ударил своим посохом оземь.

Каиафа: Учитель! Это Гелла с Лесбоса, женщина, которая взята в прелюбодеянии! А Моисей в законе заповедал нам побивать таких камнями: ты что скажешь?

Иешуа опустил на корточки и, подобрав с земли ветку, принялся вырисовывать свои мысли в пыли. Он смел листья в сторону, разровнял пыль ладонью и стал выводить по ней квадраты и ромбы. Матвей крикнул, что ребе не желает говорить с Каиафой. Но тот не унимался и снова и снова спрашивал. Тогда поднял Иешуа глаза от земли.

Иешуа: Готов ли ты, Каиафа, призвать народ

отказаться от доброй воли, согласиться молча с тем, что другому человеку сделают страдание?

Каиафа: Но так велит Закон!

Иешуа: Давай вместе с тобой подумаем, добрый человек, а так ли наш древний закон велит? Скажи, разве не от Бога исходит закон иудейский?

Каиафа: Конечно!

Иешуа: А разве может от Бога Израиля исходить дурное, или мы должны сказать, что от Него исходит лишь благо?

Каиафа: Что ты такое говоришь, учитель! Всякий знает, что от Бога исходит лишь благо!

Иешуа: И я с этим согласен, Каиафа! А коли так, то как может закон, который от Бога, требовать делать что-то дурное?

Каиафа: Ничего такого Закон не требует! Ты, учитель, зря пытаешься греческими своими трюками запутать дело. Скажи прямо: надо ли последовать Закону или нет?!

Иешуа: Да мы еще не решили с тобой, в чем состоит закон, а ты уже требуешь ему следовать! Не требуешь ли ты делать абы как, почтенный Каиафа? Вот слушай, мы с тобой решили, что от Бога дурного не бывает, и коли закон дан Богом, то он требовать дурного не может. А ты предлагаешь рассмотреть, побить ли эту добрую женщину камнями или нет. Побить человека камнями — разве это называют чем-то хорошим?

Анна (вступает в разговор): Да, если это совершается по Закону!

Иешуа: О, Давид, сам Анна взялся за рассуждение! Ну теперь мы точно узнаем, в чем тут истина! А может ли быть так, дорогой Анна, что нечто само по себе дурно, а когда это приказывает делать закон, то становится благом?

Каиафа: Конечно, Иешуа, может!

Иешуа: Как же так, Каиафа? Выходит, по-твоему, так, что то, чего от нас требует Бог, Он требует не потому, что это само по себе хорошо, а оно хорошо лишь потому, что Бог повелевает его совершать? [23]

Анна: Ты все путаешь, Иешуа! От Бога исходит

[23] См. Платон, Евтифрон, 6е - 11б.

благо, данное нам через Закон. Закон санкционирует благо, но не может сделать дурное благим.

Иешуа: Но ведь ты согласен, что если бы мы просто побили человека камнями, то это было бы дурно?

Анна: Конечно, согласен.

Иешуа: Тогда нам нужно рассмотреть, не превращается ли иногда дурное в благое, чтобы ответить честно и разумно на вопрос Каиафы?

Каиафа: Рассмотрим!

Иешуа: А чтобы не было нам уже совсем сложно, условимся рассуждать не о благом и дурном вообще, а о благом и дурном относительно нашего вопроса: можем ли мы причинять другому человеку зло в ответ на какие-то его действия, можем ли мы отказаться от проявления доброй воли в отношении какого-то лица? А для этого нам нужно погрузиться в область морали и рассмотреть, как мы в принципе действуем в ответ на чужие прегрешения или заслуги.

Анна: Немало есть ученых книжников, которые по-разному толкуют этот вопрос.

§2.1. Примирение Петра Стросона

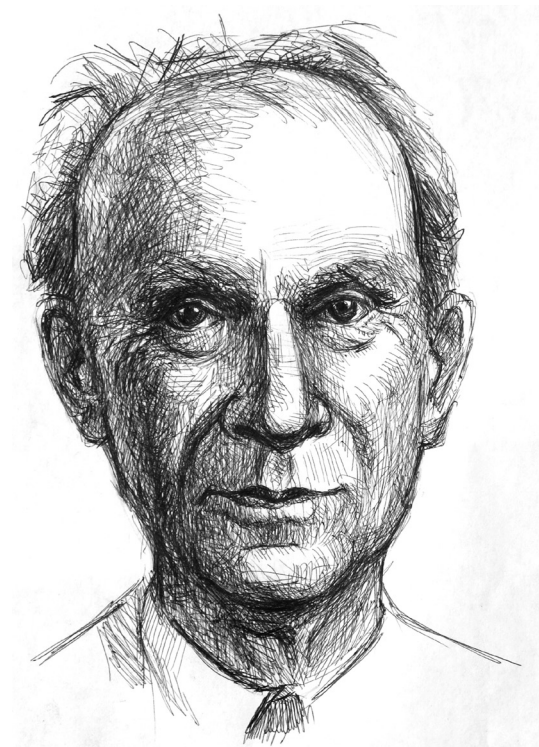
Матвей: Учитель, достойные Каиафа и Анна! Мне думается, что мы довольно просто можем защитить Геллу от подобного рода обвинений, доказав их неоправданность. Чтобы ее обвинить, нужно показать, что она несет за свои действия моральную ответственность. Чтобы показать, что она несет за свои действия моральную ответственность, нужно доказать, что ее действия были свободны. Но этого-то сделать нельзя! Смотрите, какая история выходит. Если Бог создал мир таким, что в нем каждое событие полностью предопределено другими, прошлыми событиями, то есть если у нашего мира есть только одно возможное будущее, — словом, если истинен детерминизм, то прелюбодеяние Геллы — это неизбежный результат цепи причин, которая уходит в далекое прошлое, к моменту творения мира. У нее не было ни малейшей возможности поступить иначе! Явно, мы не можем считать Геллу

ответственной за то, каким Бог сотворил мир, а значит, не можем ее осуждать! С другой стороны, если Бог попустил в мире случайность и наши действия не являются полностью детерминированными прошлым, то Геллу тоже нельзя считать ответственной за прелюбодеяние! Если ее действие было недетерминированным, это означает, что в той самой ситуации, в которой она его совершала, оно могло как случиться, так и не случиться. Грубо говоря, если бы Бог своею властью сто раз отмотал бы историю мира обратно к моменту перед падением Геллы во грех, то в некоторых случаях она бы прелюбодействовала, а в других — нет. Но такой перемоткой Бог не менял бы ни одного желания или намерения, которые были у Геллы в тот момент, как и ни одного другого обстоятельства ситуации, в которой она действовала. А это значит, что не они — не ее желания, намерения и не обстоятельства ситуации — определяли, случится ли прелюбодеяние или нет. Что же это тогда еще, как не случайность? Но за случайности никто ответственности не несет! Поэтому и тут Геллу нельзя осуждать!

Каиафа: А почему нельзя наказывать, если детерминизм или его отсутствие имеют место? Если детерминизм верен, то точно так же, как Гелла детерминировано прелюбодействовала, мы детерминировано ее побьем камнями. Если же детерминизма нет и правит случай, то она случайно совершила прелюбодеяние, а мы ее столь же случайно побьем! [24]

Иешуа: Не много же смысла в твоих словах, Каиафа! Ты, быть может, прав, что побить ее можно. Но мы-то ведь рассматриваем другой вопрос: будет ли это правильно или нет. А этот вопрос, кажется, напрямую зависит от того, свободна ли Гелла в своих действиях.

Анна: Есть мудрец из далеких северных племен, которых кличут «англии», господин Петр Стросон, который больно гордится тем, что в его роду нет ни капли чужой для англичан крови. [25] Он замечательно толкует то, что у нас в Талмуде называ-



[24] Ср. Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях...* VII, 23.

[25] Strawson P. *Freedom and Resentment and Other Essays*, 2008, P. xvi.

[26] Strawson P. Freedom and Resentment. 1962;

Бесседин А. Натуралистический критицизм П. Стросона в лагере моральной ответственности. 2015.

ется πρῶτον (бхирá), а латиняне называют liberum arbitrium. У нас вопрос о том, как быть со свободой воли, раз Бог всемогущий, и можно ли хвалить или осуждать, коли Он наперед знает все, решался просто: знание не равно вмешательству. Если Бог знает о поступке, это еще не значит, что Он вмешивается в него или является его причиной. Но Стросон придумал другое, не менее интересное рассуждение. [26] Оно позволяет понять, почему мы можем ругать Геллу, более того, что в побитии ее камнями в общем-то нет ничего дурного — вне зависимости от того, верен детерминизм или нет.

Иешуа: Расскажи нам скорее его рассуждение!

Анна: Стросон пытается примирить тех, кто считает, как Матвей, что детерминизм отменяет свободу, и тех, кто согласен с Каиафой. Обратите внимание, что мысль Каиафы можно понять так, — давайте истолкуем ее благожелательно — что наши моральные практики эффективны для регуляции поведения в нашем обществе, а детерминизм тут ни при чем. На это Иешуа ответил, что если свободы нет, то наказания, случись им быть, были бы, видимо, несправедливы. Согласен?

Иешуа: Согласен.

Анна: На это Каиафа мог бы сказать, что наши моральные практики действительно требуют свободы, однако «свободу» надо понимать в более слабом смысле, чем вы с Матвеем, видимо, предполагаете. Вы считаете, что свободен тот, кто выступает предельным источником действия, сам из себя это действие порождает. Такая свобода с детерминизмом действительно не сочетается. Однако мы можем понимать свободу и иначе: просто как отсутствие тех условий, которые сделали бы моральное осуждение неуместным. В этом смысле свободен тот, кто действует не под чужим принуждением, не под воздействием непреодолимых обстоятельств, находясь в здравом уме и тому подобное. А такой свободой Гелла явно обладала.

Иешуа: Но такого слабого понятия свободы для осуждения и тем более наказания недоста-

точно. Чтобы человека было можно осуждать, он должен действительно заслуживать осуждения, а для этого должно быть налицо свободное, проистекающее из самого его или, как в данном случае, ее нутра действие, которое отождествлялось бы с ее собственной волей.

Анна: Давай подумаем о том, как люди принимают решения. Обычно, когда люди решают что-то сделать, они делают то, что решили, и знают, на каких основаниях они действуют. Если под «свободным отождествлением воли с поступком» понимается это, то никакой проблемы нет: такое отождествление у Геллы было, она и сама того не отрицает.

Матвей: Но как это может оправдывать осуждение, вменение вины и тому подобное?

Каиафа: А так, что если людям все будет сходиться с рук, то они от этих рук отобьются!

Иешуа: Но ведь общественное спокойствие, думается мне, не только не является морально достаточным основанием для практик наказания и порицания, но это, кажется, вообще не тот тип оснований, который нужен подобным практикам в принципе! [27] Для наказания и порицания, Анна, нужна свобода в более сильном смысле, чем тот, что вы с Каиафой предлагаете.

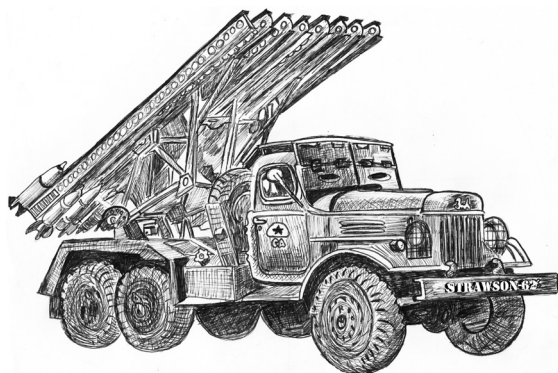
Анна: Возможно. Стросон предлагает посмотреть на наш спор с несколько другой точки зрения. Рассмотрим наш вопрос не абстрактно. Мы с тобой говорили про осуждение — но это довольно общее понятие. А давай возьмем те моральные практики, в которых явно видны вовлеченные в них стороны: пострадавшая и та, что нанесла ущерб.

Иешуа: Это какие?

Анна: Выражение благодарности, обиды, прощения, любви, уязвленности и так далее. Ведь ты не будешь спорить, что мы приписываем огромную важность намерениям и отношению других людей к нам, и наши чувства и реакции зависят в существенной степени от этих отношений и намерений. Для нас чрезвычайно важно, насколько поступки других людей, касающиеся нас, выражают их благонамеренность, приязнь и тому подобное или, напротив,

[27] Из-за вот этой линии компетенции моральной ответственности Питера Вирсона порой считают противоположной прагматическим и конвенционалистским подходам к моральной ответственности: Darwall S. How is Moorean Value Related to Reasons for Attitudes? 2008. P. 199

[28] Zimmerman M. Varieties of Moral Responsibility. 2015. P. 49.
Циммерман подразумевает, что установка — это база или что-то в этом роде, а наказание — это уже не установка. Это будет ответ, реакция, но не установка.



презрение, безразличие и так далее.

Иешуа: Я согласен рассуждать так. Но разве обида от причиняющего ущерб действия не смягчается или усиливается в зависимости от того, совершено ли оно случайно или преднамеренно?

Анна: С этим можно согласиться. Нам с тобой нужен какой-то общий термин, чтобы обзывать вместе презрение, безразличие, обиду, благодарность и все то, что мы уже упоминали.

Матвей: А как это называет сам Стросон?

Анна: Он использует выражение «reactive attitudes», которое непросто перевести. Можно было бы говорить «ответные установки», но дело в том, что англичане в своем наречии различают «reaction», «answer» и «response», [28] и все это разные вещи, и все это хочется переводить как «ответ». Дабы избежать смешения, я предлагаю говорить «реактивные установки», как бы это выражение ни резало наше ухо.

Каиафа: Тем более что в нашей синагоге уже все привыкли так говорить.

Иешуа: Согласен, мы ведь тут не ради услаждения слуха собрались; этим можно пожертвовать точно-сти ради.

Анна: Отлично. Тогда рассмотрим важную для Стросона реактивную установку: обиду, или, по-ихнему, «resentment». В каких обстоятельствах уместно чувствовать обиду, в каких случаях эта обида будет смягчаться или совсем устраняться и почему? Рассмотрение этих простых вопросов поможет нам разобраться с вопросом более сложным: может ли детерминизм снимать моральную ответственность?

Иешуа: Не такие уж это и простые вопросы!

Анна: Однако Стросон дает на них ответы. Случаи, когда мы в обыденной жизни снимаем или понижаем ответственность, можно, грубо говоря, разделить на две группы. К первой группе мы отнесем те случаи, что не предполагают отказа от реактивных установок в отношении агента в целом. В этих случаях мы указываем на то, что, хотя объект реактивной установки совершил

какое-то действие, это действие не следует рассматривать как то, в ответ на которое уместно обижаться. В таких случаях мы говорим: «Он не то имел в виду», «Он не понимал», «Он не знал», «Он ничего не мог сделать», «Его толкнули», «Он должен был так поступить», «Иначе было нельзя», «Ему не оставили выбора» и так далее. Ко второй группе Стросон относит те случаи, которые предполагают отказ от реактивных установок в отношении агента и замену их на объективные установки. [29] В этих случаях мы указываем на то, что, хотя агент действительно совершил некое действие, обижаться на него не будет уместным, поскольку сам этот агент по какой-то причине не принадлежит к числу тех, на кого уместно обижаться. В этой второй группе Стросон выделяет две подгруппы. К первой подгруппе он относит случаи, в которых предполагается только временная невозможность рассматривать агента как объект реактивных установок. Тогда мы говорим: «Он был сам не свой», «Его заколдовали», «Его приворожила ведьма» и так далее. Ко второй подгруппе Стросон относит случаи, которые предполагают постоянную невозможность рассматривать агента как объект реактивных установок. Примером тут может быть безумец: на умалишенных обижаться было бы глупо.

Матвей: Ты, Анна, упомянул объективные установки как нечто противоположное установкам реактивным. Но самого-то главного, что это такое по существу, — этого-то ведь ты и не сказал-то!

Анна: А скажу. По Стросону, применить объективную установку к другому человеку — значит увидеть его лишь как, например, объект общественной политики или физический объект; иными словами, на время или навсегда в рамках своего рассмотрения вывести его из морального порядка, перестать смотреть на него именно как на человека. Объективная установка не может включать обиду, благодарность, прощение, гнев, ведь все эти установки, чтобы быть уместными, предполагают отношение к другому как к личности. Нельзя же серьезному

[29] Стросон представляет дело так, что между разными видами, которые описывает, различие существует не так между "да" и "нет", а является относительным, имеет ступень, представляет собой континуум. Развитие мысли с этой точки зрения между реактивными и объективными установками см. в
Tognazzini N. The Strains of Involvement.
2015

человеку злиться, например, на камень!

Матвей: Серьезному, конечно, нельзя. Но ведь есть и случаи, когда мы не обижаемся на людей как обычно. Вот дети: на них мы ведь тоже обычно не обижаемся так, как на взрослых.

Анна: Стросону есть что сказать и о детях. Они у него попадают во вторую подгруппу второй группы, хотя это довольно странно: дети вырастут, и тогда мы станем на них обижаться. Но, видимо, имеется в виду, что пока они дети, они не являются полноценными моральными агентами: на детей как детей мы обижаться не должны никогда.

Иешуа: Это похоже на правду.

Анна: Исследовав, как в обычной жизни мы склонны отказываться от своей обиды, Стросон ставит вопрос: как признание тезиса детерминизма повлияло бы на то, как мы используем реактивные установки? Разрушило бы оно эту нашу привычку? Возьмем уже рассмотренную обиду как хороший случай реактивных установок и указанную выше первую группу соображений, которые сводят на нет обиду. Детерминисты никогда не утверждали, что если детерминизм истинен, то каждый из случаев причинения нам обиды автоматически будет извиняться обстоятельством из этой группы: то есть что мы не должны будем обижаться ни на один чужой поступок, потому что ни один из них не будет относиться к таким поступкам, на которые обычно уместно обижаться. То есть мир детерминизма и мир, в котором все и всегда действуют под чужим принуждением, — это не один и тот же мир.

Матвей: Ну как же так-то!

Иешуа: Я с этим тоже не согласен. Думаю, что если детерминизм истинен, то у нас как раз-таки наблюдается ситуация, когда правильно говорить: «У Геллы был лишь один выход». Но продолжай, Анна, важно дослушать рассуждение до конца.

Анна: Рассмотрим случаи второго типа, для которых характерно, что агент рассматривается как исключенный из нормального порядка в силу, например, психической ненормальности или, как в случае с детьми, незрелости. Такого типа являе-

ния, замечает Стросон, возможны только на фоне наличия нормального порядка, когда мы обычным образом применяем ответственность. Если бы истинность детерминизма приводила к снятию ответственности по второму типу, то ситуация была бы самопротиворечивой: ненормальное подменило бы собой нормальное, тем самым пропали бы основания выделять его как ненормальное и снижать или снимать за него ответственность. Для понимания позиции Стросона очень важно уразуметь, что для него реактивные установки принадлежат самому сердцу человеческой природы, и никакие теоретические соображения их изменить не могут. И мы приостанавливаем действие этих установок не потому, что считаем поведение людей детерминированным, а потому, что по каким-то причинам их действия (в первом случае) или они сами (во втором случае) выпадают из морального порядка. Поэтому вопрос об истинности детерминизма не может никак повлиять на вопрос о моральной ответственности и на наши практики в отношении наказания.

Иешуа: Это все очень интересно, Анна, однако я вынужден повторить, что настоящий вопрос не в том, что мы делаем и почему, а в том, что мы должны делать, что было бы правильным, если бы детерминизм или его злой брат-близнец индетерминизм были верны.

Каиафа: Ты, Иешуа, словно и не слушал слова почтенного Анны! Говорят тебе: межличностные установки настолько глубоко вплетены в человеческую природу, что мы не можем их произвольно пересматривать. И, это я уже от себя могу добавить, Бог все так умно устроил, как оно сейчас есть, что если в нашей практике есть побитие камнями за прелюбодеяние, то мы должны камнями побивать несмотря на то, есть детерминизм или нет его!

Матвей: Но мы тут до сих пор говорили про обиду, а обида предполагает, что прелюбодеяние было совершено против нас. Но Гелла изменила явно не тебе, Анна, и не тебе, Каиафа, и уж точно не нам с ребе!

Анна: Это верно, то, что ты говоришь, Матвей.

Однако господин Стросон это предусмотрел. Обидой он называет обиду, нанесенную лично тебе, а наши реактивные установки в отношении Геллы, которая согрешила перед другим, он описал бы как негодование: мы возмущены ее поведением в отношении кого-то другого, и вполне имеем на то право. Таким образом, первый тип реактивных установок — это личные установки, например, обида; второй тип — сочувственные, или опосредованные установки, такие как, например, негодование. Стросон также добавляет, что существует и третий тип реактивных установок — рефлексивные, направленные на самого себя: чувство долга, обязанности, стыда и тому подобное. Если мы согласны, что даже личные установки не могут измениться под влиянием детерминизма, то опосредованные и рефлексивные тем более не могут.

Иешуа: Так на чем же нам предлагает примириться Стросон?

Анна: А вот на чем. Мы все согласимся, что смотреть на людей только лишь с точки зрения объективной установки, исключительно как на объект манипуляции и общественного контроля — неправильно. Соответственно, мы с Каиафой примем вашу картину общества, которое имеет межличностное измерение. Но взамен вы с Матвеем перестанете требовать от нас, чтобы мы признали существование свободы воли, понятой как возможность быть причиной самого себя или чего-то вроде того, — потому что для наличия межличностного измерения, на существовании которого мы прежде всего сошлись, никакая подобная подозрительная и ненаблюдаемая сущность не нужна.

Матвей: Хорошее же примирение, Анна! Ты, так и быть, перестанешь вести себя как расчетливый циник, от нас же взамен требуется отказаться не от чего-нибудь, а от свободы! Ты хочешь отобрать у нас самое важное, а взамен отдать то, что и так нам должен!

Анна: Ну так ведь любое примирение требует уступок, а уступки всегда неприятны. Да и кроме того...

Каиафа (перебивает): Может, нам наш взгляд на общество не менее дорог, чем вам ваша свобода!

Иешуа: Не думаю, что в это легко поверить. Но даже если так, то, как я уже сказал, когда ты, Анна, обсуждал первый тип случаев снятия ответственности по Стросону, я считаю, что его работа оставляет для меня возможность остаться при своем мнении: если детерминизм входит в дело, то все мы лишены возможности поступать иначе, а значит, моральная ответственность — это не про нас. Однако я согласен, что работа Стросона позволяет обсуждать проблему моральной ответственности в отрыве от метафизики, и это может быть методически полезно, хотя, возможно, в итоге скорее уведет нас от истины. Но обрати внимание: из того, что ты сказал о Стросоне, не выходит, что мы должны следовать каким угодно из сложившихся в обществе моральных практик. Его аргумент обосновывает не всякую конкретную практику, а лишь само наличие межличностных моральных практик как таковых. Поэтому, представив его аргументацию, ты не можешь успешно завершить обоснование своей позиции. По Стросону получается, что мы не можем остаться к поступку Геллы совсем безучастными, что мы должны на него как-то отреагировать, но вот как именно — этого из его рассуждения прямо не следует. Согласен?

§2.2. Безальтернативные возможности Франкфурта и полумеры Фишера

Анна: Не совсем. В том, что ты, Иешуа, сказал, есть две мысли. Ты сказал, что свобода и ответственность, которые ты требуешь допустить, предполагают возможность поступить иначе. Такой тезис еще иногда называют принципом альтернативных возможностей. Еще ты сказал, что из аргументов Стросона не следует, к какому именно моральному обычаю нужно прибегнуть в нашем случае. Давай для начала посмотрим на то, что ты говоришь про моральную ответственность и альтернативные возможности.

Условие контроля

[30] SVF II, 975.

[31] Локк Дж. Там 1. 1985. С. 290.

[32] Frankfurt H. *Alternate Possibilities and Moral Responsibility*. 1969 (рус. пер.: Франкфурт Г. *Альтернативные возможности и моральная ответственность*, 2017). См. также: Мишура А. *Гарри Франкфурт и критика принципа альтернативных возможностей*, 2017; Васильев В. *Аргумент Франкфурта, условная свобода и моральная ответственность*, 2015.

[33] Fischer J. *Frankfurt-type examples and semi-compatibilism*. 2002. P. 282.

Иешуа: Давай, я всегда рад порассуждать о важных вещах.

Анна: Ты прав в том, что многим ученым мужам кажется, что ответственность и свобода тесно связаны с возможностью поступать иначе. Но есть соображения, которые способны поколебать эту уверенность. Уже грек из стоиков Хрисипп предлагал нам думать о мудром человеке как о существе, подобном собаке, привязанной к повозке и лишенной возможности бежать куда-то, кроме как за этой повозкой, но которая рада бежать туда, куда ее ведут. [30] То же за ним повторяли и другие стоики. И ребе Йоханаан Локк из англичан приводит похожий пример, желая доказать, что свобода не связана с предпочтением того или иного, а является силой действовать согласно распоряжению своего ума. [31] Представь спящего человека, которого занесли в комнату, закрыли эту комнату так, чтобы он не мог выйти; по пробуждении человек нашел в комнате приятную компанию и сам решил там остаться. Был ли этот поступок свободным?

Матвей: Конечно был!

Анна: Но этот человек не мог поступить иначе, ибо дверь была заперта. Среди нынешних мыслителей рассуждениями на эту тему прославился ребе Хенрикус Франкфурт. [32] Он попытался показать, что человек вполне может быть ответственным, даже если не мог поступить иначе. Ему удалось нащупать пример, в котором человек не может поступить иначе в более сильном смысле, чем у Хрисиппа и Локка. Все же собака может попытаться не бежать в ту сторону, в которую едет повозка. Ее, конечно, в ту сторону будет волочь, но это все же не то же самое, что бежать за повозкой по своей воле. Человек же Локка мог бы по крайней мере попытаться выбить дверь, если бы хотел этого. [33] Франкфурт предлагает нам представить человека, который лишен и такой возможности. Допустим, некий Иаков хочет, чтобы его брат Иона стал есеем, а не фарисеем. И он тайно ото всех дает Ионе зелье, которое работает следующим

образом: если Иона принимает решение стать фарисеем, а не есеем, то зелье тут же волшебным образом меняет мнение Ионы, формируя у него намерение стать есеем; если же Иона сам решает стать есеем, то зелье никак себя не проявляет. И случается так, что Иона сам принимает решение стать есеем и уходит на запад Мертвого моря. Скажи мне, Матвей, кто несет ответственность за действия Ионы в этом случае?

Матвей: Сам Иона и несет!

Анна: Но ведь ты согласен, что в этой ситуации Иона никак не мог поступить иначе?

Матвей: Никак.

Каиафа: Я, Анна, слышал, как ребе Робертус Нозик рассказывал об очень похожем случае.

Анна: Люди говорят, он действительно придумал нечто подобное раньше Франкфурта, но Франкфурт первым об этом написал.

Иешуа: Чего-то я, Анна, не разобрался. Ведь Иона, так мне кажется, мог все же поступить иначе. Смотри, разве он не мог решить быть фарисеем?

Анна: Нет, по условию рассуждения, не мог. Все, что он мог, — так это начать склоняться к мысли, что он станет фарисеем. И тогда сработало бы зелье.

Иешуа: Но разве нет разницы между тем, чтобы нести ответственность за то, что ты совершил, и то, что даже не попытался совершить? Вот смотри: допустим, некий очень слабый человек видит, как грабят дом. Он знает, что сам он остановить злодея не сможет, только подвергнет себя опасности. Однако он мог бы кричать, позвать на помощь. Но он не кричит. Теперь допустим, что в округе никого нет, но этот факт человеку неизвестен. Ответственен ли этот человек за то, что не привел помощь? Нет, не ответственен, потому что у него не было возможности привести помощь. Но он несет — думаю, всякий согласится с этим, — ответственность за то, что не попробовал этого сделать. [34]

Матвей: Истинно так, ребе!

[34] Ibid., p. 284.

[35] Van Inwagen P. An Essay on Free Will, 1983. P. 162 ff., особенно 167.

[36] Fischer J. Frankfurt-type examples and semi-compatibilism. 2002. P. 283.

Иешуа: Подумай, Анна, вот о чем. Если у двух событий разные причины, то это явно разные события, так?

Анна: Это сложный вопрос, но давай допустим это ради рассуждения.

Иешуа: Согласен ли ты, далее, что лицо несет ответственность за определенное действие, только если это лицо могло предотвратить это действие? [35]

Анна: Согласен.

Иешуа: Теперь посмотрим на твой, Анна, пример. Иона сам решил стать есеем. Это то событие, которое нас интересует. И он стал бы есеем, даже если бы решил это не сам. Однако в таком случае у этого события была бы иная причина, а именно зелье, которое дал ему Иаков. То есть причинные ряды в твоей исходной истории, в которой Иона сам принял решение стать есеем, и в другой истории, когда он стал есеем под действием зелья, — разные. А ты согласился, что если у двух событий разные причины, то выходит, что и сами эти события различны. Иными словами, «стать есеем по своей воле» и «стать есеем под действием зелья» — попросту разные события. И хотя Иона, очевидно, не мог бы избежать своего становления есеем под действием зелья, он все же мог предотвратить свое становление есеем по своей воле. Поэтому-то мы и считаем его морально ответственным за это действие. Более того, такая способность предотвращать действия как раз и должна быть свободой воли!

Каиафа (в сторону): Этот человек разделяет и властвует [36] в своем рассуждении! Сложно тягаться с таким.

Анна: Это сильный ответ, Иешуа, но обращаю твое внимание вот на что: сторонник твоей линии рассуждения должен утверждать, что моральная ответственность требует, чтобы агент имел некий доступ к альтернативной возможности, в рамках которой другое событие происходило бы в результате его свободного действия. В том случае, который описываешь ты, так и происходит: Иона

свободно решает стать фарисеем, и тогда срабатывает зелье, которое принуждает его стать ессеем; но поскольку у него по крайней мере есть возможность предварительно решить стать фарисеем, можно утверждать, что он свободен. Но можно придумать такой пример, когда у него не будет даже возможности принять это предварительное решение. Допустим, что зелье действует несколько иначе. Если Иона начинает хотя бы склоняться к тому, чтобы стать фарисеем, то волшебная сила зелья тут же его убивает, не давая ему успеть принять это решение. Однако представим, что в действительности он сам склоняется стать ессеем и в итоге уходит в сторону Мертвого моря. Тут у него нет реальной возможности поступить иначе, т.е. предотвратить свое решение стать ессеем, но все же мы будем считать его ответственным за принятое решение и совершенный поступок. [37] Подобный пример приводит последователь Франкфурта ребе Йоханаан Фишер. [38] Он считает, что все, чем может располагать Иона в примерах такого типа, — это лишь искры свободы, то есть некоторые подвижки в его душе (или в теле) в сторону решения стать фарисеем, которые являются для магии зелья сигналом к убийственному действию. Такие искры — думаю, ты согласишься, — несущественны для свободы: Иона вполне может их даже не осознавать сам. Этот случай, когда у Ионы нет даже возможности принять альтернативное решение, сам по себе будет контрпримером к твоему утверждению о том, что для ответственности важна свобода в смысле альтернативных возможностей.

Иешуа: Это ловкий пример, и я об этом так ни когда не думал. Но ты, Анна, и Франкфурт с Фишером не отрицаете же, что в принципе для ответственности важен контроль за своими действиями, пусть не такой сильный, как способность поступить иначе?

Анна: Да, Фишер рассуждает именно так, оттачиваясь в этом вопросе не только от Франкфурта, но и от Стросона. Он полагает, что наша теория моральной ответственности должна быть независи-

[37] Ibid., p. 288; см. также Fischer J. Frankfurt-type examples and semi-compatibilism, 2011.

[38] Fischer J. Semicompatibilism and Its Rivals, 2012 (рус. пер.: Фишер Дж. Полукompatibilizm и его соперники, 2016).



ма от того, существует ли Бог и верен ли детерминизм. Он считает важными три идеи: то, что он называет направляющим контролем, отзывчивостью к разумным доводам и собственностью на механизм принятия решения. То есть, чтобы быть морально ответственным за некоторое действие, человек должен это действие контролировать, он должен быть отзывчив к разумным доводам, и тот механизм, который в его душе принял решение совершить это действие, должен быть его собственным механизмом, частью его личности.

Иешуа: Но при этом он не требует, чтобы контроль подразумевал возможность поступать иначе?

Анна: Совершенно верно. Он называет тот контроль, который подразумевает возможность поступить иначе, регулирующим контролем. Направляющий же контроль, о котором он сам радеет, может быть описан с помощью следующего примера. Представь, что ты едешь на своем осле...

Иешуа (себе под нос): Опять это поминают. У меня и осла-то никакого нет.

Анна: ...и вздумал ты повернуть направо. Если у тебя есть регулирующий контроль, то ты, если бы захотел, на самом деле мог бы повернуть налево. Если у тебя есть только направляющий контроль, то на самом деле ты повернуть налево не мог: например, потому что колдун проклял твоего осла, и он никогда не ходит налево, а ты об этом не знаешь. Но ты, однако, направляешь осла направо. Тогда нельзя сказать, что ты случайно стал причиной того, что осел повернул направо. Отличие этого примера от примера со случайным поворотом Фишер объясняет через выражение «актуальная последовательность»: должна быть реальная последовательность между твоим желанием, чтобы осел повернул направо, твоим убеждением, что удар пяткой в правый бок повернет его туда, самым ударом пяткой и тем фактом, что осел повернул направо. Если такая последовательность имеется, у тебя есть направляющий контроль. Для Фишера важно, чтобы те элементы этой последовательности, которые являются ментальными, —

то есть все, что до удара пяткой, — были отзывчивы к разумным доводам: например, если бы тебе объяснили, что налево нельзя, ты бы решил налево не поворачивать. Это свойство позволяет отличить эти твои действия от тех, что совершены случайно или под принуждением. Утверждение о существовании направляющего контроля не противоречит убеждению о божественном всезнании и всемогуществе. Не противоречит оно и истинности детерминизма. Поэтому моральная ответственность совместима с детерминизмом и Божьей волей. [39]

§2.3. Эпистемическое условие осуждения и истина Гидеона Розена

Гелла (неожиданно вступает в разговор): Ребе Га-Ноцри! Почтенный Анна! Могу ли я быстро сказать?

Иешуа: Конечно, дитя, говори!

Гелла: Почтенный Анна, а ведь пока ты показал только, что если рассуждения Стросона, Франкфурта и Фишера верны, то моральная ответственность совместима с божественным всезнанием и детерминизмом. Но из этого еще не следует ничего в отношении моего наказания!

Иешуа: Это верно. Ты показал, Анна, что детерминизм не противоречит нашей возможности осуждать. Но как надо осуждать? Добрые ученые люди, я знаю, выделяют разные подходы к наказанию. Так, ребе Фома Скэнлон из далеких индейских земель говорит, что осуждать кого-то — значит социально дистанцироваться от него, то есть понижать в статусе отношения с ним; меньше ему доверять; в меньшей степени воспринимать его в качестве друга и тому подобное. Осуждение в этом смысле совместимо с чувством жалости и соучастием.

Анна: Это ты правду сказал об учении ребе Скэнлона. Но тут он идет против мнения таких мудрецов, как Петр Стросон, а также ребе Сойка Уоллес и ребе Гидеон Розен. Они, особенно почтенный Розен, говорят, что осуждать кого-то — значит чувствовать по отношению к нему обиду или возму-

[39] Больше об этом см. в
Fischer J., Ravizza M. *Responsibility
and Control*, 1998.

Эпистемическое
условие

щение; или по отношению к себе — чувство вины. По мнению Розена, обида и возмущение — это виды гнева, гнев же во всех своих формах предполагает желание, чтобы тот, на кого он направлен, страдал. Гнев несовместим с жалостью и участием.

Гелла (устало): Ну как же так! Видно, у этого ребе нет ни детей, ни друзей. А вы, почтенные мужи, так и не поинтересовались тем, что я совершила! Вы же вообще ничего не знаете обо мне! Я вообще, может быть, не ведала, что творю!

Иешуа: В самом деле, Анна, мы поступаем дурно, и эта женщина справедливо обличает нас! Разве знание не является важным для моральной ответственности? Уж не меньше, чем свобода и контроль!

Анна: Это верно, давай это рассмотрим. Знание важно для моральной ответственности в двух отношениях. Во-первых, нужно установить, важно ли, что знает об осуждаемой тот, кто ее осуждает. Это можно назвать эпистемическим условием осуждения. Во-вторых, нужно понять, какую роль знание самой осуждаемой в момент совершения ею предосудительного действия играет для возложения на нее моральной ответственности. Это можно назвать эпистемическим условием моральной ответственности. Давай сначала рассмотрим первое условие.

Иешуа: Согласен.

Каиафа: Я слышал, Анна, что ребе Розен интересно рассуждает как раз об этом.

Анна: Верно, Каиафа, рассуждает. Для почтенного Розена важно, что уместность ответа на некоторое событие — это нечто объективное. В этом смысле она не должна зависеть от того, что мы знаем о прелюбодеянии Геллы; то есть эта уместность зависит только от того, совершила ли Гелла прелюбодеяние в действительности. [40] Конечно, для правильной обиды должны быть некоторые основания, но не они определяют ее уместность. Даже если бы Гелла согрешила втайне и никто бы об этом никогда не узнал, она все же заслуживала бы осуждения. Розен отмечает, что возможны

[40] Rosen G, *The Alethic Conception of Moral Responsibility*. 2015. P. 70.

три основных подхода в понимании того, что такое уместность. Первый из них предполагает, что «уместность» есть далее не анализируемое отношение. [41] Так бывает: например, шутки тогда смешны, когда они смешны, когда стоят того, чтобы над ними посмеяться. Тут нельзя дальше анализировать, больше никак не объяснишь. Так и люди заслуживают осуждения, когда стоит их осуждать, — вот и все.

Иешуа: Столь тонкое учение наверняка придется по душе почтенному Каиафе.

Анна: И не исключаю, что с полным основанием. Но пойдем дальше. Вторым Розен отмечает то понимание уместности, которое предлагает, в частности, ребе Уоллес [42]. Он учит, что отношение уместности есть прежде всего моральное отношение, а вопрос о моральной ответственности есть вопрос о том, было бы морально справедливым осуждать Геллу за прелюбодеяние, заслуживает ли она нашего возмущения и гнева своего мужа. Третий подход, который можно назвать истинностной концепцией уместности, предлагает сам Розен. Он учит, что уместность — это отношение, которое определяется в психологических и семантических терминах: реактивная эмоция является уместной, только когда задействованная в ней мысль является истинной. [43] Согласно этому учению Розена, все эмоции содержат в себе некие зародыши мысли, и каждая эмоция является уместной, когда содержащаяся в ней мысль истинна. Например, в страхе содержится мысль об опасности того, чего мы боимся, и страх будет уместен только тогда, когда пугающее нас действительно опасно, — а если оно на самом деле не опасно, то и бояться его неуместно. Это верно и для реактивных моральных эмоций: осуждение Геллы является уместным, если является уместным негодование в ее отношении, а негодование является уместным, если мысль, содержащаяся в нашем негодовании, является истинной.

Иешуа: Понимаю. Но какая же мысль содержится в негодовании? Со страхом и опасностью это похо-

[41] Cp. *nanp*, Zimmerman M. *Varieties of Moral Responsibility*. 2015. P. 49.

[42] Wallace R. *Responsibility and the Moral Sentiments*. 1994.

[43] Rosen G. *The Alethic Conception of Moral Responsibility*. 2015.

же на правду, но вот как отыскать такую же единственную мысль для негодования, я, Анна, представляю с трудом.

Анна: Но никто и не утверждал, что мысль непременно должна быть единственной. По Розену, в нашем негодовании на Геллу содержатся как минимум три связанные между собой мысли: мысль об агенте, мысль о долге и мысль о качестве воли. Первая мысль состоит в том, что Гелла совершила прелюбодеяние. Что эта мысль является необходимым элементом негодования, легко показать: если бы Гелла этого на самом деле не сделала, и мы бы об этом сейчас узнали, то наше негодование тут же испарилось бы. Вторая мысль состоит в том, что Гелла должна была не прелюбодействовать, так как прелюбодеяние — это дурной поступок. Опять же, не считай мы грешки Геллы чем-то дурным, мы явно не могли бы на нее негодовать. Третья мысль состоит в том, что поступок Геллы является проявлением ее дурного отношения к своим обязанностям.

Матвей: Постой, постой! Но ведь бывает так, что все эти три мысли в отношении кого-то верны, а осуждать его, злиться, обижаться и негодовать на него все равно никак нельзя, — то есть по-твоему это будет: «неуместно»! Ведь нельзя же обижаться или негодовать на умалишенных и малых неразумных детей — а меж тем все три твоих мысли в их отношении бывают истинными!

Анна: Ну мысли эти, положим, не мои, а розеновы. Но на твой вопрос он тебе скажет, что эти три мысли указывают на необходимые, но не достаточные условия моральной ответственности.

Иешуа: Я слышал, Анна, что ребе Уоллес объясняет это так: у детей и безумцев отсутствует рефлексивный самоконтроль, т.е. интеллектуальная способность понимать моральные основания именно как моральные, и практическая способность делать выбор исходя из этих оснований. Он доказывает это вот как: осуждение — это санкция за нарушение некоторой нормы, но было бы несправедливо применять санкцию в отношении того, кто не мог

в силу отсутствия интеллектуальной способности знать об этой норме или ее соблюдать.

Анна: Да, но истинностной концепции Розена это объяснение не подходит, ведь оно дано в моральных терминах. Сам он, я так понимаю, просто считает, что в негодовании, обиде и прочих подобных эмоциях заключена еще одна, четвертая мысль. Дело в том, что негодование, как и обида, — это форма праведного гнева. Гнев же, по Розену, предполагает желание наказания провинившегося, то есть желание, чтобы виновный страдал, временно понимая, что был не прав. Таким образом, четвертой мыслью, которую Розен предлагает включить в наше чувство негодования, является мысль о возмездии: Гелла заслуживает страдать за совершенное ею прелюбодеяние!

Гелла (себе под нос): Страдание — это слушать подобные разговоры!

Анна: Дети и безумцы, согласно этому рассуждению, не несут моральной ответственности как раз в силу такой мысли о возмездии: мы считаем, что они по той или иной причине просто не заслуживают страдать за то, что совершили.

Гелла (к собравшемуся вокруг народу): Люди добрые, но что же это за странное такое выходит понимание морали! Этот их Розен ведь говорит так, будто мораль — это нечто ясное и однозначное, будто бы это что-то, что соответствует фактам. Но что это за моральные факты такие? Ведь легко можно представить, что два человека равно знают факты о некотором событии, а оценивают-то его все равно по-разному! **(К Иешуа)** Вот представь, ребе, что у тебя есть два друга, которые друг друга не любят: Петр и Иуда. Ты позвал на праздник Петра, но не позвал Иуду. Петр считает, что ты поступил хорошо, а Иуда — что ты поступил дурно. Факты-то они знают одинаковые, но что хорошо и что плохо — видят по-разному!

Анна: Тут, думаю, почтенный Розен ответил бы, что факты — это не только то, что можно почувствовать: бывают также нормативные, моральные факты. И относительно них, как можно утверждать, Петр

и Иуда не смогут быть согласны — как, например, относительно того факта, что Иешуа совершил благо, не позвав Иуду.

Иешуа: Я, со своей стороны, охотно признаю существование моральных фактов. Но не получится ли тогда, что в наше объяснение уместности мы протаскиваем мораль, чего истинностный подход Розена, противопоставляя себя моральному подходу Уоллеса, хотел бы избежать? Ведь второе условие моральной ответственности, которое ты назвал, Анна, звучит так: должна быть истинна мысль, что Гелла, прелюбодействовав, поступила дурно. Но сама эта мысль сформулирована именно в моральных терминах, а значит, ее истинность касается морального факта. А раз так, то никакого отличия от подхода Уоллеса, кажется, в итоге не выходит: уместность, если копнуть, все равно оказывается моральным отношением.

Анна: Это разумно, но, возможно, Розен мог бы сказать, что это условие стоит понимать как ссылку на моральные факты в том смысле, что оно указывает на обычаи нашего общества, а не на то, как должны обстоять дела. Если в обществе есть соглашение о том, что прелюбодеяние — это нечто дурное, то, согласно второй мысли Розена, это есть нечто дурное.

Иешуа: Не думаю, что этот ответ поможет Розену. Если имеется в виду, что в рамках второй мысли мы говорим не о моральных фактах в собственном смысле, а только о распространенных в обществе представлениях о моральных фактах, то я спрошу: причем здесь они? Ведь Розену интересно объяснить, когда осуждение уместно в действительности, а не когда оно кажется уместным, — а ссылкой на представления он может объяснить только последнее. Если же имеется в виду, что подобные конвенции о хорошем и дурном и представляют собой моральные факты, что нет морали за пределами наших распространенных представлений о ней, то получается, что во втором условии Розена идет речь именно о морали в собственном смысле. И тогда верно мое изначальное возражение: умест-

ность по существу оказывается моральным, а не чисто истинностным свойством.

Анна: Ну хорошо, допустим, оказывается. Но ведь не в точности так же, как у Уоллеса, так что отличить свой подход от уоллесовского Розену вполне удастся. Так что же тогда в этом плохого?

Иешуа: Дело в том, что если можно схлопнуть истинностный подход до морального, то это открывает нам возможность использовать отброшенную Розеном идею Уоллеса, о которой я говорил прежде: можно объяснить, что дети и безумцы не несут моральной ответственности, так как они просто лишены моральных способностей. Более того, мы можем объяснять это и иначе, из самого подхода Розена, на основании третьей его мысли: дети и безумцы просто не демонстрируют дурной воли, хотя и совершают дурные поступки. Если это так, то для объяснения осуждения мысль о воздаянии оказывается нам не нужной.

Анна: Это верно, но ведь могут быть и такие испорченные дети и такие извращенные безумцы, которые все же демонстрируют злую волю.

Иешуа: Ну а таких почему бы не осуждать?

Каиафа: Так ведь потому что они дети! И безумцы!

Иешуа: С твоими разящими доводами мне, Каиафа, как всегда, спорить трудно. Давай ради нашей с тобой дружбы согласимся, что Розен здесь во всем прав. Но ведь важно и то, какой вывод он из всего сказанного делает. Он сам считает, что он верно описал, как работает осуждение. Осуждение есть реактивная эмоция обиды или негодования; чтобы Геллу можно было осуждать, на нее должно быть уместно негодовать; а негодовать на нее будет уместно, если истинны четыре мысли, залегающие в нашей эмоции негодования в ее отношении: во-первых, что она совершила прелюбодеяние; во-вторых, что прелюбодеяние — это плохо; в-третьих, что, совершив прелюбодеяние, она проявила дурную волю; в-четвертых, что за это она должна страдать. Но сам-то почтенный Розен считает как раз, что об истинности четвертой мыс-

ли мы никогда твердо знать не можем! Как вообще должно быть устроено рассуждение, в результате которого я мог бы прийти к выводу, что человек — неважно, я или кто-то еще, — заслуживает страдания за то, что он сделал? Я не знаю, да и Розен, видимо, тоже. И это ведет нас к скептицизму в отношении моральной ответственности — то есть к мысли о том, что совершенно неясно, можем ли мы вообще кого-нибудь осуждать. А раз вероятность ошибки велика, то, быть может, лучше не будем бросать камни?

Анна: Звучит складно, но как же нам их не бросать? Уж не предлагаешь ли ты вовсе никого не осуждать?

Иешуа: Причем же здесь я, Анна? Розен сказал.

Анна: Ты перегибаешь, назарей, такого Розен не говорит. Его мысль в том, что мы не знаем твердо, всегда ли будет наше осуждение оправданно, а не в том, что мы твердо знаем, что оно не будет оправданно никогда. И тут я вернусь к Стросону: такие сомнения не могут заставить нас отказаться от практики осуждения, уж больно она важна для нашей общей жизни.

Иешуа: И я тогда на Стросона вновь скажу тебе все то же самое. Но давай не будем ходить по кругу. Попробуем лучше подойти к нашему вопросу с другой стороны: посмотрим, насколько важно, чтобы сама Гелла понимала то, что она делает, когда совершала то, что мы тут обсуждаем.

§2.4. Эпистемическое условие моральной ответственности, регресс и акрасия

Иешуа: Тут, я надеюсь, никто не будет спорить, что для моральной ответственности важно, был ли тот, кого мы осуждаем, в состоянии понимать, что он делает. Если человек этого не понимал, то мы склонны снимать с него моральную ответственность.

Матвей: Конечно не станет! Что тут вообще обсуждать-то?

Анна: Действительно, ученые мужи обсуждают это условие куда меньше, чем условие контроля. [44]

Хотя уже Аристотель говорил, что знание важно для моральной ответственности. [45] Но и тут есть что обсудить. Давай начнем с того, что нужно уточнить, в каком смысле агент должен понимать то, что он делает, и понимания чего именно мы тут требуем. Одно дело — понимать последствия своих действий. Другое дело — понимать, что у действия были альтернативы. Третье — понимать моральную значимость своих действий. Этим трем видам знания соответствуют три вида незнания, которые могли быть у Геллы в момент прелюбодеяния. Это что касается относящихся к делу видов незнания. Другой вопрос, которым мы можем задаться, касается причин незнания. Было ли наступление незнания результатом ошибочного рассуждения, или так вышло потому, что человек никогда об этом не задумывался, а может быть он был просто небрежен или забыл? Наконец, третий вопрос касается доступа к знанию: интересует ли нас актуальное знание, которое было у Геллы в момент совершения прелюбодеяния, или лишь то, была ли она в позиции, из которой некоторое относящееся к делу знание могло бы ей быть в принципе доступно?

Матвей: Как вообще можно думать, что кого-то может быть уместно осудить в том случае, если человек не ведал, что творит?

Анна: Очень легко: для этого нужно сказать, что этот человек по той или иной причине должен был знать, что творит, и он является того рода агентом, которого в принципе можно осуждать за действия рассматриваемого типа. Таким образом, тот факт, что Гелла, как она говорит, не ведала, что творит, сам по себе не может снимать с нее ответственность и избавлять от побоев камнями. Важно здесь то, являлось ли предосудительным само ее незнание. Если да, то ответственность с нее не снимается. У мудрейшей Остролисты Смит есть запоминающийся термин «benighting act». [46] Так она называет действие, из-за которого агент по своей собственной вине сформировал неправильное мнение о том, дурно ли по-

[45] Аристотель, Никомахова этика, III.2; III.7 1113b26 - 1114a10.

[46] Smith H. *Culpable Ignorance*. 1983;
Smith H. *Negligence*. 2013;
Smith H. *The Subjective Moral Duty to Inform Oneself before Acting*. 2014.

[47] Zimmerman M. Moral Responsibility and Ignorance. 1997;
 Ginet C. The Epistemic Requirements for Moral Responsibility. 2000.

- (1) S заслуживает осуждения за поступок A2, если
- (2) S считает, что A2 - дурной поступок
- или
- (3) S заслуживает осуждения за незнание того, что A2 - дурной поступок.
- (3) истинно, только если
- (4) S заслуживает осуждения за прошлое упущение A1, которое привело его к незнанию того, что A2 - дурной поступок.
- (4) истинно, только если
- (5) S считает, что A1 - дурно,
- или
- (6) S заслуживает осуждения за его незнание того, что A1 - дурно.
- (6) истинно, только если сам и т.д.

ступать определенным образом. Возможно, Гелла совершила именно такое действие: она не посмотрела в Торе, что прелюбодеяние есть грех, хотя должна была.

Каиафа: А когда она вступала в брак, она что, не понимала, какие обязательства он на нее накладывает? Она не местная, что ли?!

Анна (не обращая внимания на Каиафу): Если так, то совершенное Геллой по незнанию прелюбодеяние (которое Смит назвала бы «unwitting act») было предосудительным в силу того, что Гелла виновата в том benighting act, который к нему привел. В любом случае не читать Тору — это само по себе плохо. [47]

Матвей: Как я понял, ты, Анна, сейчас предположил, что Гелла не знала, что прелюбодеяние — это нечто дурное, и в таких случаях ее можно осуждать за прелюбодеяние, только если она заслуживает осуждения за свое незнание. Но если так, то нам нужно сначала разобраться с вопросом об уместности осуждения Геллы за это ее незнание. А если мы, чтобы понять, заслуживает ли она осуждения за один поступок, спрашиваем, заслуживает ли она осуждения за другой поступок, то не начинается ли все с начала? Ну то есть разве не должны мы тут вновь применить твой анализ возложения вины, на этот раз ко второму из этих наших осуждений? А если так, то мы должны сказать, что Гелла заслуживает осуждения за то, что не открывала Тору, либо, во-первых, если она знала, что читать Тору нужно, и тем не менее нарочно ее не читала, либо, во-вторых, если она не знала, что Тору надо читать, и при этом само это незнание по какой-то причине было предосудительно. В последнем случае Гелла будет повинна в том, что она не знала, что нужно читать Тору, только если она в прошлом совершила дурной поступок, обусловивший это ее незнание. А за него мы сможем ее осудить, только если Гелла либо, во-первых, знала, что действует дурно, когда совершала его, либо, во-вторых, не знала этого, но в этом незнании опять же повинна сама. Но так можно рас-

суждать до бесконечности, это регресс!

Каиафа: Так откуда ж тут взяться регрессу? Ты же сам говоришь: осудим, если она сознательно совершила дурной поступок, обусловивший ее незнание, понимая, что так поступать плохо. Греки называют это акрасией, бессилием воли. Акрасия бывает от слабой воли, а бывает от воли испорченной, это не так уж и важно. Важно то, что такой поступок, судя по твоему рассуждению, рано или поздно у Геллы мы обязательно найдем — тут регресс и прервется!

Анна: Кроме того, ты, кажется, упускаешь из виду еще кое-что. А именно, те факторы, которые могли бы оправдать Геллу. В самом деле, я не исключаю, что ее незнание могло бы быть и невиновным — в случае, если бы у него были неподконтрольные Гелле причины: несчастный случай, болезнь, принуждение или что-то подобное. Но если мы будем учитывать их на каждом шаге твоего рассуждения, то они также смогут остановить регресс.

Матвей: С этим, Анна, я спорить не буду, но заметь, что если регресс остановят они, то Геллу мы оправдаем, — и я полагаю, что в случае проступков, совершенных по незнанию, так мы и должны всегда поступать. Ты же утверждал, что мы можем ее и обвинить. И судя по тому, что ты сказал, всякий случай такого невежества, который позволял бы осудить Геллу, должен упираться в акрасию — в такую ситуацию из ее жизни, в которой она знала, что совершает зло, но все же его совершила. А таких ситуаций, на мой взгляд, просто не отыскать: если они и бывают, то крайне редко, и узнать мы о них вряд ли можем! [48] Их правдоподобность мне видится той же, что и правдоподобность существования карикатурных злодеев, которые творят зло, зная, что совершают зло, из одной только любви ко злу. Такое, пожалуй, можно помыслить, но в обыденной жизни такое не встретить: обычно люди стремятся поступать наилучшим из возможных способов или по крайней мере так, как они по размышлению находят допусти-

[48] Zimmerman M. Moral Responsibility and Ignorance, 1997;
Rosen G. Skepticism about Moral Responsibility. 2004.

[49] Arpaly N., Schroeder M. Praise,
Blame and the Whole Self, 1999;
Arpaly N. Huckelberry Finn Revisited.
2015.



мым, а если и поступают дурно, то только в силу ошибки или незнания. Такое незнание, ты, Анна, скажешь, само может быть предосудительным — но опять же, либо в силу акрасии, либо в силу иного предосудительного незнания. Но если мы согласны, что случаи акрасии редки или являются чем-то малоправдоподобным, то у нас и получается регресс — на этом пути мы Геллу не осудим никогда!

Каиафа: Да как же так, как же редки! Али ты за собой их не замечаешь? Али ты перед собой нечестен?

Анна: В самом деле, Матвей, хочешь ли ты сказать, что лень и порок в нашей жизни не встретить?

Иешуа: Друзья, если уж у нас все свелось к акрасии, то послушайте одну историю, которую мне поведала мудрая женщина Номи Арпали. [49]

\$2.5. Номи Арпали. Обратная акрасия и моральное незнание

Иешуа: Один добрый человек по имени Еммануил шел из Иерусалима в Иерихон и попался разбойникам, которые сняли с него одежду, изранили его и ушли, оставив едва живым. Самаритянин по имени Гудилуб, проезжая, нашел на него и, увидев его, сжалился и, подойдя, перевязал ему раны, возливая масло и вино; и, посадив его на своего осла, привез его в гостиницу и позаботился о нем. Однако сам Гудилуб по вере был язычник, которому демоны, которых Гудилуб почитал как богов, сказали: падающего подтолкни. Поэтому сам Гудилуб считал, что поступает плохо. С его собственной точки зрения, его действие было предосудительным. Но разве не должны мы похвалить этого человека, одобрить его действия?

Матвей: Должны, ребе!

Иешуа: Такого рода примеры зовутся случаями обратной акрасии. Из истории Арпали, как мне кажется, станет ясна важная для нашего рассуждения разница между обычным незнанием и моральным незнанием, а также то, что первое действительно, кажется, имеет силу снимать моральную

ответственность, а второе — нет. Если кто-то дарит другому поцелуй, не зная, что для третьей стороны поцелуй является сигналом к тому, чтобы схватить того, кого целуют, то это снимает ответственность с того, кто подарил поцелуй. Напротив, если тот, кто целует, делает это из ложного убеждения, что морально оправданным является предательство, то это ответственности не снимает. Таким образом, для осуждения и похвалы не играет большой роли, какие моральные убеждения были у человека, которого мы собираемся хвалить или осуждать. Так, мне кажется безумным утверждать, что римский легионер, который убивает еврея потому, что его убеждение состоит в том, что смерть еврея — это хорошо, не заслуживает за это осуждения. И уж совсем чудовищным было бы считать, что он заслуживает за это похвалы. Согласно Арпали, Гелла заслуживает осуждения за свое прелюбодеяние, совершенное из-за незнания, если прелюбодеяние выражает недостаток ее внимания к тем чертам этого поступка, которые делают его чем-то дурным. [50] Иными словами, дело не в том, что она не читала Тору (и это плохо), а в том, что она недостаточно уделяла внимания вопросам верности мужу и соблюдения данных ему обещаний, что и показало ее прелюбодеяние. Для Арпали, как и для многих других добрых ученых людей, тут важно качество воли, которое проявлено в действии, а не то, что сам осуждаемый думает об этом качестве.

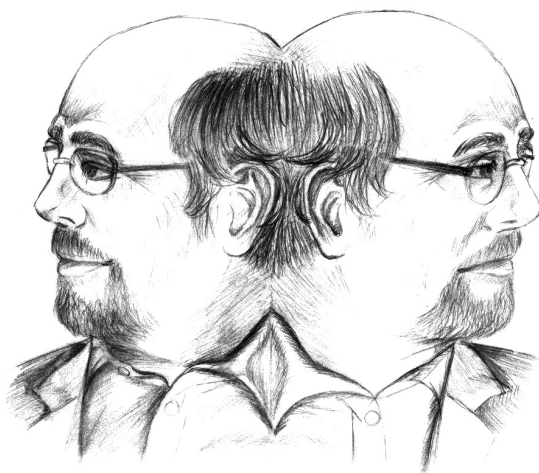
§2.6. Уотсон. Два лика моральной ответственности

Анна: Хорошо, что ты, Иешуа, заговорил о качестве воли. Важность этого условия для моральной ответственности признавал еще Петр Стросон. Для всех или почти всех ученых, которые учат о моральной ответственности, важно не только то, в каком отношении осуждаемый находится с контролем, не только то, что мы знаем о нем и что он знает о себе, но и то, какой он человек и как его самость проявляется в его поступках.

[50] Arpaly N. *Unprincipled Virtue*, 2003.

Психологическое
условие

[51] Watson G. Two Faces of Responsibility. 1996.



[52] Attributability

Иешуа: Но ведь и тут, Анна, тоже нет единства среди этиков.

Анна: Увы! Разные мудрецы по-разному думают об условии качества воли. Все зависит от того, что именно означает «качество воли»: идет ли речь о чертах характера, о нормативных установках, о волениях или о чем-то еще. Нельзя ли сказать, что разные виды того, что может проявляться в действиях, определяют различие в видах моральной ответственности? Так, Геральд Уотсон учит, что ответственность, как иные из языческих богов, двулика. [51] В одном смысле мы ответственны за наше поведение, поскольку это поведение и есть мы, объективированные, воплощенные в свободных поступках. Чтобы мы могли возложить на Геллу такую моральную ответственность, у нее должна быть некая простейшая нравственная способность.

Матвей: Простейшая — это какая?

Иешуа: Думаю, Анна имеет в виду, что Гелла должна быть способна ставить перед собой цели и руководствоваться ими в поведении, обуздывать желания и следовать тому, что для нее наиболее важно.

Матвей: Но ведь такие способности есть и у тех, кого явно было бы нельзя осуждать! Если моего друга Иезекииля одурманили чарами или если в него вселился бес, так что он до того был один человеком — очень приветливым и приятным, — а после навсегда стал другим — жестоким и коварным, — то ведь осуждать и наказывать его за такие поступки было бы нечестно!

Анна: Наказывать — может быть, но вот что касается осуждать — главная мысль Уотсона и состоит в том, что это зависит от того, в каком именно смысле мы говорим об осуждении. Если под осуждением понимать отрицательную оценку нового характера Иезекииля, приписывание ему дурных качеств, которыми он теперь обладает, то такое осуждение, кажется, будет совершенно уместно. На него можно возлагать моральную ответственность в смысле приписываемости [52] ему этих дурных черт, и

это-то и есть первый лик моральной ответственности по Уотсону. Ведь пусть и не по своей воле, но он действительно теперь является таким человеком: именно он ставит дурные цели, руководствуется ими в своем поведении, выражает в поступках свой характер.

Матвей: Но ведь в том-то и дело, что это не его характер!

Анна: Если он раз и навсегда изменился, то теперь уже его. Но ты прав в том, что относиться к такому человеку так же, как мы относимся к тому, кто стал дурным сам и по своей воле, мы, кажется, не можем. В частности, было бы, по-видимому, нечестно спрашивать с него ответа за его действия, злиться на него, вменять ему его порочность в вину, сурово наказывать его за нее. Для объяснения подобных случаев Уотсон выделяет второй лик моральной ответственности: ответственность-вменимость. [53] Осуждать кого-то в смысле вменимости можно, только если осуждаемый имел хорошую возможность избежать совершения тех поступков, за которые мы его осуждаем. А твой друг Иезекииль, будучи зачарован, такой возможности в конечном итоге был лишен.

Матвей: Хм. То есть бывает, что люди ответственны в смысле приписываемости, но не в смысле вменимости? И осуждать их тогда можно в одном, но не в другом смысле?

Анна: Совершенно верно. И разделить эти два смысла, эти два лика моральной ответственности очень важно, потому что часто людям кажется, что они спорят об одном и том же, а на самом деле речь у них идет об ответственности в совсем разных смыслах. Первый лик ответственности, ответственность-приписываемость, который Уотсон еще называет аретическим, касается вопросов о том, чем человек руководствуется в жизни, каков его характер. Вопрос об ответственности этого рода — это вопрос о том, был ли человек автором некоего поступка, можно ли ему его приписать. Второй же лик, ответственность-вменимость, связан с рассмотрением оснований, по которым мы требуем

[53] Accountability

To hold responsible (=to hold accountable)-
accountability

To hold to be responsible -
attributability

от других определенного поведения и враждебно реагируем, когда эти требования не выполняются. Вопрос о вменимости — это вопрос о том, заслуживает ли человек за свои проступки некоторых санкций с нашей стороны.

Матвей: Так. А можно на примере Геллы?

Анна: Легко. Когда мы говорим, что именно Гелла совершила прелюбодеяние и что прелюбодеяние Геллы показывает ее распущенность и неверность мужу, то речь о том, что Гелла ответственна в смысле приписываемости. А когда мы спрашиваем, как нам теперь относиться к Гелле, можем ли мы на нее негодовать за ее дурной поступок или, например, ругать ее, то эти вопросы касаются вменимости.

Матвей: А когда мы обсуждаем, нужно ли за прелюбодеяние закидать ее камнями, то речь...

Анна: ...тоже о вменимости. Первый лик ответственности озабочен добродетельностью человека, его характером. Второй — социальным упорядочиванием, вопросами справедливости, возмездий и компенсаций. Этим двум видам ответственности соответствуют два разных вида осуждения: на уровне приписываемости мы можем приписывать достоинства и недостатки характеру человека, на уровне вменимости мы можем говорить, что человек за эти достоинства и недостатки заслуживает некоторых негативных установок в его отношении. Аретическое осуждение, связанное с приписываемостью, — это главным образом суждение о том, что поведение Геллы было неправильным. Осуждение в смысле вменимости — это реакция на ту неправильность, которая была выявлена с помощью аретического осуждения. Важно, что для Уотсона в случае осуждения-приписываемости не существует границы между осуждением и суждением о предосудительности: если мы считаем, что Гелла совершила поступок и что этот поступок предосудителен, то мы тем самым уже осуждаем ее в этом смысле. Но в случае осуждения-вменимости эта граница есть. Одно дело — считать, что кто-то несет ответственность в смысле вменимости, другое дело —

на самом деле вменять кому-то ответственность, то есть иначе себя вести с ним. [54] Особенно хорошо разница этих двух видов осуждения видна по тому, как мы можем осуждать уже умерших людей. Для них наше суждение об их виновности само по себе совершенно точно не будет чем-то неприятным, поэтому не будет санкцией. А вот если мы снесем памятник или оскверним могилу — вот то будет санкция.

Матвей: Правильно ли я понял, что если бы Гелла вела себя легкомысленно и тем самым предала бы свой жизненный идеал — скажем, забросила бы игру на кинноре, хотя всегда мечтала на ней играть, — то мы могли бы сказать, что мы считаем ее ответственной за это, но не вменяем ей эту ответственность, так как это, например, не наше дело?

Каиафа: Да, но в случае прелюбодеяния-то это наше дело! Она не только дурной человек, но и нарушила конкретный запрет из Торы!

Анна: И вообще, сдается мне, не так уж часто это бывает, чтобы чужой проступок был совсем не нашим делом. Как бы то ни было, для нас самое важное — это отличить условия, когда человека можно осуждать в смысле приписываемости, от условий, когда его можно осуждать в смысле вменимости. Это дело тонкое...

Матвей (перебивает): Слушайте, да к чему все эти сложности! Ведь все же понятно: приписываемость — это такая ответственность, для обладания которой контроль над своими действиями не нужен, а вменимость — такая, для которой контроль нужен. Разве не об этом речь?

Анна: Не совсем так. Граница между ними проходит не по контролю. Ты прав, что в целом контроль является более существенным для оценки того, вменим ли поступок, чем для оценки того, приписываем ли он. Но бывает так, что контроль важен и для приписываемости. Вот смотри. Приписываемость имеет отношение к тому, что выражает характер человека, его глубинные установки. Тогда в той мере, в какой отсутствие контроля будет указывать на то, что поведение нельзя

[54] Из более поздних работ Уотсона следует, что теперь он точно понимает различие между двумя типами ответственности, чем это описано здесь: в частности, в поздних работах осуждение-приписываемость уже само является основанием для некоторых моральных реакций (см. Watson G. *The Trouble with Psychopaths*. 2011; Watson G. *Second Thoughts*, 2019).

Учитывая это, можно предположить, что позиция Уотсона изначально (уже в 1996 году) была более сложной, чем то, как она здесь описана.

Однако поскольку предполагаемое в этих диалогах понимание существует различия между двумя типами, во-первых, достаточно однобоко (см., напр., Hieronymi P. *The Force and Fairness of Blame*, 2004, P. 140; Talbert M. *Attributionism (forthcoming)*), а во-вторых, значительно более доходчиво, чем альтернативная картина, текст диалога следует именно ему.

Вс. также [56]

приписать агенту, что оно не было проявлением его нравственной способности, контроль для приписываемости будет иметь значение. В этом смысле мы, конечно, сняли бы с Геллы всякую ответственность, если бы она совершила прелюбодеяние, попав на какое-то время под действие злых чар. Строго говоря, мы бы сделали это не прямо потому, что у нее не было контроля, а потому, что магия подорвала бы основания для приписывания ей самого этого поступка; однако в той мере, в какой утрата контроля свидетельствует о нарушении связи между собственным характером человека и его поступками, контроль в этих случаях не является вовсе безразличным предметом.

Матвей: Ладно. Но ведь для вменимости-то контроль всегда нужен?

Анна: И опять же не совсем. Верно, что для вменимости контроль куда важнее, чем для приписываемости. Дело в том, что практика вменения ответственности касается предъявления требований к людям, поэтому в ней возникают вопросы справедливости, которые не возникают при осуждении в смысле приписываемости. Именно в связи с этими вопросами обычно возникает требование контроля: интуитивно ясно, что нечестно налагать на Геллу санкции и штрафы за действия, которые она не контролировала. Однако, как и в случае приписываемости, в случае вменимости контроль является не условием ответственности как таковым, но только обстоятельством, по которому часто можно понять, выполняется ли настоящее условие ответственности. Настоящим принципом, которым регулируется вопрос о вменимости, является следующий: несправедливо налагать на людей санкции, если они никак не могли избежать их навлечения на себя. Например, если мы наняли человека охранять Храм и следить за паломниками в канун Песаха, а этот человек не справился, потому что толпа так разбушевалась, что он при всем желании не мог бы ее урезонить, то мы все равно можем вменить ему ответственность, — например, удержав часть оплаты, о которой мы договорились.

Матвей: Как так? Ты же сам говоришь, что он ничего не мог сделать!

Анна: Верно, не мог. Но, с другой стороны, у него была хорошая возможность избежать вменения ему санкций: он мог не наниматься на эту работу. Если же он нанялся и мы честно договорились обо всех условиях, то если ему свою работу выполнить не удалось, то он виноват, даже если в действительности обстоятельства сложились так, что это было не в его силах. В конце концов, он знал, на что шел. Так что здесь вменимость налича, хотя прямого контроля у агента нет. [55]

Матвей: Бог знает как все это сложно! Ну ладно, и что из этого следует?

Анна: А вот что. В смысле приписываемости Гелла ответственна, если она действительно совершила прелюбодеяние и сделала это сама, исходя из своего характера. А в смысле вменимости она ответственна, если у нее была возможность этого не делать. Что это сделала она, спора нет. Что могла не делать, думаю, тоже никто спорить не будет. Значит, ответственна и так и этак. [56]

Иешуа: Не спеши, Анна. Так ли мы уверены, что она могла этого не делать? Она, конечно, могла бы избежать своего поступка, будь ее моральные убеждения крепче. Но что если она никак не могла избежать того, чтобы сформировать у себя такие нетвердые моральные убеждения? Что если она выросла в дурной семье или вовсе без семьи, в чужом краю, среди блудниц и разбойников и не было рядом с ней никогда ни единого доброго человека, чтобы научить ее хорошему и отвратить от плохого?

Анна: Что ж, в таком случае, хотя мы все еще могли бы осуждать ее из аретической перспективы, утверждая, что ее характер плох, у нас в то же время был бы повод усомниться в том, может ли она быть в полной мере предметом вменения ответственности. Если детство Геллы было полно тяжких страданий и лишений, то не исключено, что они непоправимо ранили ее душу и разрушили в ней такую важную способность, как норматив-

[55] Zimmerman также настаивает на том, что контроль агента всего нужен для того, чтобы уместны были реакции именно легального наказания; уместно наказывать только того, кто имел контроль над совершаемым действием.
см. Zimmerman M. Varieties of Moral Responsibility. 2015. P. 58.

[56] Тут я должен снова подчеркнуть, что всякая позиция Уотсона отличается от того, как она описана здесь. В 1996 году он различает приписываемость и вменимость, являясь образом обращая внимание на то, что вменимость в противоположность приписываемости (а) касается не только отношения индивида к его поведению; (б) касается вопросов справедливости; (в) имеет своим условием наличие разумной возможности избежать действия, за которое теперь вменяется ответственность (условие контроля). Однако, в противоположность одному из наших толкований этого в диалоге, в 1996 году самым оставшимся вопросом о том, сводится ли осуждение в рамках приписываемости всецело и только к суждению о том, что кто-то совершил нечто дурное, предназначает ли приписываемость какие-либо реакции (текст 1996г., кажется, это подразумевает, но Уотсон ниже не говорит этого прямо).

Как стало ясно из его дальнейших работ и нашей переписки, сегодня Уотсон вполне уверенно признает, что, оставаясь в рамках приписываемости, мы можем не только выносить

суждения о человеке, но и, например, ненавидеть и презирать его (но если мы на него обижены - это будет уже внешность). Он также признаёт, что есть реакции, которые не имеют отношения ни к одному из видов моральной ответственности: например, отвращение, убеждение и самоубийство.

Думаю: если позиция Хотсона в 30х была просто неадекватной, то позиция Хотсона сегодня - глупая. Она опирается на то, что различие между отвращением и презрением, ненавистью и обидой настолько сильны, ясны и значимы для моральной теории, что мы можем основывать на них свой подход к моральной ответственности. И в этом сомневался.

[57] Циммерман выделяет похотие виды моральной ответственности. То, что Хотсон называет "вменностью" (accountability), Циммерман называет "поворотностью" (liability). То, что у Хотсона названо "приписываемостью" (attributability), Циммерман называет "оцениваемостью" (appraisability).
см. Zimmerman M. Varieties of Moral Responsibility. 2015. P. 61-63.

[58] Wallace R. Responsibility and the Moral Sentiments, 1994.

ная компетентность — умение распознавать и приобретать правильные моральные ценности, а также руководствоваться в своем поведении моральными соображениями. А эта способность необходима для возможности возлагать на Геллу ответственность-вменимость. Если у нее нет такой способности, то осуждать ее в смысле вменимости было бы действительно несправедливо: она сама в некотором смысле является тут жертвой. К таким людям стоит отнестись с сочувствием.

Иешуа: Рад слышать от тебя такие слова, Анна!

Анна: Но сочувствие не значит, что мы должны освобождать таких людей от судебных санкций. Если жестокий убийца жесток из-за ужасного детства, мы все равно должны заключить его в тюрьму. Разница в том, что мы сделаем это не потому, что он заслуживает возмездия, а для того чтобы защитить от него окружающих или чтобы попытаться исправить в заточении его собственный характер. Иными словами, если бы у Геллы не было нормативной компетентности, то ей можно было бы приписывать то, за что ее можно осуждать, но нельзя было бы вменять ей ответственность и требовать сурового возмездия. [57]

§2.7. Я так чувствую, Джей Уоллес!

Каиафа: Я про нормативную компетентность почти то же самое слышал от ребе Сойки Уоллеса! [58] Только про приписываемость у него ничего похожего нет.

Иешуа: И что же, Каиафа, у этого доброго человека тоже есть свое мнение о том, когда уместно возлагать моральную ответственность?

Каиафа: Еще как! Уоллес, как и многие другие, утверждает, что условия моральной ответственности не включают в себя сильную свободу воли, предполагающую альтернативные возможности, но сводятся прежде всего к обладанию определенными рациональными способностями: во-первых, способностью схватывать и применять моральные основания, а во-вторых, способностью контролировать свое поведение с помощью таких оснований. Со-

четание этих двух рациональных способностей и представляет собой нормативную компетентность, почти совсем так же, как у Уотсона!

Иешуа: Именно, Каиафа, так же. Зачем же мы...

Каиафа (не обращая внимания): В этом своем подходе ребе Уоллес объединяет две традиции осмысления моральной ответственности. С одной стороны, он, конечно, серьезно опирается на Стросона. Из его работ Уоллес заимствует идею важности нравственных чувств для моральной ответственности. Для Уоллеса, собственно, вменять кому-то ответственность — просто и значит переживать определенные реактивные нравственные чувства при взаимодействии с этим человеком. Однако при этом он отвергает натуралистический аргумент Стросона в пользу моральной ответственности.

Иешуа: В этом его можно понять. И все же...

Каиафа (продолжает): Однако понимание Уоллесом нравственных чувств отличается от того, что Стросон называет реактивными установками. У Стросона, под понятие реактивных установок подпадают почти все эмоции, возникающие при взаимодействии с другими людьми. Но Уоллес не хотел раздувать ключевое понятие своей теории, потому что чем больше видов эмоций мы в него включаем, тем сложнее защищать оправданность применения реактивных установок и тем сложнее сказать, что между этими эмоциями общего и почему они важны для моральной ответственности. Поэтому Уоллес считает, что класс реактивных установок можно сократить до трех эмоций: стыда, обиды и негодования. В один класс их объединяет то, что каждая из этих эмоций связана с ожиданиями; нарушенные ожидания — это то, что вызывает у нас эти эмоции. Различает же их позиция, в которой мы их испытываем: позиция первого, второго и третьего лица. Мы стыдимся, когда считаем, что не соответствуем собственным ожиданиям на свой счет, не являемся теми, кем должны быть; мы обижаемся, когда наши ожидания обманывает кто-то другой; и негодуем, когда кто-то обманывает чужие ожидания. Впрочем, трактовку эмоций как связанных



[59] О том, что моральная система Канта вполне могла бы обйтись без его метафизики, см. Paton H, *The Categorical Imperative*, 1958.

с обязанностями в терминах ожиданий Уоллес берет уже из другой традиции мысли о моральной ответственности.

Иешуа: Наверняка и о ней мы тоже уже говорили?

Каиафа: Нет, ее мы еще не касались. Эта традиция идет от мудреца из северных земель Еммануила Канта. Там принято считать, что моральная деятельность требует способности подняться над своими собственными желаниями и оценить цели, которые у нас возникают под их влиянием, с точки зрения всеобщих моральных принципов. Иными словами, это способность к рациональной критической рефлексии над своими желаниями. Сам Кант считал, что эта способность связана с трансцендентальной свободой воли. Но Уоллес говорит, что мы можем без нее обйтись. [59]

Иешуа (немного устало): Да, я уже понял: по Уоллесу, условием моральной ответственности является слабая свобода, не предполагающая альтернативных возможностей.

Каиафа: Да-да, ты все верно понял!

Иешуа: Я только того пока не могу понять, к чему нам эта премудрость ребе Уоллеса. Ты ведь, Каиафа, и сам сказал, что все это страшно похоже на Уотсона. Если подумать, то ответственность Уоллеса — это та же самая вменяемость Уотсона, у них даже условие по существу одно и то же: нормативная компетентность.

Каиафа: Но ведь у Уоллеса она описана куда подробнее и точнее! И к тому же у него совсем другой метод: он предлагает, чтобы понять, что такое ответственный агент, сначала понять, что значит относиться к кому-то как к ответственному агенту, то есть что значит вменять ответственность и быть моральным судьей!..

Матвей: А тебе лишь бы быть судьей!

§2.8. Нормативные установки Томаса Скэнлона

Иешуа: Это все очень интересно, но совсем не объясняет нам, как быть с Геллой. Давайте же лучше вернемся к учению ребе Уотсона, ведь оно на сей счет давало хоть какие-то ответы.

Анна: Охотно! Выходит, ты готов эти ответы признать?

Иешуа: Не будем спешить, почтенный. Мудрен Уотсон, мудренее его Уоллес, но мало кто сравнится мудростью с учителем их, Фомой Скэнлоном, которого также зовут Тимофеем. И ребе Скэнлон по-своему учит о моральной ответственности, и учение его очень похоже на то уотсоновское учение, что ты описывал, и в то же время — оно совсем другое, и выводы из него совсем не те. [60]

Каиафа: Как так?

Матвей: Расскажи, ребе!

Иешуа: Как Уотсон говорит, что у ответственности два лика — приписываемость и вменяемость, — так и Скэнлон учит о двух видах ответственности: ответственности моральной реакции и содержательной ответственности. И эти две скэнлоновских ответственности и похожи на уотсоновские лики, и не похожи.

Анна: Говорить загадками не делает мудрому человеку чести, назарей.

Иешуа: Я на мудрость никогда и не набивался, но твоя правда, Анна. Скэнлон учит, что мы должны различать два вида ответственности по условиям ответственности — то есть условиям, которые должны выполняться, чтобы соответствующую ответственность можно было возложить на человека. А эти условия, в свою очередь, различаются в зависимости от моральных последствий, которые делает уместным возложение того или иного типа ответственности.

Каиафа: Очень умно звучит! Знать бы еще, что такое моральные последствия!

Иешуа: Тут тебе несложно помочь. Моральные последствия — это определенные изменения в наших моральных отношениях с человеком. Я думаю, ты ведь не станешь спорить, что в зависимости от того, что именно сделал человек, бывает уместно по-разному изменять свои отношения с ним. Иногда, например, уместно осерчать, иногда — спокойно сказать человеку, что он был не прав. Ведь и Моисей не велит бить камнями за все

[60] Scanlon T. *What We Owe to Each Other*, 1998, Ch. 6; Scanlon T. *Moral Dimensions*, 2008, Ch. 4; Scanlon T. *Interpreting Blame*, 2013; Scanlon T. *Forms and Conditions of Responsibility*, 2015.

подряд.

Каиафа: Не велит.

Иешуа: Так вот, Скэнлон считает, что моральные последствия могут быть многочисленны и разнообразны, но в целом он выделяет две их группы. Первый вид моральных последствий — наши моральные реакции на поступки или черты характера человека. Например, если меня обманули, я, наверное, как-то отреагирую на человека, который это сделал: обижусь на него или стану избегать иметь с ним дела. Второй вид моральных последствий — изменения в наших обязанностях. Например, если я дал обещание, то у меня появилась обязанность его сдержать.

Каиафа: Но ведь эти твои виды последствий совершенно не похожи один на другой!

Иешуа: Они похожи в том, что они последствия. Но согласен, различие большое. Но именно поэтому этим видам последствий соответствуют два очень разных вида ответственности: первым — ответственность моральной реакции; вторым — содержательная ответственность.

Каиафа: Будто от этого что-то понятнее стало!

Иешуа: Терпение, добрый человек, я уверен, что мне удастся тебе все объяснить. Отложим пока содержательную ответственность и будем говорить об одной только ответственности моральной реакции. Скэнлон этот вид ответственности еще часто называет ответственностью-приписываемостью.

Каиафа: Ага! Как Уотсон!

Иешуа: Именно.

Каиафа: Так что ж ты меня запутываешь? Так бы и говорил сразу, раз это одно и то же!

Иешуа: Но в том и дело, что это не совсем одно и то же. У Уотсона приписываемость связана исключительно с вопросом о том, можно ли приписать человеку какой-то поступок или черту характера. Осуждение в смысле приписываемости у него — это фактически просто суждение о том, что человек в чем-то дурен. Любая отрицательная реакция на человека в свете этого суждения будет уже осуждением в смысле вменности.

Каиафа: Так, Анна?

Анна: Так.

Иешуа: Скэнлон же считает, что осуждение — это всегда нечто большее, чем просто суждение о предосудительности. Суждение о предосудительности является необходимым условием осуждения, но осуждение никогда им не исчерпывается, оно всегда предполагает какую-то моральную реакцию на предосудительный поступок осуждаемого. Если мы просто думаем: «этот человек поступил плохо», то мы его еще не осуждаем. Чтобы осудить его, мы должны как-то поменять наши отношения с ним в свете этой мысли.

Каиафа: Ну тогда это просто какой-то спор о словах! То, что Уотсон называет осуждением-приписываемостью, Скэнлон зовет суждением о предосудительности, а то, что Уотсон зовет осуждением-вменимостью, Скэнлон просто называет осуждением-приписываемостью! Просто путает народ твой Скэнлон, вот и все!

Иешуа: Так может показаться, но я думаю иначе. Дело в том, что набор тех реакций, которые предполагает осуждение-приписываемость в скэнлонианском смысле, отличается от набора тех реакций, которые санкционирует осуждение-вменимость у Уотсона. То есть эти понятия осуждения похожи в том, что они влекут за собой некие моральные реакции, но разница в том, что эти реакции во многом, хотя и не во всем, разные. Но разница реакций не пустяковое отличие. Скэнлон вообще считает, что самое важное — это как раз заранее разобраться с тем, о каких именно реакциях мы говорим. Когда мы это поймем, это сильно облегчит нам задачу описания нашего понятия моральной ответственности.

Каиафа: А что вообще он понимает под «реакцией»? Это те реактивные установки, о которых мы говорили прежде?

Иешуа: Не совсем. Сам Скэнлон действительно говорит о «реактивных установках». О «реакциях» заговорил я, но именно потому, что реактивные установки Скэнлона следует отличать от ре-

активных установок Стросона. Тут мысль такая: у Стросона и его последователей реактивные установки — это моральные эмоции, такие как гнев, благодарность и так далее. Но разве только эмоции важны в нашей моральной жизни? Ведь вовсе нет! Существует огромное количество важных способов, которыми мы реагируем на чужое морально значимое поведение, и эмоции — это только один из таких способов, и не самый важный. Скэнлон понимает реактивные установки расширительно и включает в их число все морально релевантные изменения наших намерений в ответ на чужой поступок или черту характера.

Каиафа: И что же тогда входит в число его реактивных установок, кроме эмоций?

Иешуа: Много всего. Ну, например, если человек сделал какое-то плохое зло, то мы можем начать ему меньше доверять или вовсе утратить к нему доверие; стать менее готовы оказать ему услугу; меньше за него радоваться, если ему сопутствует удача или меньше за него огорчаться, если ему, наоборот, не везет, и так далее. Эмоции вроде обиды и негодования тоже входят в число этих реактивных установок, но их роль скорее второстепенна.

Матвей: Мне, ребе, не очень понятно, что у такого множества разных вещей общего.

Иешуа: То, что они представляют собой некоторое изменение в отношении, в котором мы стоим с тем, на кого мы этой установкой реагируем. По Скэнлону, осуждать человека — значит прежде всего менять свое отношение к нему на основании некоего морального недостатка, который он демонстрирует в своем поведении.

Каиафа: И когда же изменить свое отношение к человеку будет уместно? Когда мы можем осуждать?

Иешуа: Чтобы осуждение было уместным, должны соблюдаться два условия. Во-первых, должно быть верным суждение о предосудительности, на основании которого мы осуждаем человека. Другими словами, тот недостаток, за который мы челове-

ка осуждаем, должно быть действительно можно ему приписать.

Каиафа: Хорошо, тут я согласен. Но как мы пойдем, когда можно, а когда нет?

Иешуа: Для этого нужно сначала разобраться, за что именно мы осуждаем людей, что в них является предметом нашего осуждения. Скэнлон считает, что мы осуждаем людей за их нормативные установки.

Каиафа, Матвей и Гелла (вместе): За что?

Иешуа: За нормативные установки человека. Это то в человеке, что отражает то, как он считает нужным и правильным относиться к людям.

Каиафа, Матвей и Гелла: ...

Иешуа (вздыхая): Ну, грубо говоря, это морально значимые черты характера.

Каиафа: Так бы сразу и сказал!

Матвей: Как же так? Получается, мы осуждаем людей за черты характера? Разве это справедливо? Разве не должны мы судить их не за характер, а по делам их?

Иешуа: Это и правда подозрительная мысль. Но Скэнлон считает, что поступок человека важен только в той мере, в какой он позволяет нам узнать о стоящей за ним нормативной установке или удостовериться в ней. Люди проявляют свои нормативные установки в поступках, и мы осуждаем их за первые, поскольку они отражаются в последних. С другой стороны, когда поступок человека не отражает его нормативные установки — именно тогда мы склонны его за этот поступок извинять: мы просто не считаем, что этот поступок можно ему приписать, это как бы и не совсем его поступок. Например, если всю свою жизнь я был сдержан и благочестив и только однажды, под давлением очень тяжелых обстоятельств, сорвался и попенял за свои страдания Богу, то этот поступок, по Скэнлону, не отражает мой характер и не заслуживает осуждения.

Каиафа: Как?!

Матвей: Но ведь черты характера, кажется, есть и у животных, и иногда даже морально значимые.

[61] Judgement-sensitive

Лев может быть жесток, пес труслив, а осел — глуп. Значит, мы и зверей полевых осуждать можем?

Иешуа: Нет, ибо, чтобы эти черты были нормативными установками, они должны быть присущи рациональному агенту. У рационального агента его установки являются отзывчивыми к суждению; [61] это значит, что он в той или иной мере может их менять, если сочтет, что для этого есть хорошие основания. Так, если я пойму, что презирать блудниц плохо, то я могу постепенно изменить свое отношение к ним. Конечно, может быть не сразу, и может мне это не просто дасться. Но у меня есть эта принципиальная возможность. Я могу изменить в себе нормативную установку, потому что обладаю силой рационального агента: менять свои склонности и убеждения по зрелом размышлении. Животные же этой силы лишены, и поэтому их черты характера не являются нормативными установками. Они сами с ними ничего не могут сделать, они для них — как для нас боль или жажда.

Анна: Вы с Матвеем что-то увлеклись животными, а мы тут все-таки про людей.

Иешуа: Но сказанное важно и для людей. Если рациональная способность человека повреждена таким образом, что это нарушает связь между его нормативными установками и его поступками, то его нельзя осуждать за эти поступки. Вспомните случаи одурманивания волшебством, о которых мы говорили раньше. Если человеку на время затмили ум чарами, то его нельзя осуждать за совершённые в очарованном состоянии поступки, потому что они не отражают его нормативных установок. Но если его заколдовали, страшной ворожкой раз и навсегда невооруженно изменив его характер, то уже нельзя сказать, что внушенные ему магией нормативные убеждения являются чем-то отдельным от него. Если магия, Бог или детерминизм управляют человеком все время, то не существует того невинного Я, с которого снимается ответственность (как в случае временного помутнения).

Тогда человек несет за свои поступки моральную ответственность.

Анна (устало): Да, да, и контроль над поступками у Скэнлона тоже важен только в той мере, в какой он позволяет решить вопрос о том, можно ли человеку приписать поступок, отражает ли он его нормативные установки. Так что мы вполне можем осуждать людей в смысле приписываемости за то, что они прямо не контролировали: за то, что они забыли, что сегодня суббота, или за дурные черты характера, которые они приобрели не по своей вине. Другими словами, все как у Уотсона.

Каиафа: Опять об Уотсона!

Иешуа: Не совсем. У Уотсона осуждение в смысле приписываемости — это простая оценка, из нее не следует никаких моральных реакций. У Скэнлона осудить человека — значит не просто приписать ему проступок, не просто вынести суждение об ущербности его нормативных установок, но еще и изменить свое отношение к нему в свете этого. Поэтому, чтобы мы могли осудить человека, помимо первого условия (проступок можно приписать) должно выполняться еще и второе: отношение можно изменить.

Каиафа: А бывает разве, что нельзя?

Иешуа: Конечно. Иногда это просто невозможно фактически: потому что мы не состоим с человеком в отношении, которое могли бы поменять. Нас связывает с другими людьми множество разных отношений, для которых характерны очень разные стандарты поведения: отношения дружбы, родственной привязанности, брачной любви, учительства и ученичества и так далее. Думаю, вы не станете спорить, что друзья должны друг другу больше заботы и внимания, чем первому встречному на улице. А раз так, то значит, что я иногда могу осуждать моего друга за то, за что не мог бы первого встречного: если, например, друг не поздравил меня с Песахом.

Каиафа: Допустим. И что с того?

Иешуа: А то, что осуждение всегда предполага-

ет нарушение конкретного отношения, в котором мы состоим с человеком: дружественного, родственного, учительского или какого-то еще. И если я в этом отношении с человеком не состою, то я не могу считать это отношение нарушенным. Если мой брат плохо освоил урок, то я могу сказать, что ученики не должны так поступать, и потому он заслуживает осуждения со стороны своего учителя. Но наших братских отношений это никак не нарушит. В другом случае я могу сказать: этот человек заслуживает осуждения со стороны своих друзей, потому что он поступает так, как друзья не должны. Но я не его друг, и поэтому я его не осуждаю.

Матвей (торжествующе): Ага! Получается, что и с Геллой так же! Она изменила мужу, и это нарушило ее отношение с ним, брачные отношения. Но не с нами! Мы с ней в этих отношениях не состоим! Мы можем только сказать, что она заслуживает осуждения со стороны мужа, но сами осудить мы ее не можем — не наше дело!

Анна: Не торопись, мытарь. Ведь Скэнлон утверждает, что помимо отдельных отношений вроде брачных, в которых люди состоят только с некоторыми другими людьми, существует и общее моральное отношение, в котором состоят друг с другом все люди.

Матвей: Это что такое за отношение?

Иешуа: Скэнлон называет его базовым моральным отношением. Это такое отношение, в котором состоят друг с другом все члены морального сообщества. Это тот минимум заботы и внимания, который мы все друг другу должны. Например, я не обязан поздравлять с Песахом всех людей без исключения, но я обязан помочь любому человеку, который просит меня о помощи, если его нужда настоящая, а мне это объективно несложно. И точно так же я обязан не причинять попусту зла людям. И если я этой обязанностью, продиктованной общим моральным отношением, пренебрегаю, то меня может осуждать любой человек: потому что я нарушил свое отношение сразу со всеми. Так, все могут осу-

ждать злодеев и разбойников.

Анна: И тогда вопрос о том, должны ли мы осуждать Геллу, — это вопрос о том, нарушила ли она также и это общее моральное отношение.

Каиафа: Конечно нарушила! Она нарушила запрет из Торы! И предала доверие мужа!

Иешуа: Может быть. Но даже если твоя, Каиафа, правда, и если мы можем ее осуждать, то ведь, по Скэнлону, осуждение только в изменении отношения и состоит. Мы можем меньше доверять Гелле или, допустим, можем быть возмущены ее поведением...

Каиафа: Ну спасибо за разрешение!

Иешуа: ...но возможность ее осуждать не дает нам права ее наказывать. Скэнлон постоянно указывает, что мы можем изменять свои отношения с осуждаемыми не потому, что хотим их наказать, не потому, что, когда плохой человек страдает, это хорошо, а потому, что от нас нельзя требовать такого смирения, чтобы мы были готовы терпеть чужое зло и даже не пытаться его избежать. Наказание — и Скэнлон это всегда подчеркивает — это вопрос совершенно отдельный от осуждения.

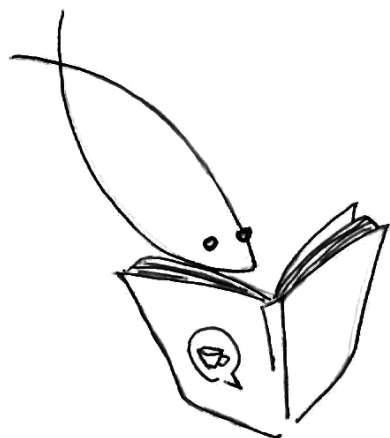
Каиафа: Так что же ты нас за нос водишь! Давай тогда этот вопрос и обсуждать!

Иешуа: Но ответственность ведь не обязательно должна быть про наказание. Но раз нам нужно говорить об этом, то с наказанием, кажется, связан скорее второй тип ответственности у Скэнлона — содержательная ответственность.

Каиафа: Содержательная?

Иешуа: Содержательная. Это такая ответственность, которая появляется у нас, когда мы берем на себя какие-то обязательства. Иногда мы явно на эти обязательства соглашаемся — как, например, когда я даю кому-то обещание что-то сделать. Иногда мы берем на себя обязательства менее явным образом: скажем, делая что-то, что, как нам известно, мы не должны были делать, мы тем самым подспудно [62] обязуемся не жаловаться на последствия этого нашего поступка. В обоих случаях я возлагаю на себя содержательную ответ-

[62] *инициально*



ственность за определенные события в будущем. Так, если бы кто-то взял на себя обязательство накормить семью хлебами весь Иерусалим, ему грех было бы жаловаться на то, что это трудно или невозможно, как на обстоятельства, которые бы извинили его в случае неудачи. Осознанно взяв на себя бремя обязательств, человек сам отвечает за все последствия этого своего решения.

Матвей: Трудно, ребе. То есть это получается вообще ответственность не за поступок, а за последствия какого-то решения?

Иешуа: Получается так.

Матвей: И что, выходит, за любое наше решение мы будем ответственны? А если разбойник с ножом к горлу заставляет меня отдать ему все деньги? Разве можно тогда сказать мне: ты не можешь жаловаться на такое последствие своего решения, как отсутствие денег, ты сам их отдал, сам и виноват?

Иешуа: На это жаловаться ты можешь и можешь требовать от стражей поймать разбойника и вернуть деньги. Дело в том, что не за всякие свои решения мы несем содержательную ответственность, а только за такие, которые приняты в обстоятельствах, удовлетворяющих возможности возложения такой ответственности. А именно, чтобы на нас можно было возложить содержательную ответственность, мы должны принимать решение, за которым она последует, в достаточно хороших условиях.

Матвей: Это как?

Иешуа: Ну, грубо говоря, хорошие условия — это условия, когда на тебя не оказывают давления, от тебя не скрывают важной информации о последствиях твоего решения, сам ты находишься в таком состоянии, чтобы понимать и учитывать все за и против своего решения, и тому подобное.

Матвей: Но разве такое бывает?

Иешуа: Идеально хорошие условия не только невозможны, но и в некоторой степени вредны: чтобы принять хотя бы одно решение в условиях обладания всей информацией и ее полного понимания, нам понадобились бы, наверное, долгие лета на об-

думывание. А ведь речь о каждом нашем решении! Мы, конечно, не можем требовать от других давать нам столько времени на раздумья, ведь от наших решений зависит не только наша, но и их жизнь. Поэтому Скэнлон говорит о «достаточно» хороших условиях, в которых мы должны находиться. Грубо говоря, это такие условия, в которых разумный человек вполне мог бы совершить именно тот выбор, который соответствовал бы его интересам.

Матвей: Ага, но значит, что выбор у человека с необходимостью должен быть, так? Когда выбора у нас совсем нет, возлагать на нас содержательную ответственность нельзя?

Иешуа: Совершенно верно.

Каиафа: Довольно, я все понял! Гелла ответственна в смысле содержательной ответственности! Вступив в брак, она взяла на себя содержательную ответственность за те обязательства, которые из этого следуют. И, совершив прелюбодеяние, нарушающее эти обязательства, она взяла на себя ответственность за все приятные и неприятные последствия этого поступка. В обоих случаях она сделала это в достаточно хороших условиях: она знала, что может случиться, ее никто не обманывал, что такое брак и что такое любодеяние. Значит, она не может жаловаться на то, что будет последствиями ее решения. А последствиями будет наказание!

Иешуа: Не спеши. Наказание, по Скэнлону, хоть, видимо, и связано с содержательной ответственностью, не сводится к ней. Для справедливости наказания требуется не только чтобы наказываемый был содержательно ответственен, но и чтобы это наказание приносило пользу обществу, отвращая других от подобных страшных преступлений или защищая людей от опасного преступника. Но неужели Гелла так опасна?

Каиафа: Да причем тут опасность! Она согрешила, и ее надо покарать! Мы должны восстановить справедливость возмездием!

Иешуа: Нет, карать из таких соображений мы не можем: ни в смысле содержательной ответственности

[63] см. Watson G. *The Trouble with Psychopaths*. 2011; Watson G. *Second Thoughts*, 2019.

сти, ни в смысле ответственности моральной реакции. В моральном сообществе Скэнлона нет места возмездию ради возмездия.

Каиафа: А в моральном сообществе Уотсона есть! Почему же мы должны предпочесть Скэнлона, а не Уотсона?

Иешуа: Твоя правда в том, что ясного довода против возмездия Скэнлон не приводит, если только не считать таким доводом всю его систему в целом. Но и Уотсон не приводит довода за. И, как почтенный Анна должен наверняка знать, с тех пор, как Уотсон учил тому, о чем мы говорили, прошло много времени, и теперь его собственное учение об ответственности-приписываемости куда больше похоже на скэнлоновское. [63] Впрочем, по поводу возмездия они всё так же не согласны, да и по поводу многих других вещей тоже.

Матвей: Меня вот что смущает, ребе. У Скэнлона получается, что мы можем осуждать в смысле приписываемости за вещи, которые человек не контролирует — как и у Уотсона. Но ведь у Уотсона из этого рода осуждения ничего не следовало, его осуждение-приписываемость было просто оценкой: плохой человек. Это, я думаю, справедливо. А у Скэнлона из этого следует очень много что: пусть и не наказания, но все же изменения отношений с человеком, что тоже важно. Справедливо ли так реагировать на человека за то, что он не контролирует?

Иешуа: Это справедливый вопрос. Скэнлон отвечает, что тут важно понимать природу тех реакций, которые предполагаются его понятием осуждения. Если бы, как хочется Каиафе, мы реагировали этими реакциями ради кары, ради того, чтобы причинить страдание дурному человеку, это и правда было бы неприемлемо и несправедливо. Но, по Скэнлону, наши реакции, вспомни, такого характера не имеют: мы изменяем свои отношения с дурными людьми не затем, чтобы они страдали, а потому что у нас есть право не терпеть их порочность безропотно.

Матвей: Хорошо. Но не ведет ли тот факт, что мы осуждаем за нормативные установки, а не за поступки, да еще за такие установки, которые не вполне под контролем человека, к страшному моральному ханжеству? Допустим, моего друга Луку с детства растили в ненависти к самаритянам. Но позже он понял, что дурно ненавидеть людей за один их род. Теперь он умом понимает, что это плохо, и пытается в себе эту ненависть изжить, но пока не преуспел в этом полностью, и иногда он ловит себя на дурной мысли о самаритянах. Значит, эта ненависть все еще среди его нормативных установок, и мы должны его за нее осуждать. Но разве это правильно? Разве не делает он все, что может, чтобы исправиться?

Иешуа: Тут ответ Скэнлона будет такой: на характер и степень нашего осуждения влияет не какая-то одна нормативная установка, а сочетание многих. Мы, безусловно, можем осуждать Луку. Об этом свидетельствует хотя бы уже то, что он сам осуждает себя: он стыдится своих мыслей и считает их дурными. Но в то же время мы будем одобрять его за то, что он с ними борется. Наше одобрение будет в некоторой степени уравновешивать наше осуждение, и степень и характер нашего осуждения в случае Луки будут совсем иными, чем в случае с человеком, который самозабвенно ненавидит самаритян и не упрекает себя в этом. Лука молодец, что борется со своим пороком. Но все же было бы лучше, если бы у него этого порока не было совсем.

Каиафа: Как я устал от всех этих видов и ликов ответственности, которые одинаковые, да разные, да снова одинаковые!

Анна: Держись, Каиафа. Ибо, чтобы ответить этому человеку, я должен буду рассказать об ученике Уотсона, бунтующем против Скэнлона ребе Давиде Шумейкере, который придумал третью моральную ответственность!

(Каиафа хватается за голову).

[64] Shoemaker D. *Attributability, Answerability, and Accountability*. 2011;
Shoemaker D. *Responsibility from the Margins*, 2015.

[65] Answerability

[66] Smith A. *Responsibility for Attitudes*. 2005;
Smith A. *Responsibility as Answerability*. 2015.



\$2.9. Три вида ответственности Дэвида Шумейкера

Анна: Итак, Шумейкер прославился тем, что придумал третий вид моральной ответственности: [64] ответственность-подотчетность. [65]

Иешуа: Но сам-то он не считает, что он его придумал.

Анна: Верно, он считает, что этот тип ответственности содержится уже в учении Скэнлона и особенно в мысли его соратницы Ангелы Смит, которая даже прямо употребляет этот термин. [66]

Иешуа: Но ведь люди говорят, что на самом деле подотчетность Шумейкера — совсем о другом.

Анна: Говорят. И тем не менее Шумейкер считает, что Скэнлон и Смит определяют агентов, морально ответственных в смысле приписываемости, как таких, которые должны удовлетворять условиям подотчетности, но не замечают, что условия подотчетности и условия приписываемости — это разные условия, и они могут выполняться отдельно друг от друга. Таким образом, Шумейкер считает, что эти мудрые люди смешивают приписываемость с подотчетностью, тогда как он сам всего лишь открыл, что это — разные вещи.

Матвей: Пока я понял, что он думает, что он что-то открыл. Но все-таки что именно? Что такое подотчетность?

Анна: Подотчетность предполагает способность агента объясниться, обосновать свои поступки и убеждения в ответ на требование это сделать. Помните, мы говорили, что у Скэнлона приписывать нормативные установки можно только рациональным агентам? Это как раз тот аспект его учения, в котором Шумейкер видит требование подотчетности. Он считает, что, по Скэнлону, чтобы черту характера можно было приписать агенту, она должна находиться в рациональном отношении с его суждениями о том, что такое хорошо и что такое плохо. То есть если мы попросим его объясниться, спросим с него отчет о его поступке или черте характера, он должен быть в состоянии объяснить, как они следуют из его ценностных убеждений.

Иешуа: Не уверен, что это правильное понимание

Скэнлона. Но продолжай.

Анна: Шумейкер полагает, что можно быть ответственным в смысле приписываемости, но не быть ответственным в смысле подотчетности: то есть может быть так, что черту характера мне приписать можно, а объяснить в ней я не могу. Так бывает, в частности, в случаях иррационального поведения. Я, например, страшно боюсь змей, — фобия такая, — даже когда знаю, что они не опасны. Взять хотя б ужей! У меня в душе, можно сказать, есть что-то вроде конфликта установок: с одной стороны, я ужей боюсь, а с другой — не считаю, что их нужно бояться. Обе установки принадлежат именно мне, поэтому я за них ответственен в смысле приписываемости. Значит, и за иррациональность я ответственен в смысле приписываемости. Но в то же время я не могу быть ответственен за нее в смысле подотчетности. А не подотчетен я за нее, поскольку, если потребовать от меня отчитаться в моих установках, рационально их объяснить, то это окажется для меня невозможным, а невозможные требования бессмысленно выдвигать. Если спросить меня, почему я веду себя иррационально, я не смогу это рационально объяснить: с одной стороны, я считаю, что плохо иметь иррациональные черты, а с другой — я их имею и не могу отбросить.

Иешуа: Мне кажется, Шумейкер неправильно понимает мысль Скэнлона. Скэнлон не требует, чтобы мы могли актуально дать отчет в каждой нашей установке. Он требует, чтобы установки, во-первых, действительно принадлежали нам, а во-вторых, были чувствительными к суждению — то есть в принципе относились к такого рода установкам, которые рациональный агент может поменять, если найдет для того основания. Скэнлону это нужно не как тест на приписываемость, а чтобы отличить установки, за которые в принципе имеет смысл судить, от таких элементов нашей духовной жизни, в случае которых это бессмысленно, на которые мы в принципе не можем повлиять своим разумом: голода, холода, боли. Мы, конечно, не идеаль-

но рациональны и не всегда можем поменять свои установки, когда хотим, — фобия как раз такой случай. Но Скэнлону важно, что страх змей, в отличие от голода, — это вещь, в принципе отзывчивая к разуму, и поэтому за него имеет смысл судить.

Анна: Я не уверен, что между страхом и голодом здесь есть разница. По мне, так они либо равно неконтролируемы, либо равно контролируемы — долгой тренировкой.

Иешуа: Тогда подумай о том, мог бы ты сказать, что человек иррационален, если он хочет есть, но в то же время считает, что он не должен хотеть есть. Если здесь есть отличие от случая со страхом, значит, есть разница, которую ищет Скэнлон.

Анна: Не уверен, что разница есть. Впрочем, Шумейкер готов предложить и другой пример приписываемости без подотчетности. Опять вспомним, насколько Скэнлон погрузил свою теорию в рациональность. Он считает, что мы несем ответственность в основном за такого типа установки, которые мы в принципе могли бы рационально обосновать. Однако, возражает Шумейкер, к чистой рациональности наша духовная жизнь не сводится. Кроме рациональных оценочных суждений в нас есть также эмоции, привязанности и заботы, которые сами по себе не являются чем-то рациональным, и при этом все же принадлежат нашему глубинному «Я», нашему характеру. Представим себе, что один человек стал ужасным и жестоким убийцей, худшим из людей. Его мать может на рациональном уровне решить, что, поскольку он такой ужасный человек, она не должна испытывать к нему привязанности. И все же на эмоциональном уровне продолжать ее испытывать. Она не может дать в этой привязанности рационального отчета, но в то же время это именно ее привязанность, ей можно ее приписать.

Иешуа: Если Шумейкер хочет сказать, что эта привязанность нерациональна, то я его не понимаю. Он сам, кажется, рассматривает рациональное как касающееся общезначимых оснований для наших поступков или решений, на которые мы можем со-

слаться. Но у матери такое основание есть, она вполне могла бы обосновать, почему она все еще привязана к своему ребенку: потому что она его мать, а матери должны быть привязаны к своим детям. Вот и все обоснование. Она, конечно, может сама этого не понимать и быть не в состоянии это основание привести. Но если рационален только тот, кто полностью осознает все основания своих поступков и установок в каждый момент времени, то не рационален никто вообще, чего Шумейкер говорить бы явно не хотел.

Анна: В целом я с тобой согласен, однако ребе Шумейкер учит, что в случае матери приведенное тобой основание будет не основанием, а лишь причиной этой привязанности.

Матвей: Этого я совершенно не понимаю.

Анна: Ну почему же? Мысль о том, что один тип ответственности — это исключительно про характер, а другой — исключительно про ценностные суждения человека, не кажется совсем уж бессмысленной. А ведь Шумейкер пытается доказать не только что бывают случаи приписываемости без подотчетности, но и что бывают случаи подотчетности без вменимости.

Иешуа: Если мы не согласились с первым, то доказательство второго во многом заведомо теряет свою значимость: это будет как заново доказывать, что бывает приписываемость без вменимости; это мы и так уже знаем от Уотсона. Но давай послушаем.

Анна: По его мысли, за этими двумя видами ответственности стоят разные способности человека. За подотчетностью стоит способность указать на основания, которыми обосновывается мой поступок. За вменимостью стоит способность понимать в качестве оснований основания особого рода — а именно, требования, конституирующие наши моральные отношения.

Матвей: А?

Анна: Ну некоторые базовые для существования наших моральных отношений требования, без выполнения которых эти отношения не могут существо-

Type of Responsibility	Evaluated "Will"	Characteristic Sentimental Syndrome Pair	Emotion Family
Attributability	Character	Agential Disdain/Admiration	Negative: Disdain, disesteem, contempt, abhorrence, hatred, revulsion, shame Positive: esteem, awe, elevation, pride, veneration
Answerability	Judgment	Agential Regret/Pride	Negative: Disapproval, disappointment, irritation, frustration, shame Positive: approval, appreciation, approbation
Accountability	Regard	Agential Anger/Gratitude	Negative: Resentment, indignation, guilt, hurt feelings, shame Positive: gratification, warm feelings

вать. Например, для брака обязанность помнить и учитывать все предпочтения супруга таким требованием не является. Мы можем иногда его нарушить, и брак тогда, хотя, может, и станет менее крепким, но не распадется немедленно. А вот требование не изменять является требованием, невыполнение которого очень часто полностью разрушает те отношения, в которых состоят муж и жена.

Матвей: Ага. А причем здесь вменяемость?

Анна: А вменяемость связана со способностью такие основополагающие для наших отношений требования опознавать и понимать как основания для поступков. Ну то есть если бы Гелла понимала, что при измене муж на нее накричит и уйдет от нее, но при этом была бы совершенно неспособна понять, почему именно, т.е. почему требования верности являются важными моральными требованиями, то она не могла бы быть ответственной в смысле вменяемости, хотя была бы ответственной в смысле подотчетности. Другой пример. Вот представь, что египтяне говорят нам, что нельзя ходить по траве.

Матвей: Почему это нельзя?

Анна: Они утверждают, что ей больно и ходить по ней плохо. Потому египтяне и живут в пустыне. И еще они говорят, что у них есть особая способность, с помощью которой они понимают, что траве больно, а другие народы такой способности лишены. Так вот, мы можем понять их требования, но не можем уразуметь, почему то, что они считают основаниями не ходить по траве, действительно является основанием этого не делать. В такой ситуации если мы по траве пройдемся, то нас можно будет осуждать в смысле приписываемости и подотчетности, но не в смысле вменяемости, — потому что мы не понимаем, почему мы все-таки не должны этого делать.

Матвей: Так разве мы не понимаем? Сказано же — ей больно!

Анна: Да, но почему нам должно быть до этого дело? Мы-то этого понять не можем!

Матвей: Да как же не можем? Мы, может быть,

не можем в это поверить. Но мало ли во что нам трудно поверить! Но если ей правда больно, то совершенно ясно, почему по ней нельзя ходить!

Анна: Но как же нам может быть ясно, когда мы не видим оснований?

Матвей: Так я и говорю, что видим! Может быть, Анна, у тебя просто пример плохой?

Каиафа: Ничего не плохой, очень хороший пример, я все понял!

§2.10. Перебум: вы ничего не заслуживаете!

Иешуа: Пока вы тут говорили, я все думал о том, Анна, что было нами сказано в начале. А именно: мы с Матвеем говорили о том, что все мы под Богом ходим. Действия, которые якобы наши, в конечном счете существуют по попущению Бога, по воле Его. А потому, говорили мы, нет нужды в том, чтобы кого-то ругать и тем более побивать камнями. Вы, Анна и Каиафа, нам ответили, что Петр Стросон и ребе Франкфурт учат, что для ответственности не нужно какой-то особой свободы, не нужно и альтернативных возможностей. Дальше мы стали говорить о том, кто что должен знать в случае возложения ответственности и какие моральные установки и способности в этом деле важны. Пока мы всё это говорили, я думал. И вот такая доктрина мне вспомнилась. Ей, говорят, учил мятежный Барух Спиноза и учит теперь ребе Теодерих Перебум из Корнела: сотворил ли Бог мир детерминистичным или индетерминистичным, ответственности в важном для наказания смысле не существует. [67]

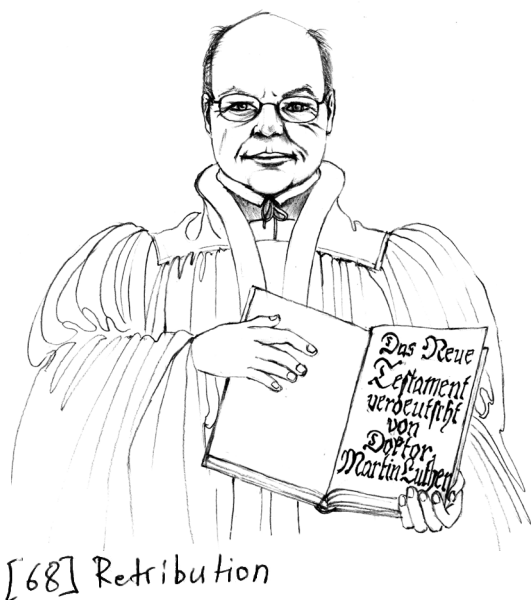
Каиафа: Как же так!

Иешуа: А ты послушай его мысли, давай их испытаем. Для начала давайте в целом подумаем, какими соображениями мы можем оправдывать осуждение или наказания, включая такие серьезные, как побитие камнями.

Анна: Можно, например, утверждать, что наказание, даже самое суровое, уместно, если в итоге оно приносит большую пользу. Так, если мы забьем Геллу камнями, то убедительно продемонстрируем

*Ответственность без
свободы*

[67] Pereboom D. *Optimistic Skepticism about Free Will*. 2013 (рус. пер.: Перебум Д. *Оптимистичной скептицизм относительно свободы воли*, 2016);
Перебум Д. *Нужно после свободы воли*. 2015.



всем, что бывает с теми, кто прелюбодействует — в следующий раз люди хорошенько подумают, прежде чем грешить, а это будет способствовать искоренению порока, нравственному оздоровлению нашего общества и в конечном итоге — счастью всех его членов.

Каиафа: Больно уж сложно! Чего сусолить-то? Оздоровление общества? Счастье для всех? Когда вас на базаре в морду бьют — вы что, об этом, что ли, думаете, прежде чем ударить в ответ? Вы знаете, что такое возмездие? Зло должно быть отомщено — вот подлинный принцип и оправдание наказаний! Надо просто воздавать по заслугам — неважно, принесет это кому счастье или что-то там еще, это просто-напросто справедливо! И Гелла, как мне кажется, вполне заслужила быть битой камнями за то, что сотворила!

Иешуа: Вы оба правы: наказания можно оправдывать по-разному. Но те соображения, что приводит distinguished Каиафа, кажутся мне самыми сильными. Такой тип ответственности, на котором основывается идея возмездия [68] и который мы вменяем человеку вне зависимости от соображений пользы или того, как мы должны изменить свои отношения с другими, Перебум называет базовой заслугой. В этом смысле человек будет заслуживать за некое действие осуждения и наказания просто потому, что он его совершил, понимая, что оно было дурным, и будет заслуживать похвалы и поощрения просто потому, что сделал что-то, понимая, что это было благим.

Каиафа: Опять какие-то сложности. Почему это он должен что-то там еще понимать?

Иешуа: Тут мы должны в очередной раз вернуться к тому, что мы не караем детей и безумцев, которые не ведают, что творят. Человек должен понимать моральный статус своего поступка. И этот поступок должен быть его поступком. Но этим исчерпываются основания для базовой заслуги.

Анна: Кажется, все это похоже на то, что ребе Уотсон и ребе Шумейкер называют вменимостью.

Иешуа: И Скэнлон говорит о чем-то подобном ба-

зовой заслуге в своем учении о наказании, только не связывает заслугу с идеей возмездия. [69]

Каиафа: Да какая разница?! Гелла совершила? Совершила! Понимала? Понимала! Так чего же мы...

Иешуа: Не спеши, Каиафа. Перебум как раз и хочет показать, что ответственности в этом смысле никто из смертных не несет.

Каиафа: Ну что за чушь!

Иешуа: А ты посуди сам. Разве стал бы ты наказывать Геллу за то, что она наступила тебе на ногу, если она сделала это ненамеренно, но лишь потому, что ее саму толкнули? Разве скажешь ты ей: это ты совершила, это твой проступок, ты и отвечай? Разве будет справедливым, если ты обрушишь свой гнев на нее, а не на толкнувшего ее?

Анна: Не мучай Каиафу, назарей, тем более что мы ведь уже обсуждали это прежде: для того, чтобы действие могло быть приписано человеку в нужном для любого типа ответственности смысле, оно не должно обуславливаться принуждением или непреодолимыми обстоятельствами, должно быть намеренным, соответствовать характеру человека, его системе убеждений, сам человек при этом должен быть отзывчивым к доводам, способным пересматривать свои убеждения, понимать моральное изменение человеческой жизни, ну и так далее. И мы сошлись на том, что такие условия могут выполняться в нашем мире, даже если он будет детерминистичным, а большего для моральной ответственности и не требуется.

Иешуа: Как раз это и оспаривает Перебум. Он показывает, что соблюдения всех этих условий явно недостаточно, чтобы действие было свободным и контролируемым в том смысле, который нужен для возложения ответственности в смысле базовой заслуги. Вот перед нами Гелла. Представим себе, что она изменила мужу, потому что ее ум прямо направлял злой волшебник: его магия заставила ее мыслить порочно. Мы знаем, что Гелла не агнец, и мыслить порочно — вполне в ее духе; что при этом она понимает, что это плохо, и могла бы, поработай она над собой, исправиться; что

[69] Scanlon T. Giving Desert Its Due
2013

если бы кто-то в тот момент окликнул ее словами «Что ты делаешь?», ее подавленный голос совести взял бы верх над внушенной волшебником порочной мыслью и она не решилась бы на прелюбодеяние — словом, что она соответствует всем перечисленным тобой, Анна, условиям. Но при этом причиной ее деяния стала именно внушенная волшебником порочная мысль — если бы такой мысли не было, Гелла не согрешила бы. Волшебник знал, что сама Гелла не будет сопротивляться этой мысли, что рядом не будет никого, кто побудит ее одуматься и что эта мысль точно приведет ее к совершению греха. Согласишься ли ты, Анна, что в таком случае справедливо будет сказать, что Гелла не могла контролировать причин своего поступка, а значит, и сам этот поступок, коль скоро его причины полностью определили его свершение?

Анна: Ты рисуешь ситуацию, в которой Гелла — марионетка в руках волшебника, который хотя и не действует через принуждение и не внушает ей что-то, что противоречило бы ее порочной натуре, ловко управляет ею, ввергая во грех. В такой ситуации Гелла действительно не могла бы контролировать свои действия, и я бы сказал, что побития камнями скорее заслуживает сам этот волшебник. Но хочешь ли ты сказать, что и в реальной ситуации ею кто-то прямо управлял?

Иешуа: Давай несколько изменим наш пример. В самом деле, важно ли для него прямое управление? Если бы злой волшебник окутал Геллу чарами в самом ее младенчестве, однозначно определив, что в обстоятельствах, подобных тем, в которых она оказалась перед прелюбодеянием, она бы начала мыслить порочно, сказал бы ты, что теперь свои действия она контролирует?

Анна: Конечно, время вмешательства волшебника в жизнь Геллы и то, прямое оно или нет, если это ведет к тому же результату, тут ничего не меняют. Существенно тут, кажется, лишь то, что это именно волшебник своими злыми чарами ввергает Геллу во грех. Я уже согласился, что виноват в таком случае будет он. Хочешь ли ты сказать,

что и наша реальная Гелла была зачарована?

Иешуа: Отнюдь. Но для картины, которую я рисую, несущественна и магия. Представь, что тот же эффект, которое возымело действие злой ворожбы, на Геллу оказало бы ее воспитание. Ведь ты согласишься, что во младенчестве и детстве мы так же мало контролируем влияние, какое на нас оказывают взрослые, и так же мало способны ему сопротивляться, как и действию магии?

Каиафа: Но ведь, став старше, она могла бы изменить себя!

Иешуа: Вряд ли у нее был бы к тому повод, если бы всю свою юность она провела в окружении бродяг и развратниц. Представь, что ее с самого детства учили пороку — ужели ты скажешь, что она виновата в этом?

Каиафа: Ну ладно. Но разве ее учили тому? Ты все пытаешься переложить ответственность с Геллы за ее пороки на кого-то другого. Но разве была хоть одна живая душа, которая в реальности побудила Геллу грешить?

Иешуа: В том-то и дело, что для моего примера не обязательны и живые души. Допустим, что мир детерминистичен и все, что в нем случается, определяется законами природы и тем, что случилось в прошлом. В таком случае возникновение у Геллы мысли, которая толкнула ее к прелюбодеянию, и само его совершение было определено этими законами от начала начал. И мы должны признать, что точно так же, как и в первом случае, и во всех прочих, она не могла контролировать причин своего поступка и сам этот поступок, а значит, не несет за него ответственности и не заслуживает наказания, даже если соответствует всем изначально перечисленным нами условиям. Таково рассуждение Перебума.

Анна: Хитро. Твой Перебум утверждает, что действие детерминистических законов и действие волшебника, прямо управляющего нашими мыслями, одинаково неконтролируемы нами, а значит, одинаково снимают с нас ответственность. Пожалуй, я мог бы попытаться отыскать тут десять отличий. [70]

[70] Волков Д. Что доказывают манипуляции с аргументом манипуляции Д. Перебума? 2015;

Беседин А. Может ли детерминизм нами манипулировать? 2016;

Васильев В. Два тупика инкогнито-тибицизма. 2016. С. 189–193;

Беседин А., Волков Д., Кузнецов А., Мерцалов А., Секацкая М.

Несостоятельность аргументов манипуляций... 2017;

Секацкая М. Каппа-тибицистское опровержение аргумента манипуляций. 2018.

Но что же хочет сказать сам твой Перебум: что, чтобы мы могли справедливо наказать грешницу, мы должны признать мир недетерминистичным? Пожалуй, ради столь благой цели я даже мог бы с этим на минуточку согласиться.

Иешуа: В том-то и дело, что Перебум утверждает, что даже такое признание нам ничем не поможет. Это доказывает другое его рассуждение. Допустим, что мир индетерминистичен. В нашем случае это будет означать, что возникновение у Геллы решения совершить прелюбодеяние и сам этот поступок не были детерминированы законами природы, а значит, могли как осуществиться, так и не осуществиться, и ничто в прошлом этого не определяло. Но если ничто в прошлом не определяло этого, то не определяли этого и ее собственные желания, рассуждения, намерения, убеждения и так далее. Словом, если ничто в прошлом не определяло ее решений и действий, то и сама Гелла не определяла их. А значит, она не могла их контролировать и, опять же, не может за них отвечать.

Анна: Это уже какое-то трюкачество. Даже любимые тобой сторонники сильной трактовки свободы воли, считающие недостаточным то ее понимание, что было бы совместимо с детерминизмом, скажут, что Гелла вполне контролировала свои действия — хотя бы потому, что могла поступить иначе. [71]

Иешуа: И на это Перебум готов возражать им в том же духе, в котором прежде возражал мне ты. На основе аргумента Франкfurта он показывает, что нам не нужно условие альтернативных возможностей, так как может быть случай, в котором Иона — вспомни тот пример [72] — как кажется, будет морально ответственным, но у него не будет возможности поступить иначе. Стало быть, суть нашей свободы не может крыться в способности поступать иначе.

Анна: Ну против своих собственных доводов я, конечно, возражать не стану. Но что насчет тех радикальных сторонников свободы, которые утверждают, что, чтобы быть ответственным, человек должен быть предельным источником своих дей-

[71] О сильном и слабом смысле свободы см. §2.1.

[72] Про Иону и волшебное зелье см. в §2.2.

ствий? Ведь их-то позицию аргумент Перебума явно не поколеблет.

Иешуа: Твоя правда, Анна. Но против них и у Перебума, и у других мудрых людей есть специальные возражения. Тут можно вспомнить рассуждение Галена Стросона. Прежде мы говорили о его отце, Петре, — тот доказывал, что независимо от того, верен детерминизм или нет, ответственность в любом случае есть. Гален же пошел наперекор отцу: он считает, что ответственности в любом случае нет. Применительно к нашему случаю его главное рассуждение можно представить так: чтобы быть предельным источником своих действий, мы должны быть — по крайней мере в некотором определяющем наши действия отношении — предельным источником самих себя, своей собственной причиной, *causa sui*, но это невозможно. Так, если наши предпочтения, ценности, склонности и идеалы есть то, что определяет наш выбор, включая и выбор наших действий, то, чтобы быть предельным источником своих действий, мы должны в первую очередь быть предельным источником и причиной наличия у нас самих этих предпочтений, ценностей, склонностей и идеалов. Для этого прежде мы должны были бы их выбрать, и вновь: чтобы быть предельным источником и причиной этого выбора, прежде мы должны были бы быть предельным источником и причиной тех предпочтений, ценностей, склонностей и идеалов, которые определяли бы его, и так далее. Похоже, что на этом пути мы уходим в бесконечный регресс, а значит, не можем быть предельным источником своих действий — вне зависимости от того, верен ли детерминизм или нет. [73] Если это рассуждение Галена Стросона верно, то можно утверждать прямо, что идея о том, что мы можем быть предельным источником своих действий, противоречива, а потому моральная ответственность и свобода невозможны! Но Перебум идет более осторожной дорогой — он показывает, что, даже если бы мы могли быть предельным источником действий, это вряд ли усилило бы наш контроль над ними. Он рассуждает так: наши действия должны либо про-

[73] Strawson G. *The Impossibility of Moral Responsibility*. 1994.

тиворечить законам природы, пусть даже недетерминистическим, статистическим, случайным, либо соответствовать им. Первое непредставимо: смертные не обладают силой нарушать законы природы. Но если наши действия соответствуют этим статистическим, вероятностным законам, если то, как мы определяем наши действия, неотлично от того, как эти действия определялись бы одними лишь вероятностными, случайными законами, то совершенно непонятно, в чем же наш контроль над действиями тогда состоит. Если детерминизм верен, у нас нет контроля — всем правят строгие законы природы; но если индетерминизм верен, контроля у нас также нет — всем правят законы случая. Карать человека за то, что он не контролировал, абсурдно и несправедливо. Но ни одно наше действие не является контролируемым нами, а значит, мы не можем нести ответственности в смысле базовой заслуги.

Каиафа: Вот так так! Вот это мы дорассуждались! Мы ничего не контролируем, никто ни в чем не виноват! Ни на кого не злись, всем все прощай, открывай тюрьмы и отпускай убийц и воров — так что ли?

Анна: Спокойней, Каиафа. Единственный вывод, который пока что можно сделать из многословия Иешуа, состоит лишь в том, что оправданность твоей жажды крови может быть поставлена под вопрос. Если Перебум прав в том, что как детерминизм, так и индетерминизм исключают свободу воли и моральную ответственность в смысле базовой заслуги, это еще не означает, что наказаниям нет места и всем все простительно. Моральная ответственность — исключительно полезный инструмент для нашего общества, и от него никто так просто не откажется на основании каких-то там рассуждений. И самое легкое осуждение, и самая страшная казнь — всё это инструменты, регулирующие жизнь людей, побуждающие человека исправляться, предупреждающие других от злодеяний, нацеленные на преумножение добра и блага в нашем мире. Даже если никто не заслуживает возмездия, наказание оправдывается его полезностью.

Иешуа: Это совершенно верно, Анна: исповедуемый Перебумом скептицизм относительно свободы воли никак не подрывает этих соображений. Но им тоже нужно знать меру. Если ты будешь лишать головы всякого, кто опоздает к тебе на встречу, то, наверное, сделаешь народ более пунктуальным, запугав его до смерти, и, пожалуй, в этом тоже можно будет усмотреть какую-то пользу. Но согласись, что наказание в таком случае будет чрезмерно жестоким в сравнении с тем вредом, который причиняет проступок. Более того, из соображений устрашения и предупреждения преступлений мы, кажется, могли бы просто казнить всех подозреваемых, а значит, в том числе и невиновных, что выглядит совершенно неправильным. Да и в целом в идее о том, что мы можем как угодно мучить и истязать людей, если оставшейся части общества от этого будет лучше, есть что-то порочное. Соображения пользы как таковые не ограничивают нас в плане этой жестокости — ей должен быть положен некий внешний предел. И Перебум предлагает его — это наши права.

Каиафа: Как в римском праве?

Иешуа: Пожалуй, и так тоже. Но Перебум скорее говорит о тех правах, которые есть у всех людей: на жизнь, благополучие, и в первую очередь — на защиту своей благополучной жизни. Убийцы, насильники и воры опасны, они угрожают жизни и благополучию других — и мы имеем право от них защититься, например поместив их в темницу.

Анна: Я бы сказал, что за такое надо лишать головы.

Иешуа: В том и дело, что и преступникам мы не можем отказать в праве на жизнь. Если свободы воли нет, никто не заслуживает наказания, и даже самого злостного преступника мы не должны ограничивать в его собственных правах в большей степени, чем того требует наша самозащита.

Каиафа: Так и что? Ну ограничим мы его, зато — так он ведь скажет: «Не заслуживаю! Отпустите!»

Иешуа: Заслуживать он действительно не будет и

этого. Но мы имеем право ограничить его и тот вред, который он несет обществу, без всякой его заслуги. Перебум предлагает сравнить преступников с больными какой-нибудь заразной болезнью. Если у кого чума, мы помещаем его в лазарет и изолируем от общества, тем самым защищаясь от того вреда, который он может нанести нашему собственному здоровью. Но разве виновен человек в том, что заболел? Разве заслуживает он за это кары или жестокого обращения? Напротив, ограничивая его в правах, — запрещая ему, например, свободно бродить по городу, — мы должны позаботиться, чтобы все другие его права и его благополучие в целом были сохранены, чтобы у него была мягкая постель и вдоволь пищи, и приложить все усилия, чтобы человек поскорее выздоровел и вернулся к нам. Примерно так же, по Перебуму, мы должны обращаться и с преступниками: мы должны защищать себя от них, но одновременно и заботиться о том, чтобы они исправились и поскорее вернулись в наше общество добрыми людьми.

Каиафа: Да как же так?! Куда же тогда деть наш гнев, обиду, негодование за все их зло?!

Иешуа: В этом отношении Перебум учит быть сдержаннее и терпимее. Мы не должны смотреть назад, осуждая людей или ухудшая отношения с ними исключительно в силу того, что они сделали в прошлом. Такое ретроспективное, обращенное в прошлое представление об ответственности, основанное на идее базовой заслуги, ничем не оправдано. Напротив, вместо этого мы должны смотреть в будущее и исходить из проспективного понятия ответственности: нас должно интересовать, могут ли осуждение, негодование, обида или, напротив, одобрение, поощрение и признательность как-то исправить или улучшить поведение тех, на кого они направлены. В этом отношении Перебум отнюдь не противник соображений пользы. Не отрицает он и приписываемость в смысле Скэнлона: мы можем, по Перебуму, оправданно использовать разочарование, осуждение и иные реактивные установки с целью защиты потенциальных жертв,

примирения в личных отношениях и воспитания морального характера. [74] Таким образом, мы можем иногда причинять страдания людям, включая нас самих, в ответ на их действия и идеи, если это помогает нам достичь поставленных целей, даже если мы не считаем, что эти страдания являются заслуженными.

Каиафа: И как же нам тогда быть с Геллой?

Иешуа: Гелла поступила дурно. Но в этом нет ее вины. Гелла грешна. И она должна исправиться. Но мне кажется, что сегодняшний день научил ее многому...

Гелла: Ничто так никогда меня не учило!

Иешуа: ...и она больше никогда не встанет на путь греха.

Гелла: Никаких рациональных оснований на то нет у меня боле! И даже склонностей к пороку, коль скоро он оборачивается тем, чем обернулся для меня сегодня, у меня уже не осталось!

Иешуа: Так зачем же нам бить ее камнями? Разве укрепит это ее отношения с мужем? или, быть может, воспитает ее моральный характер и наставит на путь истинный лучше нашей долгой беседы?

§2.11. Эпилог

10. Иисусъ, восклонившись и не видя никого кромѣ женщины, сказалъ ей, женщина! гдѣ твои обвинители? Никто не осудилъ тебя?

11. Она отвѣчала: никто, Господи! Иисусъ сказалъ ей: и Я не осуждаю тебя. Иди, и впредь не грѣши.

[74] Pereboom D. A Notion of Moral Responsibility Immune to the Threat from Causal Determination, 2015.



Часть 3.

Метафизика моральной ответственности. Заключение

Образование и профессия приучили меня, что у меня нет права рассчитывать на результат, даже когда для него сделано все возможное, но каждый провал все равно режет ножом. Подход к делу со стороны практической философии тоже ни к чему не привел. Я окончательно утратил ясность и ощущение чьей-либо правоты. Я больше не уверен, когда можно осуждать и можно ли вообще. Никакого вещественного морального результата я сформулировать не могу.

Мой единственный итог всецело дескриптивен. По старой привычке метафизика я, кажется, различил в кутерьме теорий минимальную структуру, общую для всякого понятия моральной ответственности. Это единственная часть метафизического исследования, на которую мне хватило сил, — никаких других вопросов метафизики моральной ответственности, кроме вопроса ее структуры, ниже я касаться не буду. Я оставляю этот набросок в помощь будущему теоретику, чей глаз и моральное чувство будут острее моих.

Построение теорий моральной ответственности по большей части происходит в попытке объяснить те случаи, когда нам интуитивно кажется, что возложить на кого-либо моральную ответственность нельзя. При попытке упорядочить объяснение этих случаев, я извлек из тезисов различных теорий следующие структурные элементы, сбой в одном из которых не дает возложить ответственность.

1) Моральная ответственность касается моральных агентов (способных к моральному действию лиц).

2) Моральная ответственность возлагается на моральных агентов за принадлежащие им моральные факторы. Моральным фактором может выступать действие или бездействие, черта характера, убеждение, намерение и т.п. Иными словами, моральный фактор — это то, за что лицо заслуживает осужде-

ния, одобрения, похвалы, наказания. (Что именно считать важным для моральной ответственности моральным фактором, а также каковы условия его принадлежности агенту — должен ли этот фактор быть свободным, контролируемым, имеющим альтернативы и т.п. — зависит от конкретной теории.)

3) Моральные факторы необходимо имеют моральные значения. В простейшем случае это значения «хорошо», «плохо», «нейтрально»; не исключено, что их спектр может быть более нюансирован. Конкретные моральные значения конкретных моральных факторов заимствуются возлагающим моральную ответственность из содержательной моральной теории более высокого уровня — либо эксплицитно сформулированной (утилитаризм, деонтология и пр.), либо интуитивно разделяемой оценивающим (расхождение моральные представления). Об этом свидетельствует тот факт, что мы можем приписывать факторам моральные значения («жадность — это плохо»; «поступать честно — это хорошо») в отрыве от конкретных агентов и, значит, вне зависимости от ситуаций моральной ответственности. Теория моральной ответственности и содержательная моральная теория вообще, судя по всему, могут быть сформулированы в существенной степени независимо друг от друга.

Ситуация корректного возложения моральной ответственности имеет место, когда моральному агенту за принадлежащий ему моральный фактор, обладающий определенным моральным значением, приписывается правильная (уместная) моральная оценка. Моральные оценки имеют вид: «заслуживает одобрения», «заслуживает осуждения», «не заслуживает моральной реакции»; не исключено, что их спектр также может быть шире и сложнее. Моральные оценки приписываются агентам и этим отличаются от моральных значений, которые приписываются факторам.

(Конкретное содержание, или смысл моральной оценки задается моральными последствиями, которые это оценка делает уместными. Под моральными последствиями я понимаю конкретный тип реакции

в ответ на принадлежащий агенту моральный фактор. В случае осуждения это могут быть: ухудшение отношения, обида, наказание и пр.; в случае одобрения: благодарность, похвала, награда и др. Иными словами, мы можем по-разному понимать «осуждение» и «одобрение» в зависимости от того, какие именно реакции на агента эти осуждение или одобрение санкционируют. Например, различие между двумя ликами осуждения — осуждением-приписываемостью и осуждением-вменемостью — у Уотсона зависит от разницы в моральных последствиях, соответствующих этим ликам (так, в его теории такие моральные последствия, как обида, возмущение и пр., могут быть уместны только при выполнении условий вменности).)

Соответственно, корректного возложения моральной ответственности (=присвоения правильной моральной оценки агенту) не происходит в случае, если выполняется хотя бы одно из следующих условий: 1) объект оценки не является моральным агентом; 2) приписываемый моральный фактор не принадлежит объекту оценки; 3) приписываемый (моральный) фактор не имеет (предполагаемого) морального значения.

1) Объект оценки не является моральным агентом. Мы не можем возлагать ответственность на кого (или на что) угодно; морально ответственным не может быть нечто, не обладающее некоторой подпадающей моральной способностью. Здесь можно выделить два случая.

1.1) Объект приписывания не является моральным агентом, поскольку не является агентом в принципе. Запнувшись о тумбочку, было бы глупо ее осуждать. Ксеркс, веля высечь море, совершает ту же ошибку. Вероятно, при определенном взгляде на моральные факторы, их было бы возможно приписывать не-агентам. Даже если это было бы так, возложение ответственности проваливалось бы просто потому, что они не агенты.

1.2) Объект приписывания не является моральным агентом. Возможности действовать может быть недостаточно для того, чтобы агенту можно было

приписать моральную ответственность. Дополнительным требованием может быть наличие некой моральной способности, конституирующей принадлежность агента к моральному сообществу. Агенты, не обладающие такой способностью, — животные, маленькие дети, умалишенные и др. — могут быть по умолчанию не способны нести моральную ответственность.

Конкретный тип нужной моральной способности может пониматься по-разному. Это может быть базовая рефлексивная рациональная способность (Скэнлон) или нечто более серьезное, вроде специальной нормативной способности к пониманию специфически моральных оснований для действия (которые нужны для вменимости у Уотсона и Шумейкера). Некоторые теоретики, признавая важность такой способности, не особенно подробно уточняют ее характер (П. Стросон, например, различает на ее основании реактивные/объективные установки).

Различие в требуемых способностях также может быть основанием для различения видов ответственности. Так, у Уотсона, для того чтобы человек считался моральным агентом в смысле приписываемости, этому человеку требуется только рациональная компетенция, т.е. способность формировать намерения на основании практических суждений; тогда как для того, чтобы его можно было рассматривать как морального агента в смысле вменимости, — более сильная моральная способность, т.е. способность видеть моральные основания действий и руководствоваться ими.

(Чисто гипотетически можно представить себе и теорию, которая бы утверждала, что простой способности совершать действия достаточно для рассмотрения кого-то как морального агента. Такая теория отождествляла бы условия (1.1) и (1.2) и считала бы, что мы можем, например, осуждать тигров за их жестокость (это была бы малоправдоподобная теория, и среди имеющих хождение она не представлена)).

2) Приписываемый моральный фактор не принадле-

жит объекту оценки. Это, вероятно, один из самых частых случаев основания для снятия моральной ответственности. Я также могу выделить два типа этого случая:

2.1) Моральный фактор не принадлежит агенту ни в каком смысле. Пример: я осуждаю Иуду за предательство, но на самом деле он его не совершал; как только я об этом узнаю, я пойму, что мое осуждение неуместно.

2.2) Моральный фактор не принадлежит агенту в смысле, релевантном для моральной оценки. Пример: я осуждаю Иуду за предательство, но он совершил его под гипнозом. Может показаться, что моральный фактор принадлежит агенту: в конце концов не кто-то другой, а именно Иуда совершил предательство. В морально релевантном смысле, однако, это не так: этот поступок на самом деле нельзя приписать ему в собственном смысле, т.к. он не управлял своими действиями. Впечатление, что его совершил он, просто ошибочно. Сюда, вероятно, можно отнести некоторые случаи, которые Стросон включает в первую группу извиняющих обстоятельств («Он не знал», «Его толкнули», «Он ничего не мог сделать»), а также случаи из его первой подгруппы второй группы («Он был сам не свой», «Его заколдовали»). Случаи утраты контроля и других оснований невозможности приписать нормативные установки или черты характера у Скэнлона, Уотсона, Шумейкера и пр. относятся сюда же.

3) Приписываемый (моральный) фактор не имеет (предполагаемого) морального значения. Сюда относятся случаи, когда оценивающий ошибается в оценке фактора. Я вновь могу выделить два типа этого случая:

3.1) Приписываемый фактор вообще не имеет морального значения, поскольку не является моральным фактором. Кто-то мог бы осуждать Фриду за то, что она предпочитает огурцы помидорам. Допустим, эта склонность ей действительно присуща, и Фрида является моральным агентом. Но если это предпочтение морально нерелевантно (что, я

полагаю, верно), то осуждение Фриды было бы неуместным.

3.2) Приписываемый моральный фактор имеет моральное значение, но не то, которое предполагает оценивающий. Кто-то мог бы осуждать Иеремию за то, что он пожертвовал жизнью одного человека, чтобы спасти пятерых. Это осуждение уместно, если этот поступок плох, но будет неуместным, если он на самом деле хорош (как будет в случае, если верны некоторые версии утилитаризма). Возможны также случаи, когда моральный фактор, который можно было бы оценить как хороший или плохой в других обстоятельствах, будет терять моральную релевантность, либо оцениваться как морально нейтральный (убийство при самообороне не становится чем-то хорошим, но, весьма вероятно, перестает быть чем-то дурным).

(Опять же, возможно, между (3.1) и (3.2) нет существенной разницы: кто-то мог бы сказать, что любой фактор может быть или не быть морально релевантен в зависимости от конкретных обстоятельств. Но это требует дополнительного обоснования, и, поскольку мы в рамках наших задач не можем себе позволить в такие обоснования углубляться, нам лучше разделять эти случаи).

Теперь объединим основные структурные элементы феномена моральной ответственности: моральный агент (обозначим его A), моральный фактор (обозначим его F), моральные значения (обозначим множество таких значений как V) и моральные оценки (обозначим множество таких оценок как E).

(1) Если фактор F принадлежит агенту A и F имеет значение из множества V , то A заслуживает соответствующей оценки из множества E .

(2) F принадлежит A .

(3) F имеет значение из множества V .

∴ A заслуживает соответствующей оценки из множества E .

Эта схема в чем-то переупрощает многие моменты; впрочем, как и любая схема. И, как у любой

[75] Атаньев Д. Понятие и концепции моральной ответственности, 2020.

Reactive attitudes - реактивные установки

Blame - осуждение

Blameworthy - заслуживающий осуждения
(в отношении агента) / предвзятый
(в отн. морального фактора)

Praise - одобрение

Resentment - обида (ущерб причинён мне лично)

Indignation - негодование (ущерб нанесён третьей лицу)

Hold to be responsible - считать ответственным

Hold responsible - возлагать ответственность

Hold accountable - вменять ответственность

Attributability - приписываемость

Accountability - вменимость

Answerability - ответственность

Excuse - извинение или оправдание
основания

Appropriate - уместный

Fitting - подходящий

схемы, у нее есть ограничения. Она ничего не говорит о содержательной природе отношения моральной ответственности (является ли оно эмоциональным? или чисто нормативным/рациональным?). Кроме того, она, судя по всему, оставляет без внимания мысли вроде скэнлоновского представления о том, что иногда мы не можем осуждать человека, поскольку не состоим с ним в нужном отношении или сами особенности наших отношений не дают нам этого сделать. Возможно, другие схемы будут в состоянии отразить эти и другие моменты лучше. [75] Но в качестве первого приближения к анализу структуры моральной ответственности эта схема кажется мне вполне удовлетворительной.

Москва, Восьмая сестра, 2020 год

ПРИЛОЖЕНИЕ

Уместность, реакции и деонтологическая модальность

Теория моральной ответственности часто мыслится в современных дискуссиях как теория того, какие именно реакции (и при каких условиях) *уместны* в ответ, например, на некоторый поступок или черту характера агента. При этом подробного обсуждения того, о какого рода «уместности» идет речь, как правило, в этих дискуссиях найти нельзя. В связи с этим мне кажется важным обсудить этот вопрос. Поскольку уместность — это по своей природе нечто, похожее на модальность, я буду анализировать ее в терминах необходимости и возможности. Я попробую установить, как связан термин «уместность» и нормативные термины «допустимость» и «долг», которые являются до некоторой степени деонтологическими аналогами алетических модальностей «возможно» и «необходимо». Проблемы, возникающие при попытке эксплицировать подобным образом смысл термина «уместность», особенно хорошо видны в свете общего признания того факта, что некоторые моральные реакции являются эмоциями по своей природе.

Допустим, что в ходе рассуждения мы установили, что некоторая эмоциональная моральная реакция, например негодование, является *уместной* в ответ на какое-то событие или явление. (Речь ниже будет идти только об уместности реакций в обычных условиях: случаи манипуляции, принуждения, помутнения рассудка и т.п. я оставляю за скобками.) Идет ли при этом речь о том, что (1) мы *должны* испытывать негодование, или лишь о том, что (2) мы *можем оправданно* его испытывать? (Фраза «можем оправданно» тут используется, чтобы подчеркнуть, что хотя в принципе (физически) мы *можем* почти как угодно реагировать на что угодно, нас в данном случае интересуют лишь (морально) *оправданные* реакции.) На первый взгляд, никаких иных правдоподобных модальных трактовок уместности просто не обнаруживается. Но обе представленные трактовки сталкиваются с существенными затруднениями. Чтобы их продемонстрировать, каждую из этих двух интерпретаций будет удобно разложить на пару составляющих.

Первая трактовка — через долженствование — предполагает, что в определенной ситуации

(1а) если эмоция уместна, то мы обязаны ее испытывать (не можем ее не испытывать);

(1б) если эмоция не уместна, то мы не обязаны ее испытывать (но можем ее испытывать или не испытывать).

Вторая трактовка — через оправданную возможность — предполагает, что в определенной ситуации

(2а) если эмоция уместна, то мы можем ее испытывать (но не обязаны, т.е. можем и не испытывать);

(2б) если эмоция не уместна, то мы не можем ее испытывать (обязаны не испытывать ее).

Против (1а) свидетельствует вполне правдоподобная идея о том, что люди обычно не имеют полного контроля над своими эмоциями. Даже если согласиться, что их выражение или утаивание вполне в нашей власти, само их появление в нас не является полностью контролируемым. Кажется поэтому, что никто не может требовать от другого испытывать какие-либо эмоции — например, радоваться или злиться в определенной ситуации. Но именно такое требование выдвигает (1а). Та же идея применима и против (2б): нельзя требовать от людей не испытывать эмоции, поскольку мы не обладаем должной степенью контроля над ними. Кажется, что обе трактовки, таким образом, оказываются неадекватны человеческим способностям к самоконтролю. Это возражение, работающее в равной мере против (1а) и (2б), можно назвать *аргументом от отсутствия контроля*.

Иное возражение работает против (2а) и (1б) — его можно назвать *аргументом от недопустимости зла*. Здравый смысл, кажется, говорит нам, что в некоторых ситуациях наличие определенных эмоциональных реакций или, напротив, их отсутствие является заведомо морально предосудительным. Если вы не негодуете на зло, то вы сами совершаете злой поступок; и если вы радуетесь злу, то вы сами глубоко порочны. Однако трактовки уместности в (2а) и (1б) допускают именно такие извращенные реакции. Действительно, (2а) — утверждая, что если негодование *уместно* в ответ на убийство ребенка Фридой, то в этой ситуации вы *можете* его испытывать, — предполагает, что вы

можете и не испытывать негодования, наблюдая, как Фрида убивает ребенка. Аналогично, (1б) — утверждая, что если радость *не уместна* в ответ на убийство ребенка Фридой, то вы *не обязаны* ее испытывать, — предполагает, что вы все же *вполне можете* испытывать ее. Таким образом, трактовки (2а) и (1б), видимо, объявляют уместным нечто интуитивно дурное — явно морально предосудительное наличие или отсутствие определенной реакции в некой ситуации, что недопустимо для хорошей моральной теории.

Важно, что спектр моральных реакций не сводится к эмоциям, над которыми, как кажется, мы имеем весьма ограниченный контроль. В число моральных реакций также входит значительное количество таких, над которыми наш контроль, на первый взгляд, достаточно тверд: словесное порицание или одобрение, разрыв отношений или их укрепление, наказание или поощрение и т.д. Примечательно, что аргумент от недопустимости зла сохраняет свою силу и в случаях, когда моральная реакция не является эмоцией и точно является подконтрольной нам. Например, пусть уместной реакцией в ответ на обман доверия является наказание предателя, а его поощрение было бы чем-то неуместным. Тогда аргумент от недопустимости зла будет, например, утверждать, что поощрение предателя или отказ от его наказания является формой поддержки и попустительства порокам его характера, что само заведомо является чем-то предосудительным, но (2а) и (1б) вполне это зло допускают.

В то же время в отношении таких неэмоциональных моральных реакций, которые мы вполне способны контролировать, аргумент от отсутствия контроля не работает по определению. Можно попытаться отвергнуть требование, согласно которому мы обязаны *чувствовать отвращение* к Фриде за убийство ребенка, на том основании, что эмоции не находятся под нашим полным контролем. Но мы явно не можем на том же основании отвергать требование, согласно которому мы обязаны *выразить порицание* Фриде за убийство ребенка, поскольку подобные поступки вполне в нашей власти. Таким образом, кажется, что в случае подобных подконтрольных нам неэмоциональных реакций уместность и неуместность разумно интерпретировать

именно в духе (1а) и (2б) соответственно: уместность здесь означает обязанность совершить поступок, а неуместность — обязанность его не совершать.

Притягательной в таком случае может показаться идея о том, что оставшиеся две интерпретации уместности и неуместности — (1б) и (2а) — будут правильными, в свою очередь, для неконтролируемых моральных реакций (таких как эмоции). В самом деле, если у нас нет полного контроля над некой эмоцией Э, то кажется, что говорить о том, что мы *обязаны* в определенных ситуациях испытывать Э или не допускать в себе Э, было бы абсурдно. Напротив, утверждение о том, что Э является уместной в смысле (2а), т.е. в том смысле, что нам *можно* ее испытывать (но мы можем также этого и не делать), представляется вполне осмысленным. Например, если мы скажем, что на давнего нам пощечину человека злиться уместно в том смысле, что мы можем оправданно испытывать эту эмоцию, но что в то же время мы не совершим ничего морально дурного, если этой злости не почувствуем, то это, кажется, не будет противоречить нашим моральным интуициям.

Но эта заманчивая интерпретация, кажется, разбивается об уже знакомый нам аргумент от недопустимости зла. Важная проблема видна уже в некоторых случаях интерпретации уместности в смысле (2а) в отношении неконтролируемого. Интуиция говорит нам, что если вы видите, как невинного человека пытаются, но остаются эмоционально безразличны к этому, не испытывая сострадания, возмущения, гнева и т.п., то вам вполне можно поставить это в вину. Впрочем, на это можно ответить, что, если тем не менее вы в этой ситуации демонстрируете иные должные моральные реакции — зовете на помощь, пытаетесь остановить пытку и помочь человеку, — то факт вашей некоторой эмоциональной черствости, кажется, не столь уж и важен. Здесь, в свою очередь, интуитивно кажется, что если вы сделали все, что было в вашей власти, то осуждать вас за отсутствие эмоций, которые вы не можете произвольно в себе вызвать, было бы несправедливым. Таким образом, наши моральные интуиции, стоящие за аргументами от недопустимости зла и от отсутствия контроля, в случае интерпретации (2а) сталкиваются друг с другом и

более-менее взаимно уравниваются.

Но столкновение этих же интуиций, судя по всему, приводит к совершенно другому результату в случае интерпретации неуместности эмоций в смысле (1б). Эта интерпретация предполагает, что мы не обязаны испытывать неуместные эмоции, но нам также и не запрещено их испытывать. Это означает, что если мы их испытываем, то тем самым мы не делаем ничего дурного. Таким образом, (1б) допускает моральную возможность испытывать радость, восторг, восхищение, видя, например, как Фрида убивает дитя. А это, кажется, столь явно противоречит нашим самым твердым моральным интуициям, что ссылка на отсутствие контроля над эмоциями тут уже никак не способна помочь. Даже если ваши контролируемые неэмоциональные реакции соответствуют должному и вы, скажем, искренне пытаетесь остановить Фриду, кажется, что если вы при этом внутренне радуетесь ее поступку, то настолько порочная эмоциональная реакция однозначно говорит о совершенно неприемлемой извращенности вашей натуры, и вне зависимости от того, контролируете ли вы свои эмоции или нет, вас следует за них осуждать и презирать. Подчеркну: даже если вы твердо знаете, что радоваться злу плохо, если вы всеми силами сопротивляетесь этой радости и намеренно действуете прямо вопреки ей, это, я полагаю, не отменяет того, что само ее наличие в вас предосудительно. Оно явно указывает на вашу порочность и в этом отношении вы будете заслуживать осуждения, хотя — отдельно от него — ваше стойкое сопротивление живущему в вас пороку может свидетельствовать и о вашей добродетели и быть основанием для морального одобрения.

В сумме. Все указывает на то, что в случае неконтролируемых моральных реакций мы вынуждены отказаться либо от интуиций, стоящих за аргументом от недопустимости зла, либо от интуиций, стоящих за аргументом от отсутствия контроля.

Отказ от первых сохраняет интерпретации их (не)уместности в смысле (2а) и (1б) и будет влечь за собой моральные теории, в рамках которых моральной значимостью по существу обладают только поступки: чувствовать мы можем что хотим, но поступать должны определенным образом (но это

будет верно только при условии, что мы считаем, что все эмоции не находятся под нашим контролем). Этот взгляд может показаться в чем-то обнадеживающим, но, как я показал выше, он санкционирует вещи вроде радости злу, что кажется явно морально недопустимым.

Другим вариантом будет отказ от интуиций, стоящих за аргументом от отсутствия контроля. Это приведет нас к теориям, в рамках которых все эмоции будут считаться контролируруемыми и, как и другие контролируемые моральные реакции, будут (не)уместны в смысле (1а) и (2б): мы обязаны испытывать уместные и не испытывать неуместные эмоции. Утверждение о подконтрольности нам наших эмоций может показаться несколько странным, но его можно попытаться обосновать по крайней мере одним из двух способов. Во-первых, мы можем попробовать утверждать, что наши эмоции находятся под нашим куда более твердым прямым контролем, чем принято думать. В конце концов, все согласны, что до какой-то степени мы их контролировать можем. Если так, то возможно, что приобретение вполне прочного прямого контроля над ними — просто дело привычки и тренировки (которые в таком случае будут нашим моральным долгом). Во-вторых, мы можем утверждать, что, если даже эмоции не находятся под нашим *прямым* контролем, они тем не менее вполне находятся под нашим *опосредованным* контролем. Возможно, я не могу прямо контролировать свою Schadenfreude, когда она меня обуревает, однако я могу, считая свою склонность к подобным переживаниям чем-то недостойным, вполне успешно предпринять шаги к тому, чтобы со временем перестать быть таким человеком, который испытывает удовольствие от чужих страданий. (И так же — со всякими другими предосудительными эмоциями.) Поскольку это в моей власти, то, если я этого не сделал, меня вполне можно осуждать за неуместную эмоцию, — отчасти это подобно тому, как пьяного человека обычно вполне уместно осуждать за поступок, который он в опьянении не контролировал, поскольку в его власти было не напиваться и не терять контроль над своими будущими действиями.

Тема модальности, подразумеваемой «уместностью» моральных реакций, почти не обсуждается теоретиками моральной ответственности. Судя по всему, они не

видят здесь проблемы. Возможно, это связано с их слепотой к настоятельности и сложности данного вопроса. Возможно — с моей слепотой к причинам, по которым он вовсе не является ни настоящим, ни сложным. В любом случае, этот вопрос требует дальнейшего исследования.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Ananyev D.A. The Concept and Conceptions of Moral Responsibility // *Date Palm Compote*. 2020. № 15. P. 101–107 (In Russian.)
2. Arpaly N. Huckleberry Finn Revisited: Inverse Akrasia and Moral Ignorance // R. Clarke, M. McKenna, A.M. Smith (eds.). *The Nature of Moral Responsibility*. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 141–156.
3. Arpaly N. Unprincipled Virtue: An Inquiry into Moral Agency. New York: Oxford University Press, 2003.
4. Arpaly N., Schroeder M. Praise, Blame and the Whole Self // *Philosophical Studies*. 1999. Vol. 93. P. 161–188.
5. Bergson H. Life and Matter at War // *Hibbert Journal*. 1915. P. 465–475.
6. Besedin A.P. Can Determinism Manipulate Us? // *Logos*. 2016. Vol. 26. № 5. P. 201–212. (In Russian.)
7. Besedin A.P. Peter Strawson's Naturalistic Argument for Moral Responsibility // *Moscow University Bulletin. Series 7. Philosophy*. 2015. № 6. P. 8–16. (In Russian.)
8. Besedin A.P., Belikov A.A., Zdanevich A.V., Loginov E.V., Mertsalov A.V., Iunusov A.T. Prolegomena to Any Future Theory of Truth // *Date Palm Compote*. 2019. № 14. P. 1–89. (In Russian.)
9. Besedin A.P., Volkov D.B., Kuznetsov A.V., Mertsalov A.V., Sekatskaya M.A. Failure of the Manipulation Arguments and Disappearing Agent to the Problem of Free Will and Moral Responsibility // *Voprosy Filosofii*. 2017. № 6. P. 29–38. (In Russian.)
10. Blizек W.L. The Social Concept of Responsibility // *Southern Journal of Philosophy*. 1971. Vol. 9. № 2. P. 107–111.
11. Corlett J.A. *Responsibility and Punishment*. Dordrecht: Springer, 2001.
12. Darwall S. How is Moorean Value Related to Reasons for Attitudes? // S. Nuccetelli, G. Seay (eds.). *Themes from G.E. Moore. New Essays in Epistemology and Ethics*. New York and Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 183–202.
13. Fischer J.M. Frankfurt-Type Examples and Semi-Compatibilism // R. Kane (ed.). *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford: Blackwell, 2002. P. 281–308.
14. Fischer J.M. Frankfurt-Type Examples and SemiCompatibilism: New Work // R. Kane (ed.). *The Oxford Handbook of Free Will*. Second edition. Oxford: Blackwell, 2011. P. 243–265.
15. Fischer J.M. Semicompatibilism and Its Rivals // *The Journal of Ethics*. 2012. Vol. 16. P. 117–143.
16. Fischer J.M., Ravizza M. *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
17. Fisher J.M. Semicompatibilism and Its Rivals // *Logos*. 2016. Vol. 26. № 5. P. 131–174. (In Russian.)
18. Frankfurt H. Alternate Possibilities and Moral Responsibility // *The Journal of Philosophy*. 1969. Vol. 66. № 23. P. 829–839.
19. Frankfurt H. Alternate Possibilities and Moral Responsibility // *Filosofiya. Zhurnal Vysshey Shkoly Ekonomiki*. 2017. Vol. 1. № 4. P. 129–140. (In Russian.)
20. Gasparov I.G. Personal Identity and Narrative // *Filosofskii Zhurnal*. 2018. Vol. 11. № 3. P. 180–183. (In Russian.)
21. Ginet C. The Epistemic Requirements for Moral Responsibility // *Philosophical Perspectives*. 2000. № 14. P. 267–77.
22. Hieronymi P. The Force and Fairness of Blame // *Philosophical Topics*. 2004. Vol. 18. P. 115–148.
23. Levin S.M. Moral Responsibility and Corporate Persons: Narrative Approach // *Mysl': Zhurnal Peterburgskogo Filosofskogo Obshchestva*. 2016. № 21. P. 63–76. (In Russian.)
24. Levin S.M. Narrative Identity: Fiction and Reality // *Filosofskii Zhurnal*. 2018. Vol. 11. № 3. P. 184–187. (In Russian.)
25. Levy N. The Responsibility of the Psychopath Revisited // *Philosophy, Psychiatry & Psychology*. 2007. Vol. 14. № 2. P. 129–138.
26. Loginov E.V. Is Personal Identity a Condition of Moral

- Responsibility? // *Filosofskii Zhurnal*. 2020. Vol. 13. № 2. P. 173–184. (In Russian.)
27. Loginov E.V. Pragmatic Interpretation of Free Will // *Moscow University Bulletin. Series 7. Philosophy*. 2015. № 6. P. 52–69. (In Russian.)
 28. Loginov E.V., Iunusov A.T., Mertsalov A.V., Sattar A.S., Basov A.S., Chugaynova Yu.I. Prolegomena to the Problem of God's Existence // *Date Palm Compote*. 2017. № 12. P. 3–45. (In Russian.)
 29. Loginov E.V., Mertsalov A.V., Salin A.S., Chugaynova Yu.I., Iunusov A.T. Prolegomena to the Problem of Personal Identity // *Date Palm Compote*. 2018. № 13. P. 6–40. (In Russian.)
 30. Mele A. Agnosticism regarding Free Will // *Date Palm Compote*. 2016. № 11. P. 69–71. (In Russian.)
 31. Mishura A.S. Harry Frankfurt and Criticism of the Principle of Alternate Possibilities // *Filosofiya. Zhurnal Vysshey Shkoly Ekonomiki*. 2017. Vol. 1. № 4. P. 111–128. (In Russian.)
 32. *Moral Psychology*. Vol. 4. Free Will and Moral Responsibility / W. Sinnott-Armstrong (ed.). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2014.
 33. Olson E. *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*. New York: Oxford University Press, 1997.
 34. Olson E. We Are Animals // *Date Palm Compote*. 2018. № 13. P. 107–113. (In Russian.)
 35. Paton H.J. *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*. Third edition. L.: Hutchison & Co., 1958.
 36. Pereboom D. A Notion of Moral Responsibility Immune to the Threat from Causal Determination // R. Clarke, M. McKenna, A.M. Smith (eds.). *The Nature of Moral Responsibility*. New Essays. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 281–296.
 37. Pereboom D. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*. New York: Oxford University Press, 2014.
 38. Pereboom D. Life After Free Will // *Date Palm Compote*. 2015. № 9. P. 57–59. (In Russian.)
 39. Pereboom D. *Living Without Free Will*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
 40. Pereboom D. Optimistic Skepticism about Free Will // *Logos*. 2016. Vol. 26 №5. P. 59–102. (In Russian.)
 41. Pereboom D. Optimistic Skepticism about Free Will // P. Russell, O. Deery (eds.). *The Philosophy of Free Will: Essential Readings From the Contemporary Debates*. New York: Oxford University Press. 2013. P. 421–449.
 42. Potter N. The Social and the Causal Concepts of Responsibility // *Southern Journal of Philosophy*. 1972. Vol. 10. P. 97–99.
 43. Robichaud P., Wieland J.W. (eds.) *Responsibility. The Epistemic Condition*. NY: Oxford University Press, 2017.
 44. Rosen G. Skepticism about Moral Responsibility // *Philosophical Perspectives*. 2004. № 18. P. 295–313.
 45. Rosen G. The Alethic Conception of Moral Responsibility // R. Clarke, M. McKenna, A.M. Smith (eds.). *The Nature of Moral Responsibility*. New Essays. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 65–88.
 46. Scanlon T.M. Forms and Conditions of Responsibility // R. Clarke, M. McKenna, and A.M. Smith (eds.). *The Nature of Moral Responsibility*. Oxford: Oxford University Press. 2015. P. 89–114.
 47. Scanlon T.M. Giving Desert Its Due // *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*. 2013. Vol. 16. № 2. P. 101–116.
 48. Scanlon T.M. Interpreting Blame // D.J. Coates, N.A. Tognazzini (eds.). *Blame: Its Nature and Norms*. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 84–99.
 49. Scanlon T.M. Learning from Psychopaths // D.J. Coates, N.A. Tognazzini (eds.). *Oxford Studies in Agency and Responsibility*. Volume 5: Themes from the Philosophy of Gary Watson. New York: Oxford University Press, 2019. P. 127–141.
 50. Scanlon T.M. *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*. Cambridge, MA — London, England: Belknap Press of Harvard University Press, 2008.
 51. Scanlon T.M. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, MA — London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1998.
 52. Sekatskaya M.A. A Compatibilist Refutation of the 'Four Case' Manipulation Argument // *Voprosy Filosofii*. 2018. № 12. P. 185–196. (In Russian.)
 53. Sekatskaya M.A. Narrative Identity and the Problem of Duplication // *Filosofskii Zhurnal*. 2018. Vol. 11. № 3. P. 176–179. (In Russian.)
 54. Shoemaker D. *Attributability, Answerability, and Accountability: Toward a Wider Theory of Moral*

- Responsibility // Ethics. 2011. Vol. 121. № 3. P. 602–632.
55. Shoemaker D. Personal Identity and Ethics // E.N. Zalta (ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2019. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/identity-ethics/>>.
 56. Shoemaker D. Personal Identity and Ethics: A Brief Introduction. Ontario, Canada: Broadview Press, 2009.
 57. Shoemaker D. Responsibility from the Margins. Oxford: Oxford University Press, 2015.
 58. Smilansky S. Pereboom on Punishment: Funishment, Innocence, Motivation, and Other Difficulties // Criminal Law and Philosophy. 2017. Vol. 11. № 3. P. 594–603.
 59. Smith A. Responsibility for Attitudes: Activity and Passivity in Mental Life // Ethics. 2005. № 115. P. 256–271.
 60. Smith H.M. Culpable Ignorance // Philosophical Review. 1983. № 92. P. 543–571.
 61. Smith H.M. Negligence // LaFollette H. (ed.). International Encyclopedia of Ethics. London: Blackwell, 2013. P. 3565–3571.
 62. Smith H.M. The Subjective Moral Duty to Inform Oneself before Acting // Ethics. 2014. № 125. P. 11–38.
 63. Smith A. Responsibility as Answerability // An Interdisciplinary Journal of Philosophy. 2015. Vol. 58. Issue 2. P. 99–126.
 64. Strawson G. The Impossibility of Moral Responsibility // Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition. 1994. Vol. 75. № 1/2. P. 5–24.
 65. Strawson P.F. Freedom and Resentment // Proceedings of the British Academy. 1962. Vol. 48. P. 1–25.
 66. Strawson P.F. Freedom and Resentment and Other Essays. New York: Routledge, 2008.
 67. Talbert M. Attributionism // D.K. Nelkin, D. Pereboom (eds.). The Oxford Handbook of Moral Responsibility. Oxford: Oxford University Press (forthcoming).
 68. Tognazzini N.A. The Strains of Involvement // R. Clarke, M. McKenna, A.M. Smith (eds.). The Nature of Moral Responsibility. New Essays. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 19–44.
 69. Van Inwagen P. An Essay on Free Will. Oxford: Clarendon Press, 1983.
 70. Vasilyev V.V. Frankfurt Cases, Conditional Freedom, and Moral Responsibility // Moscow University Bulletin. Series 7. Philosophy. 2015. № 6. P. 17–26. (In Russian.)
 71. Vasilyev V.V. In Defense of Classical Compatibilism // Voprosy Filosofii. 2016. № 2. P. 64–76. (In Russian.)
 72. Vasilyev V.V. In Defense of Classical Compatibilism: an Essay on Free Will. Moscow: LENAND, 2017. (In Russian.)
 73. Vasilyev V.V. Two Dead Ends of Incompatibilism // Logos. 2016. Vol. 26. № 5. P. 175–200. (In Russian.)
 74. Vasilyev V.V., Volkov D.B., Sineokaya Yu.V. Free Will: New Twists in the Old Discussion // Filosofskii Zhurnal. 2017. Vol. 10. № 1. P. 58–77. (In Russian.)
 75. Volkov D.B. A Reply to Critics // Filosofskii Zhurnal. 2018. Vol. 11. № 3. P. 188–190. (In Russian.)
 76. Volkov D.B. Are Psychopaths Morally Responsible Persons? // Vestnik Tomskogo Gosudarstvennogo Universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya. 2016. № 2 (34). P. 212–222. (In Russian.)
 77. Volkov D.B. Benefits of a Narrative Approach to Personal Identity // Filosofskii Zhurnal. 2018. Vol. 11. № 3. P. 166–175. (In Russian.)
 78. Volkov D.B. Free Will. An Illusion or an Opportunity. Moscow: Kar'yera Press, 2018. (In Russian.)
 79. Volkov D.B. What Do the Manipulations with the Manipulation Argument Show? // Filosofiya i Kul'tura. 2015. № 6. P. 933–942. (In Russian.)
 80. Von Arnim J. (col.). Stoicorum Veterum Fragmenta. Vol. 1–4. Stugardiae in aedibus B.G. Tubneri. 1905–1924.
 81. Wallace R.J. Responsibility and the Moral Sentiments. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.
 82. Watson G. Second Thoughts // D.J. Coates and N.A. Tognazzini (eds.). Oxford Studies in Agency and Responsibility. Volume 5: Themes from the Philosophy of Gary Watson. New York: Oxford University Press, 2019. P. 214–239.
 83. Watson G. The Trouble with Psychopaths // R.J. Wallace, R. Kumar, and S. Freeman (eds.). Reasons and Recognition: Essays on the Philosophy of T.M. Scanlon. New York: Oxford University Press, 2011. P. 307–331.
 84. Watson G. Two Faces of Responsibility // Philosophical Topics. 1996. № 24 (2). P. 227–248.
 85. Wolf S. Aesthetic Responsibility // The Amherst Lecture in Philosophy. 2016. № 11. P. 1–25.
 86. Zimmerman M.J. Moral Responsibility and Ignorance //

- Ethics. 1997. № 107. P. 410–426.
87. Zimmerman M.J. Varieties of Moral Responsibility // R. Clarke, M. McKenna, A.M. Smith (eds.). *The Nature of Moral Responsibility. New Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 45–64.
 88. Ананьев Д.А. Понятие и концепции моральной ответственности // Финиковый Компот. 2020. № 15. С. 101–107.
 89. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.4. М.: Мысль, 1983. С. 53–294.
 90. Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. Москва: РОССПЭН, 1998.
 91. Беседин А.П. Натуралистический аргумент П. Стросона в пользу моральной ответственности // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2015. № 6. С. 8–16.
 92. Беседин А.П., Беликов А.А., Зданевич А.В., Логинов Е.В., Мерцалов А.В., Юнусов А.Т. Прологомены ко всякой будущей теории истины // Финиковый Компот. 2019. № 14. С. 1–89.
 93. Беседин А.П., Волков Д.Б., Кузнецов А.В., Мерцалов А.В., Секацкая М.А. Несостоятельность аргументов манипуляции и исчезающего агента для проблемы свободы воли и моральной ответственности // Вопросы философии. 2017. № 6. С. 29–38.
 94. Беседин А.П. Может ли детерминизм нами манипулировать? // Логос. 2016. Т. 26. № 5. С. 201–212.
 95. Васильев В.В. Аргумент Франкфурта, условная свобода и моральная ответственность // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2015. № 6. С. 17–26.
 96. Васильев В.В. В защиту классического компатибилизма // Вопросы философии. 2016. № 2. С. 64–76.
 97. Васильев В.В. В защиту классического компатибилизма: Эссе о свободе воли. М.: ЛЕНАНД, 2017.
 98. Васильев В.В. Два тупика инкомпатибилизма // Логос. 2016. Т. 26. № 5. С. 175–200.
 99. Васильев В.В., Волков Д.Б., Синеокая Ю.В. Свобода воли: Новые повороты старых дискуссий // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 1. С. 58–77.
 100. Волков Д.Б. Свобода воли. Иллюзия или возможность. М.: Карьера пресс, 2018.
 101. Волков Д.Б. Являются ли психопаты морально ответственными личностями? // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2016. № 2 (34). С. 212–222.
 102. Волков Д.Б. Ответ оппонентам // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 3. С. 188–190.
 103. Волков Д.Б. Преимущества нарративного подхода к проблеме тождества личности // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 3. С. 166–175.
 104. Волков Д.Б. Что доказывают манипуляции с аргументом манипуляции Д. Перебума? // Философия и культура. 2015. № 6. С. 933–942.
 105. Гаспаров И.Г. Тождество личности и нарратив // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 3. С. 180–183.
 106. Делёз Ж. Переговоры. Санкт-Петербург: Наука, 2004.
 107. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979.
 108. Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Том 6. Чорн, 1994. С. 224–344.
 109. Левин С.М. Моральная ответственность и личность корпораций: нарративный подход // Мысль: Журнал Петербургского философского общества. 2016. № 21. С. 63–76.
 110. Левин С.М. Нарративный подход: фикция и реальность // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 3. С. 184–187.
 111. Логинов Е.В. Прагматическое истолкование свободы воли // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2015. № 6. С. 52–69.
 112. Логинов Е.В. Является ли тождество личности условием моральной ответственности? // Философский журнал. 2020. Т. 13. № 2. С. 173–184.
 113. Логинов Е.В., Мерцалов А.В., Салин А.С., Чугайнова Ю.И., Юнусов А.Т. Прологомены к проблеме тождества личности // Финиковый Компот. 2018. № 13. С. 6–40.
 114. Логинов Е.В., Юнусов А.Т., Мерцалов А.В., Саттар А.С., Басов А.С., Чугайнова Ю.И. Прологомены к проблеме божественного существования // Финиковый Компот. 2017. № 12. С. 3–45.
 115. Локк Дж. Сочинения в трех томах. Том 1. М.: Мысль, 1985.
 116. Мили А. Агностицизм относительно свободы // Финиковый Компот. 2016. № 11. С. 69–71.
 117. Мишура А.С. Гарри Франкфурт и критика принципа альтернативных возможностей // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2017. Т. 1. № 4. С. 111–128.

118. Олсон Э. Мы — животные // Финиковый Компот. 2018. № 13. С. 107–113.
119. Перебум Д. Жизнь после свободы воли // Финиковый Компот. 2015. № 9. С. 57–59.
120. Перебум Д. Оптимистичный скептицизм относительно свободы воли // Логос. 2016. Т. 26. № 5. С. 59–102.
121. Платон. Евтифрон // Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1986. С. 250–268.
122. Ренан Э. Жизнь Иисуса. М.: Амрита-Русь, 2004.
123. Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1995.
124. Секацкая М.А. Компатибилистское опровержение аргумента манипуляции // Вопросы философии. 2018. № 12. С. 185–196.
125. Секацкая М.А. Нарративный подход и проблема двойников // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 3. С. 176–179.
126. Спиноза Б. Политический трактат // Спиноза Б. Избранные произведения в двух томах. Том 2. М.: Государственное издательство политической литературы, 1957.
127. Фишер Дж. Полукомпатибилизм и его соперники // Логос. 2016. Т. 26. № 5. С. 151–174.
128. Франкфурт Г. Альтернативные возможности и моральная ответственность // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2017. Т. 1. № 4. С. 129–140.
129. Чудакова М.О. О «закатном романе» Михаила Булгакова. История создания и первой публикации романа «Мастер и Маргарита». М.: Эксмо, 2019.

На стр. 74 в иллюстративных целях использован материал книги Shoemaker D. Responsibility from the Margins. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 35.

ПОНЯТИЕ И КОНЦЕПЦИИ МОРАЛЬНОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ

the concept and conceptions of moral responsibility

Дмитрий Ананьев, Лондонская Школа Экономики и Политических Наук.

Dmitry Ananyev, London School of Economics and Political Science.

Иллюстрация Елены Колесниковой.

Illustrated by Elena Kolesnikova.

Одна из проблем современных дискуссий о моральной ответственности заключается в отсутствии общего определения моральной ответственности, принимаемого всеми участниками дискуссии. Моя цель в этой статье состоит в том, чтобы показать, что нейтральная версия стросонианского определения моральной ответственности может выступать в качестве искомого общего определения. Я выделяю в стросонианском определении шесть параметров и покажу, что если каждый из этих параметров представить в нейтральном виде, то это определение будет совместимо с широким спектром возможных концепций моральной ответственности. Нейтральная формулировка определения может показаться пустой и чрезмерно открытой — в завершающей части статьи я отвечаю на это возможное возражение.

One of the problems in the current discussions of moral responsibility is that there is no commonly accepted definition of moral responsibility. My aim in this paper is to show that the neutral version of the Strawsonian definition can play the role of this commonly accepted definition. I distinguish six parameters of which the Strawsonian definition consists and show that if each of the parameters is formulated in the neutral way, then the definition is compatible with a wide range of conceptions of moral responsibility. The neutral formulation of the definition may appear vacuous and excessively open-ended. I end the paper with a reply to this potential objection.

Ключевые слова: моральная ответственность, Питер Стросон, анализ уместности установок, ответственность как атрибуция, подотчетность, волиционизм, плюрализм.

Keywords: moral responsibility, Peter Strawson, fitting-attitude analysis, attributability, accountability, volitionism, pluralism.

Одна из проблем современных дискуссий о моральной ответственности заключается в том, что стороны не могут договориться не только о том, какая концепция моральной ответственности верна, но и о самом предмете обсуждения, то есть о понятии моральной ответственности¹. Если такого понятия нет, то возникает проблема. Предположим, что есть две разные концепции, *x* и *y*, интерпретирующие моральную ответственность по-разному. Если нет общего понятия, то разногласие между *x* и *y* может быть не в том, что они по-разному интерпретируют одно и то же понятие моральной ответственности, а в том, что они предлагают разные интерпретации разных понятий. Иными словами, если нет общего понятия, то, когда предлагаются альтернативные концепции моральной ответственности, остается нерешенным вопрос о том, концепции *чего* предлагаются.

Вслед за Питером Стросоном многие стали отождествлять приписывание моральной ответственности с уместностью определенных ответных установок² или реакций³. Если такое понимание моральной ответственности совместимо с большинством существующих концепций моральной ответственности, то у обозначенной выше проблемы есть решение: различные концепции моральной ответственности — это концепции уместности определенных установок или реакций. Я буду называть определение, отождествляющее моральную ответственность с уместностью определенных ответных установок, стросонианским⁴.

В этой статье я попытаюсь оценить, насколько успешно это решение. Мой основной тезис состоит

в том, что в нейтральной версии стросонианское определение может решить рассматриваемую проблему, то есть может объединить значительную часть концепций моральной ответственности.

Мое рассуждение строится следующим образом. Я сформулирую стросонианское определение моральной ответственности и выделю в нем шесть параметров. Затем я рассмотрю каждый из параметров по отдельности, объясню, каким образом он задан в стросонианском определении, и сформулирую нейтральную версию каждого параметра, если это необходимо (некоторые параметры сформулированы нейтрально уже в исходном определении). Когда каждый из параметров представлен в нейтральном виде, получается определение, совместимое с широким спектром возможных концепций моральной ответственности. При этом нейтральное определение не становится чрезмерно открытым, иными словами, оно не объединяет неправдоподобно большое количество возможных концепций. Нейтральное определение избегает чрезмерной открытости, потому что пространство возможных интерпретаций отдельных параметров ограничивается тем, как заданы другие параметры.

Сформулируем стросонианское определение моральной ответственности:

- (I) Агент морально ответственен за действие или установку, если и только если определенные ответные установки уместны по отношению к этому агенту

1. Понятие здесь я понимаю как общую схему, объединяющую концепции, предоставляя им критерий, по которому можно определить, являются ли они концепциями одного и того же объекта. Концепции я понимаю как различные способы истолковать, наполнить конкретным содержанием одно и то же понятие. Я заимствую это разделение между понятием и концепциями у Джона Ролза [Rawls 1999, 5]. Например, справедливость обычно понимается как воздаяние каждому должного. Концепции справедливости наполняют это понятие содержанием, конкретизируя условия, при которых можно сказать, что каждый действительно получает то, что ему положено. Иными словами, они конкретизируют условия, при которых можно говорить о справедливом устройстве общества или его отдельных институтов.

2. Под установками (propositional attitudes) в этой статье понимаются такие ментальные состояния, как мнения, желания, намерения, опасения и подобные. Ответные установки (reactive attitudes) — вид установок, возникающих в ответ на чьи-либо действия или установки. Например, возмущение, которое я испытываю, когда кто-то нарушает данное мне обещание, — это ответная установка. Ниже я объясню, почему в определении моральной ответственности предпочтительнее использовать более нейтральный и более широкий по объему термин «реакция».

3. Несколько примеров такого подхода: [Brink, Nelkin 2015; McKenna 2012; Levy 2005; Shoemaker 2015; Wallace 1996].

4. В этом я лишь следую традиции, сложившейся в литературе. Стоит отметить, что это определение совместимо с концепциями, сильно расходящимися со взглядами самого Стросона.

в ответ на это действие или установку при соблюдении определенных условий⁵.

В этом определении можно выделить следующие параметры: (1) *объект приписывания ответственности*; (2) *основание приписывания ответственности*; (3) *реакция*; (4) *отношение уместности*; (5) *условия уместности реакций*, (6) *объяснительный приоритет*⁶. Все параметры выделены на основании следующего критерия. Если конкретный элемент определения допускает различные интерпретации и если изменения интерпретации этого элемента приводят к появлению различных концепций моральной ответственности, то этот элемент выделяется в качестве параметра. Так, возможны разногласия по поводу того, какие условия достаточны и необходимы для уместности реакций. В зависимости от того, какие предлагаются условия, меняется концепция моральной ответственности. Например, одна концепция может включать возможность поступить иначе в качестве одного из необходимых условий, а другая может считать, что это условие не является ни достаточным, ни необходимым. Следовательно, условия уместности реакций можно выделить в качестве параметра. И так же в остальных случаях.

Кроме того, выделение именно этих шести параметров не представляется спорным шагом еще и потому, что они и так обсуждаются в литературе, правда не в качестве параметров. Каждый из них представляет собой отдельный предмет обсуждения в литературе о моральной ответственности⁷. Рассмотрим каждый из них в отдельности.

Объект приписывания ответственности, или параметр (1), — это параметр, отвечающий за то, кому может быть приписана моральная ответственность.

В стросонианском определении объектом приписывания ответственности выступает моральный агент⁸. Такая интерпретация позволяет приписывать ответственность не только индивидам, но и некоторым видам групп, например корпорациям или правительствам [Pettit 2007, 177–193]. Однако возможны концепции, отрицающие то, что группы могут нести моральную ответственность. Такие концепции могут посчитать указанную интерпретацию этого параметра в определении (1) слишком широкой. Поэтому предпочтительна нейтральная формулировка: «объект приписывания ответственности» — так как она совместима и с концепциями, допускающими моральную ответственность групп, и с концепциями, отрицающими ее.

Следующим рассмотрим параметр (2) — *основание приписывания ответственности*. От этого параметра зависит, *за что* может быть приписана ответственность. В соответствии со стросонианским определением, ответственность может быть приписана агенту только на основании совершенного им действия или имеющейся у него установки. Не все согласны с тем, что можно быть ответственным за установки. Например, ведутся споры о том, можно ли быть ответственным за такой тип установок, как мнения. Ряд авторов считает, что люди могут быть ответственны за действия, которые так или иначе привели их к тому, чтобы принять определенное мнение, но не могут быть ответственны за то, что имеют это мнение [Rosen 2004, 302; Wieland 2017, 7]. Тем не менее спецификация параметра (2), присутствующая в стросонианском определении, достаточно нейтральна, так как совместима и с концепциями, отрицающими возможность ответственности за установки, и с концепциями, допускающими ее.

5. Питер Стросон не формулирует точное определение, но так его взгляд интерпретируется в литературе [McKenna 2012, 34–36; Shoemaker 2015, 17; Wallace 1996, 74].

6. Нумерация параметров произвольна.

7. Например, параметру (6) посвящено отдельное направление в литературе: [McKenna 2012, 31–56; Shoemaker 2017; Smith 2007; Todd 2016]. Обсуждение остальных параметров можно встретить практически в любом труде, защищающем ту или иную концепцию моральной ответственности.

8. Существуют разные взгляды по вопросу о том, кого можно считать моральным агентом, но я не буду углубляться в этот вопрос. Под моральным агентом я понимаю любую систему, способную действовать автономно и целенаправленно.

Рассмотрим параметр *реакций*, или параметр (3). От спецификации этого параметра зависит, какие именно реакции уместны по отношению к объекту приписывания ответственности. Например, этот параметр может быть специфицирован как гнев. В таком случае определение (I) примет вид: «Агент морально ответствен за [определенное] действие или установку, если и только если гнев уместен по отношению к этому агенту в ответ на это действие или установку...». В стросонианском определении этот параметр задан как «ответные установки», под которыми понимаются возмущение, негодование, благодарность, прощение и другие [Strawson 1993, 48–50]. В таком виде параметр задан недостаточно нейтрально. Предпочтительнее использовать термин «реакции», так как он оставляет большую свободу для интерпретации и совместим с большим количеством концепций, многие из которых не ограничивают возможные уместные реакции ответными установками. В качестве реакций можно понимать любые виды порицания (blame) или одобрения (praise) [Zimmerman 2015, 52–53]. Реакции могут пониматься как, например, определенные виды поведения или наказания [Watson 2004b, 275; Zimmerman 2017, 92]. Но они также могут пониматься и совершенно иначе, например как суждения о моральном недостатке объекта приписывания ответственности [Smith 2012, 577–578]⁹. Получается, что нейтральная версия параметра (3) совместима со значительным количеством возможных концепций.

Далее, параметр (4) — *отношение уместности*. Этот параметр отвечает за то, что именно понимается под «уместностью» определенных реакций. Стоит отметить, что параметр (4) не определяет условия, при которых реакции уместны, он отвечает лишь за то, как понимается сама уместность. В стросонианском определении параметр (4) формулируется в нейтральном виде — термин «уместность» допускает различные интерпретации. Уместность может пониматься, например, как заслуженность [Zimmerman 2015,

54–57]. В таком случае в определении (I) этот параметр будет отражен так: «...если и только если определенные ответные установки заслужены этим агентом...». Уместность может пониматься иначе, например как моральная допустимость. В этом случае в определении (I) будет фигурировать формулировка «...если и только если определенные ответные установки морально допустимы по отношению к этому агенту...». В зависимости от того, как интерпретируется параметр (4), меняется то, для какого отношения между реакциями и объектом приписывания ответственности параметр (5) предлагает условия — как в приведенных выше примерах, это может быть заслуженность или моральная допустимость, но возможны и иные варианты. В нейтральной версии параметр (4) формулируется как уместность, так как этот вариант совместим с остальными возможными интерпретациями.

Обратимся к параметру (5) — *условиям уместности реакций*. От спецификации этого параметра зависят условия, при которых конкретные реакции уместны. Например, параметр (5) отвечает за отличия между такими широкими классами концепций, как волиционистские и атрибутивистские. Существуют разные версии этих концепций, но я скажу лишь об одном различии между ними. Волиционисты считают, что определенные реакции уместны только в том случае, если у агента была «приемлемая возможность избежать нарушения стандарта, за отступление от которого его привлекают к ответственности» [Levy 2005, 3]. Таким образом, волиционисты считают, что одно из необходимых условий для моральной ответственности — возможность поступить иначе. Атрибутивисты утверждают, что для уместности определенных реакций по отношению к агенту в ответ на совершенное им действие достаточно, чтобы это действие отражало качество воли агента. Разные атрибутивистские концепции понимают качество воли по-разному. Например, оно может пониматься как оценочные суждения индивида или установки индивида относительно морально

9. Важно, что из уместности самого суждения не следует, что всегда уместно будет высказать это суждение.

значимых характеристик его действия [Smith 2012, 577–578]. Атрибутивистские концепции, в отличие от волюционистских, могут не признавать возможность поступить иначе в качестве необходимого условия. Это объясняется тем, что агент, совершая конкретное действие, может проявить в нем качество своей воли, тем самым оказываясь морально ответственным, не имея возможности избежать совершения этого действия. Нейтральная формулировка параметра (5) не уточняет, какие именно условия принимаются, что делает ее совместимой с любыми возможными спецификациями. Именно так он сформулирован в определении (I), то есть в стросонианском определении этот параметр уже представлен в нейтральном виде. Необходимо, однако, подчеркнуть, что фраза об «определенных условиях» в (I), выражающая параметр (5), не должна пониматься буквально — так, словно эти условия в каждой концепции должны быть строго определены. Спецификация параметра (5) в некоторых концепциях может быть сколь угодно размытой или общей, вплоть до «при любых условиях».

Так, существуют концепции, в которых фактически не имеет смысла говорить о дальнейших условиях уместности реакций, так как единственный стандарт, в соответствии с которым можно определить, уместны или неуместны специфические реакции, — это сложившиеся практики или тенденции [Brink, Nelkin 2013, 287; Watson 2004a, 222]. То есть на вопрос о том, почему та или иная реакция уместна в ситуации *z*, ответом будет то, что существует устойчивая практика реагировать определенным образом в ситуациях *z*. Например, в случае, если какой-то человек, находясь в очереди, грубо расталкивает стоящих впереди, пытаясь пройти раньше них, вполне привычно испытывать и выражать негодование по отношению к этому человеку. То есть существует устойчивая практика реагировать негодуяще на подобное нахальное поведение. Традиционная уместность негодования в рамках такой практики объясняет приписывание этому человеку

моральной ответственности и не нуждается в независимом обосновании или объяснении. Стоит отметить, что взгляд самого Стросона может быть истолкован в духе именно такой интерпретации параметра (5), то есть Стросон не считает, что уместность установок нуждается в каком-то дополнительном обосновании [Strawson 1993, 64].

Последним рассмотрим параметр (6) — *объяснительный приоритет*. Этот параметр отвечает за то, объясняется ли уместность определенных реакций наличием моральной ответственности, или она сама объясняет наличие моральной ответственности.

В первом случае, хотя уместность определенных реакций эквивалентна наличию моральной ответственности, последняя объясняет первую. Вернемся к примеру с человеком, стоящим в очереди и грубо расталкивающим стоящих впереди него. Если наличие моральной ответственности объясняет уместность реакций, то негодование в ответ на такое поведение уместно потому, что человек, ведущий себя таким образом, морально ответствен за свое поведение. Моральная ответственность, в свою очередь, зависит от выполнения дальнейших условий. Эти условия конкретизируются спецификациями параметра (5)¹⁰.

Во втором случае уместность определенных реакций не только эквивалентна наличию моральной ответственности, но и объясняет ее. То есть по отношению к человеку, находящемуся в очереди и нахально расталкивающему стоящих впереди, уместно испытывать негодование, и эта уместность негодования объясняет наличие факта моральной ответственности этого человека за его поведение. Иными словами, этот человек морально ответствен потому, что уместно испытывать негодование в качестве реакции на его поведение. Объяснение же самой уместности определенных реакций зависит от спецификации параметра (5).

В определении (I) параметр (6) не имеет конкретной спецификации, так как нельзя определить, какой

10. Так как наличие моральной ответственности эквивалентно уместности определенных реакций, условия уместности реакций такие же, как и условия наличия моральной ответственности.



из частей отдан объяснительный приоритет. Это также означает, что в определении (I) параметр (6) представлен в нейтральном виде.

Стоит обсудить возможное возражение, связанное с параметрами (4)–(6). Если в определении моральной ответственности кроме уместности определенных реакций выделяются отдельные условия этой уместности, то может возникнуть вопрос, почему бы просто не свести определение к этим условиям. Аналогично, если уместность определенных реакций объясняется через наличие моральной ответственности, которое в свою очередь зависит от выполнения дальнейших условий, то может быть неясным, зачем в определении вообще нужно упоминать уместность реакций. Например, если в качестве таких условий выделить возможность поступить иначе и знание о значимых для ситуации фактах, то определение моральной ответственности можно представить следующим образом: «Объект морально ответствен за действие или установку, если и только если он имеет возможность поступить иначе и ему известны все факты, значимые для его ситуации».

Однако далеко не все концепции моральной ответственности выделяют именно такие условия, а потому такое определение не будет достаточно общим. Кроме того, если представить его в нейтральном виде, оно

будет тривиальным и неинформативным: «Объект морально ответствен за действие или установку, если и только если выполняются определенные условия». Если же определение не приводит в нейтральный вид, то оно не сможет быть искомым общим определением. Упоминание уместности определенных реакций необходимо именно для того, чтобы дать общее понятие моральной ответственности и показать, условия *чего* предлагают альтернативные концепции.

Используя нейтральные версии выделенных параметров, сформулируем нейтральную версию определения (I):

(II) Объект приписывания ответственности морально ответствен за действие или установку, если и только если определенные реакции уместны по отношению к этому объекту в ответ на это действие или установку при соблюдении определенных условий.

В таком виде стросонианское определение совместимо с большинством существующих концепций моральной ответственности, допуская различную интерпретацию каждого из параметров. Определение (II), таким образом, может выступать в качестве искомого общего понятия моральной ответственности.

Стоит отметить, что не все параметры могут быть заданы независимо друг от друга. Например, параметры (5) и (6) взаимозависимы. Если параметр (5) задан в соответствии со взглядами Стросона, иными словами, если отсутствуют дальнейшие условия уместности определенных реакций, то объяснительный приоритет не может быть отдан наличию моральной ответственности. В противном случае получится, что факт наличия моральной ответственности не может быть объяснен, а это лишает поиски определения всякого смысла. Кроме того, то, каким образом заданы параметры (1) и (2), зависит от того, как задан параметр (5). Например, если условия уместности реакций содержат возможность поступить иначе, то спецификация параметра (1) не может включать в себя объекты, о которых нельзя сказать, могут ли они в принципе поступать иначе или нет. Точно так же, если условия включают

в себя возможность поступить иначе, параметр (2) не может исключать действия из своей интерпретации. Такая взаимная зависимость гарантирует, что понятие моральной ответственности не является пустым и не допускает неправдоподобно много различных концепций с произвольными интерпретациями параметров.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Brink, Nelkin 2015 — Brink D.O., Nelkin D.K. Fairness and the Architecture of Responsibility // D. Shoemaker (ed.). Oxford Studies in Agency and Responsibility Vol. 1. New York: Oxford University Press, 2015. P. 284–314;
2. Levy 2005 — Levy N. The Good, The Bad and The Blameworthy // Journal of Ethics and Social Philosophy. 2005. Vol. 1. № 2. P. 2–16;
3. McKenna 2012 — McKenna M. Conversation and Responsibility. New York: Oxford University Press, 2012;
4. Pettit 2007 — Pettit P. Responsibility Incorporated // Ethics. 2007. Vol. 117. № 2. P. 171–201;
5. Rawls 1999 — Rawls J. A Theory of Justice. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999;
6. Rosen 2004 — Rosen G. Skepticism about Moral Responsibility // Philosophical Perspectives. 2004. Vol. 18. № 1. P. 259–313;
7. Shoemaker 2015 — Shoemaker D. Responsibility from the Margins. New York: Oxford University Press, 2015;
8. Shoemaker 2017 — Shoemaker D. Response-Dependent Responsibility; or, A Funny Thing Happened on the Way to Blame // Philosophical Review. 2017. № 126 (4). P. 481–527;
9. Smith 2007 — Smith A. On Being Responsible and Holding Responsible // The Journal of Ethics. 2007. Vol. 11. № 4. P. 465–484;
10. Smith 2012 — Smith A. Attributability, Answerability, and Accountability: In Defense of a Unified Account // Ethics. 2012. Vol. 122. № 3. P. 575–589;
11. Strawson 1993 — Strawson P.F. Freedom and Resentment // J.M. Fischer, M. Ravizza (eds.). Perspectives on Moral Responsibility. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1993. P. 45–66.
12. Todd 2016 — Todd P. Strawson, Moral Responsibility, and the “Order of Explanation”: An Intervention // Ethics. 2016. Vol. 127. № 1. P. 208–240;
13. Wallace 1996 — Wallace R.J. Responsibility and the Moral Sentiments. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996;
14. Watson 2004a — Watson G. Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian Theme // G. Watson. Agency and Answerability: Selected Essays. New York: Oxford University Press, 2004. P. 219–259;
15. Watson 2004b — Watson G. Two Faces of Responsibility // G. Watson. Agency and Answerability: Selected Essays. New York: Oxford University Press, 2004. P. 260–289;
16. Wieland 2017 — Wieland J.W. Introduction // P. Robichaud, J.W. Wieland (eds.). Responsibility: The Epistemic Condition. Oxford: Oxford University Press, 2017. P. 1–29;
17. Zimmerman 2015 — Zimmerman M.J. Varieties of Moral Responsibility // R. Clarke et al (ed.). The Nature of Moral Responsibility. New York: Oxford University Press, 2015. P. 45–64;
18. Zimmerman 2017 — Zimmerman M.J. Ignorance as a Moral Excuse // R. Peels (ed.). Perspectives on Ignorance from Moral and Social Philosophy. New York: Routledge, 2017. P. 77–94.

Т.М. СКЭНЛОН, ОСУЖДЕНИЕ и универсальное братство

t.m. scanlon, blame and universal siblinghood

Артём Юнусов, Институт философии РАН.

Artem Iunusov, RAS Institute of Philosophy.

Иллюстрация Евгения Логинова.

Illustrated by Evgeniy Loginov.

В этой статье я пытаюсь указать на одну проблему, возникающую в рамках теории осуждения Т.М. Скэнлона. Эта проблема заключается в том, что, хотя Скэнлон утверждает, что модифицировать нашу установку осуждения в отношении взрослых так, как мы это делаем в отношении маленьких детей, морально неприемлемо, его собственная теория, кажется, содержит все необходимое для обоснования обратного тезиса.

Ради контекста я предваряю обсуждение этой проблемы общим очерком теории осуждения Скэнлона.

In this paper I try to point out an inconsistency within T.M. Scanlon's account of blame. The inconsistency is that even though Scanlon claims that to modify our attitude of blame in cases of blaming adult agents the same way we modify it in cases of blaming young children would be morally wrong, his own account of blame seems to contain all the necessary elements to support the opposite claim. To provide a context for the discussion I preface it by a general overview of Scanlon's theory of blame.

Ключевые слова: Т.М. Скэнлон, моральная ответственность, реактивные установки, осуждение, модификация осуждения.

Keywords: T.M. Scanlon, moral responsibility, reactive attitudes, blame, modification of blame.

Эта статья представляет собой своеобразный отро-сток интервью с Томасом Майклом Скэнлоном, которое мы подготовили для настоящего номера ФК [см. Скэн-лон 2020]. Один из заданных нами вопросов, с одной стороны, оказался неуместно объемным для формата интервью (страница сплошного текста), а с другой — удостоился со стороны профессора Скэнлона весьма любопытного и обнадеживающего ответа. В итоге из интервью он перекопировал в данную статью, где был дополнен для контекста общим описанием скэнлонов-ской теории осуждения. С этого описания я и начну.

ОСУЖДЕНИЕ ТОМАСА СКЭНЛОНА

Скэнлон различает два понятия ответственности, релевантные для моральной философии: ответственность моральной реакции (*moral reaction responsibility*), которую он в своих более ранних работах также называл «ответственность как приписываемость» (*responsibility as attributability*), и содержательную ответственность (*substantive responsibility*). Последний род ответственности не будет меня интересовать в этой статье совсем, поэтому я позволю себе даже не утомлять читателя объяснением того, что это такое¹. Ответственность же моральной реакции — это ответственность, наличие которой у агента делает уместным в его отношении определенные положительные или отрицательные моральные реакции. Например, если агент морально ответствен за некоторый замечательный поступок, в его отношении будут уместны такие положительные моральные реакции, как благодарность или похвала. Теоретиков моральной ответственности, впрочем, традиционно интересует скорее темная сторона мораль-

ной жизни, и, как и сам Скэнлон, я в этой статье буду говорить почти исключительно про отрицательные моральные реакции. Центральным случаем отрицательной реакции, которую делает уместным моральная ответственность агента за дурной поступок или дурную черту характера, как раз и является осуждение (*blame*).

Скэнлон различает два основных типа теорий осуждения: теории осуждения как отрицательной оценки и теории осуждения как санкции. В рамках первых осуждение понимается как акт отрицательного суждения об осуждаемом, занесение в его моральную историю пометки «плохо»; фактически, осуждение в этом случае будет не более чем видом убеждения об осуждаемом субъекте со специфическим моральным содержанием. Сторонники теорий второго типа уверены, что подобного «минимального» понимания осуждения недостаточно; с их точки зрения, осуждение всегда предполагает вменение осуждаемому санкции за его проступок. Акт осуждения не может состоять просто в приходящей нам в голову мысли о том, что человек поступил плохо; чтобы эта мысль могла считаться осуждением, она должна сопровождаться чем-то вроде представления о том, что он за свой поступок заслуживает наказания, и готовностью способствовать наложению на него этого наказания.

Сам Скэнлон предлагает в «Моральных измерениях»² теорию осуждения, занимающую промежуточную между указанными выше двумя типами теорий позицию: согласной ей, осуждение — это нечто большее, чем просто негативное суждение, но нечто меньшее, чем вменение санкции. Эта позиция предполагает, что осуждение имеет две основные составляющие: 1) при-

1. См. Пролегомены к этому выпуску ФК [Пролегомены 2020, 56–69].

2. Небольшое библиографическое примечание. В качестве основного источника данных о теории осуждения Скэнлона я использую 4 главу «Моральных измерений» [Scanlon 2008, 122–214]: это первый текст Скэнлона, посвященный специально именно этой теории, и в нем она изложена подробнее, чем где бы то ни было у него еще. При внимательном изучении 6 главы «Что мы должны друг другу» (посвященной теории моральной ответственности) [Scanlon 1998, 248–294] видно, что Скэнлон, вероятно, уже там держит в голове теорию, чрезвычайно близкую к той, которую он описывает в 2008 году (ср. используемую, но не поясняемую специально терминологию: «недостатки, на которые [моральная критика] обращает внимание, имеют особенную значимость (*significance*) для отношений (*relations*) агента с другими людьми» [Scanlon 1998, 276; см. также 287–288]). Более сжатое специальное изложение теории осуждения Скэнлона можно найти в [Scanlon 2013b]; выгодным преимуществом этого последнего текста по сравнению с «Моральными измерениями» помимо размера является более подробное соотношение Скэнлоном своей теории с другими теориями осуждения. Я также буду прибегать к ряду более поздних текстов Скэнлона [Scanlon 2013a; Scanlon 2015; Scanlon 2019], которые хотя и не посвящены теории осуждения специально, однако касаются ее и иногда обнаруживают некоторые изменения в позиции Скэнлона на этот счет по сравнению с «Моральными измерениями».

писывание осуждаемому недостатка и 2) изменение отношений с осуждаемым.

Возможность приписать моральный недостаток осуждаемому — это первое необходимое условие уместности осуждения по Скэнлону: мы можем осуждать кого-то только в случае, если его, собственно, есть за что осуждать. Скэнлон считает, что для того, чтобы это условие осуждения выполнялось, мы должны быть прежде всего в состоянии приписать (атрибутировать) некое морально предосудительное качество характеру осуждаемого агента. В словаре самого Скэнлона морально релевантные качества характера называются «нормативными установками» (normative attitudes): эти установки представляют собой все «то, что человек считает основаниями для того, чтобы определенным образом обращаться с другими людьми» [Scanlon 2015, 95]. Агента будет уместно осуждать, только если совершённый им поступок отражает его предосудительные нормативные установки. С точки зрения Скэнлона, мы осуждаем людей прежде всего именно за их предосудительные нормативные установки, т.е. черты характера, а не за дурные поступки; поступок релевантен для нашего осуждения только в той мере, в какой он отражает эти установки, позволяя нам узнать о них⁵. Я не буду подробно останавливаться на том, какие именно условия должны быть соблюдены, чтобы мы могли приписать нормативную установку агенту (см. об этом [Scanlon 2015, 90–105]), поскольку эта составляющая осуждения в данной статье меня интересовать почти не будет. Для меня важно лишь отметить, что если дурную нормативную установку агенту приписать можно, то это делает уместным в его отношении суждение о предосудительности (judgement of blameworthiness): безличную мысль о том, что человек заслуживает осуждения. По существу, эта часть теории осуждения Скэнлона является воспроизведением того, что сам Скэнлон называет теорией осуждения как отрицатель-

ной оценки.

Отличает скэнлоновскую теорию осуждения от таких теорий ее вторая часть: изменение отношений с осуждаемым. Для того чтобы разобраться в этой части теории, нужно понять, что Скэнлон понимает под отношениями (relationships) и о каких именно из них речь. Начнем с последнего. Здесь удобно оттолкнуться от интуитивно ясных вещей: говоря об отношениях, Скэнлон имеет в виду такие личные отношения, как, например, отношения дружбы, различные родственные отношения, любовные отношения, отношения единомышленников, вместе работающих для достижения некоторой цели, и т.д. Нас всех связывает друг с другом огромное количество различных отношений такого рода, причем с одними людьми — одних, а с другими — других. Технически Скэнлон описывает эти отношения как совокупность определенных установок (attitudes) в отношении другого человека, а именно — интенций и предрасположенностей вести себя определенным образом с человеком и ожидать определенного ответного поведения от него. Другой, чуть более абстрактной составляющей отношений является совокупность нормативных стандартов, которые указывают, какие установки в рамках данного отношения являются уместными, а какие нет. Реальные отношения конституированы конкретными установками состоящих в них людей, но ориентированы на нормативный идеал стандартов отношения соответствующего типа [Scanlon 2013b, 86–87; ср.: Scanlon 2008, 128ff.]. Скажем, отношения дружбы предполагают, что мы склонны больше радоваться успехам друзей, в большей степени готовы помогать им, чем людям, с которыми мы не состоим в столь близких отношениях, и т.д. Когда человек, с которым мы состоим в некоторых подобных отношениях, совершает предосудительный поступок, то это, как правило, нарушает наши отношения с ним. Говоря точнее, предосудительный посту-

5. «[Нормативные] установки — это, на самом деле, *единственное*, за что агент в наиболее фундаментальном смысле ответственен. Все прочее, например поступки человека или их отсутствие (omissions), может быть основанием для реактивных установок только в той мере, в какой они отражают его нормативные установки» [Scanlon 2015, 98]. Хотя сам Скэнлон считает, что осуждению подвергаются прежде всего именно нормативные установки агента, я буду ради удобства ниже, как правило, говорить об осуждении дурных поступков, а не установок — тем более, что и Скэнлон сам себе это вполне позволяет.

пок, когда мы узнаем о нем, может дать нам основание считать наши отношения с этим человеком нарушенными (impaired), т.е. пересмотреть те наши интенции и предрасположенности, которые мы до того имели в отношении этого человека. Это изменение отношений и будет конституировать собой осуждение. Например, если кто-то ведет себя не так, как он должен вести себя в соответствие со стандартом отношений, в которых мы с ним находимся (друг ведет себя не так, как должен вести себя друг: он безразличен к нам, чрезвычайно невнимателен к нашим предпочтениям или постоянно нас подводит), то мы, считая такое поведение предосудительным, можем начать меньше ему доверять, меньше радоваться его успехам, стать менее склонны поддержать его эмоционально в трудную минуту и так далее, вплоть до полного разрыва соответствующих отношений с человеком, если мы считаем, что его поведение особенно непростительно (например, в случае предательства мы, вероятно, склонны будем перестать считать кого-то другом). Все эти изменения отношений⁴ будут, по Скэнлону, формами осуждения.

Для теории Скэнлона важно, что помимо огромного числа описанных выше специальных личных отношений, в которых мы состоим с одними людьми, но не с другими, также существует общее базовое моральное отношение, в котором состоят друг с другом все люди [Scanlon 2008, 138ff.]⁵. Это отношение своеобразным образом конституирует членство человека в моральном сообществе и определяет тот минимум заботы, внимания и участия, который мы все должны друг другу. Несмотря на то, что, как я уже говорил, наши обязанности перед другом или членом семьи больше, чем перед

первым встречным, есть и некоторый базовый уровень участия, который мы по умолчанию должны проявлять к людям просто потому, что они — люди: например, мы не можем пройти мимо совершенно постороннего человека в страшной беде, если нам ничего не стоит ему помочь.

Общее моральное отношение, так же как и специальные отношения, может изменяться нами, если мы считаем, что человек, с которым мы состоим в этом отношении, совершил предосудительный поступок, который не соответствует лежащим в основании наших отношений стандартам и, таким образом, нарушает эти отношения. Однако в этом аспекте существуют важные различия между двумя типами отношений. Я остановлюсь на двух таких отличиях. Во-первых, поскольку в специальных отношениях мы состоим только с некоторыми другими людьми, то и изменять эти отношения в свете предосудительности нарушающих их стандарты поступков мы можем только с этими некоторыми людьми; в случае нарушающего эти стандарты поведения со стороны людей, с которыми мы в этих отношениях не состоим, мы можем только вынести суждение о предосудительности этого поведения, но не изменить соответствующие отношения — поскольку нас эти отношения не связывают (я подробнее скажу об этом чуть ниже). Тогда как в общем моральном отношении мы состоим со всеми людьми, и значит, в случае нарушения стандартов этого отношения мы можем изменять его с любым человеком и, таким образом, потенциально можем любого человека осуждать. Вторым важным отличием является то, что общее моральное отношение в отличие от прочих невозможно разо-

4. Небольшое терминологическое примечание. Строго говоря, корректнее было бы говорить не об «изменении отношения» об «изменениях в отношениях»; Скэнлон, как правило, говорит об изменении в (объективных) отношениях, в которых мы состоим с кем-то, а не об изменении нашего (субъективного) отношения к кому-то. Но я полагаю, что мы можем позволить себе на русском языке такую неточность, и вот почему. Дело в том, что (объективные) отношения (relationships), в которых состоят люди, для Скэнлона попросту конституированы некоторыми (субъективными) отношениями (attitudes) их участников друг к другу. В общем случае термин «attitudes» уместно переводить как «установки», а не как «отношения», — именно для того, чтобы не путать его со множеством других понятий, которые иначе как словом «отношения» на русский передать нельзя. Но поскольку в данном случае два понятия практически схлопываются, а «изменение отношения» звучит естественнее, чем «изменение в отношениях», то, я думаю, в таком переводе не будет ничего страшного — до тех пор, пока мы помним, что он несколько условен.

5. Возможно, за исключением людей, которые не являются полноценными членами морального сообщества в силу отсутствия нужных рациональных способностей (умалишенные и т.п.)?

рвать [Scanlon 2008, 141–142]. Мы можем все более и более его изменять, все меньше и меньше доверять человеку, все больше и больше пытаться его избегать и т.д., но мы не можем вовсе перестать считать его человеком. Даже когда мы обособанно рассматриваем свои базовые моральные отношения с человеком как в наивысшей степени нарушенные (примером тут может быть наше отношение к бесчеловечному серийному убийце, упивающемуся страданием своих жертв), это не дает нам оснований перестать считать человека членом морального сообщества и заявить, что мы более ему ничего не должны, не имеем никаких обязательств по отношению к нему, которых мы должны придерживаться в своем поведении, и можем поступать с ним как нам заблагорассудится. Даже жестокие преступники и бесчеловечные убийцы остаются людьми, т.е. членами морального сообщества, и как перед таковыми даже перед ними у нас есть минимальные обязательства: мы не должны лишать их жизни, если этого можно избежать (например, если нам удалось взять их под стражу), мы не должны причинять им страдания просто чтобы доставить себе удовольствие и пр.

Кратко суммируем эту часть теории. Осуждение, по Скэнлону, состоит из двух шагов: приписывания человеку недостатка и изменения отношения с этим человеком в свете этого недостатка. Приписывание недостатка представляет собой суждение о предосудительности, безличную мысль о том, что поступок человека заслуживает осуждения, т.е. является основанием для пересмотра отношений с этим человеком. Это суждение может вынести любой человек, в том числе и тот, который в действительности в указанном отношении с совершившим нечто дурное не состоит. Это суждение является необходимым условием осуждения, но не является достаточным. Собственно с осуждением мы имеем дело, когда в свете вынесенного суждения

о предосудительности мы пересматриваем отношения, в которых мы состоим с осуждаемым. Подобный пересмотр отношений и будет составлять собой осуждение. Но этот пересмотр, в отличие от суждения о предосудительности, является более личным делом: пересмотреть отношения с осуждаемым может не кто угодно, а только тот, кто в этих отношениях с ним состоит⁶.

ПРОВАЛЫ В ОСУЖДЕНИИ

В соответствии со всем только что сказанным, теория осуждения Скэнлона предполагает, что случаи, в которых мы не можем кого-то осуждать, — в том смысле, что это не будет уместно, — делятся на два основных типа. Во-первых, мы не можем осуждать человека, если в его отношении не будет уместно суждение о предосудительности, то есть если ему, собственно говоря, нельзя приписать некоторый недостаток — иными словами, если он ни в чем не виноват. Во-вторых, мы не можем осуждать человека, если по какой-то причине мы не можем изменить наших отношений с ним. Ниже я полностью опущу случаи первого типа и сосредоточусь исключительно на обсуждении случаев второго типа — именно они выделяют теорию осуждения Скэнлона на фоне прочих и именно с ними связаны некоторые интересные проблемы.

Случаи невозможности кого-то осуждать в силу того, что мы не можем изменить наших с ним отношений, также неоднородны. Я полагаю, что, с точки зрения Скэнлона, мы можем выделить как минимум три рода подобных случаев⁷.

Случаев первого рода я уже касался выше: это случаи, когда мы не можем изменить отношения с человеком фактически, поскольку мы просто не состоим с человеком в отношении, которое мы могли бы изменить. Сам Скэнлон приводит пример с предательством друга и утверждает: «Третьи лица могут судить о том,

6. Говоря словами самого Скэнлона: «Считать, что человек заслуживает осуждения (is blameworthy) за поступок, — значит считать, что этот поступок указывает на что-то в установках агента, что нарушает отношения, в которых другие могут с ним или с ней состоять. Осуждать человека — значит полагать, что человек заслуживает осуждения, и считать ваше отношение с ним или с ней измененным тем образом, который полагается уместным в рамках ранее вынесенного суждения о нарушенных отношениях» [Scanlon 2008, 128–129].

7. Скэнлон обсуждает все эти три рода случаев в посвященной осуждению главе «Моральных измерений», но делает это в достаточно разных контекстах и не сводит их в единую классификацию, подобную той, которую здесь предлагаю я.



что предательство друга может иметь для вас подобное значение [т.е. быть свидетельством нарушенных отношений], но поскольку они не являются участниками ваших отношений, они не могут изменить свои установки в отношении предавшего. Не будучи его друзьями, они не могут иметь установок — пересмотренных ожиданий, интенций и приписываний значения — которые бывают именно у преданного друга» [Scanlon 2008, 137]. В этом примере хотя мы, если мы являемся третьими лицами, действительно не можем изменить отношений дружбы (поскольку мы не состоим с человеком в этих отношениях), мы, вероятно, все же можем изменить базовое моральное отношение с предавшим своего друга человеком (поскольку предательство, вероятно, нарушает стандарты не только дружеских отношений, но и общего морального отношения); таким образом, в каком-то смысле мы осуждать предавшего все же, пожалуй, можем. Но весьма правдоподобно, что можно придумать такой пример, в котором осуждение совершившего дурной поступок было бы уместно только и исключительно в рамках одного из специальных отношений и отсутствие у нас этих отношений с совершившим дурной поступок человеком делало бы осуждение полностью невозможным — или по крайней мере совершенно неуместным. Например, если один из супругов забыл о годовщине их свадьбы, то, если предполагать, что для их отношений эта дата облада-

ет большой символической важностью, и они оба это понимают, со стороны второго супруга будет вполне уместно осуждать первого; однако осуждение третьих лиц, не состоящих с супругами в тех же отношениях, в которых они состоят друг с другом, в данном случае, кажется, будет действительно чем-то странным и почти невозможным: считать свое базовое, общее моральное отношение с человеком нарушенным, поскольку он забыл о годовщине своей свадьбы (т.е. полагать, что мы можем в силу этого его проступка впредь относиться к нему хуже), было бы и правда очень странным.

Второй род случаев имеет место, когда мы не можем изменить своих отношений с поступившим дурно, потому что по какой-то причине не имеем на это права (lack standing). Случаи этого рода у Скэнлона многочисленны и разнообразны [Scanlon 2008, 175–179]. Я не стану обсуждать их все и ограничусь только теми, что необходимы для моего рассуждения. Я начну с наиболее интуитивно понятных случаев, которые должны помочь читателю уловить общую идею, а затем перейду к более специальным, в которых, как мне кажется, проглядывает важная проблема.

Наиболее, кажется, простой случай, в котором мы не имеем права осуждать агента, совершившего дурной поступок, — это случай, когда мы сами виноваты в дурных поступках именно того рода, какой совершил агент. Если мой друг пришел на работу пьяным, то я не могу осуждать его, если я сам постоянно являюсь на работу пьяным (а также, возможно, если я не делаю этого в последнее время, но очень часто делал так в прошлом). Другой, хотя и похожий случай: я не могу осуждать агента за дурной поступок, если я непосредственно ответственен за то, что он совершил этот поступок. Например, у меня нет права осуждать явившегося на работу пьяным друга, если я сам же его с утра и напоил. В обоих этих случаях — как и во множестве других им подобных — я могу вынести суждение о предосудительности поведения агента: сказать, что мой друг поступает плохо, являясь на работу навеселе, — и в обоих случаях само это суждение будет верным. Но изменить свои отношения с другом в свете этого суждения, считая, что предосудительность этого поступка их нарушает, — на это у меня просто нет мо-

рального права: учитывая мое собственное поведение, это как минимум было бы лицемерием с моей стороны.

Более экзотическим и сложным, и в то же время более интересным для моих целей случаем является случай человека, у которого было очень тяжелое детство, в результате которого он был лишен подходящего морального воспитания. Если такой человек, став взрослым, поступает дурно, то, кажется, есть какая-то трудность в том, чтобы осуждать его точно так же, как мы осуждали бы человека с жизненной историей, в которой не было подобных проблем. Скэнлон замечает, что, по его мнению, человек, прошедший через тяжелое детство, все же будет вполне ответствен за свои поступки и будет вполне заслуживать осуждения, если совершит нечто дурное, но изменение отношений, которое будет составлять это осуждение, будет носить несколько иной, более сложный характер: в частности, вероятно, мы должны будем относиться к такому человеку с определенным состраданием и готовностью помочь ему исправиться [Scanlon 2008, 178–179, 198].

Наконец, можно также выделить третий род случаев, который будет интересовать меня в наибольшей степени. Это случаи, когда сама специфика отношений, в которых мы состоим с агентом, говорит против того, чтобы изменять наши с ним отношения в случае его дурного поведения. Среди нескольких примеров, которые приводит Скэнлон, центральным для этого рода случаев будут родственные отношения, и в частности отношения родителей с их детьми — как маленькими [Scanlon 2008, 156–157; ср.: Scanlon 2019, 134–135], так и взрослыми [Scanlon 2008, 171–173]. Я пока отложу в сторону последний случай и сосредоточусь на рассмотрении первого. Именно через него проще всего будет выйти к серьезной непоследовательности в теории осуждения Скэнлона.

ПРОВАЛ В ПРОВАЛАХ В ОСУЖДЕНИИ

Скэнлон полагает, что осуждение детей за морально предосудительные поступки является в большинстве случаев неуместным, и даже когда мы выражаем в их отношении осуждение, мы делаем это (или, по крайней мере, должны делать это) в некотором производном и более слабом смысле: «осуждение» в таких случаях

скорее представляет элемент воспитания детей и их морального информирования, чем реальные нарушение и пересмотр близких отношений с ними. И в то же время Скэнлону не кажется, что мы могли бы принять ту «модифицированную» установку осуждения, которую мы принимаем в отношении совершивших нечто плохое детей, также и в отношении взрослых людей: это было бы морально неуместно, т.к. означало бы, что мы не принимаем взрослого человека всерьез, относимся к нему как к морально неразвитому агенту, с «моральным превосходством» (*moral superiority*) [Scanlon 2008, 168, 170]. Модифицировать свою установку осуждения в отношении нормальных взрослых агентов так, как мы модифицируем ее в отношении детей, само по себе морально предосудительно, поскольку тем самым мы оскорбляем тех, кого отказываемся осуждать.

Это рассуждение обладает определенной правдоподобностью, но в то же время, мне кажется, в своей основе оно глубоко проблематично. Так, судя по всему, главным препятствием, не дающим признать модифицированное «воспитательное» осуждение в отношении взрослых агентов уместным, является кроющееся в такой установке ощущение «морального превосходства». Подобное ощущение было бы, вне всякого сомнения, предосудительным, но точно ли мы не можем практиковать «воспитательное» осуждение без него? Разве не можем мы принять подобную установку модифицированного осуждения в отношении взрослого человека не в силу ощущения морального превосходства, но, например, в силу тщательно отрефлексированных и обоснованных моральных взглядов, которые предписывают нам именно так относиться ко всем людям без исключения — например, взглядов, согласно которым главной задачей взаимодействия с совершившим дурной поступок человеком является его исправление и возвращение в моральное сообщество?

На это можно было бы ответить, что подобная установка «воспитательного» осуждения будет включать в себя элемент морального превосходства просто по определению: дело не в том, будем ли мы чувствовать его или нет, а в том, что подобное отношение к агенту само по себе конституирует предосудительное моральное превосходство. Я мог бы поспорить с этим

тезисом как таковым, но проще будет показать, что он, судя по всему, вступает в противоречие с тем, что говорит об осуждении сам Скэнлон.

Так, Скэнлон, как мы уже видели, признает, что в некоторых случаях с нашей стороны будет совершенно уместным «скорректировать или модифицировать наше осуждение» [Scanlon 2008, 171]⁸ в отношении взрослого агента. Например, он говорит, (1) что если человека привели к моральной испорченности тяжелые условия, в которых проходило его детство, то наряду с уместностью общей установки осуждения в связи с предосудительными чертами его характера в его отношении также оказывается уместна иного рода установка: «некоторая степень сочувствия, специфическая готовность помогать ему в определенных отношениях» [Scanlon 2008, 198]. Кроме того, он утверждает, что (2) люди, находящиеся друг с другом в некоторых из специальных личных отношений, таких как отношения родства, должны (по крайней мере в некоторых случаях) относиться друг к другу с чем-то вроде безусловной поддержки, сохраняя эти отношения неизменными (или почти неизменными) даже в случае дурных поступков со стороны другого участника этих отношений. При этом помимо отношения родителей к детям, распространение которого на всех людей означало бы ощущение неуместного «морального превосходства», сам Скэнлон упоминает в этом контексте отношения между братьями/сестрами (siblings). Эти последние отношения, по Скэнлону, с одной стороны, заставляют нас «не считать даже несомненно предосудительное поведение основанием для отказа в сочувствии и поддержке» [Scanlon 2008, 210], а с другой — оче-

видно, не обязательно содержат элемент морального превосходства⁹.

Все это, судя по всему, показывает принципиальную возможность внутри мысли самого же Скэнлона модифицировать установку осуждения (вплоть до полного нивелирования нарушения связывающих нас с осуждаемым отношений) без того, чтобы испытывать по отношению к осуждаемому моральное превосходство. А если это так, то это, кажется, устраняет основное препятствие к тому, чтобы считать правильной реакцией на дурной поступок любого без исключения человека именно модифицированное в «воспитательную» сторону осуждение. Не может ли тогда получиться, что морально должной реактивной установкой в отношении любого совершившего нечто предосудительное человека является установка, комбинированная из тех модификаций осуждения, которые сам Скэнлон описывает в обрисованных в предыдущем абзаце случаях (1) и (2): нечто вроде установки универсального братства, подразумевающей готовность не считать проступок человека основанием для отказа в сочувствии, помощи и поддержке?

Рассуждение, предложенное в этом параграфе настоящей статьи и кончающееся только что произведенным вопрошанием, представляет собой несколько развернутый вариант вопроса, который редакция ФК задала Скэнлону при подготовке интервью с ним для этого номера. Ответ Скэнлона был таков: «Я дам очень краткий ответ на ваш длинный, но очень хороший вопрос: да, я полагаю, возможность чего-то подобного вполне можно рассматривать всерьез».

Это признание Скэнлона кажется мне довольно зна-

8. Еще одно терминологическое примечание. Вслед за П. Стросоном, на чьем подходе к личным и моральным отношениям вообще во многом основана теория Скэнлона (см. в этом номере ФК [Стросон 2020]), Скэнлон говорит об изменении, или модификации (modification), установок и конституируемых ими отношений между людьми в случае предосудительного поведения — это изменение, как было сказано выше, и представляет собой осуждение. Но Скэнлон, используя тот же самый термин, также говорит о модификации самого осуждения, подразумевая под этим специфическое видоизменение того, как именно мы изменяем отношения, в свете некоторых обстоятельств. Эти две «модификации» не следует путать, и в используемой в статье нотации я даже развел их, оставив перевод «модификация» только за последней.

9. Стоит дополнительно отметить, что отношение родителей к детям, по Скэнлону, также не обязательно содержит элемент морального превосходства. А именно, оно будет необходимо его содержать, только если речь об очень маленьких детях; Скэнлон отличает этот случай от случая отношений родителей с их взрослыми детьми, признавая при этом, что и в этом последнем случае «наши отношения с агентами говорят против их осуждения или же требуют от нас скорректировать или модифицировать наше осуждение» [Scanlon 2008, 171].

10. Не говоря уже о том, что оно льстит моему провинциальному исследовательскому эго: сам Скэнлон согласился!

чимым¹⁰. С другой стороны, следует, конечно, сделать скидку на изматывающий размер как самого вопроса, на который мы получили этот ответ, так и всего того интервью, в рамках которого этот вопрос был задан, в целом: возможно, у профессора Скэнлона просто не было сил и желания выстраивать контраргументацию в таких условиях. Поэтому в оставшейся части статьи я попробую, несмотря на высказанное Скэнлоном осторожное согласие с моим рассуждением, представить, каким образом и до каких пор он мог бы возражать на него изнутри своей теории осуждения.

Одно возможное возражение заключается в том, что универсальное братство предполагает бесосновательное и невозможное в рамках теории Скэнлона стирание границ между общим моральным отношением, которое связывает всех людей со всеми, и специальными личными отношениями типа родственных. Действительно, говоря о той безусловной поддержке, которую должны друг другу оказывать братья и сестры, Скэнлон, очевидно, подразумевает, что они должны друг другу эту поддержку именно в силу тех специальных отношений, в которых они состоят друг с другом, что именно эти отношения являются основанием (reason) модификации осуждения. Распространять же эту модификацию установки на всех людей значит игнорировать различие между общим и специальными отношениями и в конечном счете выдвигать бесосновательное требование: ведь в случае «всех» людей отсутствует как раз то, что являлось основанием для модификации нашего осуждения в случае братьев и сестер — особого рода специальные отношения.

К ответу на это возражение, кажется, можно подойти одним из двух способов. С одной стороны, можно указать на то, что хотя в одном из разбираемых мной скэнлоновских случаев модификации осуждения основанием является особое отношение, в котором мы состоим с осуждаемым, во втором из этих случаев —

в случае осуждения человека, морально испорченного трудным детством, — мы ни в каком подобном отношении с осуждаемым не состоим, и, значит, специальное отношение не является здесь релевантным фактором; что, в свою очередь, кажется, заново открывает возможность поставить вопрос о пересмотре стандартов осуждения в том числе и тех людей, с которыми мы не состоим в специальных отношениях¹¹.

Однако на это, в свою очередь, можно ответить, что, хотя во втором из рассмотренных нами скэнлоновских случаев модификации осуждения мы модифицируем эту нашу установку не на основании того, что мы состоим с осуждаемым в специальных отношениях (мы с ним ни в каких подобных отношениях не состоим), мы все же модифицируем ее на *некотором* основании (а именно, в силу того, что осуждаемый сам в определенной степени является жертвой обстоятельств), тогда как в случае «всех» людей у нас подобного основания нет, и, значит, попытку распространить подобную модификацию осуждения на все моральное сообщество все так же можно обвинить в бесосновательности и произвольности. Эта линия спора упирается в вопрос о наличии достаточно хорошего основания универсальной модификации осуждения, который я пока обсуждать не готов.

Другой способ ответа на возражение от бесосновательности распространения установки на «всех» людей будет выглядеть следующим образом: смысл приведенного рассуждения заключался в обосновании не чрезвычайно сильного тезиса о том, что мы *должны* (т.е. морально обязаны) использовать модифицированную установку в отношении всех людей, но более скромного тезиса о том, что мы *можем* использовать подобную модифицированную установку в отношении «всех» людей (т.е. ее использование не является морально недопустимым). Именно эту линию защиты я приму как основную.

11. Следует отметить, что, строго говоря, и в случае модификации осуждения тех, с кем мы в специальных отношениях состоим, не все так просто. Так, судя по всему, Скэнлон подразумевает, что тем отношением, которое мы не должны менять в случае предосудительных поступков наших родственников, является не специальное отношение (или, по крайней мере, не только оно), а именно общее моральное отношение (или в том числе и оно), — во всяком случае, это, кажется, следует из примеров нарушения стандартов отношений, которые приводит Скэнлон (грубость, эгоизм, склонность бить людей и пр.).

В самом деле, я пытался не более чем опровергнуть тезис Скэнлона о том, что в том, чтобы модифицировать установку осуждения по отношению к взрослым и развитым моральным агентам так, как мы модифицируем ее в отношении детей, есть нечто морально недопустимое, а именно — проявление «морального превосходства». Я показал, что внутри мысли самого же Скэнлона есть принципиальная возможность модифицировать установку осуждения в отношении взрослых агентов без всякого морального превосходства. Если это возможно в отношении некоторых взрослых агентов, то нет никакого основания полагать, что это не является возможным в отношении всех взрослых агентов: для того, чтобы не относиться к кому-то с ощущением морального превосходства, не нужно особенное основание вроде специальных отношений с этим агентом или его печального прошлого; достаточным основанием не относиться к нему подобным образом является тот факт, что подобное отношение будет чем-то морально дурным. Аргумент Скэнлона, насколько я понимаю, состоял не в том, что у нас нет оснований не относиться к людям с моральным превосходством, если мы модифицируем нашу установку осуждения в их отношении «воспитательным» образом, а в том, что мы в принципе не способны избежать морального превосходства в случае подобной модификации. Но, как я показал, это не так.

Хорошо, допустим, мне действительно удалось показать, что указанное рассуждение Скэнлона против универсальной «воспитательной» модификации осуждения проваливается. Но на это мне можно возразить, что это не единственное возражение Скэнлона против требования универсального отказа от осуждения или его универсальной модификации. В его арсенале есть также ряд других возражений против них; и даже если только что опровергнутое не является основательным, это вполне может быть скомпенсировано основательностью других. Чтобы моя критика была значимой, я должен так или иначе пошатнуть и другие его возражения на этот счет. Мой ответ на это будет заключаться в том, что я вполне готов попробовать.

Я начну с возражения, которое Скэнлон сам приводит одновременно с тем, что я рассматривал выше. Это

возражение заключается в том, что в отказе от осуждения есть нечто унижительное (*demeaning*). Насколько я могу судить, Скэнлон лишь однажды кратко поясняет эту мысль, и делает он это следующим образом: отказываться осуждать поступившего с тобой дурно человека — значит считать, что у тебя нет на это права (*standing*), а это значит ощущать собственную моральную неполноценность (*inferiority*), что само по себе унижительно [Scanlon 2008, 168–170; ср.: Scanlon 2013a, 106–107]. Это рассуждение, во-первых, не кажется мне сильным само по себе, и, во-вторых, оно практически полностью утрачивает свою силу в контексте уже предложенной мной критики. Оно не является сильным само по себе, потому что Скэнлон ничем не подкрепляет утверждение о том, что отказ от осуждения в описанных обстоятельствах (когда мы считаем, что у нас нет права кого-то осуждать) будет непременно сопряжен с унижительным ощущением неполноценности: вполне можно представить себе, что мы не считаем, что у нас есть право кого-то осуждать не в силу ощущения неполноценности, а в силу, например, отрефлексированной моральной позиции, согласно которой осуждение в стандартном скэнлоновском смысле не уместно в принципе. Но даже если бы Скэнлон был прав в этом пункте, для моих целей это было бы неважно — по причине того, в каком контексте Скэнлон приводит это рассуждение. Контекст следующий: Скэнлон говорит, что отказ от осуждения был бы морально дурным предприятием, потому что он предполагал бы *либо* а) что мы не считаем, что у нас есть право осуждать (это, по Скэнлону, будет подразумевать ощущение моральной неполноценности), *либо* б) что мы не считаем осуждаемого достаточно морально развитым агентом, смотрим на него как на кого-то вроде ребенка (это, по Скэнлону, будет подразумевать ощущение морального превосходства). Но утверждение о том, что случай типа (б) непременно будет предполагать ощущение морального превосходства и, таким образом, будет чем-то дурным, как мог заметить читатель, — это именно то, что я подверг критике выше. При этом рассуждение Скэнлона строится как альтернатива: если мы не будем осуждать агента, то мы будем *либо* принимать установку (а), что дурно, *либо*

принимать установку (б), что дурно. Допустим, (а) действительно непременно дурно (в чем, как я уже говорил выше, я также сомневаюсь). Но если я прав в том, что (б) вовсе не обязательно дурно, то это значит, что мы в некоторых случаях можем просто принять установку (б), не совершая ничего дурного. Возможность (а) тогда оказывается просто нерелевантной для моего рассуждения.

Кроме этого у Скэнлона есть как минимум одно другое возражение против этого требования, и, судя по тому, что он повторяет его чаще, чем другие возражения, оно является в его собственных глазах более существенным. Оно состоит в том, что требование не изменять отношений с любыми агентами в свете их дурных поступков или черт характера является слишком сильным: «от нас нельзя требовать, чтобы мы продолжали доверять ненадежным людям, проявляли особую заботу, полагающуюся друзьям, к тем, кто не проявляет подобной ответной заботы к нам самим, и так далее» [Scanlon 2015, 94]¹². Предъявлять подобные требования как моральные — с точки зрения Скэнлона, вероятно, все равно что настоятельно требовать от всех людей чего-то вроде героизма или святости: на-

сколько я понимаю, мысль здесь в том, что поведение, которого мы в данном случае запрашивали бы от других, является чем-то сверхдолжным (*supererogatory*), а требовать от кого-то сверхдолжного — само по себе морально неправильно (ср.: мы можем восхищаться человеком, добровольно пожертвовавшим своей жизнью для ради спасения других, но *требовать* от кого-то пожертвовать своей жизнью ради других — дело довольно гадкое).

Мне кажется, это самое серьезное возражение против идеи универсальной модификации осуждения, которое можно было бы привести изнутри мысли Скэнлона. Я полагаю, что на него можно ответить в два шага. Контртезис, который я предложу на первом шаге, является, с одной стороны, более скромным, но, с другой, кажется мне почти несомненно верным. Контртезис второго шага является более сильным, и в его обоснованности может быть значительно больше сомнений.

Контртезис первого шага заключается в том, что тезис, который пытается обосновать только что приведенный аргумент Скэнлона против универсальной модификации осуждения от чрезмерности требования (назовем этот аргумент А₂), является по существу

12. См. также [Scanlon 2008, 189–190; Scanlon 2015a, 106]. Замечу, что в том, как Скэнлон, поясняет это соображение, есть, кажется, некоторая непоследовательность. А именно, иногда он говорит, что этот аргумент основан на соображениях благоразумия (*prudential considerations*), т.е., так сказать, допустимой заботы о собственном благополучии, — в этом контексте он приводится, например, в [Scanlon 2015a, 106]. Но в [Scanlon 2015, 94] соображение о том, что требование доверять не достойным доверия является слишком сильным, приводится в контексте не связанных с соображениями благоразумия оснований для осуждения — это можно заметить по тому, что на 92 странице, обсудив *prudential reasons*, Скэнлон говорит, что ими дело не исчерпывается, и обсуждает на страницах 92–94 (на последней из которых и встречается интересующий нас аргумент) *non-prudential reasons*. Здесь он обосновывает соображение о чрезмерности требования ссылкой на то, что «нормальные установки... не являются чем-то, что мы должны другим безусловно; мы должны их другим только в той мере, в какой другие сами имеют подходящие установки в отношении нас и прочих людей» [*Ibid.*], т.е. отсылает к тезису о том, что наши обязательства иметь в отношении кого-то подобные установки должны быть взаимны и утрачивают силу, если взаимность отсутствует. В [Scanlon 2015a, 106] он также апеллирует к этой взаимности и тоже говорит о том, что эта апелляция не связана с соображениями благоразумия («*Prudential considerations aside, the attitudes that are withdrawn in these responses are not owed unconditionally...*»). Но довод от чрезмерности требования он здесь приводит в контексте именно соображений благоразумия. Мне кажется, что это колебание отражает реальную зыбкость в вопросе о том, является ли довод от чрезмерности требования доводом от соображений благоразумия или от соображений иного типа. Я не буду пытаться здесь решить этот вопрос. Укажу лишь на то, что ни одно из этих двух обоснований чрезмерности требования не кажется мне сильным. Обоснование от соображений благоразумия фактически апеллирует напрямую к нашим интуициям о том, где проходит граница между тем, чем мы обязаны, и тем, чем мы не обязаны жертвовать ради других — а эти интуиции в данном случае, кажется, не вполне тверды (см. ниже в основном тексте). Обоснование от соображений взаимности, кажется, просто разваливается после указания на то, что не все отношения, в которых мы состоим, непременно являются полностью взаимными, или симметричными: отношения родителей с детьми или учителя с учениками таковыми не являются; более того, то, что общее моральное отношение тоже не является таковым в полной мере, признает и сам Скэнлон, поскольку в противном случае мы могли бы его полностью разорвать с теми, кто не считает нас за людей (например, с жестокими убийцами) и быть совершенно свободными в их отношении от любых обязательств соблюдения их базовых моральных прав [Scanlon 2008 141–142].

более слабым, чем тот тезис, который пытается обосновать аргумент против универсальной модификации осуждения от недопустимости морального превосходства (назовем этот аргумент А1). А1 обосновывал тезис о том, что универсальная модификация осуждения является чем-то самим по себе морально дурным (т.е. чем-то, от чего мы *должны* воздерживаться). Тогда как А2, судя по всему, обосновывает тезис о том, что универсальная модификация осуждения является чем-то вроде сверхдолжного поступка, которого было бы неправильно от нас требовать (т.е. чем-то, от чего мы *можем* воздерживаться). Иначе говоря, согласно А1 универсальная модификация осуждения есть нечто *недопустимое*, тогда как согласно А2 — нечто *допустимое* (но не обязательное). Но если это так, то А2, в отличие от А1, не исключает того, что мы *можем* практиковать универсальную модификацию осуждения. Так что даже если мы признаем, что А2 верен, то, при условии что моя критика А1 была основательна, мне все же удалось сделать некоторое продвижение в рассуждении о статусе универсальной модификации осуждения: я показал его моральную возможность в рамках мысли Скэнлона. Это первый шаг ответа на возражение от наличия у Скэнлона других аргументов против универсальной модификации осуждения, и его вывод в существенной степени повторяет тот, к которому я ранее пришел в рамках обоснования тезиса о том, что А1 проваливается.

Второй шаг этого ответа должен заключаться в доказательстве того, что А2 не удастся обосновать тезис о том, что универсальная модификация осуждения не является чем-то морально должным. У меня нет полной уверенности в этом, но я могу указать на два рода сомнений, которые беспокоят лично меня в связи с А2. Мое первое сомнение связано с тем, какой именно тезис пытается обосновать Скэнлон с помощью аргументов вроде А2. Как правило, в действительности это тезис о сверхдолжности *универсального отказа* от осуждения, а не его универсальной модификации:

во всех местах, упомянутых в примечании 12, он говорит о том, что от нас нельзя требовать, чтобы мы совершенно не меняли наших отношений с дурными людьми. Тезис же, который интересует меня, выглядит иначе: это тезис о том, что мы должны универсально *модифицировать* установку осуждения в «воспитательную» сторону. Это не то же самое. Аргумент от того, что такое поведение выше сил нормального человека, выглядит куда убедительнее в случае, если речь идет о том, чтобы вообще не менять своих отношений с дурным лицом, чем в случае, когда речь идет о том, чтобы модифицировать свое осуждение согласно общей цели морального развития и исправления дурного лица. Граница между должным и сверхдолжным не выглядит более очевидной, когда речь идет именно о модификации, а не о полном отказе. И это ведет меня к моему второму сомнению относительно А2. Оно заключается в обобщении этой проблемы: границу между должным и сверхдолжным вообще не всегда просто провести, и это один из тех случаев, в которых у меня нет полной уверенности в том, как ее проводит Скэнлон. Я понимаю интуицию, к которой он апеллирует, но у меня нет полной уверенности в ее правильности. Как бы то ни было, я полагаю, что А2 не должен опираться на голую интуицию — а сейчас в конечном счете дело обстоит именно так¹³.

Потенциальный третий шаг моего ответа должен был бы сам обосновывать тезис обратный тому, что пытаются обосновать А2: что универсальная модификация осуждения *является* чем-то морально должным. Но у меня нет ни уверенности в столь сильном тезисе, ни возможности погружаться в его обсуждение здесь.

На протяжении последнего года я несколько раз слышал простое и элегантное рассуждение Александра Мишуры, примерно такое (приношу извинения, если передам его не вполне точно):

Дерк Перебум утверждает¹⁴, что поскольку свободы

13. См. конец примечания 12.

14. См., например, [Pereboom 2014].

воли не существует, то мы должны принципиально изменить наши практики осуждения и в особенности наказания совершивших нечто дурное: эти практики должны быть направлены не на воздаяние таким людям «заслуженного возмездия» (никакого возмездия они не заслуживают), а на исправление их характеров и (в той мере, в какой эта последняя цель пока не достигнута или не может быть достигнута вовсе) на защиту окружающих от исходящей от них опасности. Но разве не можем мы утверждать, что нам следует подобным образом изменить свои практики, не принимая при этом тезис об отсутствии у нас свободы воли¹⁵?

Это рассуждение кажется мне в целом вполне верным. В самом деле, если бы нам, например, удалось доказать Перебуму, что свобода воли существует, разве должен бы он был отказаться от тезиса о необходимости реформы практик осуждения и наказания? Кажется, он вполне мог бы обоснованно продолжать отстаивать его и вне связи с проблемой свободы воли.

Скэнлон, в отличие от Перебума, является в вопросах осуждения и наказания компатибилистски настроенным мыслителем: с его точки зрения, обоснованность этих наших практик — по крайней мере в том виде, в каком их описывает и обосновывает он сам, — не зависит от наличия или отсутствия у нас свободы воли. Но если рассуждение Мишуры верно, то этическая позиция Перебума также вполне может быть поставлена на компатибилистские рельсы. В то же время между позициями Скэнлона и Перебума в вопросах, связанных с теорией моральной ответственности, уже есть существенное родство: от объединяющего их антире-трибутивизма до общего им стремления совместить консеквенционалистские соображения с соображениями справедливости при обосновании практики наказания. В некотором смысле эту статью можно мыслить как попытку сблизить эти позиции еще сильнее¹⁶. Универсальная модификация осуждения представляла бы собой шаг именно в сторону реформы практик осужде-

ния и наказания, которую предлагает Перебум. Я надеюсь, что мне удалось показать, что даже внутри мысли Скэнлона для принятия таких модифицированных установок нет моральных препятствий. Вопрос в том, есть ли такие препятствия для общей реформы этих практик, т.е. для предъявления требования ко всем людям модифицировать свои установки подобным образом. Иными словами, это вопрос о том, является ли такая модификация чем-то должным или чем-то сверхдолжным. К сожалению, прямо сейчас у меня нет не только ответа на этот вопрос, но и вообще представления о том, каким образом его можно было бы внятно обсуждать.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Mishura 2020 — Mishura A.S. Free Will and Moral Responsibility: So What? // *Date Palm Compote*. 2020. № 15. P. 125–128. (In Russian.)
2. Pereboom 2014 — Pereboom D. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*. New York: Oxford University Press, 2014.
3. Prolegomena 2020 — Loginov E.V., Gavrillov M.V., Mertsalov A.V., Iunusov A.T. Prolegomena to Moral Responsibility // *Date Palm Compote*. 2020. № 15. P. 3–100. (In Russian.)
4. Scanlon 1998 — Scanlon T.M. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, MA — London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1998.
5. Scanlon 2008 — Scanlon T.M. *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*. Cambridge, MA — London, England: Belknap Press of Harvard University Press, 2008.
6. Scanlon 2013a — Scanlon T.M. Giving Desert Its Due // *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*. 2013. Vol. 16. № 2. P. 101–116.
7. Scanlon 2013b — Scanlon T.M. Interpreting Blame // D.J. Coates, N.A. Tognazzini (eds.). *Blame: Its Nature and Norms*. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 84–99.

15. См. связанную с этим рассуждением статью Александра в этом номере ФК [Мишура 2020].

16. Хотя только задним числом: подобная задача не стояла передо мной во время работы над текстом.

8. Scanlon 2015 — Scanlon T.M. Forms and Conditions of Responsibility // R. Clarke, M. McKenna, and A.M. Smith (eds.). The Nature of Moral Responsibility. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 89–114.
9. Scanlon 2019 — Scanlon T.M. Learning from Psychopaths // D.J. Coates, N.A. Tognazzini (eds.). Oxford Studies in Agency and Responsibility. Volume 5: Themes from the Philosophy of Gary Watson. New York: Oxford University Press, 2019. P. 127–141.
10. Scanlon 2020 — Scanlon T.M. Reasons for Actions Never Depend on One's Desires // Date Palm Compote. 2020. № 15. P. 241–255. (In Russian.)
11. Мишура 2020 — Мишура А.С. Свобода воли и моральная ответственность: и что? // Финиковый Компот. 2020. № 15. С. 125–128.
12. Прологомены 2020 — Логинов Е.В., Гаврилов М.В., Мердалов А.В., Юнусов А.Т. Прологомены к моральной ответственности // Финиковый Компот. 2020. № 15. С. 5–100.
13. Скэнлон 2020 — Скэнлон Т.М. Основания для поступков никогда не зависят от наших желаний // Финиковый Компот. 2020. № 15. С. 241–255.
14. Стросон 2020 — Стросон П. Свобода и обида // Финиковый Компот. 2020. № 15. С. 204–221.

свобода воли и моральная ответственность: и что?

free will and moral responsibility: so what?

Александр Мишура, НИУ ВШЭ.

Aleksandr Mishura, HSE University.

Иллюстрация Дарьи Мацкевич.

Illustrated by Daria Matskevich.

Цель статьи — продемонстрировать, что понятие моральной ответственности в смысле базовой заслуженности, вероятно, не играет значимой роли для морального оправдания социальных практик, включая практики похвалы и порицания, традиционно связываемые с понятием моральной ответственности. В начале статьи описывается связь проблемы свободы воли с понятием моральной ответственности. Далее эксплицируется понятие моральной ответственности в смысле базовой заслуженности, и приводятся доводы в пользу того, что значимость этого понятия в контексте оценки моральной оправданности социальных практик сомнительна.

Затем кратко обсуждаются возможные возражения.

The aim of this paper is to show that the concept of moral responsibility in the sense of basic desert does not play a significant role in the moral justifications of social practices, including practices of praise and blame that are commonly associated with the concept of moral responsibility. First, I explain the link between the problem of free will and the concept of moral responsibility. Then, I argue that moral justification of social practices in most cases does not depend on the concept of basic desert. Finally, I address some objections.

Ключевые слова: свобода воли, моральная ответственность, базовая заслуженность, моральная оправданность.

Keywords: free will, moral responsibility, basic desert, moral justification.

Главный вопрос философии можно сформулировать очень кратко: «И что?»¹. В споре о свободе воли на него также должны ответить все стороны. Свобода воли совместима с детерминизмом? И что? Несовместима? И что? Свобода воли есть? И что? Нет? И что? Онто-эпистемологический ответ «И ничего» во многом хорош, но им пренебрегают. Сегодня, а возможно, и всегда, при ответе на главный вопрос относительно свободы воли философы предпочитают ссылаться на вопрос о моральной ответственности. От наличия у нас свободы воли зависит то, несем ли мы моральную ответственность за свои поступки или нет.

Но, разумеется, вопрос «И что?» также уместен и даже желателен относительно моральной ответственности. Допустим, мы несем моральную ответственность: и что? — Зависит от того, о какой моральной ответственности идет речь. Понятий моральной ответственности много, а один из философских споров касается того, есть ли среди них некое базовое понятие² или нет (кстати: «И что?»). С какими-то из этих понятий связан образ действий (например, порицание), а с другими, по крайней мере, образ мысли (например, осуждение). В дискуссии о свободе воли часто используется весьма специфическое понятие о моральной ответственности — моральная ответственность в смысле базовой заслуженности (*basic desert*). Смысл этого понятия в следующем: если человек морально ответственен за некий поступок в смысле базовой заслуженности, то у нас есть основание хвалить или порицать³ его за сам факт совершения этого поступка [Pereboom 2001, xx]⁴. Похвала и порицание, в свою очередь, могут выражаться в форме речевых актов, а могут оставаться



ся на уровне переживаемых нами эмоций, ответных установок.

Понятие базовой заслуженности позволяет различить формы обоснования моральных санкций и выделить среди них ту, которая непосредственно связана с вопросом о свободе воли. Моральные санкции можно оправдывать их полезностью для общественного порядка или морального развития индивида, тогда речь не идет о базовой заслуженности и, соответственно, о свободе воли. В случае с базовой заслуженностью сам факт осознанного совершения поступка, т.е. совершения поступка с пониманием его морального статуса, является основанием для возложения ответственности в соответствующем смысле. Итак, на вопрос «И что?» в дискуссии о свободе воли часто могут ответить:

1. О его онтологическом, эпистемологическом, моральном и прочих преимуществах я здесь писать не буду, но это почти бесконечное поле для размышлений.

2. Базовое понятие таково, что к нему можно редуцировать все прочие понятия из некоторой группы. К примеру, базовое понятие о причинности позволяет редуцировать к нему все понятия о конкретных видах причинности.

3. Далее я уточню смысл базовой заслуженности, но уже сейчас можно отметить, что базовая заслуженность дает основание для похвалы или порицания, но не делает их необходимыми, поскольку могут иметься основания для отказа от возложения моральной ответственности.

4. Стоит уточнить, что в более поздних своих текстах Перебум добавляет в качестве условия понимание морального статуса поступка [Pereboom 2014, 2]. Это добавление представляется некоторой частичной рецепцией идей Р. Дж. Уоллеса, который указывал на необходимость не только понимать, но и руководствоваться моральными основаниями в пользу и против совершения поступка. В отношении представленной в статье аргументации это добавление ничего не меняет, но далее я буду добавлять к факту совершения поступка осознанность его совершения в смысле понимания морального статуса.

«И моральная ответственность в смысле базовой заслуженности». Дальше я постараюсь показать, что такой ответ будет неполным и неудовлетворительным.

Первое, на что стоит обратить внимание — смысл «базовой» в понятии базовой заслуженности. Давайте представим, что базовая заслуженность моральных санкций базовая в том смысле, что она ни от чего не зависит, кроме факта осознанного совершения поступка. В таком случае, она не зависит от того, детерминирован мир или нет. Одно и то же осознанно совершённое действие может быть как детерминировано, так и индетерминировано обстоятельствами, мотивами агента, прошлым, законами природы и т.д.. Более того, она не зависит и от того, свободно ли совершено действие или нет, поскольку один и тот же поступок может быть совершен как свободно, так и не свободно⁵. Соответственно, если буквалистски понимать «базовость» базовой заслуженности как независимость от всех прочих обстоятельств поступка, кроме самого факта его осознанного совершения, то утверждение, что от наличия свободы воли зависит базовая заслуженность, противоречиво.

Конечно, философы не могут иметь и не имеют в виду эту буквалистски понятную базовую заслуженность. Тогда какую не-совсем-уж-такую-и-базовую заслуженность имеют в виду философы при ответе на главный вопрос относительно проблемы свободы воли? Поскольку ответом является «И моральная ответственность в смысле базовой заслуженности», постольку интересующая нас заслуженность, как предполагается, концептуально *зависит* от наличия у нас свободы воли. Поэтому точнее будет именовать ее не «базовой», а «заслуженностью по факту свободы», хотя это и длиннее.

Итак, на вопрос: «И что?» относительно существования свободы воли философы отвечают: «И моральная ответственность в смысле заслуженности по факту свободы». И тут возникает вопрос: получается, от наличия свободы воли зависит то, обладаем ли мы той моральной ответственностью, которая зависит от на-

личия у нас свободы воли? Но что с того, обладаем ли мы свободой воли, которая требуется для моральной ответственности в смысле заслуженности по факту свободы? Ответ должен раскрыть значимость той самой ответственности, которую мы несем по факту свободы.

Обычно полагается, что практическим выражением базовой заслуженности являются похвала и порицание. Соответственно, главный вопрос можно было бы отнести к значимости похвалы и порицания: почему вообще важны похвала и порицание? Они значимы сами по себе, или важно что-то другое, что с ними связано? Похвала и порицание используются для обучения «хорошо» и «плохо», дают дополнительный мотив поступать хорошо и не поступать плохо, позволяют культивировать лучшие черты человека и бороться с худшими. Не будет преувеличением сказать, что похвала и порицание являются столпами социализации. Однако в таком случае у нас есть независимые от свободы воли доводы в пользу обоснованности этих практик. Эти практики, как неоднократно замечали философы, необходимы для поддержания функционирования человеческого сообщества, а также для морального совершенствования его членов [Strawson 1962/2008]. Соответственно, мы вслед за многими философами можем сказать, что практики, ассоциируемые с похвалой и порицанием, настолько важны, что у нас есть достаточные основания сохранить их *независимо* от истинности детерминизма или других метафизических учений. Они имеют независимое от метафизических тезисов моральное обоснование. Это обоснование можно сформулировать в консеквенционалистских понятиях пользы или в аретических понятиях формирования добродетельного характера.

Но допустим, мы решим поспорить с такой позицией: нельзя осуждать людей. Это зло. Это формирует комплекс вины, заставляет людей страдать, и никакого толку от этих страданий нет. Нельзя хвалить людей: похвала развращает, делает людей надменными, а быть может, и унижает человека. Возможно, дело обстоит

5. Разумеется, мы можем придумать некие хитрые критерии индивидуации действий, которые позволят их различать. Однако без каких-то веских и независимых оснований это будет сильно похоже на *ad hoc*.

так. Но тогда возникает вопрос: как свобода воли могла бы оправдывать похвалу или порицание, если они действительно несут зло? Если немного обобщить этот риторический вопрос, мы получим следующую схему: для любого содержательного, не тавтологичного ответа⁶ на вопрос о значимости ответственности по факту свободы — вида «Ответственность по факту свободы важна для практики X» — мы можем поставить вопрос: имеет ли X независимые от наличия свободы воли оправдания (в том числе моральные). Если да, то какова роль свободы воли в оправдании X? Если нет, то как именно свобода может оправдать X?

В целом относительно всякой практики X такого рода возможны три варианта. Эти три варианта исчерпываются тремя возможными ценностными статусами практики: хороша, дурна, нейтральна. 1) С учетом всех оснований, кроме вопроса о свободе, X хороша и полезна. 2) С учетом всех оснований, кроме вопроса о свободе, X дурна и вредна. 3) С учетом всех оснований, кроме вопроса о свободе, X нейтральна. В первом случае X оправдана независимо от наличия ответственности по факту свободы. Во втором случае X не оправдана, и утверждающий, что свобода воли может ее оправдать, должен объяснить, как именно; на первый взгляд возможность этого крайне не очевидна. В третьем случае также хотелось бы услышать подробную историю о том, как и почему именно факт свободы мог бы оправдать X.

Чтобы перейти от абстракций к конкретике, возьмем пример с карательным правосудием. Допустим, причинение преступникам боли и страданий не имеет полезных последствий ни для их морального характера, ни для общества, что причинение этих страданий скорее культивирует зло как в преступниках, так и в карателях. Как наличие у преступников свободы воли могло бы само по себе оправдать причинение им боли и страданий? Почему мы не можем отказаться от этой практики независимо от того, свободны преступники

или нет?

Наши рассуждения можно представить в форме челленджа. Желая с ним справиться должен объяснить, что же такое в нашем мире может быть оправдано только при наличии ответственности по факту свободы воли. Допустим, кто-то скажет X, а мы ответим: давайте посмотрим, дает ли X что-то хорошее. Допустим, дает. Почему тогда этого самого по себе не достаточно, или как именно это нечто зависит от свободы? Допустим, не дает: тогда как именно свобода воли оправдывает X? Допустим, мы вообще найдем, что X — зло, но как в таком случае свобода воли сможет его оправдать? Кажется, это не самый простой челлендж. Однако если на него не ответить, без ответа остается вопрос о значимости ответственности по факту свободы. Следовательно, сама стратегия обоснования значимости вопроса о свободе воли через понятие моральной ответственности оказывается под угрозой.

Нам могут возразить, что такие моральные категории, как долг, подразумевают свободу воли: наличие долга влечет возможность его соблюсти, а детерминизм/индетерминизм может исключать таковую. Соответственно, на вопрос: «И что, что мы свободны?» Мы ответим: «И понятие долга, и этика, основанная на понятии долга». Но в таком случае мы получим интересный результат: важность свободы воли прямо зависит от принятия определенной версии нормативной этики, в частности деонтологической этики⁷. Отказ от деонтологической этики означал бы лишение значимости вопроса о свободе воли. Это вполне возможный вариант ответа, однако в таком случае необходимо ясно понимать, что для сторонников не-деонтологической этики значимость проблемы свободы воли будет отсутствовать. Более того, учитывая все связанные как с деонтологической этикой, так и с понятием свободы проблемы, теории, например, консеквенционалистов будут находиться в диалектически выигрышном положении.

6. Пример тавтологичного ответа: свобода воли важна, поскольку она обеспечивает ту форму ответственности, которая зависит от свободы воли.

7. Я не обсуждаю здесь вопрос о том, что понятие долга может быть истолковано компатибилистски и инкомпатибилистски, поскольку это ничего не решает: если мораль зависит от долга, а долг — от свободы, то вопрос о свободе значим, как бы мы ни понимали долг. Конечно, можно оспорить и принцип «долженствование влечет возможность», но мы также не будем обсуждать здесь эту проблему.

Другой вариант подобного возражения указывал бы на то, что условием возможности практик моральной ответственности (похвалы и порицания) является свобода воли. Этот ответ, однако, зависит от возможности доказать соответствующий тезис, а перспективы такого доказательства выглядят исключительно сомнительными. Здесь, например, требуются эксплицитные аргументы в пользу того, почему эволюционистские объяснения формирования практик (т.е. определенных форм поведения) похвалы и порицания не могут быть достаточны. Эти объяснения между тем никак не подразумевают понятия свободы воли.

Следующее возражение такого «трансценденталистского» толка могло бы основываться на том, что не свободный поступок вообще не является поступком, а не свободный агент вообще не является агентом. Этот ответ кажется non-starter'ом, поскольку он основывается на таком представлении о действии и агенте, которое едва ли соответствует стандартным употреблением этих понятий как в обыденном, так и в философском дискурсе. Действие может быть не свободным, оставаясь действием. Агент также может не обладать свободой воли, оставаясь агентом. Конечно, мы можем сказать, что детерминированный агент вообще не агент, соответственно, что он вообще не может совершить поступок и, конечно, что его нельзя хвалить и порицать. Проблема в том, что обосновать такую точку зрения представляется крайне затруднительным. Скорее это похоже на эксцентричное переосмысление понятий, целью которого может быть разве что выведение эксцентричных следствий. Наш главный вопрос, напротив, ориентирован на актуальную значимость вопроса о свободе воли, т.е. на вопрос о том, есть ли что-то в нашем мире, что оправдывается только свободой воли. Отметим, что мы не утверждаем: свобода воли ничего не оправдывает. Скорее мы спрашиваем: что именно и как? Указанный ответ говорит нечто вроде: вообще все и как необходимое условие. Не очень понятно, какого рода аргументы могли бы убедительно обосновать такой ответ.

Нам также могут возразить, что такого рода рассуждениями можно поставить под вопрос значимость любого философского понятия. Но нет. Нечто может

быть ценно само по себе или в силу чего-то другого. Так, мы можем сказать, что счастье ценно само по себе. Возможно, с этим не все согласятся, но принятие такой позиции по крайней мере избавляет нас от нужды как-то дополнительно обосновать значимость счастья. Мы можем сказать, что удовольствие обладает внутренней ценностью, тогда нет нужды дополнительно обосновывать значимость удовольствия. Если свобода воли ценна сама по себе, то все наши рассуждения не имеют силы: ответ на главный вопрос будет просто указывать на абсолютную ценность свободы. Это хороший ответ. Однако если свобода воли ценна в силу моральной ответственности по факту свободы, то моральная ответственность по факту свободы должна сама обладать ценностью. Либо она ценна сама по себе, либо есть что-то ценное, возможность чего она обеспечивает. Самоценность ответственности не трудно оспорить, поскольку она, в отличие, к примеру, от счастья, вовсе не очевидна. Тогда надо указать, что зависит от этой формы ответственности. Как я постарался показать, ответ через похвалу и порицание представляется слабым, поскольку они могут быть оправданы или опровергаться на независимых основаниях.

Возможно и другое возражение: в тексте спутаны разные уровни рассуждения. Да, практики могут быть оправданы на независимых от понятия свободы основаниях, однако *моральные* категории наполняются смыслом только через понятие свободы. Мне представляется, что этот ответ подразумевает очень достойную, но спорную теорию, которая сама по себе требует иностранных доказательств. Если же она будет доказана, и свобода воли действительно является условием осмысленности моральных понятий, а моральные понятия обладают самостоятельной ценностью или являются условием возможности чего-то ценного, то, конечно, значимость свободы воли для существования определенных *понятий* будет доказана. Но тогда она будет доказана не указанием на практики похвалы и порицания и вообще не указанием на какие-либо практики.

In summa: не очень понятно, что именно в нашем мире перестанет быть осмысленным, если вдруг окажется, что у нас нет свободы воли. Возможно, если вдруг окажется, что у нас нет свободы воли, это ниче-

го не добавит к уже имеющимся доводам за и против существования конкретных практик.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Pereboom 2001 — Pereboom D. Living Without Free Will. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
2. Pereboom 2014 — Pereboom D. Free Will, Agency, and Meaning in Life. New York: Oxford University Press, 2014.
3. Strawson 1962/2008 — Strawson P.F. Freedom and Resentment and other Essays. London: Routledge, 2008.

снижает ли индетерминизм моральную ответственность?

does indeterminism reduce moral responsibility?

Артём Беседин, МГУ имени М.В. Ломоносова.

Artem Besedin, Lomonosov Moscow State University.

Иллюстрации Сени Уткина и Марьи Габышевой.

Illustrated by Senya Utkin and Maria Gabysheva.

Статья посвящена критике утверждения о том, что индетерминизм в каузальной истории действия может снижать моральную ответственность. Кроме того, ставится под сомнение сама возможность содержательного обсуждения снижения или повышения моральной ответственности. Критика обращена против теории моральной ответственности В.В. Васильева, изложенной в книге «В защиту классического компатибилизма: Эссе о свободе воли». Статья опирается на методологию мысленных экспериментов. В статье разбираются мысленные эксперименты, приводимые Васильевым в книге, и показывается, что они не ведут к выводу о том, что индетерминизм снижает ответственность. Далее рассматриваются различные варианты локализации индетерминизма в истории действия. Показывается, что наличие индетерминизма в истории действия само по себе не ведет к снижению ответственности. Разбирается возможность приписывания моральной ответственности степеней, после чего делается вывод о том, что измерение степеней ответственности является огрублением. Наконец, тезис о снижении ответственности в силу индетерминизма рассматривается в контексте феноменистической онтологии Васильева. Общий вывод состоит в том, что индетерминизм в каузальной истории действия сам по себе не снижает моральной ответственности, понятие снижения ответственности неточно, а использование Васильевым в своих рассуждениях посылок, включающих утверждения о снижении ответственности, не обосновано.

Ключевые слова: моральная ответственность, индетерминизм, детерминизм, действие, случайность.

The article criticises the claim that indeterminism in the causal history of action can decrease moral responsibility. The possibility of a meaningful discussion of reducing or increasing moral responsibility is called into question. The criticism is directed against Vadim Vasilyev's theory of moral responsibility, explained in his book "In Defense of Classical Compatibilism: Essay on the Freedom of the Will". The article is based on the methodology of thought experiments. The article examines the thought experiments cited by Vasilyev and shows that they do not lead to the conclusion that indeterminism reduces responsibility. Further, different variants of localization of indeterminism in the history of action are considered. It is shown that the presence of indeterminism in the history of action, *per se*, does not lead to a decrease of moral responsibility. The possibility of attributing degrees to moral responsibility is analyzed. The measurement of degrees of responsibility presupposes a very rough approximation of the phenomenon. Finally, the thesis of indeterminism reducing responsibility is considered in the context of Vasilyev's phenomenalist ontology. The general conclusion is that indeterminism in the causal history of action does not in itself reduce moral responsibility, the concept of reducing responsibility is inaccurate, and Vasilyev's use of premises that include statements about reducing responsibility in his arguments is not justified.

Keywords: moral responsibility, indeterminism, determinism, action, luck.

В книге «В защиту классического компатибилизма: Эссе о свободе воли» (далее: «Защита») Вадим Васильевич Васильев утверждает, что индетерминизм снижает моральную ответственность. В этой статье я постараюсь показать, во-первых, что индетерминизм сам по себе не ведет к снижению ответственности и, во-вторых, что сам способ обсуждения моральной ответственности в терминах ее снижения или повышения является неточным и проблематичным.

Тезис детерминизма, с которым работает Васильев, состоит в том, что «в любой момент времени у мира есть только одно реально возможное будущее» [Васильев 2017, 10]¹. Индетерминизм, в свою очередь, — это отрицание детерминизма [19].

ОПАСНЫЕ ЗАРОСЛИ МЫСЛЕННЫХ ЭКСПЕРИМЕНТОВ

Васильев отстаивает два важных для целей этой статьи положения. Первое состоит в том, что индетерминизм не снимает ответственности с агента. В подтверждение этому приводится такое рассуждение: «Вообразим, к примеру, что вы обнаружили у себя любопытную способность — разбивать бокалы усилием воли... Она срабатывает примерно в половине случаев. Допустим теперь, что причиной такого непостоянства

является недетерминированность нашего мира. Точное повторение ситуации не гарантировало бы повторения ее последствий. Осознание этого, однако, не меняет вашего убеждения, что ваше желание разбить бокалы в определенном контексте (при невозможности прикосновения к бокалам и т. п.) является необходимым, пусть и не достаточным, условием их разбивания. Иначе говоря, вы убеждены, что, если бы вы не пожелали разбить эти бокалы, они бы не разбились. И трудно отрицать, что при указанных условиях, давая ход своему желанию разбить их, вы берете на себя ответственность за то, что некоторые из них разобьются» [там же]. В этом мысленном эксперименте действие типа A (разбивание бокала) не гарантированно следует за желанием типа D (желание разбить бокал). Это фиксируется в утверждении, что желание в данном случае — это необходимое, но не достаточное условие действия.

Несмотря на то, что действие агента не детерминировано, мы имеем дело именно со случаями, когда оно было совершено: ведь о снижении ответственности можно говорить лишь в случае совершённого действия. Таким образом, индетерминизм придает совершённому действию такое контрфактическое свойство: если бы агент имел точно такое же желание совершить это действие в тех же обстоятельствах еще раз, оно могло бы и не последовать. Это свойство действия я буду называть для краткости *к-свойством*.

Второе положение — это утверждение о том, что индетерминизм хотя и не гарантирует снятия ответственности, похоже, снижает ее. То есть наличие к-свойства у действия должно быть фактором, снижающим ответственность. Это также иллюстрируется мысленным экспериментом: «Представим, что мир, в котором мы живем, детерминистичен. Очевидно, что это привнесет в него большую упорядоченность. В частности, наше желание разбить бокал оказывается теперь не только необходимым, но и, в определенном контексте, достаточным условием его разбивания. Ясно, что наша ответственность за это действие только возрастет. Одно дело, когда я знаю, что мое желание сделать что-то



1. Далее при цитировании этой книги будет указываться только страница в квадратных скобках.

может привести к определенному результату, другое — когда оно гарантированно приведет к нему. Для прояснения ситуации возьмем другой пример, аналогичный уже приведенному. Представим, что вы посылаете кого-то на шаткий мостик над зарослями крапивы. Мост может упасть, но может и удержаться. Ваше действие может рассматриваться как необходимое условие получения этим человеком ожогов от крапивы. И, если это случится, на что вы и надеетесь, вы будете нести ответственность. Однако ответственность будет гораздо большей, если вы не только заведете вашего спутника на мостик, но и обрушите его — ведь в первом случае этот человек мог и сам доломать мост, и тогда ваша ответственность была бы минимальной» [20].

В отличие от примера с бокалами, мысленный эксперимент с мостиком очень неоднозначен. Васильев вводит в рассуждение много деталей, значение которых для решения вопроса о моральной ответственности не проясняется. Похоже, что действие агента состоит лишь в том, что он посылает другого на мостик. Но при таком общем описании агент может вообще не нести ответственности за падение его жертвы. (Дорогой читатель! Этими словами я посылаю тебя на шаткий мостик над зарослями крапивы. Поиск подходящего мостика я возлагаю на тебя в качестве упражнения. Если вдруг кто-то последует моему призыву и обожжется крапивой, проломив мост, буду ли я нести за это хоть какую-то ответственность?)

Далее, действие агента в этом примере состоит в том, что он посылает другого на мост, а ответственность он предположительно несет за получение жертвой ожогов, которое не является его действием. В одном из примечаний Васильев разделяет прямую и косвенную ответственность: «Примерами косвенной ответственности являются случаи, когда индивид не имеет (достаточно для ответственности) непосредственного отношения к порождению какого-то действия, но отвечает за возникновение его причин. ... По умолчанию в этой книге речь будет идти о прямой ответственности, к понятию

которой мы еще не раз будем возвращаться» [129]. Не совсем ясно, о каком типе ответственности идет речь в примере с мостиком. Я предполагаю, что само по себе повеление идти куда-то не является достаточным для ответственности за последствия этого повеления. (Если кто-то из читателей уже успел свалиться с моста, последовав моему призыву, я все еще не считаю себя ответственным за испытанные им страдания.) Но предположим, что приказ отдается в такой ситуации, когда на приказывающего действительно ложится ответственность за последствия. Проблема в том, что речь в мысленном эксперименте идет об ответственности именно за следствие действия, а не за само действие. При этом мысленный эксперимент должен показывать, что в ситуациях, когда действие не гарантированно следует за желанием (а не когда следствие не гарантированно следует за действием), «индетерминизм ослабляет связь между желанием и действием, которая нужна для ответственности за действие» [21].

Это мое возражение не следует понимать так, будто я признаю действиями только движения тела или другие непосредственно причиняемые нами самими события (ниже я сам приведу примеры, в которых предполагаю, что это не так). Проблема с примером Васильева скорее в том, что в нем присутствуют два агента. Представим, что я включаю свет в доме специально, чтобы спугнуть грабителя. Я не возражаю против признания спугивания моим действием, хотя оно не производится мной непосредственно, но является отдаленным последствием в цепи причин и действий, которую я запускаю включением света². Мой тезис в том, что, хотя спугивание грабителя и является моим действием, его бег (как и восхождение другого человека на мост) никак нельзя приписать мне.

В мысленном эксперименте Васильева можно обнаружить еще одну трудность. В случае, когда желание агента детерминистически ведет к падению жертвы, агент совершает не одно действие, а два: он не только заводит своего спутника на мост, но еще и сам разру-

2. Этот пример — вариация на тему знаменитого примера Д. Дэвидсона [Davidson 2001, 4–5]; в примере Дэвидсона агент включает свет и ненамеренно спугивает грабителя.

шает его, и за это добавочное действие агент точно несет прямую ответственность. Падение жертвы в детерминистическом сценарии, таким образом, оказывается последствием действий агента, отличных от его действий в первом случае. Это возражение можно было бы попытаться обойти таким образом: если описывать индетерминистический и детерминистический сценарий на определенном уровне приближения, то можно сказать, что агент совершает одно и то же действие: пытается свалить своего недруга с моста. Только в первом случае это широко понятое действие включает в себя один компонент (приказ идти на мост), а во втором добавляется другой компонент (разрушение моста). Действительно, Васильев придает особую важность возможности описывать одно и то же действие по-разному [49]. Я вернусь к этой теме ниже.

Пока что все эти обстоятельства подталкивают меня к такому выводу: из мысленного эксперимента, приведенного Васильевым, не следует, что именно индетерминизм снижает ответственность агента за действие, поскольку в этой истории обсуждается ответственность за последствие действия и присутствуют другие детали, которые влияют на наше суждение об ответственности (и эксперимент построен так, что это влияние не исключается).

ГДЕ ПРЯЧЕТСЯ ИНДЕТЕРМИНИЗМ? (I)

Разумеется, приведенных возражений против, возможно, не самого удачного мысленного эксперимента недостаточно для опровержения тезиса, подкрепляемого с его помощью, к критике которого я перехожу.

Васильев рассматривает снижение ответственности как результат своего рода «наследования слабости»: «индетерминизм ослабляет связь между желанием и действием, которая нужна для ответственности за действие» [21]. Именно так позиция Васильева сформулирована на страницах 19–21, то есть там, где приведены мысленные эксперименты. Однако далее Васильев пишет: «Ранее в этой главе мы отмечали, что он [индетерминизм] ослабляет контроль над поступками и ослабляет их связь с характером индивида» [41]. А «нехарактерные поступки считаются менее ответственными» [108]. Ссылка на предшествующее об-

суждение индетерминизма может относиться только к страницам 19–21, но в этом месте и на странице 41 мы находим очень разные тезисы.

Судя по мысленным экспериментам, индетерминизм, который интересуется Васильев, локализован между желанием и действием. Предположение о том, что индетерминизм располагается между действием и его последствием я не рассматриваю, так как в этом случае он не может ослаблять связь действия и желания. Ослабление контроля (понятие которого, по Васильеву, «лишено резких контуров» [11]), упомянутое на странице 41, по-видимому, и означает только лишь то, что в индетерминистических сценариях действие не гарантированно следует за желанием.

Ведет ли индетерминизм, локализованный между желанием и действием, к ослаблению связи действия с характером? Понятие характера в «Защите» играет центральную роль, однако не лишено неясностей. Так, Васильев утверждает: «Под характером... понимаются правила, которыми руководствуется индивид в своем поведении. Эти правила отражают предпочтения индивида, связанные со спецификой его системы желаний» [112]. Из этого можно сделать вывод, что характер и система желаний — это две разные вещи: ведь характер — это система правил, а желания — это не правила. Однако чуть раньше Васильев пишет: «Функция рационального размышления состоит в соотнесении возможностей, связанных с той или иной ситуацией, с системой желаний индивида, или, иными словами, с характером этого индивида и в определении предпочтительного образа действий для этого индивида в данной ситуации» [104]. В другом месте характер как будто отождествляется с системой ценностей и предпочтений [61]. Я предполагаю, что система предпочтений, система желаний и характер — это одно и то же; по крайней мере, их различие не имеет значения для аргументации Васильева.

Действие может соотноситься с системой желаний агента, по-видимому, только через соответствующее этому действию желание. Если я хочу разбить бокал силой мысли (имея такую способность) и у меня это получается, то мое действие соответствует моему характеру именно потому, что желание разбить бокал

в определенной ситуации укоренено в моей системе предпочтений: во всяком случае, не противоречит ей. Предположим теперь, что мое желание разбить бокал ведет к этому не в половине случаев, а всегда. Мое желание в этих сценариях одно и то же, и непонятно, почему связь совершенного мной действия с характером будет сильнее (в два раза?) при одной вероятности успешного исхода, чем при другой (иначе говоря, почему к-свойство ослабляет связь действия с характером).

Связь желания и действия с характером может отсутствовать, если само желание не соответствует характеру. Появление такого желания может быть результатом индетерминистического процесса, и в этом случае можно утверждать, что индетерминизм (локализованный на уровне формирования желаний) ослабляет связь между характером и действием³. Но это явно не относится к индетерминизму между желанием и действием.

О случайно возникших желаниях рассуждает Роберт Кейн. Его точку зрения Васильев характеризует так: «Кейн, к примеру, не спорит, что индетерминизм снижает контроль за происходящим и поэтому мог бы снижать и ответственность» [20–21]. Васильев ссылается на книгу Кейна 2005 года [Kane 2005, 65]. На указанной странице Кейн обсуждает концепции свободы воли Дэниела Деннета и Альфреда Мили и действительно отмечает, что индетерминизм снижает контроль над действием. Но речь в этом месте идет об индетерминизме на уровне возникновения желаний, а не о связи желания и действия. К тому же Кейн там не утверждает, что ослабление контроля ведет к снижению ответственности, поскольку в этом месте ни слова не говорит об ответственности (впрочем, по той же причине он также не оспаривает тезис о том, что индетерминизм мог бы снижать ответственность). Важно, что и Деннет [Dennett 1978, 286–299], и Мили [Mele 1995, 214–221], и Кейн [Kane 1998, 126–128] утверждают, что индетерминизм на уровне формирования желаний не нарушает связь желания с агентом.

По Кейну, убеждения и предшествующие мотивы агента в каких-то ситуациях могут вести к разным действиям. Из теории характера Васильева не следует, что эта система правил должна быть такой, чтобы для каждого возможного случая у нас имелось только одно правило, ведущее к определенному действию. К тому же индетерминизм при формировании желаний не подрывает способность агента к рациональному обдумыванию [Mele, ibid.]. То есть индетерминизм, расположенный на докастическом уровне, не ведет автоматически к снижению ответственности.

Продолжая обсуждать позицию Кейна, Васильев пишет: «Однако он полагает, что реального снижения не происходит, так как полный контроль предполагал бы детерминизм, а детерминизм [по Кейну] снимает ответственность совершенно по другой причине» [21]. Это утверждение не сопровождается ссылкой на Кейна, а у последнего есть аргумент в пользу того, что ослабление контроля не влечет за собой снижения моральной ответственности, не зависящий от либертарианского убеждения Кейна о несовместимости детерминизма с ответственностью. Кейн разбирает собственный мысленный эксперимент с киллером, который пытается убить чиновника⁴. Из-за индетерминизма, локализованного между желанием и нажатием на спусковой крючок (случайные мелкие движения руки киллера), совершение действия, ведущего к смерти чиновника, не гарантированно наступает за желанием. Тем не менее пуля настигает свою жертву. «Стоит отметить, — пишет Кейн, — следующий интересный момент: ослабленный контроль в подобных обстоятельствах не влечет снижения ответственности, если агенты смогут сделать то, что хотят сделать. Киллер не становится менее виновным за убийство чиновника, если из-за наличия индетерминизма у него нет полного контроля над действием... Предположим, что есть три киллера, каждый из которых убил чиновника. Предположим также, что у первого из них вероятность сделать

3. Такую локализацию индетерминизма А. Мили называет «докастической» [Mele 1995, 215].

4. Васильев всячески пытается избежать подобных «кровавых» примеров; однако убийства, манипуляции, обман и тому подобное — это, по-видимому, нестареющая классика как в кино, так и в философии.

это была 50%, у второго — 80%, а у третьего — 100%. Становится ли кто-либо из этих убийц менее виновным, нежели другие, если все достигли цели? Было бы абсурдно говорить, что один киллер заслуживает провести 100 лет в тюрьме, другой — 80, а последний — 50. Ослабленный контроль у киллеров с 50 и 80% не переходит в уменьшение ответственности, если они достигнут цели» [Кейн 2016, 117–118]. Моя интуиция в данном случае на стороне Кейна: наследования слабости здесь не происходит.

Васильев сам выступает против «наследственных» аргументов: это ясно из его критики аргумента последствий ван Инвагена [28–31, 141–142]. В аргументе последствий свойство независимости от субъекта передается по каузальной цепочке от отдаленных причин к действию, и Васильев спорит с этим при помощи контрпримеров. В случае со снижением ответственности индетерминизмом слабость (предположительно) передается от связи между желанием и действием к ответственности. Этому рассуждению можно также успешно противопоставить контрпримеры наподобие того, что приводится Кейном.

ОБ ИЗМЕРЕНИИ ОТВЕТСТВЕННОСТИ

Примечательно, что в своем примере Кейн соотносит предположительные степени моральной ответственности убийц с разными тюремными сроками, которые относятся к области уголовного наказания. Он использует такой пример, по-видимому, потому что в нем можно четко определить степень реакции на какое-то действие. Но если мы остаемся исключительно в области моральной ответственности, о степени какой величины может идти речь? О степени моей обиды? Об интенсивности моего негодования? О силе моего крика на обидчика? Между разными реакциями и разными их комбинациями имеется в первую очередь качественное различие. Что тогда может иметься в виду под снижением или повышением ответственности?

Кажется, что обсуждение степеней моральной ответственности, ее снижения и повышения, не противоречит нашему обычному словоупотреблению. Мы иногда говорим о степенях таких вещей, которые в строгом смысле степенями обладать не могут. Например, мы

говорим о степени доверия: «Я стал меньше доверять Каю из-за того, что он сделал». Можно ли сказать, что степень моего доверия буквально понизилась? Скорее степень доверия — это приблизительное описание очень сложных отношений, которые более точно могут быть описаны только качественно. Я могу сказать: «Я теперь меньше доверяю Каю: раньше я мог бы оставить ему ключи от своей квартиры, но теперь нет. Но я все еще могу дать ему свои инструменты, если он попросит». Степень доверия можно попытаться представить в виде своего рода иерархии того, что мы можем доверить другому человеку. Например, никаким доверием не обладает тот, кому я не могу доверить ни инструменты, ни ключи от квартиры, средним — только инструменты, высоким — и то и другое. Мы могли бы попробовать описать мое отношение к какому-то человеку через множество контрфактуалов «доверил бы Х / не доверил бы Х» и как-то ранжировать эти описания. Но попытка построения такой иерархии может и не удасться: ведь кому-то можно доверить ключи, но нельзя доверить инструменты.

Этот же способ рассуждения применим к ответственности. Например, мы могли бы сказать, что за определенное действие, если оно было итогом какого-то детерминистического процесса, агент заслуживает порицания и отказа от определенных видов общения с ним; но если к тому же действию привела индетерминистическая цепочка событий, агент, может быть, заслуживает порицания, но не разрыва каких-то межличностных связей. Но в таком случае между разными реакциями и разными их комбинациями имеется в первую очередь качественное различие, которое мы упаковываем в количественную обертку. Мы можем говорить о степени доверия или ответственности, но это очень приблизительный способ описывать очень сложные вещи. При этом типы моральных реакций не обязательно должны надстраиваться друг над другом, образуя строгую иерархию. Васильев рассуждает о (прямой) моральной ответственности как о монолитном явлении. Между тем в современной философии распространена точка зрения, что моральная ответственность многогранна и может делиться на разные типы, комбинируемые по-разному (Дэвид Шумейкер — философ, кото-

рый, пожалуй, в наибольшей степени разработал этот тезис [Shoemaker 2015]).

Не исключено, что в рамках одного типа моральной ответственности можно найти реакции, которые поддаются измерению в терминах степеней (предположим, это степень обиды). Поэтому я не считаю данный аргумент решающим, но полагаю, что задача по разъяснению того, как соотносится степень какой-то реакции с вероятностью совершения действия вслед за желанием, ложится на плечи сторонника степеней ответственности. И, пожалуй, самое сложное, что должен сделать такой философ, — это показать, как мы измеряем эти факторы в наших практиках применения моральной ответственности (кажется, что эти практики включают в себя лишь качественные оценки).

Однако Васильев не претендует на количественное измерение степеней ответственности. Скорее мы сталкиваемся именно с двумя типами ответственности: пониженная ответственность противопоставляется полной ответственности, и различие между ними, возможно, следует рассматривать как качественное, а не количественное. Однако посмотрим, как Васильев характеризует полную ответственность: «Во всех случаях, когда можно говорить о полной моральной ответственности, т. е. об отсутствии снижающих ответственность факторов, индивид будет обладать свободой действия» [59–60]. Далее Васильев отмечает: «Полную ответственность можно рассматривать как идеальное состояние, отсылка к которому придает наглядность рассуждениям» [62]. Таким образом, понятие полной ответственности определяется через отсылку к снижению ответственности, никак не проясняя последнее.

Кроме индетерминизма, к снижению ответственности, по Васильеву, может вести неосведомленность агента о каких-то важных особенностях ситуации, в которой совершается действие, а также сверхдетерминация. Последняя снижает ответственность косвенно, через неосведомленность агента о причинах действия [62]. Предположим, что неосведомленность действительно приводит к снижению ответственности. Относится ли ответственность, сниженная из-за неосведомленности, к тому же типу, что и ответственность, сниженная из-за детерминизма, или это два разных

типа сниженной ответственности? Ответить на этот вопрос не представляется возможным, так как всё, что мы знаем о пониженной ответственности, — это то, что ее условием является индетерминизм и/или неосведомленность, а полной ответственностью является тогда, когда эти факторы отсутствуют. Снижение ответственности оказывается базовым, интуитивно ясным понятием. Это заметно уже в формулировке мысленного эксперимента про мостик и крапиву, где Васильев говорит о действии, совершенном в детерминистическом мире: «Ясно, что наша ответственность за это действие только возрастет» [20].

ГДЕ ПРЯЧЕТСЯ ИНДЕТЕРМИНИЗМ? (II)

Я рассмотрел две возможные локализации индетерминизма в истории действия: на этапе формирования желания и при переходе от желания к действию. При этом, в соответствии с примерами Васильева, второй вариант понимался мной так: желание не гарантированно ведет к действию. Однако эту формулировку можно уточнить: что, если желание не гарантированно ведет к действию в *определённом описании*?

Предположим, у меня есть способность бить посуду силой мысли, только она работает не точечно, а «по площадям». Если я направляю свой разрушительный дар против горы посуды, что-то точно разобьется, но не определено, что именно. Допустим, я при помощи такой способности разбиваю один из двух десятков бокалов, стоящих предо мной. Я несу полную ответственность (в каком-то смысле) за разбиение бокала, но разве не снижается моя ответственность за разбиение именно этого бокала? Ведь то, что разобьется именно этот, а не другой, не было детерминировано.

Интуитивную силу этим рассуждениям может придавать, по-видимому, то убеждение, что мы не отвечаем за случайности. Васильев четко разводит индетерминизм и случайность [19], но другого основания для интуиции, выраженной в мысленном эксперименте с мостиком и крапивой, я не нахожу. Предположим, что у меня нет способности разбивать бокалы силой мысли, однако я пытаюсь это сделать. Эта моя попытка разбить бокал запускает такую каузальную цепочку, которая в итоге приводит к тому, что бокал действительно

разбивается. Вряд ли меня можно за это порицать, так как следствие, к которому привело мое ментальное усилие разбить бокал, было случайностью. Если наш мир индетерминистичен, то повторение моей попытки разбить бокал в таких же обстоятельствах практически никогда не приводило бы желаемому результату. Эти размышления подводят нас к вопросу о важности описания действия для моральной ответственности.

Представим себе баскетболиста, совершающего бросок⁵. Это профессиональный баскетболист, и бросок совершается с такого расстояния, что вероятность попадания в кольцо приближается к единице. При многочисленных повторениях возможны случайные промахи. Я утверждаю, что в этом случае действие баскетболиста «попадание в кольцо» таково, что оно может быть приписано ему в смысле, достаточном для моральной ответственности⁶. Усложним условия эксперимента, уменьшив диаметр кольца. Теперь попасть в него сложнее, промахи становятся более частыми. Если мы и дальше будем уменьшать кольцо, то в итоге попадания станут случайными. Предположим, что при одном таком случайном попадании в узкое кольцо баскетболист запускает мяч по траектории S. То, что мяч двигался именно по этой траектории, — это случайность. Однако вернемся к броскам в кольцо стандартного диаметра. Предположим, что баскетболист совершает точно такое же движение, мяч пролетает по той же траектории S и попадает в кольцо. Можем ли мы приписать спортсмену действие «направить мяч по траектории S» в смысле, достаточном для моральной ответственности?

Движения нашего тела неточны. Это подталкивает меня к выводу, что баскетболисту не может быть

приписано действие «направить мяч по траектории S». В то же время действие «попадание в кольцо» (нормального размера с небольшого расстояния) ему приписывается. С точки зрения определенного физического описания «движение мяча по траектории S» и «попадание в кольцо» — это одно и то же событие. Отсюда можно заключить, что агенту приписывается не действие как просто физическое событие, а действие в *определённом описании*.

На важность описания для свободы и ответственности указывает Васильев: «Если мы говорим, что в какой-то ситуации индивид реально не может желать иначе, то мы имеем в виду, что обстоятельства, в которых он оказывается, таковы, что повторение этих обстоятельств — заданных определенным их описанием — гарантирует повторение его желания поступить определенным способом. И наоборот, если индивид в некоей ситуации может пожелать вести себя иначе, то это означает, что повторение соответствующей описанию ситуации приводило бы к разным желаниям. Возьмем простейшую ситуацию “выход человека из здания, в котором есть пара незапертых дверей с общим коридором”. В описании этой ситуации, к примеру, не уточнено положение человека относительно дверей и не указано на наличие у него каких-то устойчивых предпочтений в интересующем нас плане. Ее повторение поэтому будет приводить к появлению разных желаний, а именно желаний открыть первую или вторую дверь, под влиянием детализирующих обстоятельств — расстояния индивида, у которого возникает это желание, от дверей, легкости доступа и т.п.» [48–49].

Таким образом, мы можем считать человека ответственным за некоторое событие в одном описании, но

5. Этот пример — результат размышлений над известным мысленным экспериментом Джона Остина [Austin 1961, 166]. Остин говорит об ударе в гольфе, я использую более демократичный пример с баскетболом. «Спортивные» примеры сами по себе могут быть очень проблемными в качестве примеров обычных действий: ведь, чтобы «забить гол», необходимо напряжение умственных и физических сил, мастерство и везение. Поэтому даже при самых благоприятных обстоятельствах соответствующее действие не всегда следует за желанием. В то же время анализ таких «рискованных» действий и моральной ответственности за них может быть важным для понимания природы действия. С этой оговоркой я оставляю свой «баскетбольный» пример из-за его наглядности.

6. Можно возразить, что бросок мяча не является примером такого действия, за которое агент обычно несет моральную ответственность. Однако для целей моего рассуждения достаточно того, чтобы агент мог потенциально нести моральную ответственность за свое действие. Несложно сконструировать примеры в которых агент будет нести моральную ответственность за попадание или непопадание мячом в кольцо. Я благодарю рецензента ФК за это замечание.

не отвечающим (или отвечающим в меньшей степени) за него в другом описании. Как различить эти описания? Сторонник снижения ответственности индетерминизмом мог бы утверждать, что, если некоторое действие обладает к-свойством в определенном описании, то ответственность за него снижается. А за случайности мы, предположительно, не отвечаем, потому что их вероятность (событий именно в таком описании) очень мала.

Такой подход (защищает ли его кто-то в действительности или это лишь соломенное чучело?) кажется мне неверным. Низкая вероятность наступления какого-то события не делает его случайным в смысле, достаточном для снятия ответственности. Обратимся снова к мысленным экспериментам. Предположим, что я хочу разбить конкретный очень ценный, исторически значимый бокал, из которого пил Наполеон. При этом у меня есть только одна попытка. Передо мной два бокала, вероятность того, что разобьется именно бокал Наполеона, равна 0,5. Я концентрируюсь, надеюсь на нужный мне исход, и бокал Наполеона разлетается на мелкие кусочки. Не буду ли я нести ответственность теперь за разбиение именно этого бокала, а не другого? Предположим, что теперь передо мной не два, а сто бокалов, и точно так же с первой попытки мне удастся уничтожить именно тот самый. Следует ли из этого, что моя ответственность за уничтожение реликвии понизилась в пятьдесят раз? Или это будет уже случайность? Начиная с какого количества бокалов и значения вероятности разбиение конкретного бокала будет случайным?

При определении того, что такое случайность, влияющая на моральную ответственность, по-видимому, важна не только вероятность наступления какого-то события. Даже в случае, когда агент находится в эпистемически идеальной ситуации, он не может при обдумывании рационально полагаться на случайность. В случае с индетерминизмом агент может принимать во внимание различные исходы, учитывать их при «со-

отнесении возможностей, связанных с той или иной ситуацией, с системой желаний» [104]. При этом ясно, что действие может и не последовать за желанием, и это является частью обдумывания действия. При выборе описания действия, в котором оно может быть приписано агенту, важно, чтобы это описание соответствовало убеждениям агента (характеру) [112] и содержанию его желания, приведшего к действию; важно, чтобы это действие было плодом рационального обдумывания [104], чтобы это желание было причиной действия [171]. Индетерминизм не ведет автоматически к разрыву или ослаблению связи действия с характером, не лишает агента способности к рациональному обдумыванию и не нарушает каузальную связь между желанием и действием. Поэтому он не снижает ответственность⁷.

Это рассуждение можно проиллюстрировать рассмотрением того, как ссылка на индетерминизм между желанием и действием в определенном описании, могла бы работать в качестве оправдания. Возьмем «кровавый» пример. Представим, что некто бросает камень в толпу, при этом не определено, в кого именно попадет камень. Пострадавший призывает хулигана к ответу и слышит в ответ такое оправдание: «Да, я полностью отвечаю за то, что камень в кого-то попал, но я в наименьшей степени отвечаю за то, что камень попал именно в тебя, а не в кого-то другого из тысячи людей в толпе, поэтому твое негодование из-за полученных увечий должно быть умерено». Вряд ли такое софистическое оправдание было бы принято. Интересно, что если изменить полярность примера, то наша интуиция может пошатнуться. Предположим, что теперь в толпу бросают мешок с деньгами. Безусловно, такой «меценат» будет отвечать за то, что кто-то обогатился, но заслуживает ли он благодарности от поймавшего мешок? Во всяком случае не за то, что «меценат» проявил добрую волю именно по отношению к этому человеку, на которого деньги упали буквально с неба.

Разбираемый в этом параграфе случай влияния инде-

7. Я благодарю рецензента ФК за указание на то важное обстоятельство, что индетерминизм, таким образом, не снижает ответственность и по критериям Васильева, из которых я смог выделить те, что перечислены в предыдущем предложении (связь действия с характером, способность к рациональному обдумыванию, связь между желанием и действием).

терминизма на приписывание ответственности представляется мне наиболее интересным. Однако в данном примере мы имеем дело со сложным переплетением факторов, и совсем не очевидно, что наличие индетерминизма как такового влияет на суждение о моральной ответственности. Скорее этот пример иллюстрирует трудности, связанные с приписыванием моральной ответственности за случайные действия. А за случайности, как я пытался показать, мы не отвечаем не из-за индетерминизма как такового. К тому же я понимаю то, как какое-то обстоятельство может снимать ответственность с агента, но не то, как что-то может ее понижать или повышать.

ВЗГЛЯД ИЗНУТРИ

В предыдущем параграфе я утверждал, что индетерминизм не нарушает каузальную связь между желанием и действием. Полагаю, Васильев мог бы не согласиться с этим утверждением. В предисловии к «Защите» Васильев пишет: «Эта небольшая книга может рассматриваться как комментарий к одному из параграфов моей предыдущей монографии “Сознание и вещи: Очерк феноменалистической онтологии”» [4]. Судя по всему, имеется в виду параграф 11 третьей главы [Васильев 2014, 194–198]. До сих пор мы рассматривали детерминизм и индетерминизм как характеристики окружающего нас мира физических вещей самих по себе, частью которого мы являемся. Однако подход Васильева подразумевает несколько иное понимание: «В действительности мы не знаем, свободны ли мы в либертарианском смысле. Мы могли бы обладать подобной свободой и, возможно, обладаем ею. Но мы не можем узнать об этом. И говорим мы не о том, как реально обстоит дело, а о том, какую картину реального положения дел рисуют нам наши естественные убеждения. Дальше этой картины идти мы не в состоянии» [там же, 195–196]. Таким образом, вопрос о детерминизме и индетерминизме должен рассматриваться исключительно в контексте наших естественных убеждений, и оказывается, что детерминистическая картина, по Васильеву, укоренена в «структуре наших базовых убеждений, в когнитивном здравом смысле» [72]. Сразу же можно заметить, что в таком случае те феномены,



о которых говорит Васильев, отличаются от того, что обсуждают другие философы (например, Кейна интересует не вера в детерминизм, а его наличие или отсутствие в физическом мире). Но это замечание я сам не считаю существенным.

В «Защите» Васильев отстаивает утверждение о том, что у нас имеется реальная возможность поступать иначе. О реальной возможности Васильев пишет в «Сознании и вещах»: «Уверенность, что то или иное событие реально возможно, основана на перенесении прошлого опыта на будущий» [там же, 196]. В «Защите»: «Мои ожидания относительно реально возможного формируются моим прошлым опытом... который я переношу на будущее. Перенос прошлого опыта на будущее, однако, предполагает, что я верю в то, что точное повторение обстоятельств какого-либо события приводит к повторению самого события... Между тем, детерминизм определяется именно через такую повторяемость. Так что вера в реальную возможность разных действий через пару секунд в действительности предполагает веру в детерминизм, дополненную незнанием всех обстоятельств ситуации, — из-за этого точное предсказание заменяется набором вероятных

образов будущего» [43–44]. Получается, что, по Васильеву, мы не можем всерьез рассматривать случаи настоящего индетерминизма, в которых точное повторение всех обстоятельств и свойств агента может как вести, так и не вести к действию.

Однако все аргументы, приведенные мной выше, могут быть переведены в плоскость убеждений и сохранять свою силу. Дополнительно я отмечу два момента. Во-первых, для того, чтобы утверждение Васильева о том, что именно индетерминизм снижает ответственность, было осмысленным, нужно хотя бы гипотетически предположить существование агента, который верил бы в то, что его желание по-настоящему индетерминистически связано с действием. Если наши естественные установки не позволяют нам представить такого агента, то мы и не можем судить о его ответственности. Или, если такой агент является лишь непротиворечивой конструкцией, существование которого мы никак не можем допустить, у нас просто может не быть интуиций об ответственности такого деятеля.

Во-вторых, индетерминистическая причинность у Васильева оказывается в ущербном положении по определению: ведь если в детерминистическом мире мое желание при некоторых обстоятельствах оказывается и необходимым, и достаточным условием совершения действия, то при индетерминизме желание — это всего лишь необходимое условие действия. Сторонники реальности индетерминизма могут возразить, что анализ причин в терминах необходимых и достаточных условий некорректен сам по себе и что нужно обратиться, например, к теории вероятностных причин (Васильев говорит о ней, что используемая ей терминология «может порождать путаницу» [138]) или агентной причинности. Но даже если индетерминистическая причинность неполноценна, мы должны принять ее как гипотезу при рассмотрении вопроса о снижении ответственности индетерминизмом. Так или иначе, обсуждение этих тем уводит нас в проблематику другой книги, к которой «Защита» является комментарием.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Васильев говорит о снижении или ослаблении ответственности как о чем-то само собой разумеющемся.

Индетерминизм является не единственным фактором, снижающим ответственность. Другие — это сверхдетерминация и неосведомленность. Васильев всерьез полагается на тезис о возможности снижения ответственности, например, при разборе аргумента манипуляции (в котором, по его мнению, снижение ответственности смешивается со снятием ответственности [109]).

В этой статье я попытался показать, в первую очередь, что индетерминизм сам по себе не является фактором, снижающим ответственность. Также я привел доводы в пользу того, что обсуждение проблематики ответственности в терминах ее снижения или повышения неочевидно и проблематично. Поэтому указания на ясность того, что ответственность ослабевает в таких-то случаях или усиливается в других, не могут приниматься как посылки при построении последующих аргументов.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Austin 1961 — Austin J.L. *Ifs and Cans* // J.L. Austin. *Philosophical Papers*. London: Oxford University Press, 1961. P. 153–180.
2. Dennett 1978 — Dennett D.C. *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*. MIT Press: Cambridge MA, 1978.
3. Kane 1998 — Kane R. *The Significance of Free Will*. New York: Oxford University Press, 1998.
4. Kane 2005 — Kane R. *A Contemporary Introduction to Free Will*. New York: Oxford University Press, 2005.
5. Kane 2014 — Kane R. 'Acting of One's Own Free Will': Modern Reflections on an Ancient Philosophical Problem // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 2014. Vol. CXIV. Pt. 1. P. 35–55.
6. Mele 1995 — Mele A.R. *Autonomous Agents: from Self-Control to Autonomy*. New York: Oxford University Press, 1995.
7. Shoemaker 2015 — Shoemaker D. *Responsibility from the Margins*. New York: Oxford University Press, 2015.

8. Vasilyev 2014 — Vasilyev V.V. Consciousness and Things. Moscow: Librokom, 2014 (in Russian).
9. Vasilyev 2017 — Vasilyev V.V. In Defense of Classical Compatibilism: an Essay on Free Will. Moscow: LENAND, 2017. (In Russian.)
10. Васильев 2014 — Васильев В.В. Сознание и вещи: Очерк феноменилистической онтологии. М.: ЛИБРОКОМ, 2014.
11. Васильев 2017 — Васильев В.В. В защиту классического компатибилизма: Эссе о свободе воли. М.: ЛЕНАНД, 2017.
12. Кейн 2016 — Кейн Р. Поступать «по своей собственной свободной воле»: современные размышления о древней философской проблеме // Логос. 2016. № 5. С. 103–130.

моральные категории в гражданском праве

moral categories in civil law

Артём Никифоров, МГУ имени М.В. Ломоносова.

Artem Nikiforov, Lomonosov Moscow State University.

Иллюстрации Сени Уткина.

Illustrated by Senya Utkin.

В статье автор рассматривает случаи, когда за нарушение моральных норм наступает юридическая ответственность в рамках гражданского права. Автор рассматривает данную тему на двух примерах: недействительности сделок из-за противоречия основам морали и нравственности и объективной добросовестности. Возможность использования моральных категорий в юридической ответственности связана, по мнению автора, с проблематикой норм с неконкретным содержанием и возможностью судебного усмотрения в правовых спорах.

The article addresses the issue of legal liability arising from violation of moral standards (from a civil law perspective). The author considers the following examples: firstly, invalidity of the transactions contradicting the basis of moral principles, and secondly, good faith in civil law. The author suggests that the possibility of using moral categories when dealing with legal responsibility is related to the matter of norms with unspecific content and the possibility of judicial discretion in legal disputes.

Ключевые слова: философия права, гражданское право, право и мораль, добросовестность, моральная ответственность, юридическая ответственность.

Keywords: philosophy of law, civil law, law and morality, good faith, moral responsibility, law liability.

Вопрос соотношения права и морали¹ всегда был достаточно сложен. Как право, так и мораль дают людям модели поведения, которые в обществе считаются по каким-то причинам приемлемыми и обеспечиваются различной степенью и способами принуждения. Для морали таким принуждением обычно выступает социальное порицание, для права — принуждение силой публичной власти. При этом нередко то, что изначально было моральной нормой, становится нормой правовой. Принцип «Не убий», развившийся в правовой запрет убийства, — хороший пример такой эволюции нормы. Однако между правом и моралью существует довольно сильное различие по сути, которое отлично выразил А. Шопенгауэр в «двух проблемах Этики». Принципом и основой морали можно считать *omnes, quantum potes, juva* (всем сколько можешь помогай), в то время как принципом права скорее является *neminem laede* (никому не вреди)² [Шопенгауэр 2005, 74–82]. Близких идей придерживался и С.И. Гессен — их лаконично суммирует А. Валицкий: «Нравственный долг по своей природе максималистичен, всегда требует величайших усилий, самоотвержения и героизма, напротив, правовой долг имеет спокойный и разумный характер, он не требует сверхъестественных усилий и поэтому действительно “минимализирован” по своей напряженности. В отличие от нравственности, право не вдохновляет людей на любовь к ценностям (Эрос), оно удовлетворяется хладнокровным уважением их» [Валицкий 2012, 543].

Автор не ставит перед собой задачу провести полный анализ того, как право и мораль сочетаются или разграничиваются между собой. Этому вопросу посвящено уже достаточное количество книг и монографий [Feinberg 1984–88; Moka-Mubelo 2017; Pound 1945; Кельзен 2015; Харт 2020]. Данная статья будет посвящена более частному вопросу о том, как мораль и

право сочетаются в действующих законах и правовой доктрине, когда нарушение некоторых моральных по своей сути норм влечет не только моральную, но и юридическую ответственность. И так как полноценный анализ любой системы права на предмет наличия в ней моральных норм не может поместиться в размер маленькой статьи, данное сочетание будет проиллюстрировано на двух примерах из права гражданского, которое является предметом непосредственного изучения автора.

Гражданское право как право частное касается в первую очередь взаимоотношений частных лиц, преследующих свои собственные (частные) интересы [Суханов 2019, 31]. Поэтому важной отличительной чертой гражданского права является автономия воли: признание того, что человек (и созданная им правовая фикция — юридическое лицо) может самостоятельно, по собственной воле принимать важные для него решения и нести за результат этих решений всю полноту ответственности. При этом все люди как субъекты гражданского права считаются юридически равными друг другу, т.е. все отношения строятся на основе отсутствия властного подчинения одного субъекта другому. Такие принципы диктуют такое положение дел, в котором вмешательство государства в частные отношения между участниками гражданских правоотношений сведено к законодательно установленному минимуму, требующемуся для сохранения указанных принципов или для защиты явно более слабой стороны в отношениях, вроде защиты прав потребителей. Можно сказать, что принцип свободы договора является основополагающим столпом современного гражданского права. Стороны договора могут договориться о чем угодно, что прямо не запрещено законом или не противоречит существу сделки.

Однако при всем этом фундаментальной частью

1. Несмотря на то, что некоторые авторы проводят различие между моралью и нравственностью, понимая под первой исторически сложившиеся нормы и правила поведения человека, а под второй — некий абсолютный моральный идеал, для данной работы подобное различие не имеет значения, и поэтому эти слова будут использоваться автором в качестве синонимов.

2. Конечно, это обобщение, так как и в праве могут устанавливаться стандарты поведения, к которым гораздо больше подходит первая латинская фраза. Но это скорее исключение, чем правило.

континентального³ гражданского права является также принцип добросовестности. Пункты 3 и 4 статьи 1 Гражданского Кодекса РФ⁴ гласят: «При установлении, осуществлении и защите гражданских прав и при исполнении гражданских обязанностей участники гражданских правоотношений должны действовать добросовестно» и «Никто не вправе извлекать преимущество из своего незаконного или недобросовестного поведения».

В самом слове «добросовестность» уже есть нечто моральное: добрая совесть. Данный термин используется в двух смыслах: объективном и субъективном [Егоров 2013, 4–5]. Добросовестность в субъективном смысле — «это извинительное незнание лица о тех или иных обстоятельствах, которые, как правило, препятствуют достижению этим лицом определенного правового результата» [Бевзенко, Егоров 2017, 20]. Субъективная добросовестность проявляет себя, например, в возможности приобретения права собственности на вещь добросовестным приобретателем (т.е. человеком, пользующимся вещью как своей и не знающим о том, что она принадлежит кому-то другому), сохранения сделки, заключенной лицом, не знающим о прекращении полномочий представителя, заключающего сделку, и т.п. Однако для нас гораздо более интересна объективная добросовестность, устанавливающая стандарт поведения для всех участников гражданского оборота.

Фактически объективная добросовестность устанавливает необходимость сверять свое поведение не только с законодательством, но также и с неким стандартом «доброй совести», где эталоном такого поведения выступает мифический «хороший» участник оборота: средний разумный человек, обладающий средними моральными качествами, включая добропорядочность. Такой человек не обязан выполнять нравственную



максиму, но и вредить там, где можно не навредить, пусть даже при потере прибыли, он тоже не должен под угрозой отказа в защите его формальных прав. Многие юристы-классики отождествляли добросовестность с честностью или необходимостью доверия. Так, к примеру, М.М. Агарков писал: «Начало доброй совести, введенное в надлежащие рамки, означает не что иное, как честность в отношениях между людьми. Оно означает, что каждый должен оправдать то доверие, без которого невозможно совершение гражданских сделок... Начало доброй совести означает борьбу с прямым или косвенным обманом, с использованием чужого заблуждения или непонимания...» [Агарков 2012, 169], а И.Б. Новицкий — что «Добрая совесть по этимологическому смыслу таит в себе такие элементы, как знание о другом, о его интересах; знание, связанное с известным доброжелательством; элемент доверия, уверенность, что нравственные основы оборота принимаются во внимание, что от них исходит каждый в своем поведении» [Новицкий 2006, 131]. Чуть более подробную экспликацию принципа добросовестности можно найти

3. В отличие от английского права, традиционно отрицающего необходимость общей обязанности участников оборота вести себя добросовестно в гражданских правоотношениях, хотя и устанавливающего такую общую обязанность в некоторых конкретных видах отношений, называемых фидуциарными. См. об этом подробнее [Powell 1956, 38].

4. Реквизиты всех упоминаемых в тексте законов, постановлений и проч. см. в «Списке использованного законодательства и судебной практики», приведенном после Библиографии.



и в законодательстве. Так, п. 3 ст. 307 ГК РФ говорит, что «При установлении, исполнении обязательства и после его прекращения стороны обязаны действовать добросовестно, учитывая права и законные интересы друг друга, взаимно оказывая необходимое содействие для достижения цели обязательства, а также предоставляя друг другу необходимую информацию».

Хрестоматийным примером применения принципа добросовестности является пример, приводимый еще Цицероном. На греческом острове Родос была острая нехватка хлеба, а один из торговцев смог доставить его на остров и получить за его продажу очень большие по тем меркам деньги. Однако торговец промолчал, что за ним уже плывут другие корабли с полными трюмами хлеба. Если бы он сказал об этом, то не смог бы получить большей части своих доходов. Оценки такого поведения торговца стойками расходились: часть из них порицала такое поведение, другая считала, что торговец не совершил ничего плохого. И.Б. Но-

вицкий, приводя этот пример [Новицкий 2006, 142], соглашался с первыми и считал, что такое поведение явно недобросовестно по меркам оборота XX века. Не является оно добросовестным, по всей видимости, и по сегодняшним меркам [Бевзенко, Егоров 2017, 32]. В данном случае применение принципа добросовестности привело бы к тому, что при обращении покупателей с иском торговцу пришлось бы возратить недобросовестно надбавленную разницу в цене. Ведь хоть торговец и имеет формальное право на эти деньги, так как они были получены им по договору купли-продажи, который был заключен между сторонами сделки, установление такой цены противоречит добросовестности, и потому в защите права на разницу в цене, на которую он не имел морального права, сегодня он бы мог получить отказ (в соответствии с п. 2 ст. 10 ГК РФ).

Другим важным проявлением морали в гражданском праве является недействительность сделки, совершённой с целью, противной основам правопорядка или нравственности. Как указано в статье 169 ГК РФ, «Сделка, совершённая с целью, заведомо противной основам правопорядка или нравственности, ничтожна... В случаях, предусмотренных законом, суд может взыскать в доход Российской Федерации все полученное по такой сделке сторонами, действовавшими умышленно, или применить иные последствия, установленные законом». Тут будет полезно прояснить, что такое сделка и ее ничтожность. Под сделкой традиционно понимается волеизъявление лица⁵, направленное на достижение правового результата. Очень важен здесь акцент на волю, именно из ее проявления возникают, изменяются и прекращаются гражданские права и обязанности — в отличие от юридических поступков, где важен сам факт случившегося, а не проявление воли. Так, создание статьи для «Финикового Компота» — это юридический поступок. Авторские права на статью возникают вне зависимости от воли или желания автора или редактора. Можно сделать так, чтобы

5. Следует сделать оговорку, что в ст. 153 ГК РФ закреплено, что сделка — это действие, а не волеизъявление. Однако, так как не любое действие, направленное на появление, изменение или прекращение гражданских обязанностей, будет являться сделкой, данное положение исправлено в Постановлении Пленума ВС РФ от 23.06.2015 № 25, а также неоднократно отмечали в литературе [Егоров 2015; Томсинова 2015].

статью мог использовать кто угодно⁶ практически без ограничений⁷, но для этого нужно выражение дополнительного волеизъявления.

Сделка, совершенная с целью, противной основам правопорядка или нравственности, является ничтожной. Ничтожность сделки — это, собственно, ее легальное отсутствие, юридический ноль. Такая сделка не защищается правом, право просто отрицает ее существование и аннулирует любые юридические последствия, на которые такая сделка была направлена. И если недействительность других видов сделок обычно приводит только к отрицанию существования юридических последствий такой сделки и возврату всего полученного сторонами (двусторонней реституции), то по ст. 169 ГК РФ предусмотрена дополнительная специфическая санкция для той стороны, которая действовала умышленно, в виде взыскания всего, что было получено по такой сделке, в доход страны (конфискации). Такая конфискация — это публично-правовая санкция, очень нетипичная для частного права, строящегося на равенстве и автономии воли его участников, ведь данная санкция имеет своей функцией наказание, т.е. функцию уголовного или административного права. Гражданское право и процесс просто не обладают необходимым инструментарием для того, чтобы назначать наказание, отвечающее принципам справедливости и законности. Ведь наказание в правовом государстве, уважающем личность и гражданские свободы, может назначаться только при установлении вины и доказанности факта содеянного. В России суд при рассмотрении гражданских



дел достаточно скован принципом диспозитивности гражданского процесса⁸, так как не может по своей инициативе собирать доказательства, привлекать дополнительных свидетелей и т.д. В публичном праве этим занимается специальное лицо — государственный обвинитель, основной задачей которого как раз и является применение публично-правовой санкции при соблюдении жестких требований по соблюдению прав обвиняемого [Егоров 2013, 63].

Суды нередко применяют эту норму в делах с государственным имуществом, когда юридическая квали-

6. Юридически это будет выглядеть как выдача лицензии для неограниченного круга лиц на использование произведения практически неограниченным способом. Обычно для этого используется такой инструмент, как лицензия СС0, разработанная организацией Creative Commons (<https://creativecommons.org/share-your-work/public-domain/cc0>), или публичный отказ от осуществления исключительного права через механизм «The Unlicense» (<https://unlicense.org/>).

7. В некоторых странах, в том числе и в РФ, в любом случае присвоение авторства статьи или нарушение других личных неимущественных прав будет запрещено.

8. Принцип диспозитивности гражданского процесса легально не закреплен в законодательстве РФ, однако косвенно выводится из многих положений процессуальных кодексов (ст. 3, 4, 35, 39–42, 173 и др. ГПК РФ; ст. 8, 9, 41 и проч. АПК РФ) и активно используется в Доктрине. В целом принцип устанавливает, что гражданский процесс в России начинается, протекает и заканчивается по воле истца, подавшего иск; возможность для лиц, участвующих в деле, пользоваться правами участника гражданского процесса, которые предоставляются ему законом, и средствами защиты этих прав по своему усмотрению, а также ограничение суждений суда теми доказательствами, которые были представлены участниками процесса.



фикация недействительности по другим основаниям привела бы к взысканию денежных средств из федерального бюджета⁹. К другим случаям недействительности по этому основанию является недействительность обязательства о доведении до органов власти информации о готовящемся преступлении против жизни и здоровья человека за плату¹⁰, сделок, заключенных в результате взяточничества¹¹ и т.д. В некоторых юрисдикциях (например, германской) сделкой, противной основам нравственности, является ростовщичество [Егоров 2013, 55].

Однако что же имеется в виду под понятием «основы нравственности»? В данной норме идет речь об основных, даже фундаментальных началах общества и о нарушении его главных ценностных ориентиров. Исходя

из этого, некоторые российские ученые считают, что для признания сделки недействительной по этому основанию необходимо обязательное нарушение какой-то конкретной правовой нормы. «А разве возможно считать какое бы то ни было деяние противоречащим не просто нравственности, а ее основам, если законодатель даже не счел нужным выразить ему порицание?» — спрашивает Д.В. Новак [цит. по: Егоров 2013, 45]. Однако данная точка зрения была довольно успешно оспорена в других работах: А.В. Егоровым [Егоров 2013] и К.И. Скловским [Скловский 2007]. 169 ГК РФ нужна именно в случаях, когда нет ни одной прямой нормы, пусть даже широкой нормы-принципа, но есть «дух закона, его основополагающие идеи, разбросанные по отдельным правовым нормам, — по сути, принципы права. Норма о том, что «не хорошо злоупотреблять экономической силой» или «не следует брать сверхбеспечение» вряд ли была бы достаточно понятной, чтобы создавать требуемую определенность правового регулирования, а раз так, то вполне можно остановиться на неопределенной норме об основах правопорядка и нравственности» [Егоров 2013, 46].

Тот факт, что для установления правовой обязанности или случаев применения норм об ответственности нам приходится обращаться к чистым моральным категориям (т.е. не прошедшим специфического преобразования в юридические категории), позволяет нам констатировать установление юридической ответственности за нарушения норм морали. При этом оба случая — объективная добросовестность и недействи-

9. К примеру, в Постановлении АС Московского округа от 28.12.2015 суд прямо указывает в основании решения об отмене акта предыдущей инстанции следующее: «Сделав вывод о ничтожности оспариваемой сделки, суд апелляционной инстанции, фактически установив, что сделка по отчуждению из государственной собственности акций ОПО «Квант-Н» заведомо противоречила нормам правопорядка и нарушала основополагающие принципы экономической системы государства, не рассмотрел вопрос о возможности применения ст. 169 ГК РФ, приняв постановление о взыскании денежных средств с ФГУП «ЦФПО», т.е. фактически из федерального бюджета». При этом в данном деле имело место отчуждение имущества из государственной собственности в нарушение порядка приватизации (т.е. без проведения торгов). Юридически более правильным, по мнению автора, было бы поступить так, как поступил суд первой и второй инстанции: квалифицировать недействительность сделки по ст. 168 ГК РФ, т.е. из-за ее противоречия закону, ведь отсутствие торгов или взыскание денег с федерального бюджета, очевидно, не является чем-то, что противоречит основам правопорядка или нравственности.

10. В постановлении АС Центрального округа от 28.09.2016 по делу № А62-9000/2015 было оставлено в силе постановление суда первой инстанции, в котором было признано, что информация о преступлении не может быть объектом продажи в рамках гражданско-правовой сделки.

11. Апелляционное определение Пермского краевого суда от 03.10.2016 по делу № 33-11758/2016.

тельность сделок — это всё примеры так называемых «каучуковых» норм в законодательстве. Из-за их крайней релятивности, юридическое наполнение происходит благодаря действиям судьи, а не законодателя, что фактически приводит к судебному нормотворчеству.

Отношение к такому положению дел условно можно разделить на два противоположных подхода. Первый подход отрицает необходимость существования норм с неконкретным содержанием. Некоторые ученые видели проблему именно в том, что формулирование юридических предписаний переходило из компетенции законодательной власти в область власти судебной. И.А. Покровский, ярый противник судебного усмотрения, писал: «допущение такого широкого простора судейскому усмотрению было бы со стороны закона чудовищным “моральным харакири”» [Покровский 1998, 262]. Ведь понятия о «добросовестности», «справедливости», «социальном идеале» и т.д. могут быть довольно субъективны и сильно разниться, особенно если несколько разных судей будут иметь разные философские взгляды на то, что является основой морали. Судья — приверженец консеквенциализма или судья-деонтолог могут решить одно и то же дело абсолютно по-разному. К примеру, обдумывая решение о применении п. 2 ст. 10 ГК РФ, устанавливающего отказ недобросовестному лицу в защите принадлежащего ему права полностью или частично, первый судья будет в первую очередь смотреть на негативные последствия поведения лица, а второй — на то, является ли действие недобросовестным само по себе. И при самом неблагоприятном для участвующих в споре лиц раскладе им придется нести юридическую ответственность за то, что их действия не отвечают «моральному компасу» судьи, к которому они попали. Сегодня уже существуют примеры, когда в «основы правопорядка

и нравственности» некоторые судьи записывали такие вещи, как «главные религиозные постулаты»¹², что делает поле для оспаривания сделок поистине безграничным, особенно в свете последних тенденций к десекуляризации российского общества¹³. А это таит в себе гораздо более существенные и масштабные угрозы, чем просто вынесение не самого однозначного судебного решения.

Безграничное оспаривание сделок или бесконтрольное применение принципа добросовестности может привести к подрыву оснований самого права частной собственности, а вместе с этим — к чрезмерному росту рисков участия в рыночных отношениях и краху всей капиталистической экономики. В самом деле, стабильность права частной собственности и возможности собственника распоряжаться своим имуществом по собственному усмотрению лежит в основе любой частноправовой сделки, в основе решения задач по эффективному распределению ресурсов, минимизации издержек и увеличению прибыли, стимулированию производства и т.д.¹⁴ Но если никто не будет уверен, что получил и использует свои активы на законных основаниях, если имущество могут в любой момент вернуть предыдущему владельцу или забрать в собственность государства, потому что при совершении сделки одна из сторон поступила не «по-христиански», экономические последствия могут быть катастрофическими. Кто захочет выдавать кредит, если будет знать, что имущество должника в любой момент может быть у него отнято? Кто захочет купить что-то у другого, если будет знать, что в любой момент покупку могут отобрать из-за того, что продавец сделал что-то дурное с точки зрения морали при продаже?

Другую позицию в критике использования моральных категорий в юриспруденции заняли прежде всего

12. «В свою очередь основы правопорядка Российской Федерации включают в себя помимо основ морали, главных религиозных постулатов, главных экономических и культурных традиций, сформировавших российское гражданское общество, и основополагающие принципы российского права», — Постановление ФАС Северо-западного округа от 24 апреля 2009 года (Постановление отменено от 13 сентября 2011 года).

13. Которое прослеживается как минимум на примере внесения в Конституцию секулярного государства — Российской Федерации — поправки в преамбулу о вере в Бога.

14. О философской и экономической роли и значимости частной собственности см. подробнее [Merrill, Smith 2010, 11–16; Penner, Smith 2013; Фридман 2017, 195–221]. О важности стабильных прав на частную собственность и о концепции справедливости, основанной на титулах собственности, см. [Нозик 2008].

сторонники естественно-правовой традиции, разделяющие теорию, в которой право влияет на поведение субъектов исключительно путем установления обязанностей (теория императивов) [Третьяков 2020]. Сторонники этой теории стремятся максимально обеспечить соблюдение в праве принципа свободы личности. С их точки зрения, для достижения этой цели необходимо строить правовые механизмы таким образом, чтобы объективно правовые предписания (обязанности и запреты) устанавливали четкие границы индивидуальной свободы. Все правоограничения должны быть четко и недвусмысленно зафиксированы в нормах права. Только в этом случае субъекту права обеспечивается возможность планирования собственного поведения, а следовательно, возможность организовывать свою деятельность по собственному усмотрению, тем самым реализовывая свою автономию воли. Конечно, концепция, при которой приходится искать основания для ответственности не в четко определенных правовых нормах, а в нормах морали, которые еще могут и меняться со временем, в юридический идеал сторонников теории императивов не вписывается.

Вторым подходом, преобладающим сегодня¹⁵, является подход, признающий необходимость существования таких норм, а значит, и легитимирующий передачу частичной нормотворческой функции судьям. Именно судьям предстоит решать, действительно ли нарушение той или иной моральной нормы подпадает под один из широко сформулированных правовых запретов.

Первым аргументом здесь является мнение, что люди в конкретном обществе сами должны решать, насколько для него важно придание моральным нормам специфически правовой защиты. В одних юрисдикциях взимание огромной платы с утопающего за его спасение будет расценено как действие в порядке вещей, в других — нарушением морального принципа взаимо-

помощи, влекущее отказ от взыскания таких средств. Возможность самоограничения — проявление свободы личности, которое нужно уважать.

Вторым аргументом будет указание на многообразие и постоянное изменение жизненных реалий. Создание такой правовой системы, которая приводила бы к справедливым решениям вне зависимости от времени и конкретного общества невозможно. К примеру, никто в Германии не ожидал резкого обесценивания денежных средств, последовавшего после первой мировой войны. Лица, взявшие займы до войны, особенно в валюте других государств, оказались в ситуации, когда им пришлось бы возвращать гораздо большие суммы, чем кто-либо мог предвидеть. Германские суды решали эту проблему именно со ссылкой на принцип доброй совести (*Treu und Glauben*) [Нам 2019].

Третьим аргументом будет положение, выдвинутое лордом Девлином. Он утверждал, что разделяемая всеми мораль — это цемент любого общества. Она необходима для его функционирования, и нарушение моральных принципов — это атака на общество в целом, а общество может использовать право для самозащиты. Вся нравственность «формирует как бы одну неразрывную ткань, так что тот, кто отклоняется от какой-либо из норм нравственности, вероятно или неизбежно отклонится и от всех остальных» [Харт 2020, 121]. Если не поддерживать мораль правовыми нормами, то общество в конце концов развалится. Лорд Девлин использовал этот аргумент для легитимации уголовной ответственности за нарушение сексуальной морали, но, экстраполируя это на частное право и следуя той же логике, можно сказать, что вести себя нравственно — основа рыночной экономики. Отсутствие норм, позволяющих наказывать тех, кто ведет себя плохо в условиях рынка, привело бы к кризисам и

15. Доказательством этому может служить тот факт, что ни одна из европейских правовых традиций не смогла (в первую очередь по утилитарным причинам) отказаться от таких «каучуковых» норм. Даже в английском праве, где одним из важных постулатов является постулат о возможности сторон самим определять условия договоров и, следовательно, об отсутствии необходимости судебного вмешательства в общем случае, все равно присутствует подразумеваемая норма права о необходимости действовать добросовестно в фидуциарных обязательствах. И это при том, что, подчеркнем это еще раз, наличие общеправового принципа добросовестности в английском праве на настоящий момент все еще отрицается и теоретиками английского права, и судами.

в конце концов к разрушению общества¹⁶.

Пока что в большей части юрисдикций побеждают сторонники второго подхода, обосновывающие необходимость наличия ответственности за нарушение моральных норм — по крайней мере в гражданском праве. И складывается ситуация, когда от проработки моральных теорий зависит степень предсказуемости наступления юридической ответственности. Право само по себе не может ответить на вопрос, что есть «основы нравственности» или что означает «вести себя по доброй совести», а изучение морали может как прояснить те нравственные установки, которые уже приняты в конкретном обществе, так и помочь их скорректировать, доказав, что то, что ранее считалось аморальным, таковым выступать не должно, либо показав, что одно и то же действие может оцениваться по-разному в зависимости от конкретных ситуаций.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Bevzenko, Egorov 2017 — Bevzenko R.S., Egorov A.V. Adjustment of Contract to Change of Circumstances and Good Faith Behaviour Principle // S.V. Sarbash (ed.). On Contracts: a Collection of Papers in Honor of V.V. Vitryanskiy Moscow: Statut, 2017. P. 19–60. (In Russian.)
2. Feinberg 1984–88 — Feinberg J. The Moral Limits of the Criminal Law. In 4 Vols. New York: Oxford University Press, 1984–1988.
3. Freedman 2000 — Freedman D.D. Law's Order: What Economics Has to Do with Law and Why It Matters. Princeton: Princeton University Press, 2000.
4. Merrill, Smith 2010 — Merrill T.W., Smith H.E. The Oxford Introductions to U.S. Law: Property. New York: Oxford University Press, 2010. 270 p.
5. Moka-Mubelo 2017 — Moka-Mubelo W. Reconciling Law and Morality in Human Rights Discourse. Beyond the Habermasian Account of Human Rights. Springer, Cham, 2017. 205 p.
6. Nam 2019 — Nam K.V. The Principle of Good Faith: Development, System, Problems of Theory and Practice. Moscow: Statut, 2019. (In Russian.)
7. Penner, Smith 2013 — Penner J., Smith H.E. Philosophical Foundations of Property Law. New York: Oxford University Press, 2013. 398 p.
8. Pound 1945 — Pound R. Law and Morals — Jurisprudence and Ethics // North Carolina Law Review. 1945. Vol. 23. № 3. P. 185–222. URL: <https://scholarship.law.unc.edu/nclr/vol23/iss3/1> (дата обращения 25.08.2020).
9. Powell 1956 — Powell R. Good Faith in Contracts // Current Legal Problems. 1956. Vol. 9. P. 16–38.
10. Sklovskiy 2007 — Sklovskiy K.I. On Limits of the Rule of the Article 169 of Russia's Civil Code // Civil Law Review. 2007. № 3. P. 131–143. (In Russian.)
11. Sukhanov 2019 — Sukhanov Ye.A. Civil Law: a Handbook. In 4 Vols. Vol.1. Moscow: Statut, 2019. (In Russian.)
12. Tomsinova 2015 — Tomsinova A.V. The Concept of Transaction in the German Civil Code of 1900 // Moscow University Law Bulletin. 2015. № 2. P. 106–116. (In Russian.)
13. Tretyakov 2020 — Tretyakov S.V. The “German Theory” of Subjective Rights in the Continental Private Law Doctrine // Civil Law Review. 2020. № 2. P. 18–59. (In Russian.)
14. Walicki 1995 — Walick A. Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu, Warszawa 1995. (In Polish.)
15. Агарков 2012 — Агарков М.М. Избранные труды по гражданскому праву. В 2 т. Т. 1: Социальная ценность частного права и отдельных институтов общей части гражданского права. М.: Статут, 2012. 428 с.
16. Бевзенко, Егоров 2017 — Бевзенко Р.С., Егоров А.В. Адаптация договора к изменившимся обстоятельствам и добросовестность сторон (Май 14, 2016) // О договорах: Сборник статей к юбилею В.В. Витрянского / Сост. С.В. Сарбаш. М.: Статут, 2017. С. 19–60.

16. Стоит все же отметить, что Лорд Девлин в споре по данному вопросу в свое время проиграл оппоненту Герберту Харту, отстаивавшему позицию, что большая часть моральных норм не должна подлежать юридической защите. И если во время самого спора победа Харта была неоспорима, то сейчас все больше и больше людей, занимающихся необходимостью обеспечения морали юридической защитой, возвращаются к аргументам лорда Девлина в положительном ключе (подробнее см. [Харт 2020, 122–130]).

17. Валицкий 2012 — Валицкий А. Философия права русского либерализма. М.: Мысль, 2012. 567 с.
 18. Егоров 2013 — Егоров А.В. Принцип добросовестности в гражданском кодексе РФ: первые шаги реформы // Legal Insight. 2013. № 2 (18). С. 4–10.
 19. Егоров 2013 — Егоров А.В. Сделки, противные основам правопорядка и нравственности: в России и за рубежом // LIBER AMICORUM. В ЧЕСТЬ 50-ЛЕТИЯ ЮБИЛЕЯ А.Н. ЖИЛЬЦОВА. Сборник статей: международный коммерческий арбитраж, международное частное, сравнительное, гражданское право и процесс. М.: Инфотропик Медиа, 2013. С. 41–66.
 20. Егоров 2015 — Егоров А.В. Верховный Суд разъяснил понятие сделки. Наступила ли ясность? // Арбитражная практика. 2015. № 12. С. 24–31.
 21. Кельзен 2015 — Кельзен Г. Чистое учение о праве. СПб.: ООО Издательский Дом «Алеф-Пресс», 2015. 542 с.
 22. Нам 2019 — Нам К.В. Принцип добросовестности: развитие, система, проблемы теории и практики. М.: Статут, 2019. 278 с.
 23. Новицкий 2006 — Новицкий И.Б. Принцип доброй совести в проекте обязательственного права // Вестник гражданского права. 2006. № 1. С. 124–181.
 24. Нозик 2008 — Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН, 2008. 424 с.
 25. Покровский 1998 — Покровский И.А. Основные проблемы гражданского права. М.: Статут, 1998. 353 с.
 26. Скловский 2007 — Скловский К.И. О пределах действия нормы статьи 169 ГК РФ // Вестник гражданского права. 2007. № 3. С. 131–143.
 27. Суханов 2019 — Суханов Е.А. Гражданское право: учебник: в 4 т. Т.1. М.: Статут, 2019. 576 с.
 28. Томсинова 2015 — Томсинова А.В. Понятие сделки в германском гражданском уложении 1900 г. // Вестник московского университета. Серия 11: Право. 2015. № 2. С. 106–116.
 29. Третьяков 2020 — Третьяков С.В. Субъективное право как «последняя абстракция» цивилистики: генезис и структурные компоненты классической волевой теории // Вестник гражданского права. 2020. № 2. С. 18–59.
 30. Фридман 2017 — Фридман Д. Порядок в праве. Какое отношение экономика имеет к праву и почему это важно. М.: Изд-во Института Гайдара, 2017. 576 с.
 31. Харт 2020 — Харт Г.Л.А. Право, свобода и мораль. М.: Изд-во Института Гайдара, 2020. 136 с.
 32. Шопенгауэр 2005 — Шопенгауэр А. Две основные проблемы Этики. М.: АСТ, Харвест, 2005. 512 с.
- СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОГО ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА И СУДЕБНОЙ ПРАКТИКИ:**
33. Конституция Российской Федерации (принята всенародным голосованием 12.12.1993) (с учетом поправок, внесенных Законами РФ о поправках к Конституции РФ от 30.12.2008 № 6-ФКЗ, от 30.12.2008 № 7-ФКЗ, от 05.02.2014 № 2-ФКЗ, от 21.07.2014 № 11-ФКЗ, от 14.03.2020 № 1-ФКЗ) // СПС Консультант-плюс;
 34. Постановление Пленума Верховного Суда РФ от 23.06.2015 № 25 «О применении судами некоторых положений раздела I части первой Гражданского кодекса Российской Федерации» // СПС Консультант-плюс;
 35. Арбитражный процессуальный кодекс Российской Федерации от 24.07.2002 № 95-ФЗ (ред. от 08.06.2020) // СПС Консультант-плюс;
 36. Гражданский процессуальный кодекс Российской Федерации от 14.11.2002 № 138-ФЗ (ред. от 24.04.2020) // СПС Консультант-плюс;
 37. Гражданский кодекс Российской Федерации (часть первая) от 30.11.1994, № 51-ФЗ (ред. от 16.12.2019, с изм. от 12.05.2020) // СПС Консультант-плюс;
 38. Постановление ФАС Северо-западного округа от 24 апреля 2009 года по делу № А56-60007/2008 (Постановление отменено постановлением Президиума Высшего Арбитражного Суда Российской Федерации № 9899/09 от 13 сентября 2011 года) // СПС Консультант-плюс;
 39. Постановление АС Московского округа от 28 декабря 2015 года по делу № А40-142657/14 // СПС Консультант-плюс;
 40. Постановление АС Центрального округа от 28.09.2016 по делу № А62-9000/2015 // СПС Консультант-плюс;
 41. Апелляционное определение Пермского краевого суда от 05 октября 2016 года по делу № 33-11758/2016 // СПС Консультант-плюс.

темпоральный фактор моральной удачи

temporal factor of moral luck

Алексей Кардаш, независимый исследователь.

Alexei Kardash, independent researcher.

Иллюстрация Сергея Елисеева.

Illustrated by Sergey Eliseev.

Статья посвящена исследованию темпоральных факторов моральной удачи. Автор демонстрирует, что есть такие случаи, когда изменения в морали могут быть фактором, образующим моральную удачу. В качестве иллюстрации анализируется пример, связанный с изменением представлений о морально допустимом и о необходимых основаниях для приписывания моральной ответственности. Делается вывод о том, что результирующей удаче сопутствует темпоральный фактор, ведь важен не только результат, но и то, как изменилась его моральная оценка к моменту, когда он был достигнут.

The article explores the question of temporal factors of moral luck. The author demonstrates that there are cases where changes in morality can be a factor leading to moral luck. As an illustration, an example is analyzed related to a change in ideas about the morally acceptable and about the necessary grounds for holding one morally responsible. It is concluded that the resultant luck is accompanied by a temporal factor, because not only the result is important, but also how its moral assessment has changed by the time it was achieved.

Ключевые слова: моральная удача, результирующая удача, время, моральная ответственность, темпоральный фактор, темпоральная последовательность.

Keywords: moral luck, resultant luck, time, moral responsibility, temporal factor, temporal order.

Когда в 2018-м году студия Disney сместила Джеймса Ганна с поста режиссера фильма «Стражи галактики 2», многих людей удивила причина увольнения, сама мера наказания и то, как вообще все произошло. Дело было так. В июле 2018 года несколько правых активистов вспомнили в твиттере о том, что в 2009–2011 году Ганн регулярно публиковал в своем микроблоге весьма рискованные шутки, среди прочего — на тему педофилии и сексуального насилия над детьми. Режиссер был накрыт волной морального осуждения, которое к тому же имело двоякий характер: с одной стороны, речь шла о недопустимости подобного аморального юмора, с другой, со ссылкой на закон По, говорящий о невозможности отличить в интернете ироническое высказывание радикальных убеждений от искреннего, осуждалась и предполагаемая педофилия Ганна.

Реакция режиссера не заставила себя ждать: он удалил свои старые публикации и принес извинения. Тем не менее тему подхватили СМИ, и через некоторое время Джеймс был уволен со студии Disney за то, что 8 лет назад писал неподобающие шутки.

Некоторые считали увольнение справедливым, но можно было встретить и противоположное мнение. Один из вариантов защиты Ганна, апеллировал к удаче.

Речь шла о том, что режиссеру не повезло в нескольких смыслах. В том, что, опубликовав почти десять лет назад шутки на тему педофилии, он впоследствии начал работать на компанию, которая занимается сферой развлечений для детей. И в том, что все это вскрылось на волне разоблачения аморальных поступков голливудских знаменитостей со стороны активистов, действия которых тогда широко освещали американские СМИ, так что, если бы еще лет 5 назад Disney, вероятно, проигнорировал бы эти твиты, то к текущему моменту обстоятельства изменились таким образом, что пиар-отделы компаний оказались более чувствительны к подобным моральным обвинениям.

В такой защите содержится интуиция о том, что для твиттера 2009–2011 годов аморальные шутки Ганна в целом были уместными, но за короткий промежуток времени отношение к ним изменилось так, что они стали неуместными не только для пользователей социальной сети, но и для работодателя режиссера и

широкой интернет-общественности. Таким образом, Ганну не повезло в том, что представления о морали и ответственности компаний изменились так, что Disney оказался чуток к сообщениям в социальных сетях и медиа о том, что Джеймс шутил «по-педофильски».

Что характерно, уже к 2019-му году Disney вновь возобновил сотрудничество с Ганном: очевидно, полный разрыв отношений, показавшийся компании здоровой мерой воздействия изначально, уже спустя 9 месяцев перестал казаться ей таковой. Активисты, которые в 2018-м напомнили всем о старых шутках Ганна, посчитали, что подобное поведение Disney эквивалентно оправданию «педофильских твитов», но на этот раз общественность и медиа не были чуткими к этому моральному обвинению. Хотя и в этом случае можно было услышать мнение, что в случившемся серьезную роль сыграла удача: в этот раз в том смысле, что режиссеру повезло, что его не подвергли более длительному осуждению или пожизненному ostracismu.

Кейс Ганна интересен тем, что позволяет обратить внимание на возможную взаимосвязь между тремя вещами: моралью, удачей и временем.

О связи первых двух говорят теории моральной удачи Бернарда Уильямса и Томаса Нагеля [Williams and Nagel 1976; Нагель 2008]. Некоторые теоретики также связывают первый элемент (мораль) с третьим (временем): например, понимая саму мораль как меняющееся со временем явление или даже постулируя само время как морально релевантный фактор [Bykvist 2013]. Однако все три этих элемента вместе почти не обсуждаются.

В стандартных рассуждениях о моральной удаче временной фактор обычно не тематизируется: ситуации, описываемые в этих рассуждениях, как правило, происходят на фоне неизменной морали. Отчасти это можно считать чисто техническим обстоятельством, связанным с задачами теоретиков моральной удачи, которым для иллюстрации своих идей при описании того или иного случая нужна подобная условность. Однако в то же время не исключено, что подобному тому, как сама этика долгое время была слепа к фактору удачи, теория моральной удачи также оказалась невидима ко временным факторам скорее по привычке и

в силу инерции мышления.

Исследованию вопроса о возможности темпоральных факторов моральной удачи и будет посвящена эта статья. Я хочу показать, что есть такие случаи, когда происходящие со временем изменения в морали могут быть фактором, конституирующим случаи моральной удачи. В качестве иллюстрации я рассмотрю примеры, связанные с изменением представлений о морально допустимом со временем.

К МОРАЛЬНОЙ УДАЧЕ

Прежде всего стоит взглянуть на классические представления о моральной удаче. Это необходимо для обозначения теоретических координат, в рамках которых можно будет понять, возможна ли моральная удача, завязанная на временном факторе, т.е. на изменениях в морали, и в частности — на изменениях в представлениях о морально допустимом.

Долгое время считалось, что этика независима от влияния удачи. Отчасти это было связано с тем, что последняя понималась как фортуна, то есть была отягощена мистическими коннотациями. Одной из центральных тем этических изысканий удача стала только в XX веке, а взрывной рост публикаций по этой теме начался лишь с 1976 года [Latus 2019].

Начало современной дискуссии было положено одноименной статьей Уильямса, в которой он развивал идеи моральной удачи в противовес кантианской этике [Williams and Nagel 1976]. Помимо работ Канта аргументы против влияния удачи на этику содержатся, например, в этике добродетели Аристотеля [Athanasoulis 2005, 73] и в моральных воззрениях Сократа и стоиков [Devettere 2002, 41]. Все это позволяет теоретикам моральной удачи говорить о стремлении традиционной этики обосновать иммунитет моральной жизни к удаче [Williams and Nagel 1976].

Сам вопрос о том, что является удачей, — это отдельная подтема, имеющая свои нюансы. В рамках этой статьи я буду придерживаться понимания удачи как явления, рождающегося из недостатка контроля агента над ситуацией [Broncano-Berrosal 2015, 24], то есть работать в рамках интуиций, сформулированных Томасом Нагелем:

Там, где важный аспект человеческого действия зависит от неконтролируемых им факторов, а мы продолжаем воспринимать его в этом отношении как объект морального суждения, можно говорить о моральной удаче и неудаче. [Нагель 2008, 176]

В самом общем виде случай моральной удачи — это ситуация, когда удача (то есть факторы, не зависящие от контроля агента над ситуацией) имеет моральное значение [Latus 2019].

Задача Уильямса, введшего термин «моральная удача» в оборот, в соответствующей статье во многом состояла в обосновании принципиальной чувствительности моральной жизни к удаче. Он обращает внимание на изменения субъективной моральной оценки своих действий человеком под влиянием удачи [Черняк 2009, 157]. К примеру, если Гоген принимает решение бросить семью, чтобы стать великим художником, то, по Уильямсу, результат его моральной рефлексии по поводу того, был ли его поступок правильным, будет зависеть в том числе от успеха этого жизненного проекта (т.е. от того, удалось ли ему стать великим художником), который, в свою очередь, зависит не только от его собственных усилий, но и от неподконтрольных ему факторов.

Томас Нагель в ответе Уильямсу, в свою очередь, критикует подобное понимание удачи как имеющей моральное измерение: «Мое разногласие с Вильямсом состоит в том, что его подход не может объяснить, почему такие ретроспективные установки можно называть моральными. Если успех не позволяет Гогену оправдаться перед другими, но при этом определяет его наиболее фундаментальные чувства, это лишь показывает, что наиболее фундаментальные чувства не обязаны быть моральными» [Нагель 2008, 178]. Однако он соглашается с тем, что удача должна играть важную роль в моральной оценке поступков. Нагель выделяет 4 вида такой моральной удачи: результирующую (удачу результата), удачу обстоятельств, конститутивную удачу и удачу причин. При этом стоит заметить, что Нагель не предлагает готовых решений проблем моральной удачи и открыто указывает на ряд спорных моментов

(связанных, в частности, с проблематикой концепций агентности). Раскрывая эти виды моральной удачи, я укажу на примеры и вопросы, которые, по мысли Нагеля, должны быть точками, в которых мы должны переосмыслить моральные оценки затронутых случаев.

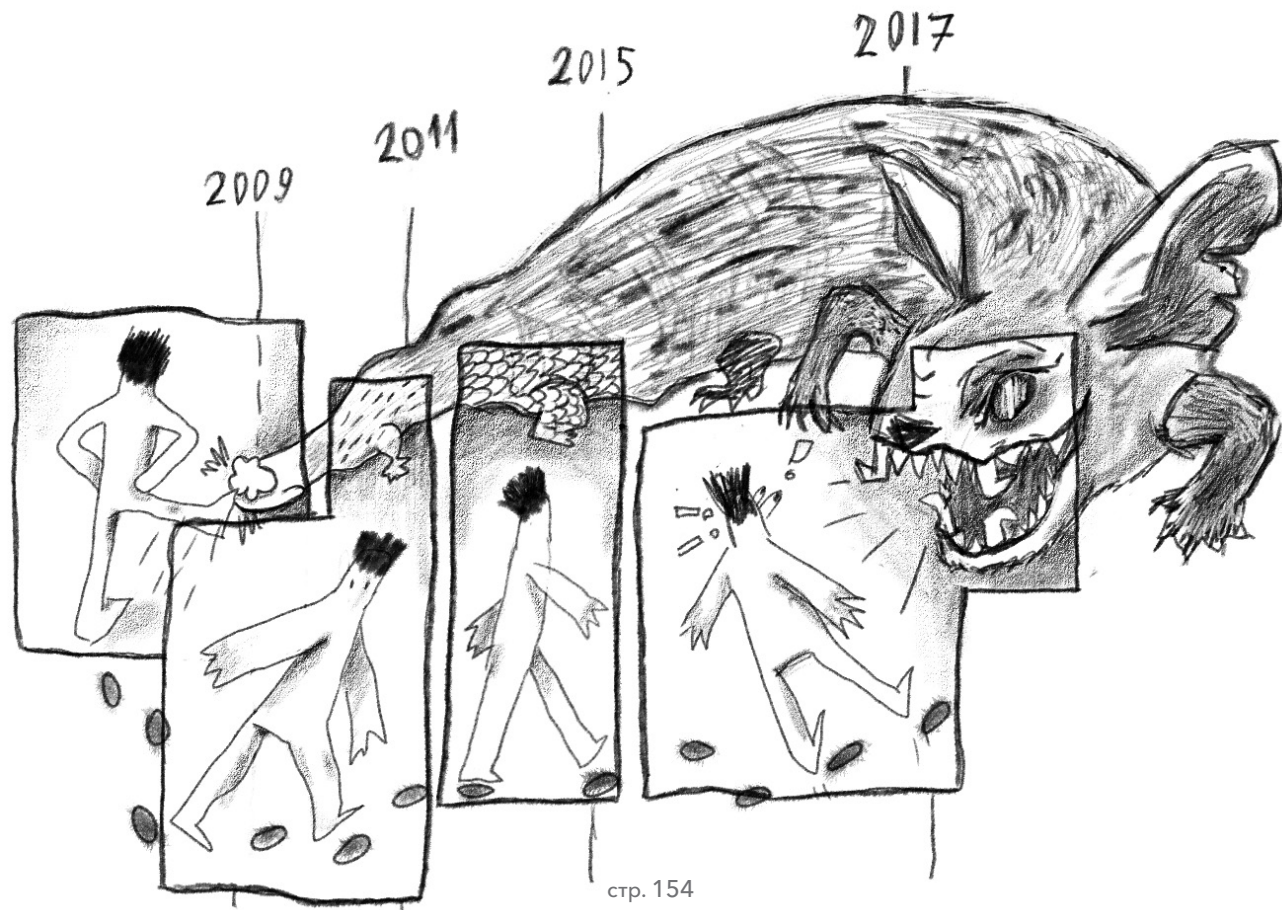
Первый и главный вид — это *результатирующая* удача (удача результата), которая имеет место в случаях, когда при одних и тех же намерениях и действиях индивида ему будут вменять различную степень моральной ответственности за его поступок в зависимости от того, насколько удачным или неудачным окажется результат этого поступка [Там же, 177–180].

Парадигмальным примером результирующей удачи является пример с неосторожным вождением [Нагель 2008, 178; Andre 1993; Athanassoulis 2005, 57–69; Hartman 2018]. Допустим, Грег, изрядно подвыпив

на вечеринке, решает тем не менее сесть за руль своей машины и отправиться домой. Рассмотрим два возможных сценария развития дальнейших событий. Первый: Грег просто доезжает домой. Да, он может наутро осмыслить ситуацию и понять, что поступил дурно. Если он кому-то расскажет о своем поступке, то его могут осудить. Но, скорее всего, ни внутренняя, ни внешняя оценка поступка Грега не будет состоять в том, что тем вечером случилась трагедия.

Второй сценарий: по воле случая на перекресток, который Грег проезжает по дороге домой, выбегает ребенок, и Грег, не справившись с управлением в силу интоксикации, сбивает его, причем насмерть. Теперь это однозначно трагедия.

Кажется очевидным, что тяжесть морального проступка Грега в этих двух сценариях принципиально



различна: во втором случае будет уместным куда более серьезное его осуждение, чем в первом. Между тем поведение и намерения Грегга в обоих случаях были совершенно одинаковыми: он сел за руль пьяным и, намереваясь доехать домой, поехал по одинаковому в обоих случаях маршруту. Единственное различие состоит в том, что в одном случае на перекресток, который он проезжал, выбежал ребенок, а в другом — нет. Но поведение ребенка находится за пределами контроля Грегга. Значит, мера моральной ответственности Грегга меняется в зависимости от того, что вне его контроля — появление ребенка на дороге. И это нарушает чрезвычайно важный и интуитивно верный принцип нашего морального мышления, принцип контроля, который гласит, что «человек морально ответствен только за то, что контролирует» [Нагель 2008, 175]. Нарушение этого принципа является центральной чертой всех случаев моральной удачи.

Второй вид моральной удачи — это *удача обстоятельств*. Она связана с тем, что все поступки, которые мы фактически совершаем, и, соответственно, все моральные решения, которые мы принимаем, в существенной степени обусловлены теми обстоятельствами, в которых мы оказались, при том что сами эти обстоятельства по большей части находятся вне нашего контроля [Там же, 177–180]. «Тот, кто был офицером в концлагере, мог бы прожить спокойную и безвредную жизнь, если бы нацисты не пришли к власти в Германии. А тот, кто прожил спокойную и безвредную жизнь в Аргентине, мог бы стать офицером в концлагере, если бы не уехал из Германии по делам в 1930 году» [Там же, 175]. И если разница между их поступками в конечном счете сводится к обстоятельству смены власти или удачной командировки (что находилось вне их контроля), то почему многие из нас не готовы осуждать второго немца с той же строгостью, что и первого [Нагель 2008; Latus 2019]?

Третьим видом моральной удачи Нагель называет *конститутивную удачу*. Философ обращает внимание, что то, кем является человек, — это также следствие удачи в плане воздействия социальной среды, образования, генов, характера и других независящих от человека факторов [Нагель 2008, 177]. В какой мере

мы можем вообще вменять человеку моральную ответственность за его поступки, если все эти поступки обусловлены окружающей его средой и биологической природой, над которым он лишен полного контроля?

Четвертый вид моральной удачи — это *удача причин*. Совершенное агентом злодеяние может оказаться отдаленным последствием или прямым следствием предшествующих обстоятельств, над которыми он не имел контроля. В этом смысле его действие может быть рассмотрено как не-свободное, и в таком случае преступнику будет не справедливо вменять за него моральную ответственность. Впрочем, как отмечают критики, этот вид удачи может быть трудноотличим от конститутивной удачи и удачи обстоятельств [Nelkin 2019].

К ТЕМПОРАЛЬНОМУ ФАКТОРУ

Нагелевское понимание моральной удачи можно в итоге в целом суммировать следующим образом. Случай моральной удачи — это ситуация, когда мы можем полагать, что моральная ответственность конституирована (или моральная оценка сформулирована) под влиянием неподконтрольного агенту фактора Y , отсутствие или иное влияние которого при тех же действиях и намерениях обернулось бы другой степенью ответственности или иной оценкой.

В свете этого проблему настоящей статьи можно сформулировать следующим образом: может ли в качестве Y выступать такой временной фактор, как изменение морали с течением времени?

Я полагаю, что уже исходя из общего определения моральной удачи, данного выше, можно отметить, что ни у кого нет контроля над тем, как и что меняется в морали со временем, а поэтому, поскольку эти изменения имеют моральное значение (кажется, что изменения в морали не могут не иметь морального значения), они являются фактором моральной удачи.

Влияние этого временного фактора можно обнаружить в случае удачи обстоятельств. В этой связи важным оказывается, например, то, оцениваем ли мы какое-то действие как то, что было в прошлом, что нужно сделать в будущем или что происходит в настоящем [Bykvist 2013, 553–556]. И очевидно, что в этом отношении нам может не повезти: то, что выглядит как

допустимое в настоящем или будущем действие, может впоследствии стать варварством из прошлого. Историческим примером такой перемены оценок может служить отношение к колониализму.

Определенную связь с изменением представлений о морали со временем, кажется, можно обнаружить и при размышлении над случаями конститутивной удачи. Так, в качестве результата действия моральной удачи могут рассматриваться в том числе желания и наклонности агента [Feinberg 1970, 34–38]. При этом желания и наклонности, сформировавшиеся в один момент времени и считающиеся в этот момент вполне морально допустимыми, могут перестать считаться таковыми в будущем.

Подобные случаи можно обобщить, сказав, что, чтобы фактор Y можно было считать темпоральным, по-видимому, должно соблюдаться следующее условие: результаты действия Z во временной точке X_1 должны иметь одни моральные последствия (моральную оценку поступка и величину возлагаемой на деятеля ответственности), а в точке X_2 — другие. Иными словами, имеющиеся результаты действия должны интерпретироваться из различных временных точек и получать в этих точках разные интерпретации. Не исключено, что существуют различные виды морально релевантных темпоральных факторов, однако в рамках данной статьи я ограничусь рассмотрением лишь фактора изменения представлений о морально допустимом с течением времени.

НЕУДАЧА ЛУИ СИ КЕЯ

Рассмотрим пример, в котором, как мне кажется, фактором Y выступает изменение представлений о морально допустимом со временем и, соответственно, изменение представлений о необходимых основаниях для постулирования моральной ответственности.

Вспомним сексуальный скандал, случившийся с ко-

миком Луи Си Кеем в 2017-м году. В русских СМИ он по большей части фигурировал под заголовками в стиле «Пять женщин обвинили Луи Си Кея в харассменте/ домогательствах»¹. В ноябре 2017 года «Нью-Йорк Таймс» опубликовала статью, в которой рассказывалось о случаях неподобающего сексуального поведения комика. В 2002-м году комик позвал двух поклонниц и начинающих комиков в гримерку и, предварительно попросив на это их разрешения, мастурбировал перед ними. По словам самих женщин, рассказывавших об этом в 2017-м, они посчитали просьбу комика шуткой и отшутились в ответ, никак не ожидая, что он действительно станет это делать. В 2003-м коллега-комик Си Кея, позвонившая ему, чтобы пригласить на одно из своих шоу, услышала, что комик мастурбировал во время разговора по телефону. В 2005-м году Си Кей попросил у другой коллеги-комика разрешения помастурбировать перед ней и, получив отказ, не стал этого делать. Еще одна женщина рассказала о похожем случае поведения Си Кея в 90-х на условиях анонимности². На следующий день после выхода статьи Си Кей признал, что всё рассказанное героинями статьи — правда, и принес извинения³, хотя незадолго до этого он отрицал достоверность слухов, обвиняющих его в похожем поведении.

Результатом публикации этих свидетельств стал скандал: с комиком отказались работать FX, Netflix, НВО, были отменены его концерты и шоу, не состоялся показ снятого им фильма; кроме того, он подвергся публичному осуждению в медиасфере. В совокупности все это привело к тому, что на 2 года он прекратил свою публичную карьеру. Иными словами, эффект общественного осуждения на жизнь Си Кея был достаточно значительным.

Кажется, что вопрос о том, адекватна ли та степень осуждения, которой подвергся Си Кей, тем поступкам, которые он совершил, в высшей степени открыт

1. Смотри, например, новости от 10 ноября 2017 года: «Пять женщин обвинили стендап-комика Луи Си Кея в домогательствах» (заголовок материала на сайте rbc.ru), «Пять женщин обвинили комика Луи Си Кея в харассменте» (wonderzine.com), «Пять женщин обвинили в домогательствах стендап-комика Луи Си Кея» (interfax.ru) и т.д.

2. См. материал «Louis C.K. Is Accused by 5 Women of Sexual Misconduct» на сайте nytimes.com от 09.11.2017.

3. «Louis C.K. Responds to Accusations: 'These Stories Are True'» (nytimes.com, 10.11.17).

для обсуждения. Сторонники той точки зрения, что реакция была непропорциональна проступкам, могут, помимо всего прочего, указывать на то, что на тяжесть осуждения комика оказал значительное влияние внешний фактор, над которым сам Си Кей не имел никакого контроля, — тот факт, что обвинения Си Кея прозвучали на фоне вайнштейн-гейта и активного изменения представлений о морально допустимом сексуальном поведении в американском обществе.

Попробуем разобраться в этом вопросе, обратившись к нашей формализации темпорального фактора моральной удачи. Будем считать, что на конец 2005-го года Си Кей уже совершил все поступки которые ему вменяли⁴. Это будет временная точка X_1 . Временной точкой X_2 будет ноябрь 2017-го года, когда он подвергся осуждению. Как в момент X_1 , так и в момент X_2 фактически имеется результат действий Z , за которые Си Кей подвергается осуждению.

Представим себе, что о поступках комика стало известно в 2005-м году и что, соответственно, осуждение Си Кея произошло не в X_2 , а в X_1 . Какова, предположительно, была бы общественная реакция в то время?

Выглядели ли бы его поступки в тот момент как что-то, что имеет смысл характеризовать как «харассмент»? Или же они казались бы походящими скорее на сальную сцену из «Американского пирога», очередная часть которого вышла в том же году? Кажется весьма правдоподобным, что скорее второе и что в целом действия Си Кея в общественной дискуссии характеризовали бы скорее как «sexual misconduct», «неподобающее сексуальное поведение», — то есть как то, что является с точки зрения большинства людей нежелательным (сама неконвенциональная форма сексуального поведения Си Кея), но что не обязательно является юридически наказуемым, поскольку не имеет явного насильственного характера. Поступки комика, кажется, скорее похожи на форму эксгибиционизма, который не принято квалифицировать как харассмент⁵.

Между X_1 и X_2 существует, судя по всему, весьма сильный разрыв в отношении к сексуальному поведению на грани дозволенного. С нулевых по десятые буквально каждый год выходят комедии вроде «Американского пирога», в которых грязные подкаты и странные сексуальные привычки — не исключая и

4. Фактически это может быть неверным, поскольку, как указано в статье NYT от 9 ноября, в комедийном сообществе США ходили слухи о куда более недавних случаях подобного поведения комика. Мы, однако, ограничимся датой, по поводу которой мы можем испытывать обоснованную уверенность.

5. Сравнение поведения Си Кея с эксгибиционизмом может вызвать определенную критику — в частности, мне могут указать, что оно упускает из виду важные для понимания его поступков особенности динамики власти между комиком и жертвами его поведения. Так, к примеру, одно дело схватить незнакомую женщину на тусовке за ягодицы и сказать, что вам за это ничего не будет, — это очень плохой поступок. Но куда хуже сделать то же самое по отношению к подчиненной на корпоративной вечеринке, будучи главным редактором издания, в котором она работает. В последнем случае женщина может обоснованно опасаться власти ведущего себя подобным образом: того, что в случае, если она выкажет свое недовольство ее уволят, будут препятствовать карьерному росту и т.д. Она в значительной степени лишена тех средств защиты, которые есть в подобной ситуации у незнакомой с распускающим руки редактором женщины.

Случай поведения Си Кея можно было бы представить как по существу аналогичный вышеизложенной ситуации, в которой женщина оказывается в особенно уязвимом положении перед лицом, имеющим над ней определенную власть. В пользу этой аналогии говорит то, что все перечисленные в статье NYT женщины были комиками и поклонницами Луи. Соответственно, будучи знаменитостью и крупной величиной в комедийной среде Америки, он имел над ними дополнительную власть, которая и делает его поведение в особенности неприемлемым и выходящим за рамки чего-то вроде эксгибиционизма.

На мой взгляд, однако, уравнивание поведения Си Кея и нашего воображаемого главного редактора в аспекте динамики власти не совсем правомерно. Комики являются коллегами явно не в том же смысле, в каком коллегами являются редактор и журналист его издания, но скорее в том, в каком коллегами являются, например, писатели или индивидуальные предприниматели. Соответственно, хотя динамика власти в отношениях Луи и героинь истории NYT определенно присутствует, это не динамика «подчиненный — руководитель», а скорее динамика «фанат — кумир». Что усложняет дело, ведь власть кумира не является формализованной и прямой — это что-то более размытое. Трудно понять, какая конкретно дополнительная угроза, аналогичная, например, угрозе увольнения, исходит от власти кумира. В отличие от власти руководителя, который имеет более-менее очевидный и ограниченный спектр вещей, на которые он может влиять, власть кумира и широта этой власти носят скорее потенциальный и гипотетический характер. На мой взгляд, разговор о динамике власти «фанат — кумир» — это очень зыбкая почва. Идея такой власти не противоречит здравому смыслу, но трудно достоверно понять, что считать ее проявлениями, а что нет.

такие виды сексуального поведения, которые можно в сегодняшней оптике понять как домогательства, — становятся поводом для шутки. Последний «Американский пирог» вышел в 2012-м, и есть ощущение, что у авторов были бы большие проблемы, попробуй они его выпустить в 2017-м в той же стилистике, с теми же темами для юмора, что и раньше. В целом кажется, что, если бы «Нью-Йорк Таймс» написали о неподобающем поведении комика в 2005-м, то последствием этого стало бы скорее что-то вроде высмеивания Си Кея в «Саус Парке» и подтрунивание над ним со стороны коллег-комиков. Ретроспективно кажется, что в 2005-м году действия комика конечно же воспринимались как некрасивые, но в большей мере допустимые с моральной точки зрения (или, быть может, лучше сказать: менее недопустимые).

Но вернемся к 2017-му году, нашей точке X_2 . Что изменилось по сравнению с X_1 ? Начнем с того, что во всех более-менее уважаемых изданиях, описывающих случаи Си Кея, и в том числе в изначальной статье в «Нью-Йорк Таймс» поведение комика все так же характеризуют как «sexual misconduct». Это влечет за собой вопрос: как получилось, что многим из нас этот случай известен как «харассмент Луи Си Кея»? Отчасти дело в том, что значительная часть русских медиа пишет не на уровне уважаемых изданий, а на уровне твиттера, где и фигурирует словосочетание «sexual harassment»⁶. Большие СМИ, каких бы взглядов они ни придерживались, понимают, что упоминание о «харассменте» Си Кея могло бы восприниматься как обвинение в преступлении и служить основанием для иска о клевете: юридически комику не было предъявлено никаких обвинений, и, по-видимому, никто из пострадавших и не хотел с ним именно судебного разбирательства.

Здесь нужно попробовать понять, а почему для большинства людей эти действия в 2017-м в большей степени похожи именно на харассмент и почему сте-

пень приписываемой в 2017-м году Си Кею моральной ответственности такова, что широкая общественность считает уместной санкцией его увольнение отовсюду и «отмену» его карьеры.

Надо отметить, что с нулевых в западном публичном пространстве, особенно в некоторых социальных медиа, возникла тенденция к расширению изначального юридически строго определенного понятия «sexual harassment», «сексуальное домогательство». Некоторые считают его юридическую трактовку несостоятельной, так как она не охватывает всех случаев поведения, которые, по их мнению, должны быть квалифицированы как домогательства. Отчасти речь идет о том, что есть такие виды «sexual misconduct», которые по своей сути или психологическим последствиям для участников очень похожи или даже аналогичны «sexual harassment». Отчасти же подразумевается логика скользкой дорожки: сегодня кто-то, наделенный властью, совершает «misconduct», а завтра он уже переходит на «harassment», а поэтому первое должно быть столь же предосудительным, как и второе.

Ввиду этого некоторые случаи «sexual misconduct» начинают устойчиво называть «harassment», что как бы должно быть указанием на то, что за такой проступок должна следовать большая моральная и — потенциально — юридическая ответственность. В связи с этим существует и активизм, который поддерживает вышеописанную тенденцию.

Важной точкой или даже катализатором развития тенденции к изменениям в понимании харассмента можно назвать Вайнштейн-гейт и связанный с ним эффект Вайнштейна, т.е. волну в медиа, вызванную раскрытием серии домогательств и других аморальных поступков среди голливудских звезд осенью 2017 года⁷. В этот момент раскрываются вещи, которые действительно являются в юридическом смысле сексуальным домогательством (а в некоторых случаях, возможно, и изнасилованием), то есть преступлением, за которое

6. См., напр., ноябрьские твиты таких новостных агентств, как Chicago Tribune, Fast Company, Entertainment Tonight, IndieWire, Variety и др.

7. См. об этом подробнее в СМИ: «Harvey Weinstein effect: Men are getting outed and some are getting fired as women speak up. And it's spreading» (USA TODAY, 26.10.2017), «Why 'The Weinstein Effect' Seems Like A Tipping Point» (NPR, 04.11.2017) и др.

предусмотрена юридическая ответственность. Но вместе с ними на волне общественной дискуссии домогательством начинает называться и поведение, которое не может быть квалифицировано подобным образом с точки зрения американского законодательства, но должно быть квалифицировано именно так с точки зрения активистов. И когда через два месяца после разоблачения Вайнштейна вскрываются поступки Си Кея, то на фоне общественной дискуссии последние приобретают в общественном сознании черты первых, будучи уравнены с ними. В таком контексте вышеуказанная скользкая дорожка становится более убедительной для многих людей, которые обращают внимание не столько на твердые факты, сколько на то, как их интерпретируют в спонтанной общественной дискуссии.

Таким образом, можно сказать, что моральная неудача Си Кея состоит в том, что на дистанции между X_1 и X_2 представления о морально допустимом изменились так, что «sexual misconduct», который он совершил в 2005-м, начали считать куда более аморальным действием в 2017-м; для кого-то он даже стал эквивалентен «sexual harassment» — хотя и не юридически, но по смыслу и сути. То, как бы расценивался поступок Си Кея обществом и им самим, по-видимому, сильно зависит от того, в какой конкретно год в период с 2005 по 2017 этот поступок получил бы огласку. Могу предположить, что критичны в этом отношении могли бы быть даже малые временные интервалы — в частности, то, началось бы разоблачение до или после Вайнштейн-гейта.

Таким образом, на примере кейса Луи Си Кея можно понять значение, которое могут иметь изменения в представлениях о морали для оценки поступка и ответственности за него. Морально значимым оказыва-

ется то, в какой именно момент выносятся моральная оценка и приписывается моральная ответственность. Изменения в морали имеют прямое влияние на моральную оценку действий агента. При этом сами эти изменения являются неподконтрольным для индивида фактором, который может сложиться для агента как удачно, так и неудачно: в этом отношении очевидна релевантность удачливости агента по отношению к временному фактору. В случае Си Кея события были организованы во времени неудачным для него образом.

НЕУДАЧА ДЖЕЙМСА ГАННА

Вернемся к случаю Джеймса Ганна, описанному в самом начале статьи. Я полагаю, что его тоже можно проанализировать через темпоральный фактор моральной удачи. Здесь мы также видим, что действие Z (шутки в твиттере) имело морально значимые последствия и в X_1 — в 2011 году, и в X_2 — в 2018. Неудачей для Ганна оказалось то, что поговорить о них решили именно в момент X_2 , когда под влиянием пиццагейта⁸ для американской общественности стала более морально недопустимой какая-либо, хоть даже ассоциативная связь работника Голливуда с тематикой педофилии.

То есть обвинения активистов по отношению к Ганну, весьма вероятно, имели бы разный эффект в зависимости от того, в какой именно момент периода с 2011-го по 2018-й они бы прозвучали. Полагаю, что это подтверждается тем, что некоторые из шуток Ганна были опубликованы им в тот момент, когда он уже был причастен к работе над первыми «Стражами галактики», дистрибуцией которых занимался Disney. Логично предположить, что в момент публикации этих шуток их видели многие из его коллег и поклонников, но в 2009–2014 годах никто не посчитал их настолько

8. «Пиццагейт» — это виральная конспирологическая теория, которая якобы разоблачала влиятельных сторонников американской демократической партии в участии в тайной организации преступников-педофилов. Как мне видится, она довольно быстро приобрела статус зонтичного термина и мема, а поэтому нашла отклик у более широких масс, нежели изначальная аудитория конспирологов альт-райтов. Вплоть до того, что, несмотря на масштабную критику этой теории заговора, популярным социальным сетям приходилось подавлять ее распространение. Визитная карточка этой теории — это эмодзи пиццы, который используют как своеобразную черную метку для знаменитостей. Делают это и конспирологи, и тролли, и даже простые пользователи, для которых это просто мем. Например, недавняя конспирология вокруг тик-тока Бритни Спирс и странного человека на фоне фото Дженифер Лопес также активно связывалась с «пиццагейтом». Настолько, что, как указывает Нью-Йорк Таймс, с лета 2020-го поисковой запрос «пиццагейт» вновь начал обретать популярность, сравнимую с пиковой (см. «'PizzaGate' Conspiracy Theory Thrives Anew in the TikTok Era», nytimes.com от 26.07.2020).

недопустимыми, чтобы выдвинуть вопрос об отстранении режиссера от работы над фильмом. Более того, даже его недоброжелатели не посчитали, что тогда его можно было в чем-то обвинить, хотя «сетап» для обвинения уже был готов.

Есть еще несколько поразительных сходств ситуаций Ганна и Си Кея. Оба скандала раскрутили активисты примерно в одно и то же время, только историю с режиссером начали правые активисты, а историю с Си Кеем — левые. При этом ни Ганна, ни Си Кея не осудили юридически за то, в чем их активно осуждало общественное мнение (домогательство — с одной стороны, и педофилия или аморальный юмор — с другой), но они понесли репутационные и финансовые издержки в очень похожих формах. Наконец, оба выразили то, что Уильямс назвал бы чувством «сожалением деятеля» (*agent-regret*). По его мысли, это чувство возникает в ситуации, когда несомненна каузальная, но не моральная вина агента: оно характерно для ситуации моральной неудачи, отличает ее от намеренного нарушения норм и может выражаться в виде раскаяния в содеянном [Williams 1981, 27–39]. И Ганн, и Си Кей признали сегодняшнюю аморальность своих действий, отметили, что при их совершении не могли представить себе такого результата, и, конечно же, выразили раскаяние в этих поступках.

МОРАЛЬНАЯ УДАЧА И ПРИРОДА МОРАЛИ

Стоит отдельно отметить ограничения вышеизложенного представления о моральной удаче, зависящей от темпоральных факторов. Можно заметить, что оно предполагает верность некой формы морального субъективизма: для того, чтобы изменения со временем в распространенных в обществе моральных представлениях можно было считать фактором моральной удачи, сами эти представления должны быть отождествлены с моралью как таковой. Иными словами, мы должны согласиться, что не существует моральных норм за пределами тех норм, которые считаются моральными в некотором обществе в некоторый момент, и что верная моральная оценка поступка будет представлять собой функцию от превалирующих в данное время в данном обществе индивидуальных моральных оценок.

Верно, как кажется, и обратное: принятие морального субъективизма ведет к обращению к моральной удаче как к одному из возможных (на мой взгляд, наиболее удачному) средств объяснения описанных выше ситуаций. Действительно, с точки зрения морального объективизма, постулирующего существование объективно правильных и независимых от распространенных в той или иной среде представлений о морали моральных оценок, можно сказать, что в вышеизложенных случаях имеет место одна объективно верная моральная оценка поступка (Си Кея или Ганна) и различные превалирующие в обществе в разное время субъективные моральные оценки. Например, действия Луи были объективно одинаково неправильными и в 2005, и в 2017 году, и тот факт, что их субъективная оценка обществом была (или могла бы быть) различна в этих двух темпоральных точках, объясняется тем, что в одном из случаев она просто была ошибочна (или, возможно, она была ошибочна в обоих случаях, и до правильной оценки общественное моральное сознание еще не дошло). В таком случае можно сказать, что в приведенных примерах мы имеем дело не с моральной удачей *per se*, а с чем-то вроде удачи моральной психологии: речь не о том, как поменялось реальное моральное значение (*moral value*) поступка (оно осталось неизменным), а о том, как поменялась его превалирующая моральная оценка (*moral evaluation*).

Несмотря на то, что значительная часть влиятельных моральных теорий (утилитаризм, кантианство, контрактализм и пр.) являются именно объективистскими, сам я в вопросе о природе морали склоняюсь именно к субъективизму. Я также полагаю, что рассуждения о моральной удаче в целом предполагают скорее субъективистский взгляд на мораль, так как сама эта проблема формулируется в противовес объективистской этике Канта. Как бы то ни было, в рамках данной статьи у меня нет возможности погружаться в обсуждение этого сложного вопроса подробнее.

Впрочем, стоит заметить, что даже если объективистский взгляд на мораль верен, то случаи, подобные описанным выше, сохраняют свою важность для нашей жизни. Если и не моральную, то психологическую, социальную или, возможно, экзистенциальную, что

делает демонстрируемую выше проблему достойной обдумывания даже в таком случае.

ОБРАТНАЯ СИЛА МОРАЛИ

Прежде чем перейти к выводу, я хочу обратить внимание на любопытную параллель в сфере юриспруденции. Международное законодательство регулирует обратную силу закона так, что человек не может быть осужден за действия, которые в момент их совершения не были преступными. На мой взгляд, в этом можно усмотреть профилактику случаев, подобных случаям моральной удачи, завязанной на темпоральном факторе, то есть случаев, когда человеку не повезло, что изменения в законе привели к криминализации некоторых его прошлых поступков.

Мораль, в отличие от закона, очевидно, имеет обратную силу — практика моральной жизни ясно указывает на этот факт. Однако вопрос о том, обстоит ли так дело фактически, отличен от вопроса о том, справедливо ли это. Если отстаиваемый в данной статье тезис верен, то применение обратной силы морали может создавать случаи моральной удачи, связанной с темпоральными факторами. Моральному агенту в этих случаях на момент совершения им поступков недоступно знание о том, что некоторые из них в будущем сменяют моральный окрас. Сами изменения в морали, приводящие к этому, находятся вне его контроля, как и то, найдет ли кто-то, кто оценит его бывшие действия в свете новых представлений о морально допустимом, и найдет ли такая оценка поддержку со стороны других людей. Наличие у морали обратной силы и возложение на попавшего в ситуацию моральной неудачи всей тяжести морального осуждения может обоснованно показаться несправедливым. В этом отношении довод «тогда были другие нравы» может выступать не беспомощным оправданием, но вполне весомым аргументом.

Ни для кого не секрет, что наши действия совершаются во времени и что результаты наших решений и поступков могут проявиться не сразу. Однако в дискуссиях о моральной ответственности редко учитывается то обстоятельство, что этого времени порой может

быть достаточно, чтобы общепринятые представления о морали и, соответственно, моральная оценка этих действий и результатов существенно поменялась. Изменения в морали и представлениях о ней неподвластны агенту и могут стать для него фактором моральной удачи или неудачи: те решения и действия агента, которые совершались в условиях одних общепринятых моральных норм, могут по независящим от него причинам обрести иное моральное значение в условиях произошедших изменений в самих моральных нормах. Данный фактор, по всей видимости, несводим к описанным Нагелем четырем видам моральной удачи и может играть самостоятельную роль. Принятие его в расчет, таким образом, представляется важным для корректной моральной оценки поступков.

Как отмечал сам Нагель, под воздействием удачи этика подвергается эрозии [Нагель 2008, 176]. Некоторые даже считают, что чем больше влияний удачи мы обнаруживаем, тем ближе оказываемся к моральному нигилизму. Это ведет к представлению, что моральная удача исключает возможность приписывания моральной ответственности [Levy 2011; Russel 2017, 26–27].

Тем не менее Нагель не позиционирует себя как морального нигилиста. Признание существования моральной удачи — это повод не для того, чтобы снимать ответственность за действия, а для того, чтобы учитывать ее как один из важных факторов при вынесении моральной оценки. Мне кажется, в этой позиции Нагеля имплицитно содержится мысль о том, что признание существования моральной удачи приводит к корректировке наших естественных моральных оценок и нюансированию моральных интуиций. В этом свете выявление новых факторов моральной удачи служит не движению к моральному нигилизму, но, напротив, формированию более развитого морального мышления.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Andre 1993 — Andre J. Nagel, Williams, and Moral Luck // D. Statman (ed.). *Moral Luck*. Albany: State University of New York Press, 1993. P. 123–131.
2. Athanassoulis 2005 — Athanassoulis N. *Morality, Moral Luck and Responsibility: Fortune's Web*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005.
3. Broncano-Berrocal 2015 — Broncano-Berrocal F. Luck as Risk and the Lack of Control Account of Luck // *Metaphilosophy*. 2015. Vol. 46. № 1. P. 1–25.
4. Bykvist 2013 — Bykvist K. Time and Morality // H. Dyke and A. Bardon (eds.). *A Companion to the Philosophy of Time*. Chichester: John Wiley & Sons, Inc., 2013. P. 549–562.
5. Chernyak 2009 — Chernyak A.Z. Moral Luck // *Logos*. 2009. № 2 (70). С. 151–173. (In Russian.)
6. Devettere 2002 — Devettere R.J. *Introduction to Virtue Ethics: Insights of the Ancient Greeks*. Washington, D.C: Georgetown University Press, 2002.
7. Feinberg 1970 — Feinberg J. *Doing and Deserving: Essays in the Theory of Responsibility*. Princeton: Princeton University Press, 1970.
8. Hartman 2018 — Hartman R. Moral Luck and the Unfairness of Morality // *Philosophical Studies*. 2019. Vol. 176. № 12. P. 3179–3197.
9. Latus 2019 — Latus A. Thomas Nagel and Bernard Williams on Moral Luck // I. Church and R. Hartman (eds.). *The Routledge Handbook of the Philosophy and Psychology of Luck*. New York: Routledge, 2019. P. 105–112.
10. Levy 2011 — Levy N. *Hard Luck: How Luck Undermines Free Will and Moral Responsibility*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
11. Russel 2017 — Russel P. Free Will Pessimism // D. Shoemaker (ed.), *Oxford Studies in Agency and Responsibility*, Volume 4. New York: Oxford University Press, 2017. P. 93–120.
12. Williams and Nagel 1976 — Williams B.A.O. and Nagel T. Moral Luck // *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*. 1976. Vol. 50. P. 115–135 + 137–151.
13. Williams 1981 — Williams B. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
14. Нагель 2008 — Нагель Т. Моральная удача // *Логос*. 2008. № 1 (64). С. 174–187.
15. Черняк 2009 — Черняк А. Моральная удача // *Логос*. 2009. № 2 (70). С. 151–173.

как психопаты аналитическими философами манипулировали

how psychopaths have been manipulating analytic philosophers

Максим Гаврилов, МГУ имени М.В. Ломоносова.

Maksim Gavrilov, Lomonosov Moscow State University.

Иллюстрации Насти Смирновой и Кристины Ольштынской.

Illustrated by Nastya Smirnova and Christina Olshtynskaya.

В данной статье я попробую обосновать следующее утверждение: по причине того, что в психологии на данный момент не существует убедительных свидетельств целостности и однозначности концепции психопатии хотя бы на том уровне, на каком они существуют в случае других психических расстройств, а также подтверждений реальности такой психопатии, какой ее представляют себе философы, преждевременно применять данные, полученные из эмпирических исследований этого феномена в дискуссиях как о природе моральной ответственности в целом, так и об ответственности психопатов в частности. Я считаю, что философам, чтобы избежать путаницы, стоит отказаться от использования понятия психопатии, даже если под ним будет подразумеваться исключительно обозначение философского конструкта, не имеющего отношения к реальности. Возможно, им следует вернуться к более ранним обсуждениям таких философских конструктов, как аморалисты по природе или вымышленный персонаж Джоджо.

Ключевые слова: психопатия, моральная ответственность, эмпатия, моральные суждения, первичная и вторичная психопатия, моральная компетенция.

In this article I will try to argue for the following claim: because at the moment there is no convincing evidence of the coherence and unambiguity of the concept of psychopathy (at least on the level there is such evidence in cases of other mental disorders), as well as there is no confirmation of the reality of such psychopathy as it is imagined by philosophers, it is premature to use the data obtained from empirical studies of this phenomenon in discussions about the nature of moral responsibility in general, and about the responsibility of psychopaths in particular. I believe that in order to avoid confusion, philosophers should refrain from using the concept of psychopathy, even as a designation of a philosophical construct that has nothing to do with reality. Perhaps they should go back to earlier discussions of philosophical constructs such as amoralists by nature or the fictional character JoJo.

Keywords: psychopathy, moral responsibility, empathy, moral judgments, primary and secondary psychopathy, moral competence.

Психопаты¹ являются, пожалуй, самыми распространенными персонажами, которых можно повстречать в статьях, посвященных моральной ответственности (МО). По данным на ноябрь 2020 года, в крупнейшей международной базе философских публикаций PhilPapers в подразделе «психопатия и ответственность» можно найти 137 статей. Стоит отметить, что эта цифра явно занижена — значительное количество статей на эту тему в базу не занесено.

В самом начале XXI века многих философов интересовали экспериментальные данные в области психопатии канадского психолога Роберта Хаэра. Его опросник, Контрольный перечень психопатических черт (PCL), пересмотренная версия которого (PCL-R) была издана в 1991 году [Hare 1991], включал в себя такие перспективные с точки зрения моральной философии критерии психопатии, как, например, поверхностность аффективных реакций, отсутствие эмпатии, патологическая лживость, отсутствие раскаяния, безответственность и антисоциальное поведение во взрослой жизни.

Стоит сразу заметить, что одни исследователи называют диагностические критерии Хаэра золотым стандартом диагностики психопатии, другие же считают их «800-фунтовой гориллой», которая узурпирует понимание психопатии и вводит исследователей в заблуждение относительно расстройства в целом. В отличие от Хаэра, рассматривающего психопатию как что-то монолитное и имеющее единую этиологию, многие известные специалисты в этой области представляют это расстройство в качестве составной и неоднородной конструкции, которая влечет за собой лишь совместное возникновение отличительных, но часто синергетических компонентов психики. В таких концепциях психопатии имеет значение скорее просто степень различных психопатических черт у индивида, которая может варьироваться от минимального нали-

чия той или иной черты до яркой ее выраженности на континууме (например, смелость, расторможенность и подлость), чем то, можно ли на него повесить ярлык «клинический психопат» со всеми последствиями, который этот ярлык несет. Психопатом в таких теориях часто оказывается имеющая мало общего с хаэровскими представлениями о психопатах личность, которая к тому же может принести пользу обществу² [Skeem, Polaschek, Patrick, Lilienfeld 2011].

Очень часто при обсуждении психопатии философы обращались к вышедшей в 1993 году научно-популярной книге Хаэра «Лишенные совести. Пугающий мир психопатов» [Хаэр 2014]. Сами психологи редко обсуждают это произведение, предпочитая ссылаться на научные статьи Хаэра. Многие примеры из этой книги связаны с историями серийных убийц. И хотя Хаэр пишет, что психопатия не является синонимом склонности к серийным убийствам, это не мешает ему самому при разговоре о психопатах постоянно апеллировать прежде всего именно к таким максимально устрашающим примерам³.

Философы также обычно опирались на эмпирические исследования, связанные именно с концепцией Хаэра. В этих исследованиях были выявлены отсутствие или выраженный недостаток эмпатии у психопатов, а также наличие у них других серьезных аффективных, а иногда и когнитивных нарушений. В связи с этим многие философы утверждали, что психопаты либо не должны нести МО, либо должны нести ее лишь в незначительной степени (см., напр., [Fine, Kennett 2004; Levy 2010; Watson 2011; Shoemaker 2011; Nelkin 2015]). Часть из них экстраполировала свои выводы и на уголовную ответственность психопатов, демонстрируя таким образом дополнительную практическую ценность своих теорий (см., напр., [Watson 2011; Kennett 2019]). Нашлись и такие философы, которые использовали дан-

1. Автор благодарит Евгения Логинова, Артёма Юнусова, Андрея Мерцалова, Артёма Беседина, Владу Волкову и Нору Гаврилову за ценные советы и полезные дискуссии, связанные с данной статьей.

2. См. пример такого подхода в 1.2.1.

3. В связи с этим уместно процитировать вывод недавно опубликованной статьи, написанной известными исследователями психопатов и серийных убийц: «Мы предполагаем, что лишь небольшая часть серийных убийц является “истинными психопатами” — то есть людьми с существенной психопатической предрасположенностью, которые совершают серийные убийства» [Hickey et al. 2018, 581].

ные о психопатии, чтобы прояснить саму природу МО (напр., [Levy 2007a; Watson 2011; Shoemaker 2015]). В отдельных случаях философы ссылались на факт существования психопатов в качестве аргумента против теорий МО своих оппонентов⁴. По-видимому, существует не так много теоретиков МО, которые бы вовсе не упоминали психопатов в своих работах.

Согласно Мэттью Талберту, автору последнего на сегодняшний день варианта статьи «Моральная ответственность» в Стэнфордской философской энциклопедии, одним из предшественников психопатии на арене МО был вымышленный персонаж Джоджо, предложенный Сюзан Вольф [Wolf 1987] для демонстрации того, что травматическое воспитание может поставить под сомнение ответственность агента за его собственное поведение. «Джоджо был воспитан злым диктатором, и в результате он стал таким же садистским тираном, каким был его отец. Став взрослым, Джоджо счастлив быть таким человеком, каков он есть, и им движут именно те желания (например, заключать в тюрьму, пытать и казнить своих подданных), которыми он хочет быть движим. Таким образом, Джоджо отвечает важным условиям ответственности, однако Вольф утверждает, что может быть несправедливо возлагать на него ответственность за его плохое поведение» [Talbert 2019]. Вольф считает, что такое воспитание лишает Джоджо возможности оценить несправедливость своего поведения, так как он не понимает важности норм, которые он нарушает, поэтому, даже если его поступки отражают его «реальное я», он все равно не несет за них ответственности. По мнению Талберта, кейс психопатов продолжает эту линию аргументации, поскольку они находятся на самом краю того же спектра людей с нарушениями способности понимания моральных норм, на котором находится Джоджо.

В философских дискуссиях, отмечает Талберт,

психопата обычно изображают как агента, который практически полностью лишен способности реагировать на моральные соображения, но при этом не имеет других выраженных психических дефектов. «Это нечто вроде философского конструктора, поскольку реальная психопатия допускает различные степени нарушений, соответствующие более высоким или более низким баллам диагностических измерений» [Talbert 2019].

Стоит отметить, что цитируемая статья Талберта в Стэнфордской философской энциклопедии появилась совсем недавно. Прошло более десяти лет с момента начала бурного обсуждения кейса психопатов в философских дискуссиях о МО, прежде чем некоторые философы начали понимать хотя бы то, что психопатии в том виде, в каком она представляется в этих дискуссиях, вряд ли соответствует какое-либо явление в реальности. Но и того изменения позиции по отношению к психопатам, которое предложил Талберт, на мой взгляд, недостаточно. Даже личности, набирающие высокую сумму баллов по шкалам каких-либо диагностических инструментов измерения психопатии, по-видимому, не будут подходить под критерии психопата философов. На данный момент достоверных данных о существовании людей с таким набором психических черт, которые философам хотелось бы видеть в психопатах, просто не существует [Jalava, Griffiths 2017a].

1. ЭМПИРИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ПСИХОПАТИИ

1.1. Важнейшие для философии черты «психопатов»

И действительно, есть множество исследований, которые не подтверждают отсутствие или выраженный недостаток у психопатов таких важных для философов факторов, как способность к эмпатии (в том числе способность к восприятию сигналов печали или страха других людей) или способность к пониманию мораль-

4. Нил Леви считает, что кейс психопатов «оказывает давление» на теорию атрибутивистов и дает основание полагать, что предложенное ей объяснение МО неадекватно [Levy 2007a]. По мнению Гэри Уотсона, психопатия способна продемонстрировать важность разделения МО на два вида и показать, что теория Томаса Скэнлона игнорирует такой ключевой фактор МО, как моральная компетенция [Watson 2011]. Дэвид Шумейкер использует психопатию для иллюстрации собственной теории, подразумевающей разделение МО на три вида, что, в свою очередь, демонстрирует недостаточность теории Скэнлона [Shoemaker 2011].



ных норм. Едва ли психопаты полностью лишены тех или иных формирующих моральное поведение способностей — если и можно о чем-то вообще говорить на основании имеющихся эмпирических данных, то только об умеренном дефиците некоторых из них. Показательно, что в работах философов тезисы, подчерпнутые ими из психологических исследований о психопатах, используются в качестве едва ли не неоспоримых научных фактов, несмотря на то, что многие утверждения авторов, которых они цитируют, дискуссионны и часто оспариваются другими учеными. Я проиллюстрирую это на двух примерах.

1.1.1. Отсутствие эмпатии

Философы нашли привлекательным предположение о том, что в основе безнравственности психопатов лежит отсутствие эмпатии⁵. Однако даже в диагностическом инструменте PCL-R Хаэра отсутствие эмпатии

— это всего лишь один из двадцати клинических признаков психопатии. Он не является необходимым и тем более достаточным для постановки диагноза. То есть даже на уровне самой концепции психопатии Хаэра мы видим по крайней мере логическую возможность существования нормального в плане эмпатии психопата. Некоторые философы, кажется, не обращали на это должного внимания и в качестве одного из доказательств отсутствия эмпатии у психопатов ссылались как раз на диагностические критерии Хаэра (см., напр., [Levy 2010, 221]).

Также в поддержку тезиса об отсутствии у психопатов эмпатии философы часто ссылались на результаты нейровизуализации мозга психопатов в МРТ-сканере (напр., [Levy 2007a; Shoemaker 2015]). Но в общем и целом эти исследования имеют противоречивый характер [Griffiths, Jalava 2017]⁶. Интересно, что если бы даже данные нейровизуализации относительно эмпатии были более последовательными, это все равно не означало бы автоматически, что те или иные дисфункции, выявленные на МРТ, являются необходимыми или достаточными, чтобы снять с психопатов ответственность⁷. Как метко выразились известные исследователи психопатов Ским, Полашек, Патрик и Лилиенфельд, «если подсудимый проявляет пониженную активность миндалевидного тела при просмотре отвратительных фотографий в фМРТ-сканере, это не объясняет, почему он убил свою супругу 2 года назад» [Skeem, Polaschek, Patrick, Lilienfeld 2011, 137].

Даже Джеймс Блэр, сторонник идеи о ключевой роли эмоционального дефицита в аморальном поведении психопатов, на которого также часто ссылаются

5. На этом нарушении особый акцент делает Шумейкер, когда говорит о том, что психопаты не могут быть привлечены к тому виду МО, который он называет *accountability* [Shoemaker 2011].

6. Специалисты в принципе не нашли таких дисфункций мозга, которые можно было бы связать исключительно с психопатией. Также в некоторых исследованиях активность в определенных отделах мозга у психопатов оказывается пониженной по сравнению с нормальными людьми, в то время как в других исследованиях она не меняется или даже оказывается выше средних значений. Причем подобная противоречивость эмпирических результатов касается не только нейровизуализации: «На сегодняшний день у нас мало последовательных доказательств каких-либо конкретных биологических или социальных коррелятов психопатии» [Gonzalez-Tapia, Obsuth, Needs 2017, 53].

7. Леви в одной своей статье любопытным образом отвечает на подобную критику. Он согласен, что биологические причины не должны быть более вескими основаниями для оправдания агента, чем небιологические. И поэтому, например, он готов согласиться, что и рок-музыка, если она вызывает у кого-то агрессивность, может стать основанием для смягчения осуждения, если преступник совершил проступок после ее прослушивания [Levy 2007b, 166]. Возникает вопрос: а зачем ему вообще нужны психопаты?

философы, признает, что дефицит эмпатии, который он связывает в том числе с неспособностью распознавать чужие эмоции, у психопатов носит избирательный характер. У них, по его данным, наблюдается, например, нормальное распознавание выражений гнева или отвращения и ухудшение в распознавании страха и печали [Blair et al. 2018, 404]. Но в последние годы и эта точка зрения на эмпатию у психопатов все чаще подвергается критике. Например, согласно недавнему метаанализу, в ряде других исследований психопатия характеризуется усилением распознавания переживаний гнева, уменьшением распознавания переживаний счастья и печали и распознаванием страха и удивления в пределах нормы [Horpenbrouwers, Bulten, Brazil 2016, 589].

Исследования по чувствительности психопатов к чужой боли также дали неоднозначные результаты. Существует распространенное мнение, что психопаты не чувствительны к боли другого. Но, например, в некоторых исследованиях психопатии инструкции, предлагающие намеренно представить себе чувства другого человека, производили в психопатах ответную реакцию на эти чувства в отделах, которые ответственны за эмпатическое переживание боли [Wygant et al. 2018, 765].

В последнее время все больше философов стали обращать внимание на эти детали. Например, статья Стэнфордской энциклопедии об эмпатии содержит значительную долю скепсиса по поводу использования концепции психопатии в рассуждениях об эмпатии: «Необходимо очень тщательно подходить к выводу о роли эмпатии в морали на основе эмпирических исследований о психопатии. Результаты эмпирических исследований далеки от единообразия и не указывают в одном и том же направлении» [Stueber 2019].

1.1.1.2. Неспособность понимать моральные суждения

В 1995 году Блэр описал эксперимент [Blair 1995],

в котором десяти психопатам и десяти непсихопатам предлагалось ответить на вопрос о допустимости и серьезности тех или иных возможных проступков в зависимости от одобрения этих проступков авторитетом⁸. Его гипотеза заключалась в том, что психопаты, имеющие дефицит нравственных чувств, будут неспособны отличить конвенциональные нормы, допустимость следования которым зависима от авторитета лица, санкционирующего эту норму (например, когда учитель разрешает двум детям разговаривать в классе), от моральных норм, допустимость следования которым независима от авторитета лица, ее санкционирующего (например, когда учитель разрешает одному ребенку бить другого ребенка), и будут связывать любые проступки с конвенциональными нормами, т.е. имеющими источник исключительно в авторитете лица, их разрешившего. Но в итоге психопаты определили все предложенные им на рассмотрение проступки как независимые от авторитета, то есть связанными с моральными нормами. Блэр тем не менее интерпретировал это как подтверждение своей изначальной гипотезы о неспособности психопатов различать два этих вида норм: по его мнению, психопаты называли все нормы моральными, поскольку хотели казаться лучше, чем они были на самом деле, чтобы добиться условно-досрочного освобождения, в действительности же все проступки для них были связаны с конвенциональными нормами. Подобное объяснение, на мой взгляд, выглядит достаточно экстравагантным — гораздо более правдоподобной представляется экстраполяция общепринятого объяснения подобного рода поведения обычных преступников на психопатов: они вполне способны различать моральные и конвенциональные нормы, но хотят казаться лучше, чем они есть. Когда помехи, связанные с желанием психопатов выглядеть лучше, устранили из экспериментов (например, сказав психопатам, что половина предложенных им проступков будет нарушением конвенциональных норм, а другая половина будет нарушением моральных норм), обнаружилось, что психопаты вполне способны

8. На этот и схожие с ним эксперименты, например, опирался Леви в своей аргументации по поводу ответственности психопатов [Levy 2007a; Levy 2010; Levy 2014].



проводить это различие.

В подобного рода уточненных экспериментах Аарони и его коллег [Aharoni, Sinnott-Armstrong, Kiehl 2012; Aharoni, Sinnott-Armstrong, Kiehl 2014] психопаты провели различие между моральными и конвенциональными нормами так же хорошо, как и контрольная группа непсихопатов. Но даже после этих опровергающих экспериментов многие философы остались на стороне удобных для них выводов. Согласно обзору Ялавы и Гриффитс, лишь двое из десяти философов, которые процитировали эти опровергающие эксперимент Блэра исследования, встали на их сторону, в то время как восемь из восьми психологов приняли сторону Аарони и его коллег [Jalava, Griffiths 2017b, 22].

Стоит учесть, что к такому же выводу об отсутствии у психопатов проблем с моральными суждениями пришли и авторы других исследований на схожую

тему. Например, в недавнем метаанализе не было выявлено ощутимой разницы между психопатами и непсихопатами в решении моральных дилемм. Не было найдено и отклонений в функционировании отделов мозга при принятии ими морально значимых решений, в результате чего был сделан следующий вывод: «Взятый в целом, настоящий метаанализ дает свидетельства против мнения о том, что психопатические индивиды обладают *выраженным и всеохватывающим* моральным дефицитом, — убеждения, которого часто придерживаются как непрофессионалы, так и профессионалы... Напротив, психопатические индивиды вполне могут обладать функционирующей способностью к пониманию морального, но не желать действовать в соответствии с такими убеждениями» [Marshall, Watts, Lilienfeld 2018, 48]. Авторы этого метаанализа предполагают, что аморальное поведение психопатов может иметь своей причиной не неспособность понять мораль, а, возможно, недостаток заботы о моральных соображениях или плохой контроль над импульсами вместе с недостаточной эмпатией.

1.2. Примеры неточного использования теории психопатии

Итак, философы, судя по всему, допустили ряд ошибок в интерпретации исследовательской литературы по психопатии. Интересно, что они нередко ошибались, принимая сторону менее осторожных и взвешенных выводов о психопатии: «Философские дебаты о моральной и уголовной ответственности психопатов все больше основываются на эмпирических данных. Однако, как мы уже отмечали, такие аргументы вводят в заблуждение, если философы учитывают только те данные, которые подтверждают их собственные позиции» [Jalava, Griffiths 2017b, 21]. Но в этом разделе я рассмотрю иные случаи обращения к концепции психопатии.

1.2.1. Дональд Трамп психопат?

Не только одни философы используют психопатию в своих целях. Например, оксфордский психолог Кевин

Даттон неоднократно оценивал многих исторических и ныне действующих личностей по известному опроснику PPI-R, нацеленному на неклиническую форму психопатии, то есть на такую, которая не подразумевает представления о психопатах как об убийцах, маньяках, обязательно преступниках, которое сложилось в массовой культуре. Иисус и Апостол Павел у него набрали 157 баллов. Адольф Гитлер — 169. Дональд Трамп — 171. Эти результаты были опубликованы в популярных британских газетах, таких как «Телеграф»⁹ и «Индепендент»¹⁰. В обоих заголовках присутствует Дональд Трамп и его сравнение с Адольфом Гитлером по шкалам психопатии. Например, на фотографии в статье газеты «Телеграф» мы видим Дональда Трампа, поднимающего большой палец вверх, и комментарий внизу фотографии: «По данным Оксфордского Университета Дональд Трамп набрал на 2 балла больше, чем Гитлер в тесте на психопатические черты».

1.2.2. Неточности в отечестве

Ошибок не избегают и отечественные философы. Правда, эти ошибки не связаны с тем, что они используют эмпирические данные о психопатах для подтверждения своих теорий. К сожалению, они, как и многие их зарубежные коллеги, использовали в качестве основного источника по психопатии всю ту же научно-популярную книгу Хаэра. Например, ссылаясь на нее, В.В. Васильев в одном из примечаний в своей книге пишет следующее: «Интересный случай представляют психопаты — люди, по общему мнению, лишённые совести» [Васильев 2017, 166]. Конечно, можно сказать, что подобное общее мнение о психопатах действительно существует среди неспециалистов, но все же среди специалистов по психопатии такого общего мнения нет.

В этой перспективе интересна единственная, насколько мне известно, статья на русском языке, посвященная МО психопатов, написанная Д.Б. Волковым. Опираясь на диагностические критерии Хаэра, он утверждает, что «у психопатов отсутствует эмпатия — способность понимать и сопереживать другим людям» [Волков 2016, 213]. К тому же он допускает, по моему мнению, классическую ошибку, свойственную многим философам, когда использует примеры Хаэра для иллюстрации тех или иных особенностей, характеризующих прототипического психопата¹¹.

Но самым интересным его рассуждением является аргумент в пользу моральной ответственности психопатов, который построен на сравнении психопатов и закоренелых преступников. При этом Волков, в отличие от многих философов, считающих, что тот факт, что психопаты лишены определенных моральных способностей, должен расцениваться как снижающий степень их МО, предполагает, что отсутствие эмпатии у психопатов, возможно даже, наоборот, является фактором, усиливающим степень осуждения, которое будет уместно испытывать в их отношении, если они совершили преступление. Он анализирует рассуждения Талберта (см., напр., [Talbert 2014]) по поводу закоренелых преступников и приходит к схожему с ним мнению о проблематичности их различия. И я согласен, что случай, когда «один человек, более жестокий, никогда не испытывает эмпатии, а другой — переживает ее в редких случаях» [Волков 2016, 220], не дает весомого повода к освобождению от МО первого человека, если мы считаем уместным осуждать второго. Однако его дальнейшие рассуждения на эту тему кажутся мне сомнительными. Волков считает, что, если психопат «жесткосердый по натуре», то это является скорее даже «дополнительным основанием для морального осуждения» [Волков 2016, 220], а не извиняющим или

9. См. материал «Donald Trump outscores Hitler on psychopathic traits test, claims University of Oxford researcher» на сайте telegraph.co.uk от 22.08.16.

10. «How much of a psychopath is Donald Trump? Worse than Hitler, apparently» (independent.co.uk, 17.08.16).

11. Концепция Хаэра в этом аспекте подвергается критике многими исследователями, которые считают, что его примеры не репрезентируют всю совокупность психопатов, а это значит, что они являются лишь частным случаем проявления психопатии [Skeem, Polaschek, Patrick, Lilienfeld 2014]. Поэтому неправильно делать выводы о том, что черта из предложенного Хаэром примера свойственна каждому психопату.

нейтральным фактором. «Следовательно, и психопаты должны нести моральную ответственность. Возможно, даже в большей степени, чем преступники с нормальной психикой» [Волков 2016, 220]. Это утверждение представляется мне удивительным, и, как я полагаю, оно вступает в противоречие со сказанным Волковым раньше.

Если Волков считает эмпатию важным диагностическим критерием, который отличает психопатов от непсихопатов, а также соглашается с тем, что наличие эмпатии не играет большой роли в уместности наших практик осуждения, то в этом случае можно понять, почему он считает, что психопаты должны быть морально ответственными наравне с другими людьми. Но мне остается непонятным, почему отсутствие эмпатии, которое сначала не играло у Волкова важной роли при возложении на психопатов МО, затем вдруг становится релевантным параметром при обсуждении тезиса об уместности большего осуждения психопатов за их проступки. Поэтому, как я предполагаю, Волков может принять лишь один из двух тезисов:

а) аргумент философов о таком извиняющем факторе, как отсутствие эмпатии, неверен вследствие небольшой степени его влияния на наши практики осуждения;

б) эмпатия является важным аспектом в наших практиках осуждения, и поэтому полностью лишенный эмпатии психопат достоин большего осуждения из-за своей «жесткосердости по натуре».

Но Волков не может принять оба этих тезиса вместе. Только если он посчитает эмпатию в принципе релевантной для определения уместной степени осуждения, появится хотя бы теоретическая возможность того, что психопатов уместно будет осуждать в большей степени, чем других людей. Но в этом случае его критика некоторых философов (прежде всего [Shoemaker 2011]), которая основана на отсутствии важной разницы между закоренелым преступником и психопатом, будет подорвана. Тогда нужно было бы отдельно объяснить,

почему отсутствие эмпатии у одного человека достойно большего осуждения, чем эмпатия, которая проявляется лишь в редких случаях у другого. Также сложно понять, что конкретно подразумевается под большей степенью осуждения психопатов, в отличие от закоренелых преступников непсихопатов. Хочется отдельно заметить, что все эти рассуждения начались с одной сомнительной посылки об отсутствии эмпатии у психопатов, которая, кажется, в результате привела к еще более сомнительным выводам.

2. КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПСИХОПАТИИ

2.1. Неоднородность психопатии

Однако это далеко не все проблемы, с которыми столкнулись философы при использовании концепции психопатии. Одна из самых существенных проблем, которую они часто игнорируют, заключается в том, что психопатия, по-видимому, не является однородным психическим феноменом.

2.1.1. «Успешные психопаты».

Первичные и вторичные психопаты

Философы иногда делали в своих рассуждениях об отсутствии или снижении МО у психопатов исключение для «успешных» психопатов¹², выделяя их в отдельную по сравнению со всеми прочими психопатами группу, но это исключение обычно никак ими не осмысливалось. Однако и в случае склонных к криминальному поведению психопатов существуют убедительные свидетельства, что многие диагностические инструменты психопатии, в том числе и опросник Хаэра, идентифицируют в качестве таких психопатов по крайней мере два разных типа преступников [Hicks, Drislane 2018]. Хотя оба типа психопатических преступников имеют одинаково высокие баллы по шкалам

12. Бенинг и его коллеги предлагают считать таковыми тех, кто не был судим, не имеет психических заболеваний и достиг в карьере больших успехов, чем среднестатистический здоровый человек [Benning, Venables, Hall 2018].

психопатии, один из них в целом согласуется с классическим представлением о первичной психопатии, в то время как другой, отличающийся более выраженной враждебностью и тревожностью, согласуется со вторичной психопатией.

Каждый из этих подтипов психопатии имеет свою собственную структуру личности и характеризуется различной этиологией. Первичную психопатию часто обозначают как настоящую психопатию, имеющую в большей степени наследственную составляющую, а вторичную психопатию — как приобретенное состояние, которое достаточно часто связано с посттравматическим стрессовым расстройством, сексуальным или физическим насилием, пережитым в детстве, а также общим пренебрежительным обращением, которому подвергалась личность.

Неприятной новостью для философов при таком разделении будет то, что опасность для общества будет связана скорее со вторичной психопатией и, возможно, в гораздо меньшей степени будет коррелировать с первичной. А предполагаемые проблемы с моральной компетенцией, то есть способностью как понимать моральные нормы, так и руководствоваться ими в своем поведении, наоборот, скорее будут обнаружены у первичных психопатов и, возможно, практически не будут фиксироваться у вторичных психопатов. Гипотеза о существовании двух различных подтипов психопатии может отчасти объяснить, почему данные о психопатах настолько противоречивы. Однако нужно иметь в виду, что и эти два типа психопатии не считаются вполне однородными внутри себя.

2.1.2. Психопатия как спектр психопатических черт

В концептуальном плане психопатия скорее вообще представляет собой континуум, а значит, даже не подпадающие под критерии психопатии личности могут иметь некоторый набор психопатических черт. Поскольку она является неоднородным и сложно организованным расстройством, мнения о котором среди исследователей сильно различаются, на мой взгляд, на данный момент психопатия должна быть в большей

степени исследовательской проблемой, чем прикладной концепцией. К ней преждевременно обращаться для корректировки степени МО реальных людей, которых та или иная теория может охарактеризовать как психопатов. Ялава и Гриффитс пишут по этому поводу так: «Противоречивые, но наводящие на размышления данные не позволяют ни заключить о простом снижении ответственности, ни сделать каких-либо предварительных выводов о ней. Любое утверждение в отношении ответственности на основании этих данных является в равной степени сомнительным» [Jalava, Griffiths 2017a, 9].

Интересным кажется предложение одного из самых видных исследователей в области расстройств личности, Томаса Уидиджера. Он и его коллега Кристина Крего считают, что задача, имеющая особое значение для будущих исследований, будет состоять в том, чтобы разобрать хаэровскую конструкцию психопатии на отдельные части. Это усилие, по их мнению, может принять форму демонтажа психопатии в терминах более общих моделей личности [Widiger, Crego 2018, 292].

2.2. Попытки философов решить проблему неоднородности психопатии

Как философы могли бы обойти концептуальные ограничения, связанные с противоречивыми эмпирическими данными о психопатии, и продолжить использовать психопатов в своих теориях МО?

2.2.1. Леви и некоторые психопаты

Они, например, могли бы утверждать, как это делает Леви, вынужденный скорректировать свою позицию в своей четвертой по счету статье о психопатах, что в их теориях речь идет лишь о некоторых психопатах, которые, как он считает, удовлетворяют нужному философам описанию. При этом сам Леви не проясняет, по какому признаку он собирается выделять нужных ему психопатов, кроме того критерия, что интересующие его психопаты не являются «успешными» психопатами [Levy 2014]. Ограничения такого подхода, однако, хорошо видны на примере этой же статьи Леви. В ней

он, как кажется, приводит два основанных на эмпирических свидетельствах аргумента в пользу того, что некоторые психопаты должны быть в значительной мере освобождены от возлагаемой на них ответственности. Каждый из этих аргументов, как Леви отчасти и сам признает, неубедителен, будучи взят в отдельности, но в сумме, пишет Леви, они представляют собой серьезный довод в пользу его тезиса. Однако, судя по всему, каждый из его двух аргументов говорит о разных группах психопатов, о разных «некоторых психопатах»: первый — о первичных, а второй — о вторичных. Соответственно, делать на основании подобного сочетания вывод о вообще «некоторых психопатах» было бы опрометчиво. А взятые по отдельности, те эмпирические исследования психопатов, на которые Леви ссылается, будут сталкиваться с теми же проблемами воспроизводимости результатов, которые были описаны мной выше (см. выше раздел 1.1).

2.2.2. Мейбом и ориентация на первичных психопатов

С другой стороны, можно было бы, как предлагает Мейбом [Maibom 2018], сосредоточиться на первичных психопатах и считать подходящими кандидатами для использования в философских построениях именно их. Первичные психопаты действительно более перспективны в этом отношении, чем «некоторые психопаты»: в частности, по-видимому, они имеют больший аффективный дефицит. Но, к сожалению для философов, они, судя по всему, в меньшей степени, чем вторичные психопаты, проявляют агрессию и жестокость, а также обычно не имеют серьезных проблем с когнитивными способностями [Gonzalez-Tapia, Obsuth, Needs 2017]. Еще одной важной проблемой будут относимые некоторыми исследователями к первичным психопатам «успешные» психопаты, которых и сами философы не хотят освобождать от ответственности¹⁵.

Не демонстрирует ли существование таких психопатов, что одной лишь ссылки на наличие черт психопатии в целом недостаточно для объяснения аморального и преступного поведения психопатов?

3. ИТОГИ: ФИЛОСОФСКАЯ БЕСПЛОДНОСТЬ ПСИХОПАТИИ

3.1. Почему попытки философов использовать психопатов в своих теориях оказываются тщетными?

Философы в еще меньшей степени будут способны защититься и от самого сильного, на мой взгляд, аргумента против существования в реальности философских психопатов. Он заключается в том, что психопатические признаки, по-видимому, не являются для обладающих ими личностей неизменными чертами психики.

Возможность излечения психопатии и изменения в течении жизни психопатических черт создает много проблем для философов. Речь идет, например, о том, что в этих случаях будет еще менее четко очерчена граница между психопатами-преступниками и другими, непсихопатическими преступниками-рецидивистами, которых философы, симпатизирующие мысли о том, что психопатам нельзя вменять ответственность, не готовы освобождать от МО: ведь для различения первых и вторых философы часто апеллируют именно к тем признакам, которые в реальности являются изменчивыми и поэтому не могут надежно разграничить две эти группы.

3.1.1. Изменение психопатических черт на протяжении жизни личности

Во-первых, существует множество свидетельств того, что некоторые черты личности с течением времени могут изменяться. Например, такие черты характера, как

¹⁵ Этот отдельный тип психопатов усложняет попытки снятия ответственности с психопатов в целом. Как выразились авторы одной недавней статьи о юридической ответственности, «на самом деле, на наш взгляд, категорию “успешных” психопатов можно считать “тройным конем” для психопатии, поскольку она проблематизирует современные представления об этом конструкте» [Gonzalez-Tapia, Obsuth, Needs 2017, 50].

самоконтроль, эмоциональная теплота и стабильность, имеют тенденцию возрастать в течение всей взрослой жизни, в том числе и при различных расстройствах личности. Почему они не могут изменяться и при психопатии¹⁴? Особенно сильно черты личности меняются во время перехода от детства ко взрослой жизни. Нет никаких убедительных доказательств, что психопатические черты не изменяются во время этого перехода, в отличие от других. При этом есть некоторые доказательства как раз обратного: исследования показывают, что от 66% до 88% детей школьного возраста с изначально высоким уровнем черствости-эмоциональных черт (это один из аналогов психопатии для детей) демонстрируют их резкое снижение с течением времени [Wygant et al. 2018, 761].

3.1.2. Лечение психопатов

Кроме того, в последнее время появляются исследования, которые, предположительно, показывают, что преступники с высоким уровнем психопатии, также как и другие преступники с высоким риском рецидива, могут извлечь пользу из лечения — в том смысле, что лечение может сократить количество их противоправных действий¹⁵. Психопатические индивиды, как считают авторы этих исследований, должны рассматриваться как преступники высокого риска, т.е. в качестве особенно трудных случаев, но едва ли они вообще невосприимчивы к лечению. «В целом состояние современных знаний, рассмотренных здесь, вселяет оптимизм в отношении нашей способности произвести позитивные изменения в людях с психопатией»

цией, оправдывая продолжающиеся научные инвестиции в систематические исследования, которые изучают податливость основных психопатических черт и вредоносных моделей поведения, которые от них исходят» [Polaschek, Skeem 2018, 726].

3.2. Почему психопаты — это в любом случае ловушка?

3.2.1. Использование понятия психопатии лишь в качестве философского конструкта

Наконец, в попытке сохранить традицию рассуждений о психопатах философы могли бы разорвать в своих теориях всякую связь с последними, кроме чисто вербальной, и, признав, что явление, которое они описывают, скорее является философским конструктом и не имеет отношения к реальной психопатии, продолжить тем не менее использовать по традиции для его обозначения сам термин «психопатия». Это, впрочем, кажется, было бы контрпродуктивно, неизбежно приводя к путанице: не лучше ли в таком случае дать этому конструкту отдельное наименование, например «моралпатия», и рассуждать о моралпатах, а не о людях с достаточно противоречивым диагнозом «психопатия», в тонкостях которого философы обычно не слишком стремятся разобраться? В целом мне кажется, что настала пора философам по крайней мере на данный момент распрощаться с психопатами и вернуться к более раннему формату обсуждения тех проблем, ради прояснения которых в дискуссию о МО была введена фигура психопата, и вновь начать использовать

14. Существует опирающееся на эмпирические исследования предположение, что с увеличением возраста, особенно после 40 лет, криминальная активность среднестатистического психопата снижается [Benning, Venables, Hall 2018, 594].

15. В одном из разделов своей книги, озаглавленной «Терапия может сделать их хуже» [Хаэр 2014], Хаэр в подтверждение вынесенного в заглавие тезиса ссылается на одно любопытное исследование. Вот как его описывают известные специалисты по психопатии: «Однако лечение, которому подвергались пациенты-правонарушители в этом исследовании, было крайне нетрадиционным и этически неприемлемым согласно сегодняшним стандартам (например, оно включало в себя ограниченный надзор персонала за пациентами, которые были вынуждены проводить многие дни вместе голыми в “пузырях встречи” с настенными питательными трубками, где им вводили различные психоактивные вещества, включая алкоголь, метедрин и ЛСД, с целью “прорыва психической защиты”» [Polaschek, Skeem 2018, 712]. Будет разумным утверждать, что это не совсем терапия и что такие методы лечения могут «сделать хуже» не только психопата, но и любого человека в принципе. Это практически единственное подтвержденное исследование, к которому Хаэр мог бы обратиться в поисках поддержки для своего тезиса о том, что психопаты неизлечимы. Вот на такие доказательства философы, видимо, сами об этом не зная, опирались в данном вопросе.

для тех же целей такие уже подзабытые философские конструкты, как, например, «аморалисты по природе» и вымышленные персонажи вроде Джоджо.

3.2.2. Как противоречивость исследований по психопатии может повлиять на наши теории МО?

Кроме того, стоит заметить, что противоречивость современных профессиональных представлений о психопатии и связанного с ней «нравственного помешательства» может быть аргументом против утверждения о возможности идентифицировать в качестве хорошо очерченного элемента личности такую, по мнению Уотсона, ключевую для теории МО способность, как моральная компетентность. Это может серьезным образом подорвать основание для выделения accountability-ответственности в отдельный вид МО, а значит, во многом и саму возможность разделения МО на несколько видов (ведь это разделение основывалось прежде всего на полном отсутствии этой моральной способности у некоторых аморально действующих агентов). Случай психопатии показывает то, с какими сложностями, возможно непреодолимыми, сталкиваются исследователи, когда пытаются найти действующих аморально людей, полностью или практически полностью лишенных моральной компетенции и не имеющих при этом иных серьезных психических отклонений. Существуют веские основания полагать, что таких людей просто нет. По крайней мере в исследовательской литературе сложно обнаружить хоть какие-нибудь подтверждения не только их существования, но и в принципе самой возможности того, что они могут существовать.

Итак, как можно увидеть, эмпирические исследования (и не только по психопатии) в целом по-прежнему часто дают спорные и противоречивые результаты, которые в основном только запутывают философов и искушают их использовать эти результаты в полемике против своих оппонентов, даже несмотря на неоднозначность данных исследований. И в этом смысле психопаты все еще продолжают манипулировать бедными философами.



БИБЛИОГРАФИЯ

1. Aharoni, Sinnott-Armstrong, Kiehl 2012 — Aharoni E., Sinnott-Armstrong W., Kiehl K.A. Can Psychopathic Offenders Discern Moral Wrongs? A New Look at the Moral/Conventional Distinction // *Journal of Abnormal Psychology*. 2012. Vol. 121. P. 484–497.
2. Aharoni, Sinnott-Armstrong, Kiehl 2014 — Aharoni E., Sinnott-Armstrong W., Kiehl, K.A. What's Wrong? Moral Understanding in Psychopathic Offenders // *Journal of Research in Personality*. 2014. Vol. 53. P. 175–181.
3. Benning, Venables, Hall 2018 — Benning S.D., Venables N.C., Hall J.R. Successful Psychopathy // C.J. Patrick (ed.). *Handbook of Psychopathy*. New York: The Guilford Press, 2018. P. 585–608.
4. Blair 1995 — Blair R.J.R. A Cognitive Developmental

- Approach to Morality: Investigating the Psychopath // Cognition. 1995. Vol. 57. P. 1–29.
5. Blair et al. 2018 — Blair R.J.R., Meffert H., Hwang S., White S.F. Psychopathy and Brain Function: Insights from Neuroimaging Research // C.J. Patrick (ed.). Handbook of Psychopathy. New York: The Guilford Press, 2018. P. 401–421.
 6. Fine, Kennett 2004 — Fine C., Kennett, J. Mental Impairment, Moral Understanding and Criminal Responsibility: Psychopathy and the Purposes of Punishment // International Journal of Law and Psychiatry. 2004. Vol. 27. P. 425–443.
 7. Gonzalez-Tapia, Obsuth, Heeds 2017 — Gonzalez-Tapia M.I., Obsuth I., Heeds R. A New Legal Treatment for Psychopaths? Perplexities for Legal Thinkers // International J.L. & Psychiatry. 2017. Vol. 54. P. 46–60.
 8. Griffiths, Jalava 2017 — Griffiths S., Jalava J. A Comprehensive Neuroimaging Review of PCL-R Defined Psychopathy // Aggression and Violent Behavior. 2017. Vol. 36. P. 60–75.
 9. Hare 1991 — Hare R.D. Manual for the Psychopathy Checklist-Revised. Toronto: Mental Health Services, 1991.
 10. Hickey et al. 2018 — Hickey E.W., Walters B.K., Drislane L.E., Palumbo I.M., Patrick C.J. Deviance at its Darkest: Serial Murder and Psychopathy // C.J. Patrick (ed.). Handbook of Psychopathy. New York: The Guilford Press, 2018. P. 570–584.
 11. Hicks, Drislane 2018 — Hicks B.M., Drislane L.E. Variants («Subtypes») of Psychopathy // C.J. Patrick (ed.). Handbook of Psychopathy. New York: The Guilford Press, 2018. P. 297–332.
 12. Hoppenbrouwers, Bulten, Brazil 2016 — Hoppenbrouwers S.S., Bulten B.H., Brazil I.A. Parsing Fear: A Reassessment Of The Evidence For Fear Deficits In Psychopathy // Psychological Bulletin. 2016. Vol. 142. P. 573–600.
 13. Jalava, Griffiths 2017a — Jalava J., Griffiths S. Philosophers on Psychopaths: A Cautionary Tale in Interdisciplinarity // Philosophy, Psychiatry & Psychology. 2017. Vol. 24. № 1. P. 1–12.
 14. Kennett 2019 — Kennett J. Competence, Attributability, and Blame. Resolving the Responsibility of the Psychopath // D.J. Coates, N.A. Tognazzini (eds.). Oxford Studies in Agency and Responsibility. Volume 5: Themes from the Philosophy of Gary Watson. New York: Oxford University Press, 2019. P. 142–164.
 15. Jalava, Griffiths 2017b — Jalava J., Griffiths S. Call Me Irresponsible Is Psychopaths' Responsibility a Matter of (Data) Preference? // Philosophy, Psychiatry & Psychology. 2017. Vol. 24. № 1. P. 21–24.
 16. Levy 2007a — Levy N. The Responsibility of the Psychopath Revisited // Philosophy, Psychiatry & Psychology. 2007. Vol. 14. № 2. P. 129–138.
 17. Levy 2007b — Levy N. Norms, Conventions, and Psychopaths // Philosophy, Psychiatry & Psychology. 2007. Vol. 14. № 2. P. 163–170.
 18. Levy 2010 — Levy N. Psychopathy, Responsibility, and the Moral/Conventional Distinction // L. Malatesti, J. McMillan (eds.). Responsibility and Psychopathy: Interfacing Law, Psychiatry and Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 213–226.
 19. Levy 2014 — Levy N. Psychopaths and Blame: The Argument from Content // Philosophical Psychology. 2014. Vol. 27. № 3. P. 351–367.
 20. Maibom 2018 — Maibom H.L. What Can Philosophers Learn from Psychopathy? // European Journal of Analytic Philosophy European Journal of Analytic Philosophy. 2018. Vol. 14. № 1. P. 63–78.
 21. Marshall, Watts, Lilienfeld 2018 — Marshall J., Watts A.L., Lilienfeld S.O. Do Psychopathic Individuals Possess a Misaligned Moral Compass? A Meta-analytic Examination of Psychopathy's Relations with Moral Judgment // Personality Disorders: Theory, Research, and Treatment. 2018. Vol. 9. № 1. P. 40–50.
 22. Nelkin 2015 — Nelkin D.K. Psychopaths, Incurable Racists, and the Faces of Responsibility // Ethics. 2015. Vol. 125. № 2. P. 357–390.
 23. Polaschek, Skeem — Polaschek D.L.L., Skeem J.L. Treatment of Adults and Juveniles with Psychopathy. C.J. Patrick (ed.). Handbook of Psychopathy. New York: The Guilford Press, 2018. P. 710–731.
 24. Shoemaker 2011 — Shoemaker D. Attributability, Answerability, and Accountability: Toward a Wider Theory of Moral Responsibility // Ethics. 2011. Vol. 121. P. 602–632.
 25. Shoemaker 2015 — Shoemaker D. Responsibility from the

- Margins. Oxford: Oxford University Press, 2015.
26. Skeem, Polaschek, Patrick, Lilienfeld 2011 — Skeem J.L., Polaschek D.L.L., Patrick C.J., Lilienfeld S.O. Psychopathic Personality: Bridging the Gap between Scientific Evidence and Public Policy // *Psychological Science in the Public Interest*. 2011. Vol. 12. P. 95–162.
27. Stueber 2019 — Stueber K. Empathy // Edward N. Zalta (ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Winter 2019 Edition). URL: <https://plato.stanford.edu/entries/empathy/>.
28. Talbert 2014 — Talbert M. The Significance of Psychopathic Wrongdoing // T. Schramme (ed.). *Being Amoral: Psychopathy and Moral Incapacity*. Cambridge MA: MIT Press, 2014. P. 275–300.
29. Talbert 2019 — Talbert M. Moral Responsibility // Edward N. Zalta (ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Winter 2019 Edition). URL: <https://plato.stanford.edu/entries/moral-responsibility/>.
30. Vasilyev 2017 — Vasilyev V.V. In Defense of Classical Compatibilism: an Essay on Free Will. Moscow: LENAND, 2017. (In Russian.)
31. Volkov 2016 — Volkov D.B. Are Psychopaths Morally Responsible Persons? // *Vestnik Tomskogo Gosudarstvennogo Universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya*. 2016. № 2 (54). P. 212–222. (In Russian.)
32. Watson 2011 — Watson G. The Trouble with Psychopaths // R. Wallace, R. Kumar, S. Freeman (eds.). *Reasons and Recognition: Essays on the Philosophy of T.M. Scanlon*. New York: Oxford University Press, 2011. P. 307–331.
33. Widiger, Crego 2018 — Widiger T.A., Crego C. Psychopathy and DSM-5 Psychopathology // C.J. Patrick (ed.). *Handbook of Psychopathy*. New York: The Guilford Press, 2018. P. 281–296.
34. Wolf 1987 — Wolf S. Sanity and the Metaphysics of Responsibility // F.D. Schoeman (ed.). *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*. New York: Cambridge University Press, 1987. P. 46–62.
35. Wygant et al. 2018 — Wygant D.B., Pardini D.A., Marsh A.A., Patrick C.J. Understanding Psychopathy: Where We are, where We Can Go // C.J. Patrick (ed.). *Handbook of Psychopathy*. New York: The Guilford Press, 2018. P. 755–778.
36. Васильев 2017 — Васильев В.В. В защиту классического компатибилизма: эссе о свободе воли. М.: ЛЕНАНД, 2017.
37. Волков 2016 — Волков Д.Б. Являются ли психопаты морально ответственными личностями? // *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*. 2016. № 2. С. 212–222.
38. Хаэр 2014 — Хаэр Р. Лишенные совести. Пугающий мир психопатов. М.: Вильямс, 2014.

свобода воли и консеквенциалистское оправдание наказаний

freedom of will and consequentialist justification of punishment

Сергей Левин, Санкт-Петербургский государственный
университет.

Sergei Levin, Saint Petersburg State University.

Иллюстрации Анастасии Стеблевой.

Illustrated by Anastasia Stebleva.

В рецензии на книгу Дмитрия Волкова «Свобода воли. Иллюзия или возможность» Артём Беседин утверждает, что консеквенциалистский подход Волкова к моральной ответственности обесценивает в практическом отношении его рассуждения о свободе воли. В данной статье, во-первых, проясняется терминологическая неясность дискуссии Волкова и Беседина относительно моральной ответственности и оправдания наказания. Во-вторых, показывается, что свобода воли важна консеквенциалистам для ответа на возражения против их теории. Первое возражение заключается в том, что консеквенциализм допускает наказание невиновных. Второе возражение гласит, что консеквенциализм оправдывает использование преступника как средства достижения общественной безопасности. На эти возражения можно найти ответы у Джона Ролза и Даны Нелкин, но эти ответы работают, когда в качестве своей предпосылки они принимают тезис о существовании свободы воли. Следовательно, защита Волковым свободы воли важна и для отстаивания его консеквенциалистского подхода к наказанию.

In the review of Dmitry Volkov's book "Freedom of Will. Illusion or Opportunity," Artem Besedin argues that Volkov's consequentialist approach to moral responsibility devalues in practical terms his discussion of the freedom of will. This article, first of all, clarifies the terminological ambiguity of Volkov's and Besedin's discussion on confusing the notion of moral responsibility and justification of punishment. Secondly, it shows that freedom of will is important for consequentialists to answer objections to their theory. The first objection is that consequentialism allows the punishment of innocents. The second objection is that consequentialism justifies the use of the criminal as a means of achieving public security. The answers for these objections one can find in John Rawls and Dana Nelkin's texts, but these answers only work when we accept the thesis that free will exists. Therefore, Volkov's arguments in defense of free will are important for his consequentialist approach to punishment.

Ключевые слова: свобода воли, моральная ответственность, наказание, утилитаризм, консеквенциализм.

Keywords: free will, moral responsibility, punishment, utilitarianism, consequentialism.

УДК: 159.947.25

DOI 10.24412/2587-9308-2020-15-177-184

Книга Дмитрия Волкова «Свобода воли. Иллюзия или возможность» [Волков 2018] — это исследование свободы воли в свете тезисов детерминизма, физикализма и событийного каузализма¹. Эта сложная философская конструкция нужна Волкову, чтобы отстоять правдоподобную идею о том, что люди обладают свободой воли и моральной ответственностью, то есть они иногда могут выбирать, как им поступить, и несут ответственность за свой выбор, если он был сделан без принуждения и не был результатом манипуляции.

Одним из наиболее значимых следствий из представлений о наличии у человека свободы воли и моральной ответственности является их использование для оправдания наказаний. Такие теории объясняют, почему мы имеем право причинять вред некоторым людям или лишать их блага, если они совершили нечто, что запрещено законом. Связка между свободой воли, моральной ответственностью и наказанием обычно выглядит следующим образом: свобода воли является необходимым условием моральной ответственности, а моральная ответственность, в свою очередь, оправдывает наказание. В заключении книги Волков приходит к этой теме и пишет, что идеи относительно свободы воли и моральной ответственности лучше всего согласуются с консеквенциалистским оправданием наказания [Волков 2018, 347]. Согласно консеквенциализму, наказания оправданы только в силу положительных следствий, которые они приносят. Волков в качестве примера консеквенциалистского подхода к наказанию называет утилитаризм. Утилитаризм в теории наказаний специфицирует, в чем именно заключается положительное следствие наказания: в максимизации уровня счастья (в работах утилитаристов наряду со счастьем упоминаются также «удовольствие» и «качество жизни») [Бентам 1998; Милль 2013]. Хотя утилитаризм как нормативная этическая теория — это лишь одна из возможных форм консеквенциализма, в дискуссии о наказании эти две теории обычно неразличимы, так как для обеих теорий инструментальные, промежуточные функции наказания совпадают.

Таковыми инструментальными функциями наказания и для консеквенциалистов [Hoskins 2020], и для утилитаристов [Smith 2008, 25] являются устрашение потенциальных преступников, лишение преступника возможности совершать новые преступления и исправление осужденного. В статье я ставлю знак равенства между консеквенциализмом и утилитаризмом потому, что, обсуждая один и тот же подход к наказанию, некоторые авторы будут писать про утилитаризм, а другие — про консеквенциализм. К тому же Волков и Перебум, когда пишут про наказания, иногда используют в ходе рассуждений консеквенциализм и утилитаризм как взаимозаменяемые термины [Волков 2018, 347; Pereboom 2001, 147].

Утверждение Волкова о том, что он придерживается консеквенциалистской позиции, стало предметом внимания Артёма Беседина в его рецензии на книгу Вол-



1. Статья подготовлена при поддержке РНФ, проект 18-18-00222 «Роль волевых актов в структуре интенциональной деятельности».

кова [Беседин 2019]. Беседин упрекает Волкова в том, что тот после долгой защиты свободы воли объявляет, что занимает позицию консеквенциализма относительно моральной ответственности, которая совместима с отрицанием свободы воли. По мнению Беседина, Перебум, который отрицает свободу воли, занимает такую же позицию. Получается, что защита свободы воли для Волкова — это лишь теоретическое упражнение, так как в практическом отношении Волков, по мнению Беседина, не отличается от того, кто отрицает ее наличие [Беседин 2019, 188].

У данной статьи две цели. Первая цель: прояснить путаницу между моральной ответственностью и оправданием наказаний, которая возникла в рецензии при обсуждении заключения. Вторая цель: показать, что консеквенциалистам свобода воли может пригодиться для ответа на некоторые возражения к их теории наказаний.

В заключении книги Волков обращается к анализу рациональных оснований ответных реакций в свете нарративной теории моральной ответственности [Волков 2018, 346]. Ответные реакции Волков определяет эклектично — для него это моральные суждения в отношении агента, эмоциональные реакции, а также встречные меры: наказание и поощрение [Волков 2018, 345]. Далее по тексту Волков обсуждает преимущественно одну реакцию — наказание. В качестве рационального обоснования наказаний Волков предпочитает консеквенциализм и описывает его следующим образом: «Согласно консеквенциалистским идеям (например, утилитаризму), осуждение и наказание преступника является благом в том случае, если они приводят к положительным последствиям (consequences)» [Волков 2018, 346]. В фокусе внимания Волкова в этой части текста не теории моральной ответственности, а теории оправдания наказаний. Волков противопоставляет свои консеквенциалистские взгляды ретрибутивизму, а это традиционное разделение теорий внутри дискуссии о наказаниях [Bedau, Kelly 2019].

Путаницу с пониманием текста Волкова порождает то, что вместо того, чтобы использовать общепринятое обозначение темы «оправдание наказаний» (justification of punishment) или «теория наказаний»,

Волков говорит о рациональных основаниях ответных реакций, хотя обсуждает сколько-нибудь подробно только наказания. В результате Беседин понимает Волкова так, как будто бы Волков пишет про консеквенциалистский подход к моральной ответственности. Описывая позицию Волкова, Беседин использует такие термины, как «ответственность», «моральная ответственность», «консеквенциалистская ответственность» [Беседин 2019, 188–189]. Никакого явного различия между этими терминами в рецензии не проводится, также в рецензии не встречается слово «наказание». Логично предположить, что под «ответственностью» Беседин имеет в виду «моральную ответственность», так как о других видах ответственности (каузальной, юридической) в этой части рецензии не упоминается. Что же касается «консеквенциалистской ответственности», то вряд ли Беседин хотел сказать, что у консеквенциалистов есть какая-то особая ответственность, скорее всего это неудачный способ сказать «консеквенциалистский подход к моральной ответственности». Беседин приводит цитату Перебума с его определением моральной ответственности в смысле базовой заслуги (basic desert), где также встречается одновременно и «ответственность», и «моральная ответственность», хотя понятно, что Перебум говорит об одном и том же. При этом в статье Перебума «Оптимистичный скептицизм относительно свободы воли» [Перебум 2016], которую цитирует вслед за Волковым Беседин, есть раздел, где Перебум описывает свой подход к борьбе с преступностью, и если бы Беседин говорил о наказаниях, то следовало бы обсуждать эту часть, а не моральную ответственность. Получается, что в рецензии Беседина и в заключении Волкова спор идет о разных предметах.

Также Беседин замечает, что консеквенциализм совместим с отрицанием свободы воли, что делает теоретическое доказательство существования свободы воли Волковым бесполезным в практическом отношении. Действительно консеквенциализм относительно наказаний сочетается с отрицанием свободы воли. Например, классические теории устрашения Чезаре Беккариа и Иеремии Бентама не требуют предположения о наличии у людей свободы воли [Беккариа 2004;

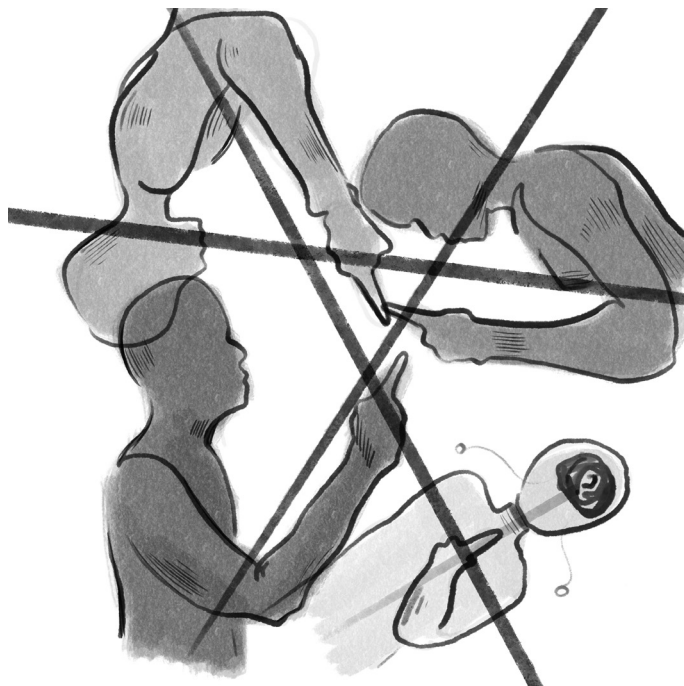
Бентам 1998]. Наказание в рамках этих теорий служит негативным примером для окружающих, оно устрашает потенциальных преступников и предотвращает новые преступления. Отсутствие свободы воли будет только помогать системе наказаний работать без сбоев: если все люди устроятся наказания в достаточной мере, то этого будет достаточно для того, чтобы никто не совершал новых преступлений. Однако это не доказывает необходимой связи между консеквенциализмом и отрицанием свободы воли. Теория устрашения и другие консеквенциалистские теории наказания работают и вместе со свободой воли, и без нее.

Беседин в качестве примера совмещения консеквенциализма и отрицания свободы воли выбрал Перебума. По Беседину получается, что Волков спорит относительно свободы воли с Перебумом, но так же, как и Перебум, оказывается консеквенциалистом. Однако Перебум является неподходящей фигурой для такого утверждения.

Во-первых, потому что Перебум посвятил целую секцию своей книги объяснению, почему те, кто не верит в свободу воли, не обязательно должны быть консеквенциалистами. Перебум пишет: «С моей точки зрения, большая часть дескриптивного и прескриптивного содержания любой нормативной этической системы совместима с жестким детерминизмом, и более широко — с жестким инкомпатибилизмом» [Pereboom 2001, 150].

Во-вторых, Перебум относительно моральной ответственности не консеквенциалист, он считает неприемлемым считать людей морально ответственными в смысле базовой заслуги только потому, что это приносит хорошие результаты и отказ от подобной практики будет вреден [Pereboom 2014, 129].

В-третьих, Перебум в традиционном смысле не консеквенциалист и в отношении оправдания наказаний, т.к. он не предлагает наказывать людей просто потому, что это приносит некоторые положительные следствия. Перебум вообще отказывается от понятия «наказание», он известен тем, что предложил свою модель борьбы с преступностью, основанную на карантинной аналогии. С преступностью он предлагает бороться подобно тому, как борются с опасными заразными



болезнями — профилактикой, карантинными мероприятиями, лечением и т.п. Главным моральным основанием для ограничения свободы преступников у Перебума служит не повышение уровня блага, а право людей на самозащиту [Pereboom 2014, 169–174]. Фундаментальной ценностью здесь выступают права потенциальных жертв на самозащиту и право преступников на справедливое отношение, в частности их право не получать наказание за действия, которые никто из них свободно не выбирал. Перебум противопоставляет свой подход консеквенциалистскому оправданию наказаний и утверждает, что с некоторыми возражениями его подход справляется лучше [Pereboom 2014, 169]. Наконец, Перебума некорректно без каких-либо пояснений называть консеквенциалистом в моральных вопросах в целом. Перебум неоднозначно описывает свои нормативно-этические предпочтения, давая основания для истолкования себя и как консеквенциалиста, и как неконсеквенциалиста. В 2014 году Перебум писал, что его моральная теория включает в себя хорошие последствия как ценность [Pereboom 2014, 172]. Это

можно понять так, как будто бы для Перебума последствия ценятся в ряду других вещей. Однако консеквенциалисты, как правило, утверждают, что хорошие последствия — это мера ценности всего остального, а не один из феноменов, который включен в общий перечень ценностей. При этом буквально в следующем предложении Перебум ссылается на Нила Леви и называет сторонников только что описанной им моральной теории разновидностью консеквенциалистов (a consequentialist of this sort) [Pereboom 2014, 172–173]. Для решения данного затруднения я обратился за разъяснением непосредственно к Перебуму и спросил, можно ли его считать консеквенциалистом. Перебум ответил, что сегодня он чувствует себя «чуть более неконсеквенциалистом, чем в 2014», но он еще окончательно не решил для себя этот вопрос («Today I'm feeling a bit more non-consequentialist than I did in 2014, but I haven't made a firm decision»).

Поэтому на сегодня неверно говорить, что Волков и Перебум оба консеквенциалисты. Если Перебума и можно назвать консеквенциалистом, то только в том универсальном смысле термина «консеквенциализм», в котором, как это иногда пытаются доказывать, любая этическая теория по сути своей является консеквенциалистской [Pettit 2012], а соблюдение прав человека (необычный выбор для консеквенциалиста), о чем прежде всего беспокоится Перебум, — это разновидность положительных следствий [Pereboom 2014, 172]. Если вообще все моральные философы консеквенциалисты, то неясно, почему же консеквенциалистом нельзя быть и Волкову.

Теперь перейдем к разбору того, в чем именно может пригодиться концепция свободы воли консеквенциалистам. Она нужна им, чтобы ответить на два возражения относительно их теории наказания. Я не утверждаю, что ответы на эти возражения безупречны, что они единственно возможные или что с ними согласится Волков. Я стремлюсь показать, что такие ходы мысли уже существуют и для их реализации консеквенциалистам нужно принимать существование свободы воли в качестве предпосылки.

Два известных возражения против консеквенциализма относительно наказаний, которые будут рассмотре-

ны ниже, — это допустимость консеквенциалистами наказания невиновных ради благих последствий и использование одних людей (преступников) как средства для достижения безопасности других людей.

Первое и, возможно, самое популярное возражение [Goodman 2017] против консеквенциалистского подхода к наказанию заключается в утверждении, что консеквенциалисты иногда готовы наказывать невиновных. Один из многочисленных примеров такого наказания был предложен Филиппой Фут: «Предположим, что судья или чиновник имеет дело с бунтовщиками и требует, чтобы ими был указан конкретный виновник преступления, в противном случае им самим грозит кровавая расправа, которую учинит отдельная группа людей. Но настоящий виновник не выдан; тогда судья, чтобы избежать расправы, считает возможным ложно обвинить одного невинного человека и подвергнуть его наказанию» [Фут 2018, 131]. Кажется, что консеквенциалист может в данном случае оправдать наказание невиновного, если это приведет к максимизации полезности, а такое решение многим кажется явно неприемлемым и, соответственно, используется как доказательство неприемлемости консеквенциализма.

Справиться с данным затруднением консеквенциалистам помогает известное предложение Джона Ролза. Он предлагает оценивать не полезность отдельных приговоров, а в целом определить, какие законы и способы их применения приносят больше пользы в долгосрочной перспективе, и в каждом отдельном случае руководствоваться такими законами. Максимальная полезность, по мнению Ролза, в долгосрочной перспективе достигается, когда мы требуем от судей наказывать только тех, кто виновен. Часть потенциальных преступников перспектива заслуженного наказания будет устрашать, и они не станут совершать преступления. А добропорядочные граждане будут наслаждаться снижением частоты посягательств на свою жизнь и имущество, а также уверенностью в том, что им не грозит несправедливое наказание за действия, которые они не совершали. В примере Фут судья, исходя из логики Ролза, не должен будет выносить обвинительный приговор невиновным. То есть у Ролза законы

оцениваются относительно их будущих последствий, а приговор преступникам выносится исходя из их вины за действия в прошлом [Ролз 2013].

Взгляд в прошлое и отыскание там основания для наказания отдельных преступников является той теоретической точкой, где консеквенциалистам может пригодиться свобода воли. В ходе судебного разбирательства устанавливается, совершил ли некто вменяемое ему деяние и совершил ли он его добровольно. На обоих этапах предположение о свободе воли играет ключевую роль. Во-первых, при оценке доказательств виновности не принимаются обобщения, которые противоречат наличию у человека свободы воли [Pundik 2016]. В частности, место жительства, социальный и экономический статус не могут служить доказательствами по делу, даже если доподлинно известно, что люди, обладающие определенным социально-экономическим статусом, чаще всего совершают такие преступления. Если у человека есть свобода воли, то ни один из таких факторов не может рассматриваться как детерминирующий поведение человека и косвенно доказывающий, что обвиняемый совершил некоторое деяние.

Во-вторых, существующая юридическая практика, как отмечает Волков, достаточно правильно схватывает интуитивное различие между свободным и несвободным действием [Волков 2018, 344]. Действительно, на суде выясняют, не совершил ли человек нечто случайно, по незнанию, в невменяемом состоянии, по принуждению и так далее. Все эти факторы могут снижать или вообще элиминировать ответственность человека. Это соответствует пониманию свободы воли, которое отстаивает в книге Волков и многие современные философы, которых называют компатибилистами. Такие философы говорят, что, когда соблюдается ряд условий (бодрствование, отсутствие принуждения, вменяемость и др.) действие считается свободным, а человек, который совершил его, — обладающим свободой воли.

Итак, одобряемые консеквенциалистами законы будут требовать наказывать только виновных, а виновные и на этапе оценки доказательств, и на этапе вынесения приговора определяются исходя из наличия у них свободы воли.

Другое популярное возражение против консеквенциализма отсылает к императиву Иммануила Канта о запрете использования людей только лишь как средств [Кант 1994, 205]. Предполагается, что консеквенциалисты оправдывают причинение вреда отдельному человеку (преступнику) в целях улучшения жизни общества в целом, то есть использование человека только как средства, а не как цель саму по себе. Другими словами, консеквенциалисты не взаимодействуют с преступником как с автономным рациональным агентом, а обращаются с ним как с инструментом максимизации полезности.

Ответ на это возражение можно найти в статье Даны Нелкин и с небольшими уточнениями использовать для защиты консеквенциализма. По мысли Нелкин, преступники соглашаются на риск наказания при совершении преступлений, так как преступник знает или имеет возможность узнать про санкции за совершение преступления [Nelkin 2019]. Выходит, что преступники добровольно соглашаются на риск наказания при совершении преступления, подобно человеку, который соглашается на риск потери капитала при покупке акций на бирже. Если верен аргумент Нелкин о том, что преступник сам соглашается на риск наказания, то отпадает и проблема того, что мы не взаимодействуем с ним как с рациональным агентом, не учитываем его мнение и цели при его наказании. Наказание оказывается в такой трактовке принудительным исполнением условного контракта, который человек негласно заключает с обществом в момент совершения преступления. Получается, что наказание — это не использование человека без его согласия, а расплата человека по добровольно взятым на себя долгам.

Сам Перебум, обсуждая аргумент Нелкин, отмечает, что такой аргумент снова предполагает у человека наличие свободы воли [Pereboom 2019, 100], так как только возможность свободного выбора делает возможным добровольное согласие на что-либо. Наличие свободы выбора и объяснение Нелкин позволяют консеквенциалистам утверждать, что они учитывают цели и выбор преступника и не используют преступников только как средство. Возможность выбора, в свою очередь, определяется наличием у человека свободы воли.

Итак, в книге «Свобода воли. Иллюзия или возможность» Волков доказывает, что у людей есть свобода воли и моральная ответственность. При этом он придерживается консеквенциалистского взгляда на наказания. Беседин говорит, что для консеквенциалистов свобода не нужна, что делает книгу Волкова практически бессмысленной в споре с Перебуком. Но это не так: как было показано выше, тезис о существовании свободы воли является необходимой посылкой в некоторых аргументах, используемых для оправдания консеквенциалистского подхода к наказанию. Значит, защита свободы воли Волковым может иметь значение для оправдания консеквенциалистской теории наказаний. Ответ на вопрос о том, имеет ли эта защита подобное значение в действительности, зависит от того, а) можно ли признать указанные аргументы состоятельными и б) насколько необходимы эти аргументы для обоснования консеквенциалистской теории наказаний. Это, однако, отдельные вопросы; задача настоящей статьи заключалась лишь в том, чтобы показать, что позиция Волкова не является бессмысленной и нерелевантной для споров о теории наказания.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Bedau, Kelly 2019 — Bedau H.A., Kelly E. Punishment // E.N. Zalta (ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2019. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/punishment/> (access 09.09.2020).
2. Besedin 2019 — Besedin A. Dmitry Volkov's Free Will. A Review of Free Will. Illusion or Opportunity by D. Volkov // Date Palm Compote. 2019. № 14. P. 185–189. (In Russian.)
3. Goodman 2017 — Goodman C. Why Would Two-Level Consequentialists Punish Only the Guilty? // Criminal Justice Ethics. 2017. Vol. 36. № 2. P. 185–204.
4. Hoskins 2020 — Hoskins Z. Moral Permissibility of Punishment // Internet Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://www.iep.utm.edu/m-p-puni/> (access 09.09.2020).
5. Nelkin 2019 — Nelkin D.K. Duties, Desert, and the Justification of Punishment // Criminal Law and Philosophy. 2019. Vol. 13. № 3. P. 425–438.
6. Pereboom 2001 — Pereboom D. Living Without Free Will. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 2001.
7. Pereboom 2014 — Pereboom D. Free Will, Agency, and Meaning in Life. Oxford; New York: Oxford University Press, 2014.
8. Pettit 2012 — Pettit P. The Inescapability of Consequentialism // U. Heuer, G. Lang (eds.). Luck, Value, and Commitment. Oxford: Oxford University Press, 2012. P. 41–70.
9. Pereboom 2013 — Pereboom D. Optimistic Skepticism about Free Will // P. Russell, O. Deery (eds.). The Philosophy of Free Will: Selected Contemporary Readings. New York: Oxford University Press, 2013. P. 421–449.
10. Pereboom 2019 — Pereboom D. Free Will Skepticism and Prevention of Crime // D. Pereboom, E. Shaw, G.D. Caruso (eds.). Free Will Skepticism in Law and Society: Challenging Retributive Justice. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. P. 99–115.
11. Pundik 2016 — Pundik A. Freedom and Generalisation // Oxford Journal of Legal Studies. 2016. Vol. 37. № 1. P. 189–216.
12. Smith 2008 — Smith P. Moral and Political Philosophy: Key Issues, Concepts and Theories. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

13. Volkov 2018 — Volkov D.B. Free Will. An Illusion or an Opportunity. Moscow: Kar'yera Press, 2018. (In Russian.)
14. Беккариа 2004 — Беккариа Ч. О преступлениях и наказаниях. М.: ИНФРА-М, 2004.
15. Бентам 1998 — Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. М.: РОССПЭН, 1998.
16. Беседин 2019 — Беседин А.П. Свобода воли Дмитрия Волкова. Рецензия на книгу Дмитрия Волкова «Свобода воли. Иллюзия или возможность» // Финиковый Компот. 2019. № 14. С. 185–189.
17. Волков 2018 — Волков Д.Б. Свобода воли. Иллюзия или возможность. М.: Карьера Пресс, 2018.
18. Кант 1994 — Кант И. Сочинения. В 8-ми тт. Т. 4. М.: ЧОРО, 1994.
19. Милль 2015 — Милль Дж.С. Утилитаризм. Ростов-на-Дону: Донской Издательский Дом, 2015.
20. Перебум 2016 — Перебум Д. Оптимистичный скептицизм относительно свободы воли // Логос. 2016. Т. 26. № 5 (114). С. 59–102.
21. Ролз 2015 — Ролз Д. Две концепции правил // Социологическое обозрение. 2015. Т. 12. № 2. С. 16–40.
22. Фут 2018 — Фут Ф. Филиппа Фут: проблема аборта и доктрина двойного эффекта // Философия и общество. 2018. № 2. С. 124–141.

моральная ответственность и редукционизм дерека парфита

moral responsibility and derek parfit's reductionism

Анастасия Костандова, МГУ имени М.В. Ломоносова.

Anastasia Kostandova, Lomonosov Moscow State University.

Иллюстрация Никиты Кутимского.

Illustrated by Nikita Kutimskiy.

В данной статье рассматривается, как моральная ответственность может быть вписана в редукционизм Дерека Парфита. Значимой проблемой в теории Парфита является несоответствие бессубъектности редукционизма следующим из него же этическим взглядам. Поскольку редукционизм предполагает отрицание важности тождества личности, которое обычно представляется условием моральной агентности и моральной ответственности, сохранение последних представляет специальную проблему для этического аспекта системы Парфита. В статье я рассмотрю, какие аспекты теории Парфита позволяют преодолеть эти проблемы. Я утверждаю, что моральная ответственность в теории Парфита может быть задана через комбинацию R-отношения, учетной ставки и теории рациональности.

This article examines the ways in which moral responsibility might be fitted in Derek Parfit's reductionism. An important problem of Parfit's theory is the reductionists' subjectless metaphysics being resistant to its ethical implications. Since Reductionism implies the denial of the importance of personal identity which is usually seen as a condition of moral agency and moral responsibility, the preservation of the latter poses a special challenge to the ethical aspect of Parfit's system. In this article, I will consider what aspects of Parfit's theory help to overcome these problems. I argue that moral responsibility in Parfit's theory may be set through a combination of R-relation, discount rate, and the theory of rationality.

Ключевые слова: Парфит, моральная ответственность, моральная агентность, тождество личности, редукционизм, R-отношение, учетная ставка.

Keywords: Parfit, moral responsibility, moral agency, personal identity, Reductionism, Relation R, discount rate.

Британский философ Дерек Парфит известен прежде всего как яркий представитель нигилистического подхода к тождеству личности. Согласно Парфиту, тождество личности во времени не важно, и мы можем не заботиться о его сохранности [Parfit 1971]. На первый план в таком случае выходят всевозможные отношения, среди которых первостепенно отношение *психологической преемственности (continuity)* — психологическое отношение между различными стадиями наших «я», обеспечивающими целостность нашей ментальной жизни с течением времени.

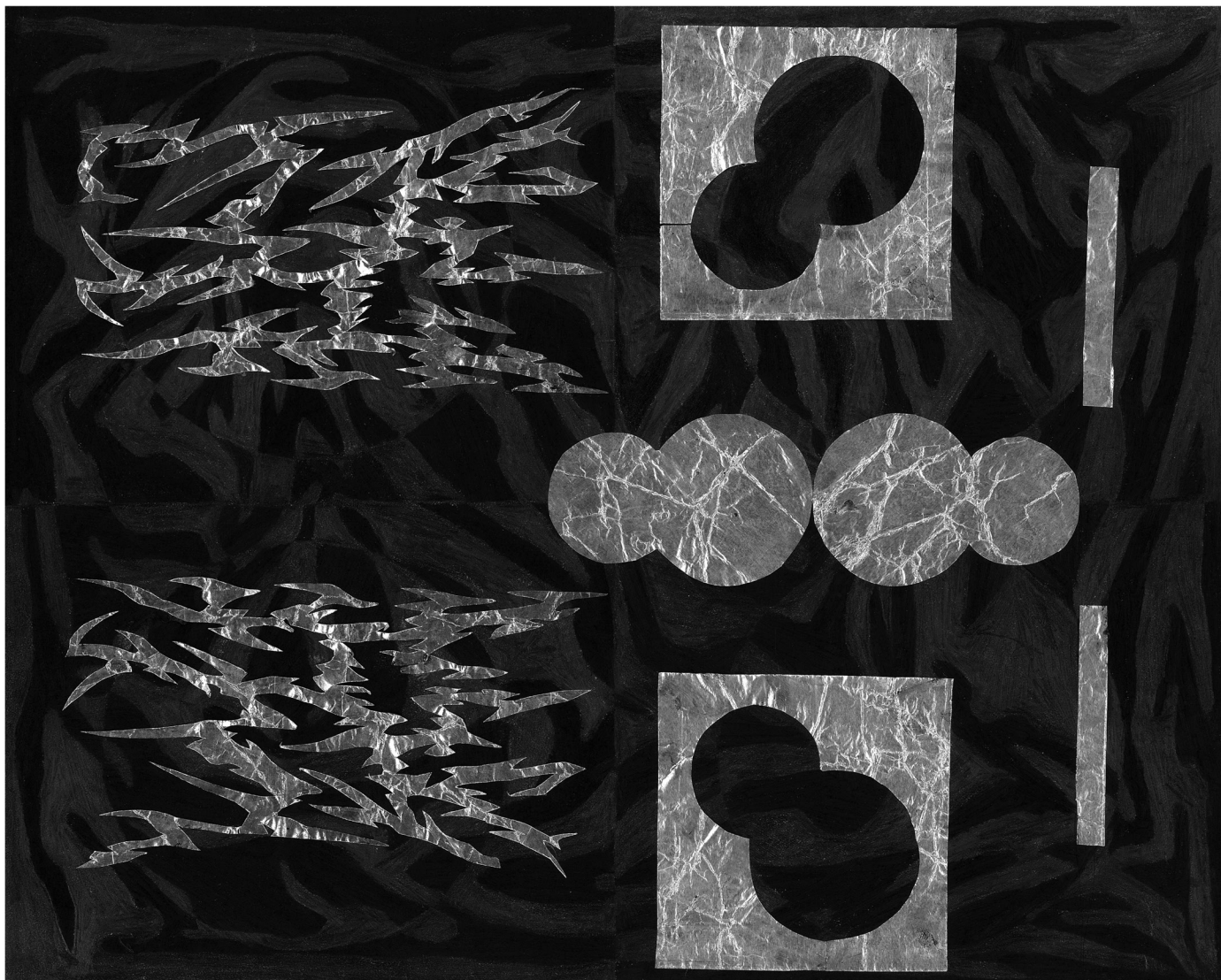
Отношение психологической преемственности, по Парфиту, имеет определенное преимущество перед отношением тождества, поскольку в отличие от него может иметь степени, не столь однозначно определено и не имеет жестких формально-логических коннотаций. Именно однозначность (тождество либо есть, либо его нет) и логические свойства отношения тождества (прежде всего, транзитивность) приводят, считает Парфит, к парадоксам. Так, например, в приведенном им мысленном эксперименте о трансплантации половинок мозга донора двум реципиентам вопрос о том, какой реципиент сохранит тождество по отношению к донору, не имеет ответа: выживание донора в качестве двух людей как наиболее, по мнению Парфита, правдоподобный ответ противоречит свойствам тождества, поскольку один человек не может быть тождественен двум [Parfit 1971, 4–6]. Психологическая преемственность состоит из пересекающихся цепей *психологической связности* — отношения прямой психологической связи, включающей в себя наши воспоминания, намерения, устойчивость личных качеств и т.д.

Предпочтение преемственности тождеству имеет любопытные следствия: согласно Парфиту, мы не обязаны осмыслять самих себя в качестве перманентных целостных сущностей. В данный момент каждый из нас является лишь одной из своих сменяющих друг друга временных версий. Таким образом, не важно, тождественен ли завтрашний «я» вчерашнему, но важно, связаны ли они отношением психологической преемственности определенной степени [Parfit 1971, 22–23].

Однако кажется, что признание важности тожде-

ства личности глубоко связано с нашими этическими представлениями, а отказ от значимости тождества личности обладает существенными этическими импликациями. Одним из таких следствий должен быть, по мысли Парфита, отказ от эгоистического принципа личного интереса: поскольку у меня больше нет оснований концентрироваться на *своем* будущем (это уже не столько «мое будущее», сколько будущее моего психологического преемника, некоторого будущего «я»), я могу начать принимать больше участия в жизни других людей. Подобный шаг оставляет нам пространство возможностей, связанных с пересмотром и корректировкой наших моральных привычек и установок [Parfit 1971, 26].

В работе «Reasons and Persons» Парфит дополняет свой подход теорией редукционизма. Редукционизм Парфита предполагает возможность сведения фактов о личности и тождестве личности к более частным фактам о мозге и теле в целом, к ряду ментальных и физических событий [Parfit 1984, 211]. Обычно личность кажется нам чем-то целостным и обособленным от других личностей. Парфит, однако, выступает против восприятия личностей как «отдельно существующих вещей» (*separately existing entities*) или субъектов опыта [Parfit 1984, 223]. Он полагает, что для веры в существование субъектов опыта, отличных от наших мозгов и тел, у нас нет достаточных посылок, что убеждения в существовании подобных вещей можно отбросить ровно на тех же основаниях, что и убеждения о существовании водных нимф или единорогов [Parfit 1984, 224]. Например, мы не можем быть уверены, что являемся одним и тем же субъектом опыта, а не их серией или срезом психологического состояния. Кроме того, мы не можем вывести представление о субъекте опыта из нашего опыта, равно как из факта мышления не следует факт существования мыслящего субъекта; мы способны приписывать опыт некоторому субъекту, однако не нуждаемся в этом, поскольку ментальные факты могут быть описаны безличным образом [Parfit 1984, 224–225]. Метафизика редукционизма оказывается избавлена от субъекта. Для разговора о себе и о таких как мы достаточно психологических преемственности и связности, считает Парфит.



И здесь можно обнаружить две проблемы, касающиеся возможности вписывания моральной ответственности в редукционистскую теорию Парфита. *Первая проблема* заключается в том, что не ясно, как согласуется бессубъектная метафизика, вытекающая из отрицания тождества личности, с этической частью системы. В «Reasons and Persons» Парфит предполагает обширную вовлеченность нас в разнообразные моральные практики. Но как это возможно в условиях бессубъектности? На этот вопрос прямого ответа у Парфита нет.

Вторая проблема является конкретизацией первой: если первая касается морали в целом, то вторая проблема — конкретно моральной ответственности. В ее формулировке для обозначения редукционистского агента я буду использовать термин «несубъект» (отмечу, что этот термин не принадлежит словарию Парфита — сам Парфит своего героя никак не называет). Несубъект, по мысли Парфита, является чем-то в высшей степени изменчивым во времени, потому его реидентификация, то есть установление его тождества в разные моменты времени, невозможна. Между тем реидентификация нередко представляется необходимой для моральной ответственности: это кажется постулатом здравого смысла и является частью некоторых философских размышлений по этой теме [Schechtman 1996, 57]. У Парфита же моральная ответственность перестает функционировать через связку с тождеством личности. В этом отношении Парфит может казаться непоследовательным: например, в главе «Reductionism and Morality» он описывает ряд случаев, явно предполагающих работу моральной ответственности в отношении некоторых личностей [Parfit 1984, 323–345], при этом остается неясным, как это возможно, если тождество личности неважно. Отсутствие четко прописанных условий моральной ответственности и обретения несубъектом статуса морального агента, необходимого для приписывания ему моральной ответственности, может лишь усилить недоумение при попытке разобраться в идеях Парфита.

Я, однако, полагаю, что обе эти проблемы могут быть решены средствами самой теории Парфита. Это не означает, что эти проблемы исключительно надуманы и искусственны. Действительно, Парфит утвержда-

ет, во-первых, что тождество личности не важно, а во-вторых, что моральная ответственность существует. При этом механизм согласования этих двух фактов и функционирования моральной ответственности в бессубъектной среде не прописываются им четко. Заполнить эту лауну (или просто недоговоренность) на основании обыденного здравого смысла (первейшего кандидата на роль источника положений, которые, кажется, должны разделяться большинством, а значит, наиболее вероятно, читателем и автором, оставляющим некую недоговоренность), по всей видимости, невозможно, поскольку одним из положений здравого смысла, как представляется, выступает именно признание важности для моральной ответственности тождества личности во времени — интуитивно кажется, что я несу ответственность за мои былые действия именно потому, что *тогда* они были *мои*; но это прямо противоречит нигилизму Парфита в отношении тождества. Если же, оставляя лауну, строго держаться только буквы текста Парфита, то отсюда легко прийти к абсурдным следствиям, вступающим в конфликт с обыденным опытом. Так, например, может показаться, что в системе Парфита человек, десять лет назад бравший кредит в банке, сегодня может отказаться его отдать — просто потому, что, по Парфиту, кредит брал не он. Таким образом, необходима реконструкция скрытых деталей и непроговоренных Парфитом положений, которая позволила бы согласовать отрицание тождества и существование моральной ответственности в рамках его системы. В этом я буду опираться прежде всего на текст третьей части его «Reasons and Persons» и статью «Personal Identity» (теория редукционизма в ней еще не заявлена, однако некоторые аргументы, на мой взгляд, обладают ресурсами для получения искомого результата).

В «Reasons and Persons» Парфит отмечает, что для решения вопросов, касающихся морали, в действительности важно не тождество личности, но R-отношение [Parfit 1984, 215]. R-отношение включает в себя психологическую преемственность и психологическую связность и, в отличие от тождества, может иметь степени. Кажется при этом, что Парфит в принципе не способен полностью избавиться от субъекта: асубъект-

ные психологические пучки, скапливаясь в некоторых пространственно-временных точках, должны образовывать некоторый его эрзац. Таким образом, субъект, который категорически не может существовать в редукционизме, может быть заменен его подобием — его «ослабленной» версией, которая может быть вписана в редукционизм. Такого редукционистского субъекта, в отличие от субъекта «сильного», существование которого конституируется наличием и важностью тождества, можно назвать «минимальным». Минимальный субъект сущностно может быть определен как плотный конгломерат психологических связей. Он является редукционистским аналогом сильного субъекта, способным к воспроизводству функций и свойств последнего — в том числе ему может быть приписана моральная агентность.

Минимальный субъект устраняет рассогласованность между этикой и метафизикой редукционизма, не вступая в противоречие с парфитовской метафизикой и встраиваясь в прописанные Парфитом моральные практики как агент. Тем самым радикальный несубъект превращается в субъекта (пусть и минимального) и через это обретает моральную агентность. Выходит, мы включены в моральные отношения как минимальные субъекты, не будучи вещами особого и отдельного рода. Моральная самостоятельность, необходимая для моральной агентности, совершенно не обязательно подразумевает существование того, что субъекты морали будут в то же время и метафизически сильными субъектами. Таким образом подводится метафизическое основание под моральность исходного несубъекта. Это и является решением *первой проблемы*.

Введение минимального субъекта ведет нас к решению второй проблемы. Естественно предположить, что минимальный субъект-2, наследуя от минимального субъекта-1 некоторые психологические свойства, при достаточной степени психологической преемственности может наследовать и моральные обязательства минимального субъекта-1. Минимальный субъект является моральным агентом, поскольку он обладает рациональностью, о чем я подробнее скажу далее. Являясь носителем R-отношения, он может нести моральную ответственность без необходимости

реидентификации.

Для описания работы моральной ответственности на базе R-отношения я предлагаю задействовать еще один параметр. Для определения степени преемственности в R-отношении Парфит вводит дополнительный термин: «учетная ставка» (discount rate) [Parfit 1984, 314]. Это довольно туманное понятие, которому Парфит не дает прямого определения. Можно понимать его так: учетная ставка выражает степень наших ожиданий от будущего в зависимости от того, насколько соотносением с настоящим мы мыслим это будущее и насколько важным мы полагаем какой-либо будущий временной эпизод.

Парфит выделяет два вида учетной ставки: учетную ставку в отношении времени и учетную ставку в отношении степени психологической преемственности. В случае учетной ставки в отношении психологической преемственности степень наших ожиданий будет зависима от степени этой преемственности, а в случае ставки в отношении времени — от временной близости к настоящему моменту, т.е. учетная ставка в отношении времени предполагает наше пристальное внимание к *ближайшему* будущему, в отношении которого мы принимаем решения. С приходом нужного момента часто случается так, что мы решаем поступать иначе, чем решили до того: допустим, предварительно решив резко оторвать пластырь в связи с соображениями о сильной боли, которую лучше испытать за пару секунд, через пять минут мы начинаем медленно его отлеплять [Parfit 1984, 159]. Это кажется иррациональным: мы будто не следуем принятым нами решениям. Однако, как Парфит проясняет далее, это свойственно для учетной ставки в отношении времени: следование решениям обычно непоследовательно, поскольку мы склонны оценивать ближайшее будущее как наиболее важное и игнорировать более отдаленные по времени события. Когда отдаленное событие становится ближайшим будущим, мы даем ему новую оценку в соответствии с переносом момента формирования учетной ставки. Это может вести к пересмотру нашего решения. Учетная ставка в отношении степени психологической преемственности ориентирует нас на эпизоды будущего, предполагающие наибольшую

степень психологической преемственности по отношению к настоящему моменту [Parfit 1984, 317]. В случае учетной ставки в отношении психологической преемственности наше решение с пластырем, скорее всего, останется неизменным: с этой точки зрения у нас нет оснований для переоценки события при одинаковом уровне психологической преемственности.

Парфит приводит пример, из которого можно понять, как, с его точки зрения, моральная ответственность работает через R-отношение и учетную ставку в отношении психологической преемственности (следует принять во внимание, что, по мнению Парфита, приписывание юридической ответственности невозможно без приписывания моральной ответственности): «если некто, осужденный в настоящий момент, менее тесно связан с “собой” во время своего преступления, он заслуживает меньшего наказания. Если эти связи совсем слабые, он может быть освобожден от наказания вообще» [Parfit 1984, 326]. В качестве еще одного примера Парфит приводит сюжет с девяностолетним нобелевским лауреатом: выясняется, что в юности в пьяной драке тот тяжело ранил полицейского. Несмотря на тяжесть преступления, Парфит утверждает, что теперь этот мужчина может не заслуживать наказания [Ibid.]. Далее он пишет о сроках давности в юридической практике, по истечении которых человек, совершивший преступление, уже не может быть привлечен к ответственности. Представление о сроках давности кажется зависимым от интуиции о том, что с течением времени человек претерпевает значительные психологические изменения. Это ведет к тому, что он оказывается избавлен от моральной ответственности, приписанной его предшественнику, — поскольку он уже не тот человек, что был раньше. Это соотносится также и с нашими ожиданиями относительно сохранения психологической преемственности в будущем. Сроки давности повторяют механизм работы учетной ставки в отношении психологической преемственности, которая с течением времени ослабевает и постепенно сходит на нет. Это может быть признаком того, что учетная ставка в отношении психологической преемственности также подходит для регуляции работы моральной ответственности в редукционизме. Таким

образом, комбинация R-отношения и учетной ставки является условием работы моральной ответственности в редукционизме.

Обращение к теории рациональности Парфита позволяет более внятно артикулировать то, почему минимальный субъект имеет моральную агентность. В статье 1971 года Парфит вводит набор принципов, определяющих наше поведение — принцип рационального предубеждения («стоит заботиться о своем будущем»), принцип личного интереса («поступай в соответствии со своими интересами») и принцип беспристрастности («делай то, что соответствует интересам всех заинтересованных») [Parfit 1971, 26]. В начале первой главы «Reasons and Persons» Парфит проясняет характер принципа личного интереса, указывая на то, что он является частью его теории рациональности. Это дает основания предполагать, что и прочие принципы также являются ее частью. Парфит указывает на *моральные* следствия работы данных принципов: например, отказ от принципа личного интереса и переход к принципу беспристрастности побуждает нас вести себя более альтруистично [Parfit 1971, 27]. Это связано с тем, что Парфит в целом не проводит строгого различия между моральностью и рациональностью, отождествляя наиболее рациональное с моральным. Самым рациональным из вышеописанных принципов, по мнению Парфита, будет принцип беспристрастности. Минимальный субъект, следуя этому принципу, приобретает рациональность. Способность минимального субъекта быть рациональным в смысле соотношения своих действий с некоторыми рациональными принципами и, соответственно, несения ответственности за последствия формирует возможность приписывания ему моральной агентности.

Таким образом, R-отношение, учетная ставка и рациональность морального субъекта выступают тремя элементами, которые вкуче позволяют объяснить механизм работы моральной ответственности в редукционизме. Это позволяет решить *вторую проблему*.

Теперь я попробую дать оценку практической применимости указанного решения и соотнести его с обычным опытом. Моральная ответственность, функционирующая на базе R-отношения, на мой взгляд,

практически уместна по следующим причинам:

(1) Представление о важности тождества личности имеет такое же распространение, как и интуитивное восприятие себя как чего-то изменчивого. Даже если мы не придерживаемся редукционизма, в обыденной жизни мы порой подчеркиваем, что мы в прошлом — не мы настоящие. Указаниями на это могут быть некоторые распространенные утверждения, как, например, «я уже не тот человек, что раньше». Представление о R-отношении вполне соответствует тому, как мы иногда мыслим преемственность и связь между собой предшествующими и собой нынешними.

(2) Интуитивно мы регулярно руководствуемся соображениями о составляющих R-отношения, психологических преемственности и связности. Эти два параметра порой представляются нам «костяком» нашего психологического постоянства. В пользу этого может говорить популярность психологического подхода к тождеству личности, приобретенная им во многом в силу его близости к бытовым интуициям: этот подход, грубо говоря, утверждает, что тождество личности задается этими двумя отношениями. Мы порой интуитивно сводим тождество личности во времени к сохранению нашего постоянства в нем, а личность — преимущественно к набору психологических свойств. При этом необязательно, чтобы набор свойств оставался одним и тем же, поскольку мы объективно претерпеваем некоторые психологические изменения в течение жизни. Получается, что если некоторые психологические свойства субъекта обладают преемственностью, а значит и определенной долей психологического постоянства, которое обеспечивается этой преемственностью, то R-отношение способно удовлетворить критерию постоянства психологических свойств на уровне обыденного опыта. Поэтому можно сказать, что в этом плане R-отношение во многом соответствует «бытовой» редукции представления о личности и тождестве личности в целом.

Границы «сроков годности» моральной ответственности в предложенной трактовке регулируются учетной ставкой. Можно допустить, что она создает некоторую размытость в точности установления степени психологической преемственности между мной и моим

предшественником. Однако аналогичная размытость существует и на уровне обыденного опыта. Бытовые интуиции в отношении моральных вопросов в целом не обладают четкостью: даже если моральный агент сохраняет постоянство во времени, установить период действия моральной ответственности нередко бывает затруднительно. Это ведет к появлению регуляций извне на более формальном уровне — например, установлении сроков давности в юриспруденции. Учетная ставка может быть использована в качестве аналогичного внешнего регулятора.

Проблематичным может казаться также установление конкретного субъекта моральной ответственности в случае, когда я отвечаю за действия своего «предшественника»: кому должна быть приписана моральная ответственность — мне или ей? Можно сказать, что это неважно: минимальный субъект обладает моральной агентностью и рациональностью, поэтому нет смысла различия между мною и моим предшественником при приписывании ответственности — субъектом ответственности являются оба минимальных субъекта, которые на каждой стадии имеют определенный уровень психологической преемственности по отношению друг к другу. Таким образом, отсутствие тождества личности здесь также не мешает практике приписывания моральной ответственности.

Наконец, может показаться, что представленное решение противоречит ключевым практическим следствиям теории Парфита: необходимость заботы о моем «наследнике», несущем моральную ответственность за мои действия, может вступать в противоречие с предлагаемым Парфитом альтруизмом, который, кажется, предполагает, что я должна относиться к другим не иначе, чем к себе и своим «наследникам»; хотя между мной и наследником есть состояние психологической преемственности, которого нет между мною и наследниками других людей. Однако противоречия тут не возникает ни на теоретическом, ни на практическом уровне. Возникновение альтруистической заботы об окружающих у Парфита зиждется на устранении принципа личного интереса. Внимание к моральным последствиям своих поступков не обязательно должно быть частью следования этому принципу, поскольку

ку моральная агентность имплицитно подразумевает ориентацию на желания других людей. Оно может быть отнесено к «заботе» в контексте бытовой утилитаристской установки, в котором, стремясь быть моральными, мы рассматриваем все возможные следствия своих поступков — в том числе и для окружающих. Моральная агентность интуитивно подпадает под принцип беспристрастности, который Парфит и выделяет как самый рациональный и, соответственно, самый моральный.

Таким образом, в данной статье на основе теории Парфита я уточняю, каким образом можно задать моральную ответственность в редукционизме. В качестве такой возможности была предложена комбинация R-отношения, учетной ставки и теории рациональности. Это решение преодолевает поставленные в начале статьи проблемы и, что самое важное, убирает рассогласованность метафизического и этического аспектов теории Парфита.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Parfit 1971 — Parfit D. Personal Identity // The Philosophical Review. 1971. Vol. 80. № 1. P. 3–27.
2. Parfit 1984 — Parfit D. Reasons and Persons. Oxford: Oxford University Press, 1984.
3. Schechtman 1996 — Schechtman M. The Constitution of Selves. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

ОТВЕТСТВЕННОСТЬ ЗА СЛОВА: и на родосе, и в мидии

responsibility for the words: both on rhodes and in midia

Геннадий Андреев, независимый исследователь;

Gennady Andreyev, independent researcher;

Олег Мирский, независимый исследователь.

Oleg Mirsky, independent researcher.

Иллюстрации Александры Пивкиной и Марины Миталевой.

Illustrated by Alexandra Pivkina and Marina Mitaleva.

Статья разбирает два античных фрагмента: классическую эзопову басню и отрывок из трактата Йевамот Вавилонского Талмуда. В обоих текстах поднимается проблема ответственности из произнесенные слова — произнесенные из хвастовства, как в Басне об Атлете, и произнесенные ввиду неосознания всей картины ситуации, как в талмудическом трактате.

This article analyzes two Ancient texts: Classical Aesopic Fable on Boastful Athlete and a fragment from treatise Yebamoth of Babylonical Talmud. In both texts there is a problem of responsibility for spoken words that have been pronounced just to boast, as in Fable on Athlete, or without understanding a situation as a whole, as in Talmudic tale.

Ключевые слова: Талмуд, Ранняя Раввинистическая литература, басни Эзопа, свобода и ответственность.

Keywords: Talmud, early Rabbinical literature, Aesope's fables, freedom, responsibility.

Все, кто жил или вырос в 90-е годы прошлого столетия в нашей стране, наверняка слышали выражение: «Ты за слова отвечаешь?». Нередко оно было прелюдией к обыкновенной потасовке, но чаще всего говоривший это возлагал таким экстравагантным образом на своего оппонента специфическую форму моральной ответственности. Сама эта форма, разумеется, не является порождением темных переулков отечественных городов конца прошлого века, но обнаруживается во многих других культурах и эпохах. И поскольку наша западная цивилизация стоит на иудео-классическом, т.е. средиземноморском, фундаменте, было бы полезно разобраться, как осмыслялась ответственность говорящего за сказанное в том хронотопе. Автору данной заметки показалось интересным сравнить два сюжета: из басни Эзопа «Хвастливый пятиборец» и из трактата «Йевамот (Левитанские браки)» Вавилонского Талмуда¹. На их примере можно попытаться увидеть, за что такая ответственность приписывается и в чем проявляется.

Обратимся к античной басне:

Одного пятиборца земляки все время попрекали, что он трус. Тогда он на время уехал, а воротившись, стал хвастаться, что в других городах совершил он множество подвигов и на Родосе сделал такой прыжок, какого не дельвал ни один олимпийский победитель; подтвердить это вам могли бы все, кто там были, если бы они приехали сюда. Но на это один из присутствующих ему возразил: «Дорогой мой, если ты правду говоришь, зачем тебе подтверждения? Вот тебе Родос, тут ты и прыгай!»

А теперь к фрагменту из трактата «Йевамот» (лист 45а):

Некто пришел к Раву и спросил: «Если язычник или раб возлег с дочерью Израиля, кем будет [их ребенок]?». «Полноценным [евреем]», — ответил Рав. Сказал [пришедший]: «Тогда отдай за меня свою дочь!». «Не отдам ее за тебя!». Сказал рав Шими бар Хия Раву: «Говорят в народе: “В Мидии верблюд может сплясать на горшке. Вот верблюд,

вот горшок, вот Мидия — а он не пляшет!”». Сказал Рав: «Будь он хоть ровней Йегошуа бин Нуна, не отдам за него свою дочь!». Сказал [Шими бар Хия]: «Будь он ровней Йегошуа бин Нуна, если бы господин не отдал за него [свою дочь] — другие отдали бы за него [своих дочерей]. Но этот человек — если господин не отдаст за него [свою дочь], никто не отдаст за него [свою дочь]! Поскольку тот человек не уходил от него, [Рав] взглянул на него — и он умер».

Некто пришел к еврейскому мудрецу рабе Раву и спросил:



1. Кроме оговоренных случаев, когда автор сам приводит свой перевод, в данной заметке эзопова басня дана в переводе М.Л. Гаспарова [Эзоп 1968, 73], а талмудический источник — Арье Ольмана [Ибн-Хабиб 2014, 42–43].

Время создания первого текста не ясно, ибо неизвестно время жизни самого Эзопа. Исследователи относят его жизнь к VI веку до н.э. Второй текст создавался в Месопотамии, в Сасанидской державе, между III и V вв. нашей эры. Упомянутые в фрагменте из «Йевамот» Рав (он же рабби Аба бар Ибо) и Шими бар Хия — первое поколение еврейских мудрецов из группы т.н. «амораев» — жили во II–III веках до н.э. Рав учился у самого Иеуды а-Наси (ок. 135 — ок. 220), составителя Мишны, а рабби Шими был, видимо, племянником последнего.

Оба произведения касаются подтверждения статусов. И греческое, и иудейские общества были в те далекие времена статусными, говоря языком Вебера. Но если в фрагменте из Aesopica конфликт строится вокруг достигаемого статуса, то в казусе из Талмуда речь идет о статусе прирожденном. Ἀνὴρ πένταθλος, которое Гаспаров переводит как «пятиборец», в словаре И.Х. Дворецкого толкуется не только как «искусный в пятиборье», но также и в переносном смысле — как «всезнающий, всесторонний» [Дворецкий 1958, 1280]. В этом свете знаменитое ἰδοὺ ἡ Ρόδος, ἰδοὺ καὶ τὸ πῆδημα (Здесь Родос, здесь и прыгай) может толковаться как сарказм не только над незадачливым «качком», но и над зарвавшимся интеллектуалом (не даром Дворецкий в словарной статье про пентатла приводит пример из Диогена Лаэртца — πένταθλος ἐν φιλοσοφίᾳ — «ведущий в философии»). Остров Родос, будучи в античные времена мостом между Востоком и Западом, становится особым местом. Родина астронома Гиппарха и оратора Эсхина, место одного из чудес света — знаменитого Колосса — становится архетипом высококультурного места. «Искусный в пятиборье», или «всезнайка», хочет в глазах сограждан выглядеть тем, кто способен перепрыгнуть даже профессионалов из столь известного места. Но такая заявка сталкивается с недоверием: претендуешь — соответствуй, покажи не на словах, а на деле! Эзоп оставляет финал открытым, но прозорливый читатель уже чувствует прилюдный позор пентатла. Стыдят его именно прилюдно, на агоре, и от насмешек зазнайке не скрыться.

А в талмудической истории дело происходит в куда более приватной обстановке. И не среди толпы, а

Будь он хитро ровней
Церогуа Бин Нуна,
не отдал за него
своего догги!



Рав взглянул

прожигавшим взлядом
на пришедшего
и тот
умер...



в разговоре двух рафинированных интеллектуалов. Вопрос стоит не о прыжке, а о родословной. Иудейское общество тогда, как и любое древнее общество, было завязано на кровно-родственных связях. Если человек оказывался вне общины или полиса — если только он не Диоген Синопский, заявивший всему космосу, что он *κοσμοπολίτης*, — его ждала незавидная судьба. Посетитель Равы хочет не просто выяснить свой статус, он хочет поднять его за счет женитьбы на его дочери (породниться с мудрецом в еврейском мире тогда было — впрочем, является и сейчас — способом социальной мобильности). И он, судя по всему, имеет на это полное право, что подтверждают слова самого Рава о том, что дети от их брака будут полноценными евреями. Ины-

ми словами, Рав признает, что его посетитель может жениться на его дочери, но отказывает ему в реализации этой возможности. Тут и наступает реплика рабби Шими — ученого раввина, который учит Тору на святом языке — саркастично цитирующего на простонародном арамейском языке простонародную поговорку: «גמלא במדי אקבא רקדא הא קבא והא גמלא והא מדי ולא רקדא» — *Гамла бэ-Мадай эква ракда. Хэ каба ве-хэ гамла ве-хэ Мадай. Ве-ло ракда!*». Многомудрый Рав, оказывается גמלא (гамла; кстати, этот семитский корень «гамл-» попал в европейские языки и дал всем известные слова Camel, Kamel, chateau и другие) — верблюдом (был бы он греком, был бы τένταθλος). Т.е. Рав — упрямец, действия которого идут вразрез его же словам. Комментатор XI века — рабби Шломо Ицхаки (РАШИ), «царь комментаторов», пытается растолковать эту явно нееврейскую поговорку: «Большой верблюд танцует на маленьком горшке четырьмя ногами в царстве Мидийском», а потом разъясняет намек рабби Шими: «Пускай [Рав] возьмет, да и станцует, ну то есть подтвердит свои слова делом и отдаст за него свою дочь» [Талмуд 1883, 89].

Что же такое «Мадай» — Мидия? Для талмудистов это не просто область на территории современного Ирана; «Мадай» — воплощение всего персидского государства, Персидской империи — как в ее Ахеменидском, так и в ее Сасанидском изводах. Религией там был зороастризм, основанный легендарным Заратустрой, или — правильнее — Зартуштрой, чье имя, к слову, переводится как «Тот, чьи верблюды стары». Между прочим, почтенные Рав и Шими бар Хия пребывают на момент своего диалога на территории Персидской державы, охотно принимавшей еврейских беженцев после Адриановых гонений. Для самих персов верблюд был сакральным животным: он и символ сил плодородия (в «Авесте» есть эпизод, когда бог плодородия Вретранг превращается в верблюда-осеменителя (Ushtavaiti Gatha 44:18)), и символ царя (на многих сасанидских монетах появляется именно это животное). Пляска священного для персов животного на горшке была высмеиванием «язычества», а в нашей истории — еще и упрямства Рава. Причем слово אקבא может значить не только горшок, но и ходули или даже

костыли. Ситуация начинает выглядеть еще комичнее: упрямый верблюд, беженец в Мидии (сам Рав), пляшет на ходулях. Воистину без обиняков.

Со стороны ошарашенного посылом мудреца начинается увертка: да если бы он бы как Иисус Навин — не выдал бы. Но почему берется для сравнения именно Иегошуа бин Нун (Иисус Навин), а не, скажем, Моисей? С одной стороны, этот библейский персонаж отличался храбростью и ввел евреев в Землю Обетованную, победив 7 языческих народов. С другой, согласно устному преданию, Иегошуа бин Нун был образован и мудр, уступая только самому Моше (Моисею) («Моше как солнце, а Иегошуа бин Нун как луна» — говорит трактат «Пиркей Авот» (Главы отцов) [Авот 1999, 15]). Но, в отличие от Моисея, Иегошуа бин Нун, согласно древнему талмудическому преданию, женился на Раав, блуднице, которая спасла еврейских разведчиков, высматривавших Иерихон, и которая сама была спасена вместе с семьей, когда израильтяне взяли-таки этот город и повергли население истреблению. Безымянный проситель Рава оказывается как бы на месте Раав по безродности, Иисусом Навином наоборот.

Итак, Шими бар Хия призывает своего коллегу к ответу перед лицом просителя. Но поскольку многие талмудические сюжеты полусказочные (а иногда и сказочные откровенно — будет, где разгуляться сценаристам фэнтезийных фильмов будущего!), то и ситуация разрешается сказочным образом: Рава применяет смертельный прожигающий взгляд (в мире Талмуда это оружие мудрецов самого высокого уровня). Убивая человека, Рава уходит от ответственности.

Если в эзоповой басне пятиборца прожигали взглядом собственные сограждане, призывая его к ответу, то в талмудической легенде герой прожигающим — буквально! — взглядом снимает с себя ответственность. Но какого рода эта ответственность и за что она, собственно, возлагается?

Ответственность должна приписываться за некоторое действие. Ясно, однако, что в наших историях героев призывают к ответу не за некоторые прошлые поступки — не за «подвиги» пентатла на Родосе и не за былые деяния Рава — но за только что сделанные ими высказывания. В них должен обнаруживаться ка-

кой-то речевой акт, за который эта ответственность и должна возлагаться. Однако их слова не являются перформативными актами: герои не дают обещаний или клятв и не возлагают на себя ответственность в связи с этим. Само произнесение ими их слов тоже не является чем-то неподобающим или заслуживающим осуждения, как бывает, когда мы осуждаем людей за брань, оскорбления или вранье: сами по себе реплики наших героев не содержат чего-то предосудительного; и хотя понятно, что греческий хвастунишка сильно преувеличивает свои достижения, его не осуждают за ложь, тем более что ложность его слов еще не доказана; Рав же и вовсе не говорит неправды.

Героев призывают к ответу за их слова, но речь идет не об ответственности в смысле подотчетности (answerability): их не просят объяснить, почему они говорят или действуют так, а не иначе. Скорее их призывают к поступкам в соответствии с их собственными словами. Ты говоришь, что ты великий прыгун? — Так прыгни так, чтобы все обомлели! Ты утверждаешь, что мезальянс допустим? — Так отдай дочь свою за язычника или раба! Речь при этом идет не столько о доказательстве истинности утверждаемого: вряд ли удачный прыжок может служить доказательством того, что и на Родосе пентатл прыгнул так же далеко, а неудачный — что и прежде он не сдюжил; вряд ли согласие на брак дочери с язычником или рабом может служить доказательством того, что их ребенок будет полноценным евреем, а отказ — что не будет (в лучшем случае все это можно счесть лишь косвенными и далеко не самыми надежными свидетельствами). Скорее речь идет о доказательстве приверженности своим собственным словам.

Утверждая нечто от первого лица, пятиборец и Рав тем самым занимают соответствующую этому утверждению позицию. И совершение этого речевого действия — занятия позиции посредством ее выражения — не беспечно: оно возлагает на них дополнительные обязательства. Примерно так же, как, давая обещание, мы принимаем на себя обязательства по его соблюдению и несем ответственность за его нарушение, высказывая некоторое утверждение от первого лица, мы принимаем на себя обязательства

быть последовательными в отношении него и несем ответственность за несоблюдение этих обязательств. Отказ от этих обязательств обесценивает сказанное, делает слова пустыми, высказавшего их — пустобрехом, заслуживающим осмеяния, и даже может грозить взысканиями, особенно если к ответу призывает не достопочтенный Шими бар Хия, а адепт ретрибутивистских практик 90-х годов.

Впрочем, рациональность греков и иррациональность некоторых эпизодов Талмуда показывают амбивалентное отношение к личной ответственности за слова в Древнем мире: в публичном пространстве общинный человек не может избежать ответственности — ему некуда укрыться, нечем отвести претензии; в приватном же пространстве ответственности за занятую позицию можно избежать простым уничтожением оппонента, что даже может быть оправдано, когда речь идет о статусе, о незыблемых категориях архаичной общинной жизни. Нам же, людям XXI века, вечно обретающимся на агоре социальных сетей, неосторожное слово грозит скорее повторением судьбы хвастливого пентатла; однако так же, как и у Равы, у нас есть свой «прожигающий взгляд» — бан, чтобы с легкостью уйти от ответственности за свои слова.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Дворецкий 1958 — Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь: в 2 т. Т. 2. М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1958.
2. Ибн-Хабиб 2014 — Ибн-Хабиб, Яков (рабби). Эйн Яков: Источник Якова. В 6 т. Т. IV. / Пер. с иврита А. Ольман. — М.: Книжники, Легаим, 2014.
3. Эзоп 1968 — Басни Эзопа / Пер., ст. и коммент. М.Л. Гаспарова. М.: Наука, 1968.
4. Талмуд 1883 — Вавилонский Талмуд. Трактат Йевамот. Вильно: типография Вдовы и Братьев Ромм, 1883. (на иврите)
5. Авот 1999 — Трактат Авот: С новым русским переводом и избранными комментариями выдающихся еврейских мыслителей всех времен от Раши до последнего Любавичского Ребе / Пер. и подбор комментариев Н.-З. Рапопорт. Иерусалим: Шамир, 1999.



«свобода и обида» сэра питера стросона. предисловие переводчика 'freedom and resentment' by sir p.f. strawson. translator's foreword

Евгений Логинов, МГУ имени М.В. Ломоносова.

Evgeny Loginov, Lomonosov Moscow State University.

Иллюстрация Юли Корольковой.

Illustrated by Yulia Korolkova.

Введение к русскому переводу статьи Питера Стросона «Свобода и обида». Дается краткое описание текста и его места в истории философии. Объясняется мотивация для некоторых переводческих решений

Introduction to the Russian translation of P.F. Strawson's article 'Freedom and Resentment'. The summary of the article is given and its place in the history of philosophy is briefly described. The motivation for some translator's solutions is explained.

Ключевые слова: свобода, обида, негодование, Стросон, ответственность.

Keywords: freedom, resentment, indignation, Strawson, responsibility.

Питер Стросон — один из самых влиятельных оксфордских мыслителей XX века. В своих произведениях он разрабатывал проблемы философии языка, логики и метафизики. Стиль Стросона характеризуется раскованностью и свободой, характерной для многих оксфордских философов того периода. Эти свойства делают многие произведения Стросона (и его коллег) очень богатыми мыслью. Но одновременно с этим раскованность порой оборачивается энигматичностью, которая продуцирует различные толкования того, что было сказано, казалось бы, с намерением быть ясным.

Русскоязычный читатель уже имел возможность познакомиться с некоторыми идеями Стросона: с его критикой теории дескрипции Б. Рассела (см., напр., [Стросон 1982]); развиваемым Стросоном взглядом на истину ([Стросон 1998], мы анализируем этот взгляд в [Беседин и др. 2019, 67–68]); его фундаментальным метафизическим трудом «Индивиды» [Стросон 2009]; тем отпором, который он вместе с Г.П. Грайсом дал натуралистической революции У.В.О. Куайна [Грайс, Стросон 2012], и некоторыми другими его идеями. Особенно привлекают отечественных философов наиболее классицистская, «кантианская» сторона работ Стросона (для примера см. [Брюшинкин 2011; Блохина 2012; Чалый 2017]), что неудивительно, учитывая силу кантоведческих традиций в нашей стране и ту огромную роль, которую Стросон сыграл в истории кантоведения англоязычного (подробнее об этом см. [Хауэлл 2017]).

Хотя роль Стросона в историко-философских штудиях огромна, судьба его наследия в теоретической философии неоднозначна. Создаваемая им метафизика не произвела впечатление на современников и почти не востребована и по сей день, несмотря на то, что метафизика сегодня может быть описана как активно развивающаяся академическая дисциплина. Во всяком случае, мне об этом впечатлении и об этом влиянии неизвестно. Логические идеи Стросона, насколько я могу судить, тоже не стали частью логического мейнстрима — опять же, несмотря на расцвет логической науки в наше время. Парадоксальным образом самым востребованным фрагментом наследия Стросона оказался, как представляется, тот, который сам он, судя по всему



(см., напр., [Strawson 2008, xxvii]), вовсе не считал своей величайшей заслугой, — его моральная философия (ее анализ см. в [Беседин 2015; Чалый 2015]).

Основная идея Стросона в области моральной философии проста: мы должны обратиться к анализу нашей действительной моральной жизни в поисках оснований для наших теорий. Если мы перестанем рассматривать себя как оторванных от жизни философов, то по крайней мере некоторые старые философские споры можно будет окончить. Такая идея может звучать антифилософски или скептически, но Стросон использует ее продуктивно: твердо стоя на почве моральной жизни, он предлагает свое решение проблемы свободы воли и детерминизма. Оно состоит в том, что тезис детерминизма не связан с той свободой, которая нужна нам для того, чтобы быть морально ответственными. Это решение, отрезающее проблему моральной ответственности от метафизики, породило ее современное обсуждение. Можно сказать, что до Стросона «моральная ответственность» не была темой среди других философских тем, особой областью философского исследования.

Впрочем, всякая новизна относительна. Так, Дж. Уоллес предполагает, что в одной из проповедей

Дж. Батлера мы находим предвосхищение идей Стросона [Wallace 1994, 8; Butler 1841, 77–87]. В.В. Васильев утверждает, что положение о том, что «моральные реакции зависят не от абстрактных рассуждений, а от природных чувств и импульсов» [Васильев 2020, 353–354], сердце моральной философии Стросона, является важным и для философии Юма¹. И Уоллес, и Васильев правы. Можно пойти и в более глубокую древность: разве не обсуждает ответственность Аристотель в «Никомаховой этике» (III. 1–5) и в «Эвдемовой этике» (II. 7–9)? Дж. Барнс считает возможным находить рассуждения о моральной ответственности уже у софистов [Barnes 1982]. Но факт остается фактом: до Стросона мы не обнаруживаем того расцвета теорий моральной ответственности, которое наблюдается сейчас, и этот расцвет непосредственно связан именно со Стросоном.

Главной работой Стросона по моральной философии является его лекция 1960 года «Freedom and Resentment», опубликованная в 1962 году, перевод которой и представлен ниже. Проблемы с ее переводом возникают уже с названия. Слово «resentment» в наших философских кругах ассоциируется скорее с идеями Ницше, а это не тот контекст, который нужен. Поэтому калька исключается. Остаются адаптирующие переводы: негодование, возмущение, обида... Единственно правильного варианта тут, полагаю, нет: терминология моральной психологии — вещь искусственная. Например, Стросон считает, что resentment возникает во мне, когда ущерб причинен мне, а, например, indignation (что также можно перевести на русский как «негодование» и «возмущение») — когда ущерб причинен третьим лицам. Ясно, однако, что в обычной английской речи эти слова не различаются так строго. Для перевода я выбрал слово «обида» как аналог «resentment» именно в связи с личностным аспектом, который в русской «обиде» выражен, как мне кажется, чуть сильнее, чем в русских «негодовании» или «возмущении». Фразы «Я негодую» и «Я возмущен» представляются мне более высокопарными и обязывающими,

чем фраза «Я обижен». Против варианта «обида» можно возразить, указывая на то, что resentment в большей степени связан с некоторыми проявлениями чувства, чем обида, которую можно и затаить. Этим аспектом я, однако, пренебрег, так как тема выражения эмоций в противоположность их утаиванию у Стросона не так важна; важно фактические наличие эмоций. Кроме того, я не вижу никакой проблемы в том, чтобы испытывать любую эмоцию и никак этого не показывать. Против данного переводческого решения можно было бы также заметить, что в русском языке обида — это один из видов возмущения. Однако такое понимание обиды не кажется мне обязательным. Оно возможно, если не связывать с возмущением яркого проявления оскорбленных чувств. Но если такую связь предполагать, на что, как мне кажется, у нас есть все права, то обида как то, что может быть тихим и не обременяться явным проявлением, оказывается скорее лишь чем-то родни возмущению, чем его подтипом.

Еще два трудных для перевода слова — это «blame» и «agent». Первое я передаю как «осуждение», оставляя «порицание» для «condemnation». Тут главное не смешивать разные английские слова в переводе, хотя особой естественной разницы между осуждением и порицанием, blame и condemnation, я не вижу. «Agent» я перевожу словом «деятель», дабы не создавать у читателя ощущения шпионского романа. Мне известно, что многие отечественные аналитические философы используют слово «агент», но оно, я полагаю, связано главным образом либо с представительством, либо с факторами неживой природы (например, в химии или медицине). Впрочем, в основном мое решение основано лишь на эстетических предпочтениях: ни у «агента», ни у «деятеля» нет в точности нужного здесь смысла.

Пожалуй, самый трудный для перевода термин Стросона — «reactive attitude». Я предполагаю, что тут терминология Стросона наследует терминологии Ч. Стивенсона, у которого термин «attitude» является чем-то вроде непропозиционального аналога кантовских максим [Hare 2002, 288]. Видимо, частично

1. Впрочем, Васильев не говорит, что Юм в прямом смысле был предшественником Стросона.

из-за влияния Стивенсона термин «attitude» становится общеупотребимым среди англоязычных этиков. До того это слово использовалось не терминологизируясь — например, в общей философии, в выражениях вроде «the attitude of mind», умонастроение или склад ума (см. такое употребление, например, у Спенсера [Spencer 2009, 4], оригинальная публикация 1862 года), и в более строгом смысле — в литературной критике, например у А.А. Ричардса [Richards 2001, 102–103], у которого термин «attitude» прямо ассоциирован с эмоциональными, неинтеллектуальными «responses» — ответами, откликами, реакциями. В сочетании с прилагательным «reactive» термин «attitude» изредка использовался в психологических и психиатрических работах [Carr 1925, 296; Mira y López 1943, 119], в текстах психоаналитиков [Glover 1956, 148] и трудах по педагогике [O'Shea 1912, 292]. В философию морали понятие «reactive attitude» вводит, судя по всему, именно Стросон.

Что касается существительного «attitude», то со стилистической точки зрения его лучше всего, пожалуй, было бы передать как «отношение», имея в виду некий характер мыслей, чувств и поведения по отношению к другому лицу, как, например, в выражении «Я отношусь к ней с нежностью». Однако такой перевод, кажется, смешивал бы «attitude» с «relationships», межличностными отношениями типа дружбы, родства и т.п., что могло бы рождать совершенно неверное понимание текста Стросона. Устойчивым переводом для «attitude» в психологической и философской литературе является «установка», понимаемая как готовность действовать и вести себя определенным образом в некоторых обстоятельствах. В некоем синкретичном смысле — в смысле характера мыслей, чувств по отношению к другому лицу, отражающемуся в предрасположенности к определенному характеру поведения (не обязательно имеющему возможность осуществиться актуально) в отношении этого лица — термин «установка» в последние годы довольно устойчиво используется как аналог «attitude» в дискуссиях о моральной ответственности среди отечественных аналитических философов, и я следую этой традиции.

Прилагательное «reactive» дает не меньше поводов

для раздумий. Образованное от существительного «reaction» — реакция, ответ, отклик, — оно призвано показать, что установки в отношении другого лица, о которых идет речь, формируются вследствие некоторого его поведения, действий, слов, проявленного отношения и т.п. в качестве реакции и ответа на них. В этом смысле, опять же, с точки зрения стиля лучше всего, наверное, было бы перевести «reactive» как «ответный». Но в дискуссии о моральной ответственности, строящейся в основном вокруг Стросона, принято различать «reaction», «response» и «answer». И если уж за чем-то из этого резервировать слово «ответ», то явно не за первым. Вариант «реагирующая установка» кажется мне неточным, так как реагирует не установка, а человек с помощью установки. Прилагательное «реакционная», образованное от русской «реакции», имеет совершенно неподходящий тут смысл. В итоге я предпочел прилагательное «реактивный».

Я понимаю, что по-русски фраза «реактивная установка» скорее может вызвать ассоциации с военной техникой, но это та жертва, на которую я готов пойти. Такое решение, на мой взгляд, позволяет сохранить терминологическое единство проблемного поля (где слово «ответ» чаще используется для «answer» или «response») и подчеркнуть, что речь идет о новом, специальном и техническом термине.

Статья «Свобода и обида» была впервые опубликована в 1962 году в «Proceedings of the British Academy». Затем она неоднократно переиздавалась. Настоящий перевод выполнен по изданию [Strawson 2008, 1–28]. Печатается с разрешения Галена Стросона, сына философа, распорядителя его литературного наследия.

За обсуждение терминологических тонкостей я благодарю В. Васильева, М. Гаврилова, А. Беседина, А. Мишуру и С. Левина. Особую благодарность выражаю А. Мерцалову и А. Юнусову.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Barnes 1982 — Barnes J. The Presocratic Philosophers. London and New York: Routledge, 1983.
2. Besedin A.P. Peter Strawson's Naturalistic Argument

- for Moral Responsibility // Moscow University Bulletin. Series 7: Philosophy. 2015. № 6. P. 8–16. (In Russian.)
3. Blokhina 2012 — Blokhina N.A. Peter Strawson on Kantian Theory of Analytic Metaphysics // The Bulletin of Ryazan State University named for S.A. Yesenin. 2012. № 36. P. 37–48. (In Russian.)
 4. Butler 1841 — Butler J. Fifteen Sermons Peached at the Rolls Chapel, to Which Are Added Six Sermons Preached on Public Occasions, etc. A New Edition. London: Tegg, 1841.
 5. Carr 1925 — Carr H.A. Psychology, a Study of Mental. Longmans, Green, 1925.
 6. Chaly 2015 — Chaly V.A. Peter Strawson's Moral Methaphysics as a Precursor to John Rawl's Theory of Justice // Prepodavatel XXI vek. 2015. № 2. P. 236–246. (In Russian.)
 7. Chaly 2017 — Chaly V.A. Kant's Critical Theory as an «Analytical Argument» in P.F. Strawson's Interpretation // Humanities Research in the Russian Far East. 2017. № 3. P. 133–138. (In Russian.)
 8. Glover 1956 — Glover E. Selected Papers on Psychoanalysis: On the Early Development of Mind. International Universities Press, 1956.
 9. Hare 2002 — Hare R.M. A Philosophical Autobiography. Utilitas. 2002. Vol. 14. P. 269–305.
 10. Howell 2017 — Howell R. Analytic Work on Kant — Idealism, Things in Themselves, and the Object of Knowledge // Kantian Journal. 2017. № 4. P. 31–50. (In Russian.)
 11. Mira y López 1943 — Mira y López E. Psychiatry in War. Norton, 1943.
 12. O'Shea 1912 — O'Shea M.V. Everyday Problems in Teaching. Bobbs-Merrill Company, 1912.
 13. Richards 2001 — Richards I.A. Principles of Literary Criticism. Routledge Classics, 2001.
 14. Spencer 2009 — Spencer H. First Principles. Cambridge University Press, 2009.
 15. Strawson 2008 — Strawson P.F. Freedom and Resentment and Other Essays. London and New York: Routledge, 2008.
 16. Vasilyev 2020 — Vasilyev V.V. David Hume and the Riddles of His Philosophy. Moscow: LENAND, 2020. (In Russian.)
 17. Wallace 1994 — Wallace R.J. Responsibility and the Moral Sentiments. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
 18. Беседин 2015 — Беседин А.П. Натуралистический аргумент П. Стросона в пользу моральной ответственности // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2015. № 6. С. 8–16.
 19. Беседин и др. 2019 — Беседин А.П., Беликов А.А., Здачевич А.В., Логинов Е.В., Мердалов А.В., Юнусов А.Т. Прологомены ко всякой будущей теории истины // Финиковый Компот. 2019. № 14. С. 1–89.
 20. Блохина 2012 — Блохина Н.А. Питер Стросон о кантовских основаниях аналитической метафизики // Вестник Рязанского государственного университета имени С.А. Есенина. 2012. № 36. С. 37–48.
 21. Брюшинкин 2011 — Брюшинкин В.Н. Логика Канта и метафизика Стросона // Кантовский сборник. 2011. № 3 (37). С. 7–17.
 22. Васильев 2020 — Васильев В.В. Дэвид Юм и задачи его философии. М.: ЛЕНАНД, 2020.
 23. Грайс, Стросон 2012 — Грайс Г. П., Стросон П.Ф. В защиту догмы // Эпистемология и философия науки. 2012. № 2. С. 206–223.
 24. Стросон 1982 — Стросон П.Ф. О референции // Арутюнова Н.Д. (ред.). Новое в зарубежной лингвистике. Выпуск XIII. Логика и лингвистика (Проблемы референции). М.: Радуга. С. 55–86.
 25. Стросон 1998 — Стросон П.Ф. Значение и истина // Грязнов А.Ф. (ред.). Аналитическая философия: становление и развитие (антология). М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. С. 213–230.
 26. Стросон 2009 — Стросон П.Ф. Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики. Калининград: Изд-во РГУ имени И. Канта, 2009.
 27. Хауэлл 2017 — Хауэлл Р. Аналитическая работа над Кантом — идеализм, вещи в себе и объект знания // Кантовский сборник. 2017. № 4. С. 31–50.
 28. Чалый 2015 — Чалый В.А. Моральная метафизика Питера Стросона как предшественница теории справедливости Джона Ролза // Преподаватель XXI век. 2015. № 2. С. 236–246.
 29. Чалый 2017 — Чалый В.А. Критическая теория Канта как «Аналитический аргумент» в трактовке П.Ф. Стросона // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2017. № 3. С. 133–138

свобода и обида

freedom and resentment

Питер Стросон, Оксфордский университет.

Peter Strawson, Oxford University.

Перевод Евгения Логинова.

Translated by Evgeny Loginov.

Русский перевод статьи Питера Стросона «Свобода и обида».

В статье предпринимается попытка примирить сторонников и противников детерминизма, разрешить старый спор о свободе и ответственности. Для достижения своей цели Стросон предлагает оригинальный взгляд на роль моральной жизни в философских рассуждениях. Этот взгляд стал отправной точкой современных дискуссий о моральной ответственности.

Перевод с английского по изданию: Strawson P.F. Freedom and Resentment and Other Essays. London and New York: Routledge, 2008. P. 1–28.

Ключевые слова: свобода, обида, ответственность, реактивные установки, детерминизм, либертарианство.

Russian translation of Peter Strawson's article 'Freedom and Resentment'. The article attempts to reconcile adherents and adversaries of determinism, to resolve the old dispute about freedom and responsibility. To achieve his goal, Strawson offers an original view on the role of moral life in philosophical reasoning. This view has become the starting point for contemporary discussions on moral responsibility.

Translated from: Strawson P.F. Freedom and Resentment and Other Essays. London and New York: Routledge, 2008. P. 1–28.

Keywords: freedom, resentment, responsibility, reactive attitudes, determinism, libertarianism.

Некоторые философы говорят, что не понимают, в чем состоит тезис детерминизма. Другие говорят, или подразумевают, что они его понимают. Из них некоторые — назовем их, пожалуй, «пессимисты» — считают, что если этот тезис истинен, то понятия морального обязательства и ответственности в действительности ни к чему не приложимы и практики наказания и осуждения, выражения порицания и одобрения в действительности оказываются необоснованны. Другие — пусть они будут «оптимисты» — считают, что эти понятия и практики ни в коем случае не теряют своего *raison d'être*¹, если тезис детерминизма истинен. Некоторые даже считают, что обоснование этих понятий требует истинности этого тезиса. Есть и другая позиция, которая куда реже проговаривается: позиция, скажем так, подлинного морального скептика. Согласно этой точке зрения, понятия моральной вины, осуждения, моральной ответственности по самой своей природе невразумительны и мы можем увидеть, что это так, если рассмотрим следствия как истинности детерминизма, так и его ложности. Сторонники этого мнения согласны с пессимистами в том, что эти понятия ни к чему не приложимы, если детерминизм истинен, и просто добавляют к этому, что они также ни к чему не приложимы и в том случае, если детерминизм ложен. Если меня спросят, к какой из этих партий принадлежу я, то я должен буду признаться, что моя партия — это прежде всего партия тех, кто не понимает, в чем состоит тезис детерминизма. Но это не удерживает меня от некоторой симпатии ко всем остальным партиям и желания примирить их. Не должно ли с рациональной точки зрения мое невежество подавлять во мне подобные симпатии? Ну, разумеется, даже у того, кто считает, что дело темное, имеется на этот счет некоторая интуиция — некоторое представление, о чем идет речь. Эта лекция задумана как шаг к примирению; так что, похоже, она всем покажется исполненной заблуждений.

Но может ли быть хоть какая-то возможность при-

мирения между такими очевидно противоположными позициями, как позиции пессимистов и оптимистов относительно детерминизма? Что ж, мы могли бы попробовать добиться формального отказа от претензий с одной стороны в обмен на существенную уступку с другой стороны. Так, предположим, позиция оптимиста будет сформулирована так: (1) факты, насколько они нам известны, не показывают ложности детерминизма; (2) факты, насколько они нам известны, дают подходящее основание тем понятиям и практикам, угрозу которым пессимист чувствует в возможной истинности детерминизма. Возможно, оптимист прав в этом, но склонен неверно подходить к фактам, насколько они нам известны, и к тому, как они составляют подходящее основание для проблематичных понятий и практик; и доводы, которые он приводит в пользу того, что это основание действительно подходящее, сами являются неподходящими и упускают нечто жизненно важное. Возможно, пессимист правильно беспокоится о возвращении этой жизненно важной вещи, и это беспокойство заставляет его ощущать необходимость выйти за пределы фактов, насколько они нам известны, ощущать, что эту жизненно важную вещь можно защитить, только если кроме фактов, насколько они нам известны, существует еще один, дополнительный к ним факт: детерминизм ложен. Не можем ли мы *его* принудить совершить формальный отказ от этой претензии в обмен на некую жизненно важную уступку?

Позвольте мне еще кое-что коротко и исключительно в первом приближении добавить к этому. Некоторые оптимисты относительно детерминизма указывают на действенность практик наказания, а также морального порицания и одобрения в упорядочивании поведения общественно желательным образом². Сам факт этой действенности, предполагают они, составляет подходящее основание для этих практик; и этот факт, очевидно, не показывает, что детерминизм являет-

1. смысла существования (фр.). — *Прим. пер.*

2. Ср. [Nowell-Smith 1948].

ся ложным. На это пессимисты спешно отвечают, что *справедливое* наказание и *моральное* порицание подразумевают моральную вину, а вина подразумевает моральную ответственность, а моральная ответственность подразумевает свободу, а свобода подразумевает ложность детерминизма. И на это оптимисты, в свою очередь, обычно отвечают так: верно, что эти практики в некотором смысле подразумевают свободу, и существование свободы в этом смысле является одним из фактов, насколько они нам известны. Но «свобода» означает здесь только лишь отсутствие определенных условий, присутствие которых сделало бы моральное порицание или наказание неуместными. Они имеют в виду условия вроде принуждения со стороны другого, или врожденной недееспособности, или безумия, или других менее экстремальных форм психологических расстройств, или наличие обстоятельств, в которых любой другой выбор был бы морально неприемлемым или превосходил бы то, что можно ожидать от всякого человека. К этому списку они также вынуждены добавить и другие факторы, которые, не будучи в точности ограничениями свободы, могут также сделать моральное порицание или наказание неуместными или уменьшить их силу: это могут быть, например, некоторые формы невежества, ошибок или случайностей. И общий довод, на основании которого моральное порицание или наказание являются неуместными, когда эти факторы или условия имеют место, по их мнению, состоит в том, что эти рассматриваемые практики будут в целом успешными средствами упорядочивания поведения желательным образом только в тех случаях, когда эти факторы *не* имеют места. Пессимист же признаёт, что факты, насколько они нам известны, включают существование свободы, наличие случаев свободного действия в том отрицательном смысле, на который согласен оптимист; пессимист также признаёт или, скорее, настаивает на том, что существование свободы в этом смысле совместимо с истинностью детерминизма. Чего в таком случае не хватает пессимисту? Пытаясь ответить на этот вопрос, пессимист нередко начинает перемежать в своей речи весьма привычные способы

выражения с совершенно непривычными⁵. Так, он может сказать, и это прозвучит вполне привычно, что человек, который является объектом обоснованного наказания, осуждения или морального порицания должен действительно *заслуживать* его; и затем, возможно, добавить, что по крайней мере в тех случаях, когда его осуждают за совершённое действие, а не за упущение, условием действительной заслуженности им осуждения является нечто сверх тех отрицательных свобод, на которые согласен оптимист, — скажем, подлинно свободное отождествление воли с действием. И это — условие, которое является несовместимым с истинностью детерминизма.

Типичный, но примирительно настроенный оптимист пока еще не должен сдаваться. Он может сказать: «Что ж, люди часто решают нечто сделать, действительно при этом намереваются сделать то, что они делают, прекрасно знают, что именно они делают, делая это; то, что они считают своими основаниями для того, чтобы делать то, что они делают, часто действительно являются основаниями их действий, а не их рационализациями. Эти факты тоже входят в число фактов, насколько они нам известны. Если это то, что вы имеете в виду под “свободой”, говоря об отождествлении воли и действия, то такую свободу мы опять же можем признать. Но, опять же, эта уступка совместима с истинностью тезиса детерминиста. Ибо из этого тезиса не следует, что никто никогда не решает что бы то ни было сделать; что никто никогда ничего не делает намеренно; что ложно, что люди временами прекрасно знают, что они делают. Я пытался определить свободу отрицательно. Вы хотите придать ей более положительный вид. Но разницы здесь нет. Никто не отрицает свободу в этом смысле или в этих смыслах, и никто не утверждает, что существование свободы в этих смыслах показывает ложность детерминизма».

Но вот тут можно указать на лауну в рассуждении оптимиста. Пессимист может спросить: «Но *почему* свобода в этом смысле обосновывает осуждение и т.п.? Вы показали мне сначала отрицательное, а затем и положительное лицо свободы, в существовании которых

5. Как отметил Новелл-Смит в своей более поздней статье [Nowell-Smith 1954].

никто не сомневается. Но единственный довод, который вы привели в пользу практик морального порицания и наказания в тех случаях, в которых эта свобода имеет место, — это действительность этих практик в упорядочивании поведения общественно желательным образом. И это не является достаточным основанием для этих практик, как мы их понимаем, более того, это не является даже правильным *видом* основания для этих практик».

Что ж, такой человек, как мой оптимист, вряд ли будет здесь взывать к интуиции согласованности. Так что ему действительно больше нечего сказать. А такому человеку, как мой пессимист, остается сказать только одно: допустимость этих практик, как мы их понимаем, требует иного вида свободы, такого вида, который, в свою очередь, требует ложности тезиса детерминизма. Но не можем ли мы побудить пессимиста отказаться от этого утверждения, дав оптимисту сказать что-то еще?

5

Я упомянул наказание и моральные порицание и одобрение; и именно в связи с этими практиками или установками предмет спора оптимистов и пессимистов — или, из перспективы пессимиста, спора детерминистов и либертарианцев — ощущается особенно важным. Но я предлагаю начать с разговора не об этих практиках и установках. Эти практики или установки допускают (если не подразумевают) определенное отстранение от тех действий и деятелей, которые являются объектами этих практик и установок. Я хочу по крайней мере начать с разговора о чем-то другом: о неотстраненных установках и реакциях людей, непосредственно вовлеченных во взаимодействие друг с другом; об установках и реакциях тех, кто был задет, и тех, кто получил выгоду; о таких вещах, как благодарность, обида, прощение, любовь и задетые чувства. Возможно, нечто подобное спору между оптимистами и пессимистами может возникнуть и в этой смежной области; и так как в этой области толпа спорщиков будет поменьше, то и спор, возможно, будет проще разрешить; и если его разрешить тут, то затем его, возможно, будет проще разрешить и там, где в спорщиках нехватки нет.

То, что я хочу сказать, состоит в основном из банальностей. Поэтому мой способ выражения будет довольно ненаучным и неточным, как это вообще обычно бывает, когда мы начинаем говорить банальностями. Основная банальность, на которой я собираюсь настаивать, состоит в указании на огромную важность, которую мы придаем установкам и намерениям, которые другие люди имеют в отношении нас, и на то, насколько огромно влияние наших убеждений об этих установках и намерениях на наши личные чувства и реакции. Я не могу дать простого описания того поля явлений, в центре которого располагается эта банальная истина, потому что это поле слишком сложное. Много художественных произведений посвящено исследованию этих сложностей; и у нас есть огромный запас слов, предназначенных для этой цели. Есть упрощенные стили работы с этим полем в общем виде. Так, мы можем, как Ларошфуко, отвести в нем центральное место самолюбию, или чувству собственного достоинства, или тщеславию и указать на то, как оно может быть облащено уважением или ранено безразличием или презрением других. Мы можем решить выражаться иначе и говорить о потребности в любви и утрате покоя из-за того, что в ней было отказано; или, выбирая иную манеру речи, о чувстве собственного достоинства человека и его связи с признанием этого достоинства другими. Такие упрощения полезны мне только тем, что они помогают подчеркнуть, насколько важно для нас, насколько сильно мы озабочены тем, отражают ли действия других людей — и особенно *некоторых* других людей — по отношению к нам установки доброй воли, привязанности или уважения, с одной стороны, или презрения, безразличия или злонамеренности — с другой. Если кто-то наступит мне на руку случайно, попытаюсь помочь, боль может быть не менее острой, чем в том случае, если мне наступили на руку из презрительного пренебрежения к моему существованию или со злонамеренным желанием причинить мне вред. Но, как правило, во втором случае я буду чувствовать тот род и ту степень обиды, которых я не буду чувствовать в первом случае. Если чьи-то действия способствуют получению мной некоторой выгоды, которую я желаю, то я выгадаю в любом случае; но если этот кто-то наме-

ревался помочь мне в силу его доброй воли, т.е. общей расположенности ко мне, я буду обоснованно испытывать благодарность, которую я бы вряд ли испытывал хоть в какой-то степени, если бы эта выгода была сопутствующим, ненамеренным или даже нежелательным последствием некоторого плана его действий, который имел иную цель.

Все перечисленное — примеры действий, которые приносят выгоду или наносят вред вне и помимо выгоды или вреда, принесенных или нанесенных установкой или намерением самими по себе. Нам следует также помнить о том, сколь часто в нашем поведении выгода или вред заключаются по большей части или даже полностью единственно в самом проявлении установки. Так обстоит дело в случае с хорошими манерами и многим из того, что мы называем добротой, с одной стороны; с преднамеренной грубостью, умышленным безразличием или оскорблением — с другой.

Наряду с обидой и благодарностью я только что упомянул прощение. Это довольно непопулярный предмет в современной моральной философии, но иногда мы просим о прощении, и иногда мы говорим, что прощаем. Попросить о прощении — отчасти значит признать, что та установка, которая была отражена в нашем действии, была такой, что на нее можно было оправданно обидеться, отчасти — заявить об отказе от этой установки на будущее (или по крайней мере на ближайшее будущее); а простить — значит принять это заявление и отказаться от обиды.

Нам следует подумать о множестве разных видов отношений, которые мы можем иметь с разными людьми: мы можем разделять с ними общие интересы, быть членами одной семьи, коллегами, друзьями, любовниками, случайными участниками неимоверно большого спектра типов взаимодействий и встреч. После чего нам следует последовательно в случае каждой из этих связей, а также в случае других связей подумать о том, какую важность мы придаем тем установкам и намерениям в отношении нас, которые имеют те, кто находится в том или ином из этих отношений с нами, а также о тех видах *реактивных* установок и чувств, к которым мы сами склонны. В общем случае мы требуем некоторую степень доброй воли или уважения со стороны

тех, кто находится в этих отношениях с нами, хотя те формы, в которых мы их требуем, очень различаются в зависимости от типа связи. Спектр и острота наших *реактивных* установок в отношении доброй воли, ее отсутствия или ее противоположности варьируются ничуть не меньше. Я упоминал особо обиду и благодарность, и они — полезная пара противоположностей.

Но, конечно, существует целый континуум реактивных установок и чувств, растянутый по обе стороны от них и — наиболее комфортная область — между ними.

Цель этих банальностей состоит в том, чтобы попытаться не упускать из виду то, что легко забыть, когда мы занимаемся философией, особенно в нашем холодном современном стиле, а именно: каково это на самом деле — быть вовлеченным в обычные межличностные отношения, от самых интимных до самых поверхностных.

4

Одно дело спрашивать об общих причинах этих реактивных установок, о которых я говорил; другое — спрашивать об изменениях, которым они подвержены, о конкретных условиях, в которых они кажутся или не кажутся естественными, обоснованными или подходящими; и третье — спрашивать, что значило бы или что *значит* не испытывать их. Меня не особенно заботит первый вопрос, но заботит второй, и, быть может, даже более второго меня заботит третий вопрос.

Давайте рассмотрим случаи обиды: ситуации, в которых одно лицо задето или понесло вред от действия другого и в которых — в отсутствие особых соображений — для этого задетого лица было бы естественным или нормальным чувствовать обиду. Далее давайте подумаем, какие особые соображения могут изменить или смягчить это чувство или свести его на нет в целом. Нет нужды сейчас говорить, как многообразны могут быть эти соображения. Но для моей цели, думаю, их можно грубо разделить на два вида. К первой группе относятся все те соображения, которые дают повод к использованию таких выражений, как «Он не то имел в виду», «Он не понимал», «Он не знал», а также все те, которые дают повод для употребления фразы «Он ничего не мог поделать», когда она дополняется таки-

ми фразами, как «Его толкнули», «Он должен был так поступить», «Иначе было нельзя», «Ему не оставили выбора» и так далее. Очевидно, эти разные оправдания и виды ситуаций, в которых они были бы уместны, разительно и существенно друг от друга отличаются. Но для моей цели важно, что между ними все же есть еще более важное сходство. Ни одно из них не предлагает нам воздержаться — будь то в момент действия деятеля или вообще — от наших обычных реактивных установок в отношении деятеля. Они не побуждают нас посмотреть на *деятеля* как на того, в отношении кого эти установки по какой-либо причине неприменимы. Они побуждают нас рассматривать причиненный *вред* как то, в отношении чего некоторая конкретная установка является неуместной. Они не побуждают нас рассматривать *деятеля* иначе, как в полной мере способного нести ответственность. Они побуждают нас рассматривать *вред* как то, за что он не был всецело ответственным или даже вообще не был ответственным. Они не предполагают, что этот деятель по какой-либо причине является неподходящим объектом для того рода требования проявлять добрую волю или уважение, которое отражено в наших обычных реактивных установках. Вместо этого они предполагают, что сам факт нанесения вреда в данном случае не был несовместим с выполнением этого требования; что факт нанесения вреда был вполне совместим с тем, чтобы установка и намерения деятеля были в точности такими, какими мы требуем⁴. Деятель просто не знал, какой вред он наносит, или потерял равновесие из-за того, что его толкнули, или был вынужден, сам того не желая, нанести вред по причинам, которые допустимым образом перевесили это его нежелание. Приведение деятелем таких оправданий и их принятие пострадавшим ни в коем случае не являются ни противоположными, ни находящимися вне контекста обычных межличностных отношений и проявления обычных реактивных установок. Поскольку нередко что-то идет не так и ситуация осложняется, они выступают важным и существенным элементом взаимодействий, составляющих самое серд-

це этих отношений.

Вторая группа соображений существенно отличается. Я разделю ее на две подгруппы, из которых первая куда менее важна, чем вторая. В связи с первой подгруппой можно подумать о таких высказываниях, как «Он был сам не свой», «В последнее время он испытывал сильное напряжение», «Он действовал под воздействием постгипнотического внушения»; в связи со второй мы можем подумать о таких высказываниях, как «Он всего лишь ребенок», «Он безнадёжный шизофреник», «Его ум систематически развращался», «С его стороны это было исключительно компульсивное поведение». Такие оправдания, как эти, в отличие от оправданий первой группы, побуждают нас воздержаться от наших обычных установок в отношении деятеля — либо на время некоторого его действия, либо навсегда. Они не побуждают нас рассматривать действие деятеля как совместимое с полным сохранением обычных межличностных установок и несовместимое со всего лишь одной из них. Они побуждают нас увидеть самого деятеля в ином свете, отличном от того, в котором мы обычно смотрим на того, кто действовал так, как действовал он. Я не буду задерживаться на первой подгруппе случаев. Хотя в краткосрочной перспективе они, возможно, поднимают вопросы, похожие на те, которые в долгосрочной перспективе поднимаются в связи со второй подгруппой, мы можем пройти мимо них без рассмотрения этих вопросов — просто согласившись воспринимать восхитительно двусмысленную фразу «Он был сам не свой» со всей серьезностью, которую она заслуживает, несмотря на свою логическую комичность. Мы не будем чувствовать обиду на человека за действие, которое совершил как будто вовсе и не он, или, по крайней мере, мы будем чувствовать ее куда слабее. Обычно нам приходится иметь дело с людьми при обычном давлении обстоятельств; поэтому, если давление обстоятельств, в которых человек действует, окажется необычно тяжелым, мы не будем чувствовать в его отношении то же, что мы бы чувствовали, если бы он действовал так при обычном давлении

4. Возможно, не в каждом случае они будут *в точности* такими, какими мы требуем, чтобы они были, но в любом случае они *не будут* в точности такими, какими мы требуем, чтобы они не были. Для моих целей в рамках этой статьи эти различия не важны.

обстоятельств.

Вторая и более важная подгруппа случаев допускает, что обстоятельства были нормальными, но представляет самого деятеля как психологически ненормального — или как морально неразвитого. Такой деятель был самим собой; но он страдает отклонениями или невменяем, невротик или просто ребенок. Когда мы видим кого-то в подобном свете, то все наши реактивные установки обычно глубоко изменяются. Я вынужден тут вести свое обсуждение в терминах грубых дихотомий и игнорировать множество интересных и поучительных вариаций рассматриваемых случаев. Моя главная цель сейчас — противопоставить установку (или спектр установок) вовлеченности в человеческие отношения, или участия в них, с одной стороны, и то, что можно назвать объективной установкой (или спектром установок) к другим человеческим существам, с другой стороны. Даже в рамках одной ситуации, добавлю я, они не полностью *исключают* друг друга; но по своей сути они *противоположны* друг другу. Применить объективную установку в отношении другого человеческого существа — значит увидеть его, например, как объект социальной политики; как объект того, что, вообще говоря, можно назвать обращением; как нечто, что несомненно стоит принимать во внимание, — возможно, ради предупреждения вреда от него; как то, чем можно управлять или что можно контролировать, лечить или приучать; возможно, как то, чего следует просто избегать, хотя *этот* последний императив характерен не только для случаев объективности установки. Эта объективная установка может быть эмоционально окрашена разными, но не любыми способами: она может включать в себя отвращение или страх, она может включать в себя сожаление или даже любовь, хотя и не все виды любви. Но она не может включать в себя тот спектр реактивных чувств и установок, которые характерны для вовлеченности или участия с другими людьми в межличностных человеческих отношениях; она не может включать в себя обиду, благодарность, прощение, гнев или тот вид любви, который два взрослых человека могут взаимно испытывать друг к другу. Если ваша установка к кому-то полностью объективна, то вы можете ругаться на него, но вы не можете с ним ссо-

риться, и вы можете говорить с ним, даже вести с ним переговоры о чем-то, но вы не можете с ним договариваться. Вы можете в лучшем случае притвориться, что ссоритесь с ним или договариваетесь.

Далее, видя, что кто-то страдает отклонениями, или невменяем, или проявляет компульсивное поведение, или был особо неудачлив относительно сформировавших его обстоятельств — видя кого-то в таком свете, мы склонны по крайней мере в некоторой степени исключать его из числа тех, к кому применимы нормальные реактивные установки участника межличностных отношений, и применять в его отношении — по крайней мере в цивилизованном обществе — объективные установки. Но есть здесь еще одно любопытное обстоятельство. Объективная установка не есть лишь нечто, что мы естественным образом склонны использовать в тех случаях, когда установки участника межличностных отношений частично или полностью подавлены отклонениями или незрелостью. Она также есть нечто, к чему мы можем прибегать и в других случаях. Мы смотрим объективным взглядом на компульсивное поведение невротика или докучливое поведение очень маленького ребенка, мысля эти случаи в терминах обращения или приучения. Но мы *можем* иногда смотреть похожим взглядом на поведение нормальных и взрослых деятелей. У нас *есть* такая возможность, и мы иногда к ней прибегаем: скажем, как к убежищу от тягот человеческих отношений, или как к вспомогательному средству для нашей линии поведения, или просто из интеллектуального любопытства. Будучи людьми, мы обычно не можем прибегать в таких ситуациях к объективной установке надолго, а иногда не можем прибегать к ней совсем. Если, например, тяготы человеческих отношений не ослабевают, то нам приходится искать другой выход из этой ситуации — например, разрывать эти отношения. Но что самое интересное, в нас существует конфликт между установкой участника отношений и объективной установкой. Есть соблазн сказать: между нашей человечностью и нашим умом. Но сказать так значило бы исказить оба понятия.

То, что я называл реактивной установкой участника отношений, по своей сути является естественной реакцией человека на добрую или злую волю или на без-

различие других людей к нам, которые проявляются в *их* установках и действиях. Мы должны задать себе вопрос: какое влияние могло бы или должно было бы оказать признание истинности общего тезиса детерминизма на эти реактивные установки? Более точно: могло бы или должно бы было признание истинности этого тезиса привести к исчезновению всех подобных установок или отказу от них? Могло бы или должно было бы оно означать конец благодарности, обиды и прощения, всякой взаимной любви взрослых людей, всех по своему существу *личностных* антагонизмов?

Но как я могу ответить на этот вопрос и даже поднять его без знания того, в чем *в точности* заключается тезис детерминизма? Что ж, есть кое-что, что мы все-таки знаем: что если существует какой-то осмысленный тезис детерминизма, то должен быть некий смысл слова «детерминированный», такой что если тезис детерминизма истинен, то всякое поведение детерминировано в этом смысле. Учитывая это, мы можем рассмотреть по крайней мере то, какие возможности оказываются для нас формально открыты; и, быть может, тогда мы увидим, что наш вопрос может получить ответ *без* точного знания того, в чем состоит тезис детерминизма. Мы можем рассмотреть, какие возможности оказываются для нас открыты, так как в нашем распоряжении уже есть описание тех способов, которыми конкретные реактивные установки или реактивные установки в целом могут быть (и иногда, как мы полагаем, должны быть) подавлены. Так, ранее я рассмотрел группу соображений, которые обычно подавляют (и, как мы полагаем, должны подавлять) обиду в конкретных случаях причинения деятелем вреда, не подавляя при этом реактивные установки в отношении этого деятеля в целом. Очевидно, эта группа соображений не может помочь нам получить прямой ответ на наш вопрос: это вопрос о реактивных установках в целом. Но среди прочих реактивных установок обида представляет особый интерес; поэтому стоит добавить, что никем и никогда не утверждалось, что следствием истинности детерминизма будет то, что то или другое из *этих* соображений работает в каждом случае причинения деятелем вреда; что из истинности детерминизма следовало бы, что любой, кто причинил вред, *либо*

просто не знал, что причиняет его, *либо* имел допустимые перевешивающие основания совершить его вопреки своему желанию, *либо*... и т.п. Повсеместность такого удачного положения дел была бы следствием не всеобщего царствования детерминизма, а всеобщего царствования доброй воли. Значит, мы не можем отыскать тут возможность для утвердительного ответа на наш вопрос даже в пределах одного только частного случая обиды.

Далее, я отметил, что установка участника отношений и личностные реактивные установки в целом обычно уступают место (и, как считается в цивилизованном обществе, должны уступать место) объективным установкам именно в той мере, в какой деятель рассматривается как исключенный из обычных взрослых человеческих отношений в силу своих глубоко укорененных психологических отклонений — или просто в силу того, что он ребенок. Но ни один тезис, если только он не самопротиворечив, не может иметь своим следствием утверждение, что отклонение является всеобщим состоянием.

Пожалуй, опровержение обсуждаемого тезиса подобным образом может в целом показаться слишком уж легким, и в каком-то смысле так оно и есть. Но все, что мы столь поспешно пропустили в этом опровержении, учитывается в единственно возможной оставшейся форме утвердительного ответа. Мы можем иногда и частично, как я уже отмечал, рассматривать нормальных (тех, кого мы расцениваем как «нормальных») деятелей объективным способом, которым мы научились рассматривать определенные ранее перечисленные случаи отклонений. И наш вопрос сводится к следующему: могло бы или должно бы было принятие тезиса детерминиста привести нас к тому, чтобы мы стали всегда рассматривать всякого человека исключительно таким способом? Ибо это единственное достойное рассмотрения условие, при котором принятие детерминизма могло бы привести к исчезновению или отказу от реактивных установок участника отношений.

Предположение о том, что это могло бы произойти, не кажется самопротиворечивым. Так что, наверное, мы должны сказать, что возможность этого не является абсолютно непредставимой. Но я почти уверен в том,

что для таких существ, как мы, это непредставимо практически. Человеческая приверженность участию в обычных межличностных отношениях, я полагаю, слишком всепронизывающая и глубоко укоренена в нас, чтобы мы могли всерьез рассматривать мысль о том, что некое теоретическое убеждение общего характера могло бы изменить наш мир так сильно, что в нем уже не будет таких вещей, как межличностные отношения, как мы их обычно понимаем; а быть вовлеченным в межличностные отношения, как мы обычно их понимаем, — это и значит быть открытым для рассмотренного нами спектра реактивных установок и чувств.

Это будет, таким образом, частью ответа на наш вопрос. Постоянная объективность межличностной установки и вытекающая из нее человеческая изоляция не кажутся чем-то, на что человеческие существа могли бы быть способны — даже если теоретически обосновать необходимость этого некоторыми общими истинами. Но это еще не все. В сказанном выше имплицитно содержится еще один момент, который следует эксплицировать. Как я уже говорил, в исключительных случаях мы можем напрямую взаимодействовать с людьми без тени личностного участия, обращаясь с ними просто как с существами, которыми следует управлять в наших собственных интересах, или в интересах нашего круга или общества в целом, или даже в их собственных интересах. В таком крайнем случае, как случай психически невменяемых, увидеть связь между возможностью всецело объективной установки и невозможностью того, что мы обычно понимаем под обычными межличностными отношениями, совсем нетрудно. Учитывая эту последнюю невозможность, единственной доступной нам цивилизованной установкой оказывается установка, рассматривающая лицо, страдающее психическим расстройством, просто как нечто, что нужно научиться понимать и контролировать наиболее желательным образом. Рассматривать его как находящегося вне досягаемости личностных отношений — это в цивилизованном обществе уже значит рассматривать его подобным образом. В силу соображений выстраивания нашей стратегии поведения или самозащиты мы можем иногда — вероятно, временно — принять фундаментально сходную уста-

новку в отношении «нормального» человека; то есть сосредоточиться на попытке понять, «как он устроен», с тем чтобы соответствующим образом определить нашу стратегию поведения в его отношении или найти в самом этом понимании отдушину от тягот человеческих отношений. Вне всякого сомнения, истинно, что в случае ненормальных деятелей (но не в случае нормальных), наше принятие объективной установки является следствием того, что мы рассматриваем деятеля как в каком-то отношении (или во всех отношениях) *неспособного* к некоторым обычным межличностным отношениям. Эта его неспособность может быть обусловлена, например, тем фактом, что его картина реальности — это чистая фантазия, что он в этом смысле вообще не живет в реальном мире; или тем фактом, что его поведение частично является нереалистичным разыгрыванием бессознательных намерений; или тем фактом, что он — идиот или моральный идиот. Но есть также еще один важный тезис, который *не является* истинным именно *в силу того*, что только что сказанное истинным является. А именно, это тезис о том, что существует некоторый смысл слова «детерминированный», такой что (1) если детерминизм истинен, всякое поведение детерминировано в этом смысле, и (2) детерминизм может быть истинен, т.е. предположение о том, что всякое поведение может быть детерминировано в этом смысле, не является несовместимым с фактами, насколько они нам известны, и (3) наше принятие объективной установки в отношении ненормального деятеля является результатом предварительно принятого убеждения о том, что это поведение или релевантный отрезок поведения рассматриваемого человека *является* детерминированным в этом смысле. Ни в случае нормального, ни в случае ненормального деятеля неверно, что, когда мы принимаем объективную установку, мы делаем это, *потому что* мы придерживаемся подобного убеждения. Итак, мой ответ состоит из двух частей. Первая часть ответа в том, что такие существа, как мы, не могут всерьез рассматривать возможность принятия всесторонней объективности установки в отношении других в результате теоретической убежденности в истинности детерминизма; вторая же часть ответа состоит в том, что, когда мы на самом деле

принимаем подобную установку в конкретном случае, мы делаем так не вследствие некоторой теоретической убежденности, которая может быть выражена в словах «В данном случае имеет место детерминизм», но вследствие нашего отказа — на разных основаниях в разных случаях — от обычных межличностных установок.

Кто-то мог бы сказать, что все это оставляет настоящий вопрос без ответа и что мы не можем надеяться ответить на него без точного знания того, в чем состоит тезис детерминизма. Ибо настоящий вопрос здесь не в том, что мы *на самом деле* делаем или почему мы это делаем. Он даже не в том, что бы мы на самом деле сделали, если бы определенные теоретические убеждения получили бы общее признание. Настоящий вопрос в том, что было бы *рационально* делать, если бы детерминизм был истинен, это вопрос об общем рациональном обосновании обычных межличностных установок. На это я отвечаю, во-первых, что такой вопрос может показаться настоящим вопросом только тому, кто совершенно не понял смысла приведенного выше ответа — факта нашей естественной человеческой приверженности обычным межличностным установкам. Эта приверженность — часть общей структуры человеческой жизни, а не что-то, что может быть пересмотрено внутри этой общей структуры, как могут быть пересмотрены в ее рамках некоторые конкретные случаи поведения. И во-вторых, я отвечаю, что, если бы мы и могли вообразить то, чего у нас не может быть, — а именно, выбор в данном вопросе, — то мы могли бы выбрать рационально только в свете оценки тех выгод и потерь для человеческой жизни, того ее обогащения или обеднения, которые принесет тот или иной выбор; а истинность или ложность общего тезиса детерминизма не имела бы никакого отношения к рациональности *этого* выбора⁵.

Цель этого обсуждения реактивных установок в их связи — или в отсутствии таковой — с тезисом детерминизма состояла в том, чтобы приблизить нас, если получится, к компромиссной позиции в более традиционной области спора. Мы не будем далее обсуждать реактивные установки, которые по своему существу принадлежат сторонам, непосредственно задетым или получившим выгоду в межличностном взаимодействии. Мы обсудим реактивные установки, которые по своему существу не принадлежат (или принадлежат только случайным образом) сторонам, непосредственно задетым или получившим выгоду в межличностном взаимодействии, но тем не менее, утверждаю я, родственны тем установкам, которые я обсуждал раньше. Я построил предыдущее обсуждение вокруг обиды. Нынешнее обсуждение я построю вокруг морального возмущения или, если выражаться слабее, морального неодобрения.

Те реактивные установки, что я обсуждал до сих пор, по своему существу являются реакциями на проявленное в поведении других людей в нашем отношении качество воли: на их добрую или злую волю или на безразличие или недостаток внимания. Так, обида, или то, что я называю обидой, является реакцией на нанесенный вред или на безразличие. Те реактивные установки, которые я собираюсь обсудить ниже, могут быть описаны как сочувственные, или косвенные, или внеличностные, или незаинтересованные, или обобщенные аналоги реактивных установок, которые я уже обсудил выше. Они являются реакцией на качество воли других людей в отношении не нас самих, но других людей. В силу этого их внеличностного или косвенного характера мы даем им отличные от установок первого рода названия. Так о том, кто испытывает косвенный аналог обиды, будем говорить, что он негодует или не одобряет, или испытывает моральное него-

5. Таким образом, вопрос о связи между рациональностью и принятием объективной установки по отношению к другим ставится неверно, когда его рассматривают в зависимости от проблемы детерминизма. Но существует другой вопрос, который нужно поставить хотя бы для того, чтобы отличить его от этого неверно поставленного вопроса. Нельзя ли сказать — вне всякой связи с проблемой детерминизма, — что мы были бы тем ближе к чисто рациональным существам, чем сильнее в наших отношениях с другими преобладала бы объективная установка? Думаю, что так сказать можно; только тут нужно было бы вновь добавить, что если бы такой выбор был возможен, то не факт, что рациональным было бы выбрать быть более чисто рациональными существами, чем мы есть.

дование или неодобрение. Здесь мы имеем дело как бы с обидой за другого, в случае которой дело не касается собственного интереса и достоинства того, кто испытывает негодование; и именно этот внеличный и косвенный характер этой установки вкупе с другими ее подобными свойствами дает ей право называться «моральной». Как мое описание, так и мое название этих установок в одном важном аспекте могут слегка сбивать с толку. Дело не в том, что эти установки по своему существу являются косвенными — можно испытывать негодование и за себя самого — а в том, что они по своему существу способны быть косвенными. Но я продолжу придерживаться этого названия ради понятности; и я надеюсь, что мне удастся ниже компенсировать то, из-за чего оно может сбивать с толку.

Личностные реактивные установки содержат в своей основе и отражают ожидание и требование проявления определенного уровня доброй воли или уважения со стороны других людей в нашем отношении, или по крайней мере ожидание и требование отсутствия проявления активной злой воли или безразличного неуважения. (Что будет в конкретных случаях *считаться* за проявление доброй или злой воли или неуважения варьируется в зависимости от конкретных отношений, в которых мы состоим с другим человеком.) Обобщенные или косвенные аналоги личностных реактивных установок содержат в своей основе или отражают в точности те же ожидания и требования, взятые в обобщенной форме; они содержат в своей основе адресованное к другим требование проявления разумной степени доброй воли или уважения, не только в отношении нас самих, но в отношении всех тех, за кого мы можем чувствовать моральное негодование, т.е., как мы сейчас думаем, в отношении всех людей. Обобщенные и не-обобщенные формы требования, и косвенные и личностные реактивные установки, которые содержат их в своей основе и отражают, связаны не только логически. Они связаны также и на человеческом уровне; и не только лишь друг с другом. Они связаны также с еще одним множеством установок, о которых я должен сейчас упомянуть, дабы завершить картину. Я рассмотрел с двух точек зрения те требования, которые мы адресуем другим, и наши реакции на их потенциально нано-

сящие вред действия. Это были точки зрения тех, чьих интересов дело касалось напрямую (тех, например, кому был нанесен вред), и тех, чьих интересов дело напрямую не касалось (тех, кому самим не был нанесен вред). Так что в связи с первыми я говорил о личных реактивных установках, а в связи со вторыми — об их косвенных аналогах. Но эта картина не будет полной, если мы не рассмотрим также корреляты этих реактивных установок со стороны тех, к кому предъявляются эти требования, со стороны деятелей. Точно так же как существуют личностные и косвенные реактивные установки, связанные с требованиями к другим в отношении себя и требованиями к другим в отношении третьих лиц, должны существовать и самореактивные установки, связанные с тем, что человек требует от самого себя в отношении других. И тут мы должны упомянуть такие феномены, как ощущение долга или обязанности («чувство обязанности»); ощущение угрызений совести; ощущение вины, или раскаяния, или по крайней мере ответственности; и более сложный феномен — чувство стыда.

Все эти три типа установок связаны на человеческом уровне. Тот, кто проявлял бы личностные реактивные установки на высоком уровне, но не показывал бы совершенно никакой склонности к их косвенным аналогам, представлял бы ненормальный случай моральной эгоцентричности, казался бы своего рода моральным солипсистом. Предположим, что он полностью признаёт требования уважения, которые другие люди предъявляют к нему, и чувствителен ко всему спектру самореактивных установок. В таком случае он рассматривал бы сам себя как человека, уникального одновременно в том, что он — тот (тот *единственный*), кто имеет право требовать к себе уважения, и тот (тот *единственный*), от кого люди имеют право требовать к себе уважения. Это было бы чем-то вроде морального солипсизма. Но существование такого человека — едва ли нечто большее, чем концептуальная возможность, если оно вообще возможно. В общем, хотя и в различной степени, мы требуем от других людей к третьим, а также от самих себя к другим людям, чего-то вроде точно такого же уважения, которого мы требуем от других людей к себе самим. Можем ли мы вообразить какие-то

другие случаи, помимо нашего морального солипсизма, когда один или два из этих трех типов установок будут в человеке полностью развиты, но при этом у него не будет даже малейшего намека на оставшиеся один или два типа? Если можем, то мы вообразим нечто, что находится куда ниже или куда выше уровня нашей обычной человечности, — морального идиота или святого. Ибо все эти типы установок равным образом коренятся в нашей человеческой природе и нашей принадлежности к человеческим сообществам.

Далее, подобно тому как прежде мы задавались вопросом о том, какими способами и какими соображениями обычно подавляются личностные установки, так мы теперь должны задаться тем же вопросом в отношении их косвенных аналогов. Оба типа установки включают в себя или выражают определенный тип требования межличностного уважения. Факт нанесения вреда создает *prima facie*⁶ видимость того, что это требование было попрано или не выполнено. В случае обиды мы видели, как один тип соображений может показать, что эта видимость является не более чем видимостью, и тем самым подавить обиду, *не подавляя* или не вытесняя при этом того рода требование, выражением которого может служить обида, не склоняя нас воздержаться от наших обычных межличностных установок в отношении деятеля. Соображения этого типа работают точно так же и на тех же самых основаниях в связи с моральным неодобрением или негодованием; они подавляют негодование, совершенно не подавляя при этом того рода требования к деятелю, выражением которых может служить негодование, тот спектр установок в отношении деятеля, к которому оно принадлежит. Но в этой связи мы можем описать эти факты с одним новым акцентом. Мы можем сказать, подчеркивая именно моральный, именно обобщающий аспект этого требования, что соображения этой группы не склоняют нас рассматривать деятеля иначе, как способного нести моральную ответственность; они просто побуждают нас рассматривать причиненный вред как то, за что он не несет моральной ответствен-

ности. Приведение и принятие таких извиняющих оправданий, которые тут рассматриваются, ни в коей мере не умаляет в наших глазах статуса деятеля как члена моральных отношений. Напротив, поскольку нередко что-то идет не так и ситуация осложняется, они выступают неотъемлемой частью самого сердца этих отношений.

Но предположим, что мы видим деятеля в другом свете: как человека, чья картина мира является безумной галлюцинацией; или как человека, чье поведение или некая часть поведения необъяснимы для нас и, возможно, даже для него самого в терминах сознательных намерений и могут быть объяснены только в терминах бессознательных намерений; или даже, возможно, как того, кто полностью невосприимчив к самореактивным установкам, о которых я говорил выше, полностью лишен так называемого морального чувства. Когда мы видим деятеля в таком свете, утверждал я, это обычно подавляет в нас обиду совершенно другим образом. Это обычно подавляет нашу обиду, потому что в таких случаях это обычно подавляет обычные межличностные установки в целом, а также того рода требования и ожидания, с которыми связаны эти установки; и это обычно склоняет нас вместо них к чисто объективному взгляду на деятеля — как на того, с кем связаны исключительно проблемы интеллектуального понимания, управления, лечения и контроля. И вновь имеет место аналогия со случаями обобщенных или моральных установок в отношении деятеля, которые мы сейчас разбираем. Тот же свет ненормальности, который показывает нам деятеля как того, в отношении кого мы должны воздержаться от личностных установок, личностных требований, показывает его нам также как того, в отношении кого мы должны воздержаться от внеличностных установок, обобщенных требований. Вот только теперь, отстраняясь от прямого личного интереса, мы можем описать эти факты с одним новым акцентом. Мы можем сказать: в той мере, в которой мы видим деятеля в этом свете, мы не можем увидеть его как того, к кому требования и ожидания могут быть

6. в первом приближении (лат.). — Прим. пер.

предъявлены тем специфическим образом, каким нам представляется возможным предъявлять их в случае, когда мы говорим о моральной обязанности; в этой мере мы не можем рассматривать его как морально ответственного деятеля, как участника моральных отношений, как члена морального сообщества.

Я отмечал также, что воздержание от обычных межличностных установок и культивирование чисто объективного взгляда часто возможны даже тогда, когда мы не имеем на это тех оснований, которые я только что привел. Возможно ли это также и в случае моральных реактивных установок? Думаю, да; и, возможно, в их случае это даже проще. Но мотивов для полного воздержания от морально реактивных установок куда меньше, и, вероятно, они слабее: их меньше, так как только когда мы уже состоим в межличностных отношениях, можно руководствоваться мотивом поиска убежища от тягот этих отношений; вероятно, слабее, так как этот конфликт между объективностью взгляда и моральными реактивными установками, вероятно, меньше, чем конфликт между объективностью взгляда и личностными реактивными установками, так что в случае моральных реактивных установок нам проще обеспечить спекулятивную или политическую выгоду от объективности взгляда с помощью своего рода игнорирования этих установок, а не полного воздержания от них.

В этих последних замечаниях я не уверен; впрочем, для моих целей, они не важны. Предметом нашего интереса сейчас является то же, что было предметом нашего интереса ранее в связи с личностными реактивными установками: какое значение какой бы то ни было общий тезис детерминизма мог бы иметь для их косвенных аналогов? И вновь ответы здесь будут аналогичны ответам в случае личностных установок, хотя я подам их в несколько ином порядке. Во-первых, мы можем отметить, как и раньше, что, когда воздержание от такой установки или таких установок имеет место в конкретном случае, это *никогда* не является следствием убеждения, что некоторое рассматриваемое поведение было детерминировано в том смысле, в котором *могло бы быть* детерминировано всё без исключения поведение и в котором, если детерминизм истинен,

всё без исключения поведение *действительно* детерминировано. Ибо нет такого общего тезиса детерминизма, который мог бы быть истинен, из которого следовало бы, что ни один человек не понимает, что он делает, или что поведение всякого человека невозможно объяснить в терминах сознательных намерений или что все люди живут в мире галлюцинаций, или что ни у кого нет морального чувства, т.е. чувствительности к самореактивным установкам, и т.д. На самом деле у слова «детерминированный» нет такого, который мог бы потребоваться для общего тезиса детерминизма, смысла, который имел бы хоть какую-то значимость для того, как мы в действительности воздерживаемся от наших моральных реактивных установок. Во-вторых, давайте предположим, что то, что я доказывал выше, верно, и мы не можем всерьез относиться к мысли о том, что теоретическое убеждение в истинности некоторого общего тезиса может привести к полному исчезновению личностных реактивных установок. Можем ли мы тогда всерьез относиться к мысли о том, что подобное убеждение — а ведь многие разделяют это убеждение или говорят, что разделяют, — тем не менее могло бы привести к полному исчезновению или отказу от косвенных аналогов этих установок? Думаю, что такие изменения в нашем социальном мире, которые оставят нам доступными личностные реактивные установки, но совершенно лишат нас их косвенных аналогов, такое обобщение ненормальной эгоцентричности, которое это за собой повлечет, нам еще сложнее представить в качестве реальной возможности, чем исчезновение обоих видов установок сразу. Хотя существуют некоторые необходимые и некоторые контингентные различия между способами и случаями, в которых эти два вида установок срабатывают или подавляются, все же, будучи общими человеческими способностями или склонностями, они неотделимы друг от друга. Наконец, что касается вопроса о том, не было ли бы *рациональным* при условии, что мы допускаем наличие общего теоретического убеждения в истинности детерминизма, так изменить наш мир, чтобы мы всегда полностью воздерживались от этих установок, то на него я должен ответить, как и раньше, что тот, кто ставит этот вопрос, совершенно не понял существа приведенного

выше ответа — природы человеческой приверженности, о которой тут идет речь: *бесполезно* спрашивать, не было ли бы рациональным для нас сделать то, что мы не способны сделать по самой своей природе. К этому я должен добавить, как и раньше, что если бы, допустим, для нас на мгновение открылась возможность такого богоподобного выбора, то рациональность его совершения или отказа от его совершения была бы определена несколько иными соображениями, чем истина или ложность рассматриваемого нами общего теоретического учения. Это последнее просто не будет значимо; и это становится особенно ясно, когда мы вспоминаем, что перед теми, кто, несмотря ни на что, убежден, что истинность детерминизма действительно сделала бы некий выбор рациональным, всегда стояла неодолимая трудность объяснения в понятных терминах того, каким образом его ложность могла бы сделать рациональным обратный выбор.

Я сознаю, что, изложив аргумент так, как я это сделал, т.е. игнорируя множество интересных вариаций рассматриваемых случаев, я представил не более чем схему, используя временами грубые вербальные противопоставления там, где на деле мы имеем сложнейшее переплетение реальных феноменов. В частности, простое противопоставление объективных установок, с одной стороны, и различных установок иного рода, которые я противопоставлял им, должно показаться столь же недопустимо грубым, сколь и центральным для этой схемы. Позвольте мне прервать основное рассуждение, с тем чтобы несколько смягчить эту грубость, а также усилить один из моих центральных тезисов, упомянув некоторые вещи, которые перекрывают зазор между этими противоположными видами установок. Так, родители и все те, кто занимается уходом за маленькими детьми и их воспитанием, не могут иметь к своим подопечным ни одного из этих видов установок в их чистой или беспримесной форме. Они имеют дело с существами, которые потенциально и во все возрастающей степени способны как использовать весь спектр человеческих и моральных установок, так и быть объектами установок этого спектра, но пока еще не вполне способны ни на то, ни на другое актуально. Обращение с этими существами всегда должно

представлять собой своего рода компромисс, постоянно сдвигаясь в одном направлении, от объективности установки к развитым человеческим установкам. Репетиции постепенно все больше и больше походят на настоящее представление. Наказание ребенка одновременно похоже и не похоже на наказание взрослого. Предположим, мы пытаемся связать это становление ребенка ответственным существом, объектом не-объективных установок, с тем смыслом слова «детерминированный», в котором, если детерминизм может быть истинным тезисом, все поведение *может быть* детерминировано, и в котором, если это истинный тезис, все поведение *действительно* детерминировано. Каким образом подобный смысл слова «детерминированный» *мог бы* быть связан с постепенными изменениями в установках в отношении ребенка? Разве не будет нелепым думать о развитии ребенка как о постепенном или поэтапном переходе из области, в которой его поведение является в этом смысле детерминированным, в область, в которой оно таковым уже не является? Какой бы смысл слова «детерминированный» ни был нужен для формулировки тезиса детерминизма, он едва ли может быть таким, что позволит компромиссные, пограничные ответы на вопрос «Является ли вот этот элемент поведения детерминированным или нет?». Но в случае маленьких детей мы движемся в по самому своему существу пограничной области, в зоне полутеней. С другой стороны, давайте рассмотрим — совсем другой случай — то внутреннее напряжение в установке, которую психоаналитик применяет к своему пациенту. *Его* объективность установки, его воздержание от обычных моральных реактивных установок глубоко изменена тем фактом, что цель всего этого предприятия состоит в том, чтобы сделать такое воздержание ненужным или менее нужным. Тут мы можем говорить и обычно говорим о возвращении деятелю его свободы. Но возвращение свободы тут значит попытку привести деятеля к такому состоянию, что его поведение будет объяснимо в терминах сознательных намерений, а не исключительно бессознательных. *Это* является целью всего этого предприятия; и в той мере, в какой *эта* цель достигнута, полное или частичное воздержание от обычных моральных установок не считается

более нужным или уместным. И здесь мы опять видим *отсутствие значимости* понятия «быть детерминированным», которое должно быть центральным понятием детерминизма. Ибо мы не можем одновременно утверждать, что эта цель достижима и что ее достижение влечет за собой это следствие, и вместе с тем полагать, что (1) невротическое поведение детерминировано в том смысле, в каком, возможно, детерминировано всякое поведение, и (2) именно потому, что невротическое поведение детерминировано в этом смысле, объективные установки считаются уместными в отношении невротического поведения. По крайней мере, эти убеждения нельзя сочетать, не впадая в непоследовательность в нашем отношении к психоаналитическому лечению.

6

Теперь мы можем попытаться заполнить лакуну, которую пессимист видит в походе оптимиста к понятию моральной ответственности и к основаниям морального порицания и наказания; и заполнить эту лакуну фактами, насколько они нам известны. Ибо, как я уже отмечал, когда пессимист сам пытается заполнить ее, то он выходит за пределы фактов, насколько они нам известны, и объявляет, что она вообще не может быть заполнена, если детерминизм ложен.

Тем не менее частичное понимание фактов, насколько они нам известны, определено у пессимиста имеется. Когда его оппонент, оптимист, пытается показать, что истинность детерминизма не поколеблет основы понятия моральной ответственности и практик морального порицания и наказания, он обычно более или менее продуманным образом отсылает к действительности этих практик в упорядочивании поведения общественно желательным способом. Эти практики изображаются как исключительно инструменты политики, как методы обращения с индивидами и общественного контроля. Пессимисту такая картина отвратительна; и его отвращение обычно является элементом эмоционального потрясения. Он склонен говорить, среди

прочего, что *такая* картина порицания и наказания лица, каким-либо образом задевшего другого человека, задевает человеческое достоинство самого этого лица.

Основания для этого отвращения — объяснение смысла этого как эмоционального, так и концептуального потрясения — уже нам открыты. Картина, нарисованная оптимистами, нарисована в стиле, уместном для ситуации, понимаемой как полное доминирование объективности установки. Единственные работающие в этой картине понятия — это такие понятия, как «политика», «обращение», «контроль». Но всепронизывающая объективность установки, исключая тем самым моральные реактивные установки, в то же время исключает и неотъемлемые элементы понятий *морального* порицания и *моральной* ответственности. Это — основание для концептуального потрясения. Более глубокое эмоциональное потрясение — это реакция на не просто неадекватный концептуальный анализ, но на предложение изменить наш мир. Я отмечал возможность поддерживать исключительную объективность установки в некоторых случаях (и по некоторым причинам), когда объект установки не вынесен за пределы развитых межличностных отношений и моральных установок незрелостью или ненормальностью. И предложение, которое, кажется, содержится в даваемом миру оптимистом описании, состоит в том, что такую установку нужно повсеместно применять ко всем, кто задевает других. На взгляд пессимиста, одно это уже способно вызвать потрясение. Но, обостренный потрясением, его взгляд находит и еще одну проблему. Было бы трудно произвести *такое* разделение в нашей природе. Если ко всем, кто задевает других, то и ко всему человечеству. Более того: кому вообще может быть адресована эта рекомендация? Только сильным мира сего, власть имущим. Так, кажется, открываются бездны⁷.

Но мы ограничим наше внимание случаем тех, кто задевает других. Нас интересуют, с одной стороны, понятия ответственности и вины, определяемых как «моральные», — взятые в их связи с понятием членства

7. См. [Mabbott 1956].

в моральном сообществе; и, с другой стороны, понятия требования, негодования, неодобрения и порицания, определяемые как «моральные», — взятые в их связи с понятием наказания. Негодование, неодобрение, как и обида, побуждают нас подавить или по меньшей мере ограничить проявление доброй воли в отношении объектов этих установок; побуждают нас по крайней мере частично и временно отказать в проявлении доброй воли; сила этого побуждения пропорциональна силе самих этих установок; а сила этих последних по большому счету пропорциональна тому, насколько сильным кажется причиненный вред, и той степени, в которой воля деятеля отождествляется с ним или безразлична к нему. (Эти связи, конечно, неконтингентны.) Но эти установки неодобрения и негодования в точности являются коррелятами морального требования в том случае, когда нам кажется, что этим требованием пренебрегли. Предъявление такого требования *и есть* склонность к таким установкам. Придерживаться их не значит, как в случае объективных установок, смотреть на их объект как на нечто, что не является членом морального сообщества. Частичный отказ от доброй воли, который *эти* установки влекут, а также влекомое *ими* изменение общего требования, согласно которому другой должен, если это возможно, быть избавлен от страдания, являются, скорее, следствием того, что деятеля *продолжают* рассматривать как члена морального сообщества; только теперь на него смотрят как на того, кто нарушает требования этого сообщества. Таким образом, готовность мириться с причинением страдания нарушителю, которая является важной частью наказания, является все такой же частью всего этого спектра описанных мной установок. Но речь здесь не только о моральных реактивных установках в отношении нарушителя. Мы должны также упомянуть самореактивные установки нарушителей. Точно так же как реактивные установки в отношении других связаны с готовностью мириться с причинением страдания нарушителю, которое он получит в рамках «института» наказания, так и эти самореактивные установки

связаны с готовностью самого нарушителя мириться с таким причинением вреда себе *без* формирования тех реакций (таких, например, как негодование), которые он в нормальной ситуации проявил бы, если бы кто-то причинил ему вред; т.е. с готовностью, как обычно говорят, принимать наказание⁸ как «положенное» и как «справедливое».

Я ни в коем случае не предполагаю, что эта готовность мириться как со стороны самого нарушителя, так и со стороны других людей всегда или обычно сопровождается или предваряется негодующим вскипанием или угрызениями совести; я утверждаю только, что мы имеем тут дело с континуумом установок и чувств, к которому принадлежит и сама эта готовность мириться. И я ни в коем случае не предполагаю, что частью этого континуума установок также является то, что мы должны быть готовы мириться с причинением вреда нарушителям тем способом, который мы считаем довольно огульным, или в соответствии с теми процедурами, которые, как мы знаем, совершенно бесполезны. Напротив, дикари ли мы или цивилизованные люди, у нас есть некоторое убеждение в полезности практик порицания и наказания. Но социальная полезность этих практик, на которую оптимист делает исключительный упор, — это не то, о чем идет спор. Спор идет о том, что пессимист вполне обоснованно чувствует, что говорить в терминах одной только общественной полезности — значит не учитывать нечто жизненно важное, что есть в нашем понимании этих практик. Эту жизненно важную вещь можно вернуть, если обратиться к той сложной сети установок и чувств, которые формируют существенную часть моральной жизни, как мы ее знаем, и которые совершенно противоположны объективности установок. Только обращаясь к этому спектру установок, мы можем извлечь из фактов, насколько они нам известны, понимание того, что мы имеем в виду, т.е. *всего*, что мы имеем в виду, когда, говоря на языке морали, мы говорим о заслуге, ответственности, вине, порицании и справедливости. Но мы восстанавливаем его

8. Разумеется, не *всякое* наказание и не за все, что *считается* нарушением.

именно из фактов, насколько они нам известны. У нас нет нужды выходить за их пределы. Так как оптимист пренебрегает этими установками или неправильно их толкует, пессимист имеет полное право утверждать, что нашел лауну в его подходе. Мы можем помочь ему заполнить эту лауну. Но взамен мы потребуем от пессимиста сдать его метафизику.

Оптимист и пессимист, каждый на свой лад, неправильно толкуют факты. Но на глубинном уровне в их непонимании существует нечто общее. Оба стремятся, хотя и разными способами, чрезмерно интеллектуализировать факты. Изнутри общей структуры или сети человеческих установок и чувств, о которых я все это время говорю, существует бесконечное пространство для изменений, исправлений, критики и обоснования. Но вопросы обоснования являются внутренними для этой структуры или связаны с изменениями, которые являются для нее внутренними. Само существование этой общей структуры есть нечто, что нам дано вместе с фактом существования человеческого общества. Как некоторое целое оно не нуждается во внешнем «рациональном» обосновании и не допускает его. Как пессимисты, так и оптимисты демонстрируют, хотя и разными способами, неспособность это принять⁹. Оптимист чрезмерно интеллектуализирует факты в своем типично неполном эмпиризме, одностороннем утилитаризме. Он стремится найти подходящую основу для определенных общественных практик в подсчете последствий и упускает из виду (или, возможно, хотел бы упустить из виду) человеческие установки, которые эти практики отчасти выражают. Пессимист не упускает из виду эти установки, но он не способен принять тот факт, что как раз эти-то установки и заполняют провал в подходе оптимиста. Из-за этого он думает, что этот провал может быть заполнен, только если некое общее метафизическое положение будет постоянно подтверждаться — подтверждаться во всех случаях, в которых уместно приписывать моральную

ответственность. Это положение ему столь же сложно сформулировать осмысленным образом и с внятной значимостью для обсуждаемой проблемы, как и противоположный ему детерминистический тезис. Даже когда ему удастся найти нужную формулировку («противопричинная свобода» или что-то вроде того), все равно, кажется, остается провал между ее применимостью в конкретном случае и ее предположительными моральными последствиями. Порой он затыкает этот провал интуицией согласованности — жалкой интеллектуалистской бижутерией, которую философы надевают как амулет против признания своей собственной человечности.

Даже моральный скептик не защищен от своей собственной формы желания чрезмерно интеллектуализировать такие понятия, как моральная ответственность, вина и осуждение. Ему кажется, что подход оптимиста неадекватен, а его пессимистическая либертарианская альтернатива бессмысленна; и он не видит иного пути, кроме как объявить, что обсуждаемые понятия по своей сути являются невразумительными, что «осуждение метафизично». Но метафизика — в глазах смотрящего. Жаль, что разговоры о моральных чувствах вышли из моды. Эта фраза могла бы быть довольно хорошим названием для той сети человеческих установок, в признании характера и места которой мы находим, я полагаю, единственную возможность помирить этих спорщиков друг с другом и с фактами.

В наши дни существуют факторы, которые несколько парадоксальным образом усложняют осуществление этого признания. Сами эти человеческие установки в их развитии и разнообразии их проявлений все чаще становятся предметами изучения общественных и психологических наук; и этот рост человеческого самосознания, от которого можно было бы ожидать, что он снизит трудность этого признания, на самом деле увеличивает ее в нескольких отношениях. Один, сравнительно неважный, фактор тут состоит в воз-

9. Сравни с вопросом об обосновании индукции. Человеческая приверженность индуктивному формированию убеждений исконна, естественна, иррациональна (но и не иррациональна), она ни в коей мере не является чем-то, что мы можем выбрать или от чего мы можем отказаться. Однако рациональная критика и размышления могут уточнить стандарты и их применение, предоставить «правила для суждения о причине и действии». С тех самых пор, как Юм прояснил эти факты, люди сопротивляются их принятию.

растающей исторической и антропологической осведомленности о том огромном разнообразии форм, которые человеческие установки могут принимать в разные времена и в разных культурах. Это заставляет нас обоснованно опасаться утверждать, что формы этих установок, которые могут быть распространены лишь в некоторое время и в определенных местностях, являются существенными чертами понятия морали в целом. Несомненно, и мои собственные описания человеческих установок до некоторой степени отразили черты нашей собственной культуры, нашу местность и наше время. Но осведомленность о разнообразии форм не должна в то же время помешать нам признать, что в отсутствие *всяких* форм этих установок сомнительно, что мы смогли бы обнаружить хоть что-то, что *мы* могли бы опознать как систему человеческих отношений, как человеческое общество. Совершенно иной фактор, обладающий куда большей важностью, состоит в том, что психологические исследования породили обоснованную утрату доверия ко многим конкретным проявлениям тех установок, о которых я говорил. Они — главное царство самообмана, всего двусмысленного и ненадежного, переноса вины, бессознательного садизма и прочего. Но это преувеличенный и сам по себе подозрительный страх, который сделал бы нас неспособными признать факты просто из-за наличия у них неприглядной стороны. Наконец, возможно, самый важный фактор из всех — это престиж этих теоретических исследований как таковых. Этот престиж велик, и он может заставить нас забыть, что в философии, хотя это тоже теоретическое исследование, нам следует учитывать факты во *всех* их аспектах; мы не должны предполагать, что как философы мы должны или можем рассматривать себя, человеческих существ, отстраненными от тех установок, которые как ученые мы изучаем с отстраненностью. Это ни в коей мере не означает отрицания возможности и желательности исправлений и изменений наших человеческих установок в свете этих исследований. Но мы можем обоснованно считать очень маловероятным то, что прогресс в нашем понимании определенных аспектов нас самих приведет к полному исчезновению этих аспектов. Пожалуй, не является непредставимым, что такое может случиться;

и, пожалуй, в таком случае мечты некоторых философов сбудутся.

Если мы достаточно, т.е. *радикально*, модифицируем взгляд оптимиста, этот его взгляд будет правильным. Вполне правильным будет подчеркивать действенность всех тех практик, которые выражают или проявляют наши моральные установки, в упорядочивании поведения теми способами, которые представляются нам желательными; или добавлять, что когда некоторые из наших убеждений о действенности некоторых таких практик оказываются ложными, тогда у нас может быть хорошее основание для отказа от этих практик или их изменения. Что *не будет* правильным, так это забывать, что эти практики и их восприятие, реакции на них, на самом деле *суть* выражения наших моральных установок, а не просто средство, которое мы расчетливо используем в целях регулирования чьего-то поведения. Наши практики не просто эксплуатируют нашу природу; они ее выражают. На самом деле сама возможность понимания того типа действенности, который имеют эти выражения наших установок, зависит от того, помним ли мы об этом. Когда мы об этом помним и в соответствии с этим модифицируем позицию оптимиста, мы одновременно исправляем ее концептуальные недостатки и предотвращаем опасности, которые она, как кажется, влечет, без обращения к туманной и панической метафизике либертарианства.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Nowell-Smith 1948 — Nowell-Smith P.H. Freewill and Moral Responsibility // Mind. 1948. Vol. 57. № 225. P. 45–61.
2. Nowell-Smith 1954 — Nowell-Smith P.H. Determinists and Libertarians // Mind. 1954. Vol. 63. № 251. P. 317–337.
3. Mabbott 1956 — Mabbott J.D. Freewill and Punishment // H.D. Lewis (ed.). Contemporary British Philosophy. London: Allen and Unwin, 1956. P. 287–309.

ИНТЕРВЬЮ

последовательность не обеспечивает блага

consistency does not provide good

Рубен Апресян, Институт философии РАН.

Ruben Апресян, RAS Institute of Philosophy.

Евгений Логинов, МГУ имени М.В. Ломоносова.

Evgeny Loginov, Lomonosov Moscow State University.

Артём Юнусов, Институт философии РАН.

Artem Iunusov, RAS Institute of Philosophy.

Иллюстрация Ксении Гайнцевой.

Illustrated by Ksenia Gaintseva.

Интервью с Рубеном Грантовичем Апресяном, профессором, доктором философских наук, почетным доктором Упсальского университета (Швеция), руководителем сектора этики Института философии РАН, автором книг «Постижение добра» (1986), «Идея морали и базовые нормативно-этические программы» (1995), «Нравоперемена Ахилла. Истоки морали в архаическом обществе (На материале гомеровского эпоса)» (2013), «Этика: Учебник» (2017) и др. Интервью подготовили Евгений Логинов и Артём Юнусов.

Interview with Ruben G. Апресян, Professor, Doctor of Philosophy; Honorary Doctor, Uppsala University (Sweden); Head, Department of Ethics, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences; author of the books 'Comprehending the Good' (1986), 'The Idea of Morality' (1995), 'Achilles' Moral Change: The Sources of Morality in Archaic Society. A Study on the Homeric Epic' (2013), 'Ethics: Textbook' (2017), etc. The interview was prepared by Evgeny Loginov and Artem Iunusov.

Ключевые слова: Р.Г. Апресян, этика, мораль, универсальность, принцип Юма, изменение климата, феминизм, ответственность, советская философия, COVID-19, справедливая война.

Keywords: R.G. Апресян, ethics, morality, universality, Hume's law, climate change, feminism, responsibility, Soviet philosophy, COVID-19, just war.

Финиковый Компот: Существует ли общий вид (или форма) этической проблемы, и если да, то какова она? Иными словам, как, с вашей точки зрения, устроены этические проблемы?

Рубен Апресян: Поскольку я говорю об этике как моральной философии, т.е. теории морали, причем о моральной философии вообще, а не в том или другом изводе (направлении, школе), то никакой особенности в постановке этических проблем и их анализе я не вижу. Особенности могут быть между разными, условно говоря, школами, или традициями. Эти особенности, скорее всего, обусловлены тем, как концептуализируется мораль. В разных морально-философских учениях делаются разные акценты при анализе морали: на формах мышления по поводу обязанностей или на самих обязанностях, на обязанностях как внутреннем долженствовании или внешних, так или иначе институционализированных императивах, или на императивах как форме выражения общественной воли, или как заповедях, имеющих источник в трансцендентном начале, или как форме осознания и рационализации выработанных в ходе эволюции механизмов репродуктивного, конкурентного, кооперативного поведения, или формах мышления как они выражены в языке и т.д. Соответственно происходит проблематизация морально-философского рассуждения. Другой важный фактор способа проблематизации — понимание того, насколько теория морали (или дескриптивная этика, метаэтика) связана с нормативной этикой, т.е. учением о содержании ценностей и принципов и их обосновании. Есть моральные философы, которые отвергают какую-либо связь между теорией морали и нормативной этикой и привнесение в теоретическое рассуждение нормативно-этического содержания рассматривают как разновидность «натуралистической ошибки».

ФК: Вы разделяете этот взгляд?

РА: Не разделяю, считая, что только аналитически-объяснительного подхода в изучении морали недостаточно. Логическая последовательность в рассуждении или чистота процедур принятия решений и совершения действий не обеспечивают морально благих результатов решений и действий. Не случай-



но у Канта категорический императив раскрывается посредством нескольких формул. Наряду с формулой универсальности и формулой автономии важной составной частью его содержания является формула человечности — о недопущении отношения к человеку только как к средству (см. [Апресян 2018a, Апресян 2018b]). Стоит обратить внимание на то, что не только в популярных обсуждениях, но и обсуждениях образованных и даже философски эрудированных людей смысл категорического императива оказывается сведенным к формуле универсальности. По моему впечатлению, последней посвящено больше исследовательской литературы, чем формулам человечности и автономии вместе взятым, а кантовскому принципу автономии — больше, чем принципу человечности.

Нормативный тезис об отношении к человеку не только как к средству привносит идеи самоценности человека, его достоинства, прав, содержательно определенных обязанностей. Все это можно обсуждать формально в рамках функционального анализа, но это обсуждение будет неполным без содержательного анализа, т.е. сфокусированного на ценностно-императивном содержании решений, суждений и действий.

Конечно, при этом сохраняется актуальность требования методологической строгости анализа, удерживающей от натуралистических ошибок. Методологические вопросы такого рода обсуждаются. Но чаще всего они сводятся к утверждению методологических принципов как таковых. Мне не хватает в этих обсуждениях конкретности анализа — на материале разбора методологических ошибок, допущенных при анализе каких-то проблем в реальных текстах.

ФК: Последние три года вы возглавляли большой проект по исследованию феномена универсальности в морали. Как бы вы могли суммировать итоги этого проекта на сегодняшний день? Как изменилось ваше собственное понимание этого феномена за эти три года?

РА: Формально говоря, проект завершился созданием пятисотстраничной рукописи монографии, которая уже прошла все этапы «валидации» и находится в издательстве [Апресян (ред.) 2020]. По уровню обсуждения проблематики моральной универсальности эта книга многократно превышает то, что у нас до сих пор было — и по охвату литературы, и по глубине ее осмысления. Одну из основных проектных задач — создание интеллектуальных предпосылок для продвижения этой проблематики, я имею в виду новые исследования и обсуждения, мы решили. Книжке предшествовало три десятка оригинальных статей, три сборника статей, отчасти представлявших дайджесты результатов наших исследований, а отчасти исследований наших коллег, которых посредством сборников мы привлекали к этой проблематике. Еще одна задача — выработка целостной концепции универсальности в морали — в полной мере не была решена. И это обусловлено тем, что объединившиеся в проекте

исследователи (на разных этапах их было от 7 до 9 человек) не разделяли общего представления о морали. Это существенно: концепция моральной универсальности возможна в рамках концепции морали. У меня как инициатора и руководителя проекта было упование, что предложенная в заявке концепция морали будет взята в качестве рабочей для освоения проблематики универсальности, но этого не произошло (в силу ряда теоретических, психологических и организационных причин). Однако, насколько я могу судить, по крайней мере для некоторых участников проект стал благоприятным условием для внутренних изменений и круга чтения, и понимания. Лично я не прочитал и десятой части того, что намеревался прочитать для укрепления своей эрудиции. Но у меня возник повод вернуться к Канту (с которым, как мне казалось на протяжении последних десяти лет, я расстался), у меня еще больше сместились акценты в понимании морали от гетерономии к автономии и от социальной регуляции поведения к саморегуляции и взаимной регуляции. Не стану сейчас отвлекаться на разъяснение того и другого, но уточню, что эта моя внутренняя динамика лишь намечена в опубликованных работах, и мне еще предстоит ее специально эксплицировать. В отечественной философии проблематика универсальности (всеобщности) в свое время подробно обсуждалась Олегом Дробницким [Дробницкий 1974], причем в контексте строгого понятия морали, и с тех пор, более чем за сорок лет, особого продвижения не было. На одном из этапов проектного исследования мне, как я думаю, удалось в полной мере реконструировать его концепцию, а также ее неявные теоретические подоплеки и показать причины трудностей ее рецепции в последующей литературе [Апресян 2020].

ФК: С вашим именем связан субстанционалистский подход в понимании морали. Как вы понимаете тут термин «субстанционалистский»?

РА: Наверное, философское ухо ассоциирует «субстанционалистский» прежде всего с субстанцией, т.е. сущностью, пропуская другое значение слова, принятое в английском, но существовавшее, как подсказывают словари, еще в средневековой латыни: «содержание»,

«материя» (как предмет рассмотрения). В книге «Идея морали» [Апресян 1995] я прибегнул к термину «субстанционалистский» для обозначения подхода в изучении морали, противоположного «функционалистскому», т.е. такому, при котором вся специфика морали сводилась к способам ее функционирования по тем или иным родовым признакам, частным (видовым) случаям которых была мораль. Наиболее проработанной была концепция морали как способа нормативной регуляции. При субстанционалистском подходе в определение морали вводились ценностно-содержательные концепты, указывающие на то, каким целям служит мораль, каков ее социально-культурный и личностный смысл. В последнее время я придерживаюсь модифицированного понятия морали как набора ценностей, побуждающих людей стремиться в своих суждениях, решениях и действиях к содействию благу других и делать это возможно наилучшим образом, ориентируясь на идеал совершенства. Но это по-прежнему субстанционалистское понимание морали, при котором функциональные характеристики суждений, решений и действий признаются как важные для понимания морали, но рассматриваются как подчиненные содержательным характеристикам. Они важны при определении степени моральной зрелости индивида, но они отступают на второй план при решении вопроса о том, морален индивид или нет.

ФК: Вы также отмечаете неоднородность нормативно-этического содержания морали. Правильно мы понимаем, что эту неоднородность вы раскрываете через вопрос о базовых моральных правилах?

РА: Вопрос о базовых моральных правилах (талионе, заповеди любви, золотом правиле) — это вопрос о том, как регулируются разные стороны человеческих отношений. Эти правила могут рассматриваться с разных сторон — и субстанционалистской, и функционалистской. Например, эти правила могут сравниваться по параметру взаимности или по параметру различия статусов *агент* — *реципиент*, регулируемых правилами отношений между участниками коммуникации и т.д. Это — функциональный анализ правил. Анализ различных вариантов, например, правила талиона

с точки зрения рекомендуемой меры возмездия — это субстанционалистский анализ.

ФК: Верно ли сказать, что вы защищаете тезис о единстве трех принципов: талиона, золотого правила и заповеди любви? На первый взгляд кажется, что талион противоречит золотому правилу и заповеди любви: если человека кто-то обидел, то, согласно талиону, этот человек должен нанести обидчику равный ущерб, в то же время золотое правило запрещает ему это делать, если этот человек не хотел бы, чтобы люди поступали так же по отношению к нему, а заповедь любви прямо предписывает любить в том числе и обидчика, а любовь, кажется, исключает намеренный ущерб [Апресян 2015]. Не получается ли такой образ морали парадоксальным?

РА: Это важный и интересный вопрос — как соотносятся талион, золотое правило и заповедь любви. Об этом я писал в свое время, но понимаю, что эта тема нуждается в дальнейшей проработке и сохранению для себя эту исследовательскую задачу. Я говорю о единстве этих правил, полемизируя с той точкой зрения, согласно которой, эволюция нравственности происходила таким образом, что на ранних стадиях нравственного развития человечества формулируется правило талиона, а затем, с усложнением социально-коммуникативного опыта и накоплением практической мудрости, талион отвергается, и ему на смену приходит золотое правило (в этой схеме нет места для заповеди любви). С моей точки зрения, эти правила едины, поскольку через них выражается комплексное и неоднородное ценностно-императивное содержание морали. Этими правилами институционализируются разные типы и разные степени моральной сопричастности между людьми, разные уровни обращенности к Другому, посвящения себя Другому. Эти правила коррелируют с ценностным минимумом и ценностным максимумом морали. Ценностный минимум морали заключается в том, что Другому не следует причинять вред, по крайней мере, не следует причинять вред инициативно, а действуя реактивно, т.е. отвечая на причиненный вред, оправданно восстанавливать справедливость в форме равенства или в форме status

quo, нарушенного произведенными действиями оппонента, или в форме наказания. Но ответно причиняемый вред не должен превышать нанесенный ущерб. Талион не предписывает в ответ на обиду нанести обиду, но он говорит о том, что в ответ на нанесенную обиду не следует причинять большую обиду. При этом правило талиона ничего не говорит о благе Другого. А золотое правило говорит именно о благе Другого. Если мы начнем вдумываться в это правило, то мы, кое-что понимая о морали, поймем, что в нем говорится о благе неизвестного Другого, когда Другой отделен от принимающего решение ролзовским «занавесом неведения». Золотое правило говорит на языке хотения, или воления. Но имеется в виду (и на это обращал внимание Августин), что человек хочет себе блага. Даже когда человек избирает меньшее зло, он выбирает благо меньшего зла в сравнении с большим злом. В этом смысле золотое правило, в отличие от талиона, говорит в терминах блага. А если нет «занавеса неведения», если деятелю известно, в отношении кого ему предстоит совершить поступок, то следует принимать во внимание потребности Другого, следует заботиться о Другом. Об этом — заповедь любви. Забота о другом, проявляющаяся по восходящей в солидарности с другим, помощи другому, посвящении себя другому, — это ценностный максимум морали. Исторически, насколько мы можем судить по литературным памятникам, золотое правило возникает позже заповеди любви и, конечно, талиона. Золотое правило можно рассматривать в качестве обобщения и того и другого. Но в нем (по причине обобщения) нет определенности талиона и заповеди любви: не превышать зла и в этом смысле соблюдать равенство (в талионе) и помогать другому, как только можешь, и в этом смысле не держаться равенства (в заповеди любви). Известно немало версий золотого правила, авторы которых тщатся указать на имеющиеся в нем «дыры», открывающие простор моральным проходимцам. Но все претензии такого рода, а некоторые из них остроумны и представляют интерес для нормативных штудий, покоятся на восприятии золотого правила как существующей самой по себе максимы, поговорки. Оно действительно наличествует во многих культурных традициях в ка-

честве поговорки. Но вместе с тем, и, на мой взгляд, это главное, золотое правило зафиксировано в текстах с определенным ценностным контекстом (в качестве самого доступного примера можно указать на Нагорную проповедь), и этот контекст недвусмысленно предупреждает от переиначиваний нормативного содержания золотого правила, какими бы остроумными они ни были.

ФК: Каким вам видится место этики в системе философских наук и в системе интеллектуальных практик в целом?

РА: Пройдя через образование на философском факультете, мы нередко мыслим о философии в терминах «философских наук», разделенных по комнатам кафедр. Мне кажется, именно в таком контексте возникает вопрос о «месте». Место — локально. Говоря о месте одной «философской науки» или другой, мы искусственно расчлняем философию, вводим какие-то различия. Впрочем, можно говорить об уровне и роли этических исследований в смысле исследований этической проблематики в каком-то университете или в какой-то стране. Есть страны, где при относительной развитости философских исследований и даже открытости исследователей мировой философии этическими проблемами никто не занимается или эти исследования ограничены этико-прикладной проблематикой. В мире издается масса трудов по этическим проблемам, и среди них немало сугубо философских. Каков их удельный вес в общем потоке философской литературы, я не представляю. В России сохраняются теоретические исследования в области моральной философии, но в сравнении с другими проблемными направлениями их масштаб и их результаты я бы посчитал скромными. Предложенный вопрос, я полагаю, о другом. Например, о роли этических исследований и дискуссий вокруг этических проблем для философских исследований и дискуссий: расширяются ли этические дискуссии до философских, перетекают ли обсуждения, начавшиеся по этическим проблемам, в обсуждения по предметно другим проблемам, используются ли методы, выработанные при анализе этических проблем, в исследованиях в других предмет-

ных областях? Ничего такого я не вижу. В последние годы некоторые наши авторы стали ратовать за этику как «первую философию», и в этих заявлениях можно увидеть своего рода ответ на поставленный вопрос. Однако по предложенным мной параметрам этот ответ не кажется мне убедительным, о чем мне приходилось уже высказываться. Я говорю о философской этике. Но есть еще другое, более распространенное понимание этики как специальной интеллектуальной активности по рационализации, экспликации моральных решений, т.е. решений в контексте правильное — неправильное, доброе — злое. По моему впечатлению, этический дискурс такого рода все более расширяется. Мне кажется, здесь немало вкусовщины и морализирования. Последнее, в частности, выражается в том, что публичные лица, да и просто сетевая публика прибегают к этической риторике с целью универсализации, на самом деле мнимой, своих частных суждений. Не желая как-либо умалить действительную роль этической рефлексии в интеллектуальных и, шире, общественных практиках, не могу не отметить тревожные тенденции к росту в публичном дискурсивном пространстве моральной демагогии.

ФК: Какой вам видится место этики в системе публичной речи? Есть ли у этика, именно как у этика, какое-то общественное служение?

РА: Этика поставляет средства для компетентного нормативного рассуждения. Покажу это на примере. В качестве научного редактора русского издания книги о принципах справедливой войны, подготовленной международным коллективом авторов, я работал с литературным редактором, сын которой был тележурналистом, хорошо известным тогда по репортажам с театров военных действий, прежде всего из Чечни. Увидев рукопись книги на столе у своей матери, он воскликнул: «Как нам этого не хватает!» Журналист, проводивший десятки репортажей с линии фронта, испытывал недостаток в том, на каком языке говорить о войне, как квалифицировать собранные факты, под каким углом зрения освещать военную стратегию и военные действия сторон, и в книге о принципах справедливой войны он как профессионал увидел важное для себя

подспорье. В самом деле, в публичной речи, да и не только, говорить «от сердца», конечно, важно, но не менее важно говорить «от ума», т.е. аргументированно, систематически аргументированно. Но, надо добавить, роль специалиста по этике отнюдь не исключительна. Помнится, в середине 1980-х я впервые услышал от американского коллеги об этических комитетах. И я был очень удивлен, узнав, что в их составе далеко не всегда есть этики. И дело здесь совсем не в том, что на все этические комитеты специалистов по этике просто не хватит. В течение восьми лет я был членом Всемирной Комиссии ЮНЕСКО по этике научных знаний и технологий (КОМЭСТ). Из 18 экспертов только двое были специалистами по этике. Это нормально. Работая в экспертных группах по этическим проблемам в конкретных сферах общественной практики, связанных с экологией, медицинской и научной деятельностью, помимо общих задач (а эти группы создавались с целью выработки этико-нормативных документов), я видел свою задачу в том, чтобы обеспечить последовательное и нормативно обоснованное представление в соответствующих документах ключевых нравственных ценностей. Но без тех областей практической деятельности, а также лиц, связанных с ней своими интересами, эти экспертные группы, как и этические комитеты не могли бы успешно решать стоявшие перед ними задачи. Но благодаря той деятельности я гораздо больше узнал о том, как этика работает на практике, чем рассказал профессионалам (специалистам в конкретных областях практики) о том, что такое та этика, которой я занимаюсь, просто потому, что это было неуместно. Для меня это был очень важный опыт междисциплинарного, межпрофессионального и к тому же международного взаимодействия.

ФК: Будучи членом Комиссии ЮНЕСКО по этике научного знания и технологии, вы входили в экспертную группу по этике изменения климата. Можете описать, какова роль профессионального этика в дискуссиях вокруг изменения климата?

РА: Как в дискуссиях об изменении климата, так и в любых других дискуссиях по практическим проблемам роль специалиста по этике — в проведении этиче-

ской экспертизы вырабатываемых рекомендаций или нормативных положений. Что является ее предметом? Основное нормативное содержание морали — справедливость и милосердие. В терминах нравственных задач это соблюдение справедливости и проявление милосердия. На уровне практических решений и действий эти задачи конкретизируются в обеспечение безопасности (недопущение или минимизация вреда), равенства в распределении ресурсов (материальных и социальных, в том числе информационных), условий для продолжающегося самоосуществления сообществ и индивидов (включая выживание и самообеспечение), действенности принципов прав человека и верховенства закона, а также создание механизмов компенсации понесенного ущерба и оказания целевой помощи. Заслуживает внимания, что обсуждение этических аспектов глобального изменения климата ведется в терминах принципов уменьшения (mitigation) и приспособления (adaptation). Речь идет о том, что необходимо сделать все возможное для ослабления факторов изменения климата и уменьшения его последствий, а также выработать меры для возможно мягкого приспособления к его негативным последствиям. Этическая экспертиза предполагает хорошее понимание социальных и нравственных эффектов независящих от человека процессов.

ФК: Как был сформулирован запрос к вашей экспертной группе от ЮНЕСКО и какой ответ от вас ЮНЕСКО получила?

РА: Действительно, перед экспертной группой была поставлена задача. Она была сформулирована в одном из решений очередной Генеральной конференции ЮНЕСКО и предписывала подготовку доклада об этических принципах деятельности в связи с вызовами, обусловленными глобальным изменением климата; затем на основе подготовленного доклада была поставлена задача разработки нормативного документа в форме Декларации (существуют разные типы нормативных документов). Доклад был подготовлен экспертной группой из 8 человек, работавшей в течение двух лет. Затем он дорабатывался, нелегко обсуждался на совещаниях разного уровня. Потребовалось

какое-то время, чтобы было принято решение о разработке Декларации этических принципов в связи с изменением климата. Текст проекта Декларации был разработан экспертным совещанием в составе почти 50 человек в течение трех дней. Проект был разослан всем государствам — членам ЮНЕСКО. Те в свою очередь передали документ на рассмотрение каким-то (очень вариативно) своим экспертам, замечания и рекомендации которых затем в дистанционном режиме были рассмотрены участниками экспертного совещания. По их замечаниям секретариат соответствующей службы ЮНЕСКО, который на протяжении всего проекта активно участвовал во всей работе, подготовил заключительный вариант Декларации, который был принят на очередной генеральной конференции ЮНЕСКО. Если не ошибаюсь, со времени постановки задачи подготовки доклада до принятия декларации прошло около восьми лет. Нормативные документы такого рода (это же этические документы) носят не обязывающий (non-binding), а рекомендательный характер. Я не очень хорошо представляю, как они работают в отношении государств, которые ставят под ними свою подпись. Но такие документы, несомненно, имеют свой общественный смысл. Они становятся фактором активизации общественной рефлексии на темы, которые не всегда осмысливаются общественным мнением. Они могут быть источником новаций в образовательной сфере, что особенно важно в странах, где при жестком государственном контроле образования трудно инициировать снизу изменения в программах обучения. И, конечно, они могут быть референтными «точками», основой аргументации в полемике общества с государственной властью (см. [Апресян (ред.) 2010]).

ФК: Назовите, пожалуйста, пять самых важных, с вашей точки зрения, этиков в истории человечества, пять самых важных этиков среди ныне живущих и пять самых важных этиков, живущих сегодня в России.

РА: Надо бы оговориться, что «этики» — это специалисты, исследователи. Некоторые из них талантливы. Этики как специалисты появились, потому что уже существовала этика, а ее возникновение, как и развитие — дело философов, для которых моральная про-

блематика была одной из разных других в их занятиях философией. Признаться, я не мыслю в категориях «самые-самые». Но, откликаясь на ваш вопрос, мысленно назвал имена Аристотеля, Цицерона, Аквината, Гоббса, Юма, Канта, Ницше, Шелера, Ролза, Рикёра. Если сокращать, то, как странно, получается четыре: Аристотель, Кант, Ницше, Ролз. Я добавил бы Владимира Соловьева за дело всеохватно-систематического изложения моральной философии на русском языке. Текущую литературу я знаю прагматически, читая урывками под конкретные исследовательские задачи, поэтому мое суждение в данном вопросе субъективно. Некоторые исследователи меня поражают своим кругозором, сочетающимся с тонким пониманием. В первую очередь я назвал бы историка этики, автора фундаментальнейшего трехтомного труда, Теренса Ирвина, а среди теоретиков — Аласдера Макинтайра и Юргена Хабермаса. А вкупе с ними — Кристин Корсгаард и Стивена Даруэлла. В России в области этики происходит «перегруппировка сил», смена поколений и характера фоновой эрудиции. Постепенно среди 30–40-летних вызревает тип «незаписного» этика. Этих ребят миновала выучка на кафедрах этики, они занимаются разными проблемами, и этические — лишь один из фокусов их исследовательского внимания; их знания в области этики не систематичны, но их философско-исследовательский опыт предметно шире, и это с лихвой компенсирует недостаток систематичности познаний в этике. Поскольку этика уже не преподается так широко, как еще лет тридцать назад, критически сокращается число остепененных по специальности «этика». Лет десять я наблюдал за этой тенденцией с тревогой, а сейчас удивляюсь себе, не придающему этому особого значения. Посмотрим. Из любопытства перед новым поколением от ранжира по этой номинации отказываюсь. Численность же «старого» поколения настолько невелика, что никого и не хочется делить.

ФК: Как бы вы описали свою собственную интеллектуальную эволюцию в рамках вашей работы в области этики? Если это возможно, опишите, пожалуйста, кратко позиции, с которых вы начинали, и те, на которых вы находитесь сейчас.

РА: Так сложилось, что мое знакомство с этикой началось с эволюционной этики в лице Владимира Эфроимсона и Петра Кропоткина, у которых на первом плане для меня оказалась проблематика альтруизма. Затем я обстоятельно занимался теориями морального чувства XVIII века, одним из кардинальных принципов которых была благожелательность (тот же альтруизм). И в эволюционной этике, и в этическом сентиментализме социальные факторы морали рассматривались в негативном контексте. Важным моментом моего вхождения в этику была концепция золотого правила, впервые тогда развернутая Абдусаламом Гусейновым [Гусейнов 1974]. Эта концепция по своему внутреннему смыслу вставала поперек — во всяком случае, мне так казалось — и концепции социально-классовой природы морали, и концепции прогресса морали в версии от родового общества к коммунизму. В теоретическом отношении определяющее воздействие на меня как исследователя оказала книга Олега Дробницкого «Понятие морали», совершенно исключительное явление и для своего времени, и для нескольких последующих десятилетий [Дробницкий 1974]. Произошедшее во второй половине 1980-х годов на волне перестройки и гласности общее мировоззренческое сотрясение, в моем случае опосредованное рядом интересных интеллектуальных событий, привело к тому, что у меня сложилось понимание морали как социокультурного инструмента обеспечения единения между людьми, выражающегося в примиренности, солидарности, заботе. Это было довольно возвышенное и, с теоретической точки зрения, абстрактное представление о морали. Впоследствии я старался наполнить его релевантным практическому опыту человеческих отношений содержанием. Это выразилось в признании нравственно позитивного значения талиона (правила равного возмездия), приоритетности противостояния злу в его разных проявлениях, исследовании генеалогии некоторых моральных форм (в наиболее развернутом виде — золотого правила), а также попытках более детальной проработки природы общественной морали, характера моральной императивности, в последние три года — в приложении к феномену универсальности в морали.

ФК: Как занятие этикой повлияло на вашу собственную нравственную жизнь? Можете ли вы привести пример из своей жизни, когда вы как-то иначе поступили благодаря своим исследованиям, чем могли бы поступить без или до них?

РА: Я даже помню, как заметил после первых интенсивных чтений и обдумываний прочитанного, как меняется мое отношение к событиям и моим личным ситуациям. Усилилась повседневная моральная рефлексивность. Вместе со своими исследованиями в какой-то мере менялся и я сам. Это происходило и происходит постепенно и не всегда осознаваемо. Поэтому нет этого «иначе». Определенно могу сказать, что в результате бурной дискуссии вокруг кантовского эссе о мнимом праве лгать из человеколюбия это сообщество сектора этики стал более чувствительным к различным формам лжи и лживости, даже в форме двусмысленности [Апресян 2011]. Самое элементарное: я никогда не соглашаюсь, чтобы другие готовили мне для подписи отзывы на свои труды, и сам никому не делаю «заготовок» нужных мне отзывов.

ФК: Существует ли, с вашей точки зрения, прогресс в этике как науке и прогресс в общественных нравах?

РА: Интересно, что вы спрашиваете про прогресс в нравах, а про прогресс в нравственности (морали) не спрашиваете. Под нравами принято понимать обычные нормы и устоявшиеся формы поведения. У Гегеля, если я правильно помню, было понимание нравов как привычки к нравственному и даже как действительности нравственной идеи. Но привычка к нравственному — это и есть привычка, а не нравственность, которая всегда предполагает ситуацию выбора. Состояние общественных нравов переменчиво. Много в них задано природой человека как индивидуального, уязвимо-го существа, как правило ограниченного в ресурсах и вынужденного бороться за них в труде и борьбе, т.е. конкурируя. Я имею в виду как материальные ресурсы: средства для воспроизводства и выживания, так и социальные и духовные ресурсы — средства для самореализации. Поскольку мы говорим о нравах вообще, что могло бы быть показателем их прогресса, т.е. возвышения (как и падения), и по каким критериям нам следо-

вало бы его оценивать? Казалось бы, достаточно такого показателя, как комфортность жизни в сообществе.

Комфортность — это субъективный показатель, но он важен. Не может быть комфортной жизнь в обществе с дурными нравами. Но даже при признании комфортности жизни в качестве показателя добрых нравов необходимы контрольные замеры. Скажем, пробы воздуха на наличие в нем оксида диоксида азота, повышенное содержание которого и может быть причиной хорошего настроения, а совсем не состояние общественных нравов. А если серьезно, при оценке состояния общественных нравов необходимо удостоверить объективность критериев. Нравственность направлена на культивацию нравов. С позиции нравственности по ее ценностным критериям мы можем более или менее объективно судить о состоянии нравов: насколько они обеспечивают соблюдение справедливости (непричинение вреда, пропорциональность в распределении благ, воздаяние по достоинству и заслугам) и насколько они содействуют проявлению милосердия (солидарности, помощи, заботы). Нравы неоднородны, и оценивать их надо дифференцированно, в разных сферах общественной значимой активности: в трудовых отношениях и бизнесе, в интимных отношениях, браке и семье, в отношении к меньшинствам, в отношениях между органами политического и административного управления и гражданами и т.д. Как я сказал, нравы переменчивы, ни одно общество не гарантировано от их падения, мне не известны случаи их взлета. Здесь как со здоровьем: болезнь нападает внезапно, а избавление от нее и оздоровление происходит постепенно, требует терпения и усилий.

ФК: В разных беседах с нами вы упоминали, что представители иных философских дисциплин, когда пишут об этике, пишут как-то иначе, чем собственно этики; и этики, рассматривая какую-то область своей науки, автоматически фокусируется на том, что им кажется релевантным морально-философскому содержанию проблемы, отвлекаясь от всего остального. Не могли бы вы раскрыть механизмы этой фокусировки? Что, с вашей точки зрения, является главным в подготовке профессионального этика?

РА: Этика — довольно специализированная область знаний и пониманий, со своими, проходящими через века традициями обсуждения идей, проведения категориальных дистинкций, их разной концептуализацией, с особым, довольно широким, кругом предполагаемого чтения. История моральной философии — это история выработки, конструирования философского понятия морали. Собственно, понятие морали и есть результат философской работы. Сам термин «мораль» конструируется философами для отражения определенного концептуального содержания. Вместе с тем и этот термин, и многие другие специальные термины моральной философии являются словами естественного языка. На протяжении истории мысли и в современных дискуссиях можно видеть постоянную борьбу морали и моральной философии. Философы критикуют расхожие моральные представления, а моральные скептики и вольнодумцы высмеивают моральный ригоризм философов. Не то чтобы для постижения всего этого требовался особый ум, но, конечно, нужен соответствующий интеллектуальный опыт. Что я сплошь и рядом вижу в работах на этические темы, выходящих из-под пера специалистов в других областях философии, так это невнимание к философско-теоретическим и нормативно-этическим деталям, незамечание в моральных терминах категориальности с особым теоретическим содержанием и перенесение в философское рассуждение представлений, а то и предрассудков обыденного морального сознания, которые оказываются основой для проблематизации рассуждения. Здесь нужно сделать две оговорки. Во-первых, я говорю о так называемых исследователях и профессорах от философии. Некоторые из них, оставаясь на дисциплинарных площадках, берутся за серьезные исследования этики, понимая специфичность этой области философии. Во-вторых, сказанное не касается мыслителей. Они — выше межпроблемных границ и монодисциплинарных эрудиций.

ФК: В ходе нашей совместной работы вы часто противопоставляли собственно этическую сторону рассматриваемого вопроса его логико-лингвистической стороне. При этом, кажется, ваша собственная аргу-

ментация порой строится с опорой на лингвистические интуиции. Как вы видите роль философии языка, лингвистики и логики в этических исследованиях?

РА: Я вижу те наши дискурсивные ситуации иначе. Надо пояснить, что речь идет о коллективном проектном исследовании феномена универсальности в морали, благодаря которому мы встретились. Большая часть исследования осуществлялась — вполне оправданно, на мой взгляд, — путем освоения и переосмысления богатой западной традиции дискуссий по этой проблематике на протяжении предыдущих семидесяти лет. В нашей исследовательской группе среди сотрудников были как те, кто прошел через систематическое этическое образование, так и те, которые, будучи философски хорошо образованными, имели недостаточный опыт, а то и не имели никакого опыта работы с этической литературой, этической проблематикой. Я вышел из той традиции отечественной философской этики, которая основную задачу видела в выработке и развитии понятия морали, описывающего мораль в ее специфических характеристиках. У этого подхода есть свои ограничения и тупики, о чем мне уже приходилось высказываться, и заключаются они в том, что теоретик, конструирующий абстрактное, «чистое» понятие морали, попадает от него в зависимость, не всегда знает, как применить его к анализу конкретных явлений морали, не может осуществить дальнейшее теоретическое движение, известное по Марксовой формуле — «от абстрактного к конкретному». Но именно благодаря такому подходу этике удастся освободиться от инерций обыденного морального сознания, от ценностного и нормативного синкретизма, что всегда актуально для моральной философии. Как мне видится, в рамках этой традиции сложился навык в исследовательской работе: постоянно ориентироваться на понятие морали или понятие того частного феномена, который является предметом исследования, учитывать его в исследовании и дорабатывать его на основе своего исследования. С «неэтическими» участниками нашего исследовательского проекта сплошь и рядом случалось то, что для них базовой референцией были дискурсивные, прежде всего логические перипетии трудов тех авторов, которых они осваивали. Для них было

несущественно (или они не придавали значения тому), какая именно концепция морали и универсальности в морали имела в виду изучаемыми ими авторами (или прочитывалась у них), как эта концепция морали и универсальности в морали соотносится с другими концепциями морали и универсальности, наконец, с той концепцией морали, которую имеют в виду сами участники исследования.

ФК: В разных интервью вы описываете, как в 1988 году с вами произошла уоперемена, переход от классового подхода к природе морали к подходу общечеловеческому [Апресян 2007]. Не могли бы вы уточнить, что именно убедило вас, что классовый подход к морали является неверным? Была ли это какая-то конкретная линия аргументации или нечто иное?

РА: Принимая во внимание сказанное о моих первых занятиях этикой, можно понять, что классовый подход, т.е. рассмотрение морали как выражения классового сознания, как инструмента классовой идеологии, никак не укладывался в мои представления. В этом смысле меня не надо было ни в чем убеждать. Недавно для очерка о дискуссиях в советской этике в 1960–1970-е года я перелистывал книжки тех лет. Сколько же в рецитациях на тему классовости было напыщенного пустословия! Все аргументы, если это так можно назвать, сводились к пересказу в этических терминах первой главы «Немецкой идеологии», написанной Марксом. Аргументируя в пользу примата «общечеловеческого» в морали, я апеллировал к историческим данным относительно формирования моральных понятий, отражавших определенные стороны человеческих отношений и онтогенетически изначального индивидуального коммуникативного опыта [Апресян 1995].

ФК: Вы полагаете талион обобщением принципов справедливой войны. Следует ли из этого, что сторона, которая не поступает по отношению к противнику так, как противник поступает по отношению к ней, не ведет справедливой войны? Не получается ли из этого, что, например, Великая отечественная война не была справедливой, так как советская сторона, кажется, вовсе не так поступала в отношении нацистской Германии, как

та поступала в ее отношении? Есть ли тогда примеры справедливых войн?

РА: Теория справедливой войны — это нормативная теория, в которой обосновываются принципы (критерии) оправданности начала военных действий (*jus ad bellum*) и ведения военных действий (*jus in bello*). Своими корнями эта традиция восходит к Аристотелю. Собственно принципы справедливой войны формулировались Августином, Суаресом, Гроцием. В современную эпоху возрождение интереса к этой традиции началось в американской политической философии и было обусловлено общественной потребностью выработки внятной нормативно-этической повестки в протесте против Вьетнамской войны. Изучая принципы справедливой войны, я обратил внимание на то, что их нормативная логика схожа с нормативной логикой талиона (правила равного воздаяния), нравственный смысл которого заключен в ограничении максимума причиняемого вреда мерой причиненного вреда. Согласно принципам справедливой войны, лишь такая война оправдана (если речь идет о начале военных действий) и такие действия (в ходе войны) оправданы, которые адекватны соответствующим политическим (если речь идет о начале войны) и военно-стратегическим (если речь идет о военных действиях) целям. Причем сами цели также должны отвечать определенным критериям. Сейчас нет возможности вдаваться в содержание отдельных принципов, а их всего несколько, но из сказанного должно быть ясно, что теория справедливой войны — не про равенство в контрударе, а про сведение меры необходимого удара к поставленным военным задачам с тем, чтобы, в частности, максимально оградить от поражения гражданское население. Великая отечественная война (ВОВ) как война по противостоянию агрессору, освобождению территории и обеспечению условий по недопущению возможной новой агрессии Германии была в целом полностью оправданной. В ходе войны советским командованием на всех уровнях была принята масса военных решений, неоправданных как потому, что по сути те решения не могли обеспечить достижения стоявшихся оперативных, тактических и стратегических задач, так и потому, что они привели к значитель-

но бóльшим, чем было неизбежно, людским потерям. Об этом уже есть много исследований и ведутся обстоятельные дискуссии. Вместе с тем надо иметь в виду, что ВОВ — это часть Второй мировой войны. И в этом контексте СССР проводил военно-политическую линию, не всегда совпадавшую с линией ВОВ. Понятно, что надо принимать во внимание политику СССР в начале Второй мировой, т.е. до начала ВОВ. Но надо принимать во внимание и политику СССР после перехода фронтов за рубежи СССР и продолжения военных действий на территории стран Центральной Европы. Критерии оправданности военных действий задаются, в частности, принципами правого дела и добрых намерений, которые говорят о том, что реализация общих благих целей (отпор агрессору, освобождение захваченной территории, принуждение к миру) не оправдывает постановку и решение задач, не связанных с названными благими целями. Мы же видим, что, отбиваясь от агрессора и намереваясь добить его в его же (говоря на языке той эпохи) логове, СССР решал важные для него посторонние геополитические задачи, а на самом деле (если продолжить говорить на языке той эпохи) — империалистические задачи по установлению политического контроля над большинством освобожденных от нацистской оккупации стран и в конечном счете подчинению политики этих стран своему диктату. Эти результаты Второй мировой войны сохранялись на протяжении без малого полувека. Принимая во внимание эту империалистическую составляющую, надо признать, что военная политика СССР во Второй мировой войне не была в полной мере справедливой, этически оправданной.

ФК: Есть ли такая военная политика, которая, с вашей точки зрения, была бы в полной мере справедливой? Или самой справедливой? То есть до какого идеала военная политика СССР не дотянула?

РА: Были ли какие-то войны совсем справедливые? Мне кажется, обе Зимние войны Финляндии против СССР (даже вторая, 1941–1944, с некоторыми оговорками) и шестидневная война Израиля против Египта, Сирии, Иордании (1967) были в полной мере, т.е. по всем принципам справедливой войны справед-

ливыми. Однако на этот счет есть и другие мнения, я знаю. В ходе Второй мировой СССР однозначно нарушил принцип *jus ad bellum* — добрых намерений. В ходе военных действий нарушались оба принципа *jus in bello* — пропорциональности и различия. Можно сказать, что при том масштабе войны это было второстепенным, но тем не менее.

ФК: Однажды на Facebook в одном из обсуждений, где спорили о сталинском времени, вы написали: «... строго квалифицируя их [сталинских функционеров — ФК] злодеяния, надо будет вместе с тем указать на злодеяния всех тех, кто вышел “чистеньким” после XX съезда. И это станет первым шагом к процессу, аналогичному Нюрнбергскому, над большевистским режимом в целом». Согласны ли вы сегодня с этим своим высказыванием, или это было случайное мнение?

РА: Да, в ходе какого-то социально-сетевого обмена мнениями я сказал это, имея в виду, что все сталинские клеветы и служители репрессивной машины, осужденные в соответствии с понятиями того времени, должны быть реабилитированы по тем обвинениям, которые им вменялись (шпионаж в пользу множества зарубежных разведок, заговоры с целью свержения советского строя и восстановления капитализма, принадлежность к троцкистскому или бухаринскому блокам и т.д.); не исключая, что многие обвинения должны быть сняты ввиду отсутствия доказательств или грубых нарушений в ходе ведения следствия и судопроизводства. Например, одним из пунктов обвинения против Берии было... «преступления против человечности», что усматривалось в проведении им опытов по действию ядов на человека. И это обвинение было выдвинуто согласно с соответствующими законами УК РСФСР того времени. Действительно, в руководимом Берией МГБ была токсикологическая лаборатория, в ней проводились исследования по разработке ядов, которые использовались для борьбы с неудобными по разумению советских правителей лицами (в смысле их уничтожения). Но лаборатория была создана еще в 1920-е годы, всегда курировалась на самом высоком политическом уровне, она была частью государственной репрессивной машины и в этом смысле частью политической системы.

Стало быть, было несправедливым всю вину за деятельность этой лаборатории возлагать на Берию и тем более представлять дело так, что ее существование, ее исследовательская и карательная деятельность были результатом его своевольных решений. Впрочем, это было вполне в духе того времени. Например, руководителя лаборатории, внесшего значительный вклад в разработку неидентифицируемых ядов, еще при Берии осудили за... незаконное хранение ядов, но не за десятки осуществленных им лично отравлений людей, в том числе и в порядке исполнения смертных приговоров. Однако вместе с реабилитацией «правофланговых» сталинской репрессивной машины, несправедливо осужденных и уничтоженных этой машиной, должны быть преданы гласности их действительные преступления против человечности, как и преступления всех тех, кого не коснулась антисталинская чистка, проведенная Хрущевым, включая и его самого. Наверное, эта работа не должна проходить в форме суда, аналогичного Нюрнбергскому: здесь может быть много непреодолимых юридических трудностей. Основная работа должна быть проведена авторитетной общественной комиссией, ее результаты должны быть представлены обществу без ажиотации, которой не удалось избежать в период гласности конца 1980-х — начала 1990-х годов, и эти результаты должны лечь в основу масштабной национальной программы декоммунизации (я бы это подчеркнул: декоммунизации, поскольку сталинщина — это наиболее одиозное по степени мизантропии выражение коммунистической идеологии и политики) по типу программы денацификации в послевоенной ФРГ.

ФК: Считаете ли вы, что советский строй и нацистский в чем-то морально и юридически существенном были схожи?

РА: Советское государство было разным в разные периоды своей истории, но всегда тоталитарным. Как тоталитарное государство СССР глубоко родствен всем известным в XX веке тоталитарным государствам. Не возьмусь проводить сопоставление степени мизантропии разных тоталитарных режимов; это заслуживает отдельного разговора.

ФК: Наступления каких практических последствий осуществления такой программы вы бы желали?

РА: Нравственного очищения общества и создания прочных политических и правовых условий для недопущения рецидивов тоталитаризма в каких бы то ни было формах. Говоря о нравственном очищении, я имею в виду осознание пережитой в XX веке нашей страной трагедии, буквально гуманитарной катастрофы. Осмысления и личного переживания требуют ее причины (духовные и нравственные, прежде всего; есть и психологические причины, но обсуждение психологических причин чревато оправданием произошедшего, между тем как никакого оправдания, в смысле нравственного обеления, быть не может) и обусловленные ею необратимые потери. Последние требуют также и практического отношения — для понимания того, что нужно делать для их компенсации и для нравственной реабилитации нации.

ФК: В разных своих работах вы раскрываете коммуникативные истоки морали и сущностно связываете коммуникацию и мораль. Существуют ли какие-то моральные феномены, которые по своей природе некоммуникативны? Может ли примером такого быть, например, осуждение уже мертвых людей, коммуникация с которыми, кажется, невозможна?

РА: Идея коммуникативности, интересубъектности морали развивается мной в полемике, с одной стороны, с таким подходом, согласно которому моральный агент — это гражданин, условно говоря, кантовского ноуменального мира, принимающий решения, будучи в ответе лишь перед звездным небом над головой и совестью в своей душе, а с другой — с подходом, согласно которому мораль — это инструмент общественного дисциплинирования, посредством которого общество (в конечном счете в лице мудрого государства) регулирует поведение индивидов, которые тем самым теряют свою агентность, превращаясь всецело в реципиентов. Развивая коммуникативную тему, я подчеркиваю, что общение, взаимодействие, взаиморегулирование — это одна сторона морали, а есть другая сторона, и я обозначаю ее, в отличие от коммуникативистской, как перфекционистскую. С этой стороны мораль предстает

как стезя личного совершенствования, и здесь фактор «звездного неба» над головой оказывается существенно важен. Имея это в виду, определенно можно рассматривать заповедь любви в ее комплексном виде (и заповеди любви к Богу, и заповеди любви к человеку) как архетипическое выражение нормативной этики, учитывающей как коммуникативистскую (любовь к человеку), так и перфекционистскую (любовь к Богу) стороны морали. Отсюда ясно, что через характеристику коммуникативности вся мораль не раскрывается. Некоторая часть морального опыта заключается в отношении морального субъекта к идеальным моральным сущностям (идеалам, ценностям, принципам). Вместе с тем коммуникативность — это идеальный принцип не в меньшей мере, чем практический принцип. В нем фиксируется взаимообращенность моральных деятелей, независимо от того, есть ли условия для реальной, живой коммуникации. Коммуницирование может быть воображаемым, мыслительно-экспериментальным. Моральное отношение в виде оценки возможно по отношению к жившим и действовавшим в прошлом людям. Так же оно возможно и по отношению к художественным персонажам. Но здесь в особом виде мы все же имеем коммуникацию. Другое дело, что объектом морального отношения могут быть различные события и явления. Например, по отношению к структурному насилию, которое представляет собой эффект функционирования общественной системы, независимо от личных установок тех, кто как будто бы несет за это первостепенную ответственность. Первостепенную, но не целокупную: даже жертвы такой системы разделяют ответственность за нее, поскольку согласились на ее существование — такое, которое порождает структурное насилие.

ФК: В последнее время мы часто обсуждаем между собой так называемую «гильотину Юма», утверждение о том, что из сущего не следует должного. Как вы понимаете этот принцип?

РА: Методологический принцип, именуемый «гильотиной Юма», заключается несколько в ином: из суждений о сущем (о фактах) не выводятся суждения о должном (о ценностях и нормах). В таком виде, как принцип, эта закономерность приписывается Юму,

хотя у Юма, во-первых, речь идет не о методологическом принципе, а о наблюдаемом им «положении вещей» в рассуждениях философов: вот они говорят о том, как обстоят в жизни дела, а вот уже о том, как должно жить, и переход от «есть» к «должно» никак логически не обеспечивается, никак теоретически не объясняется. Во-вторых, Юм делится этим наблюдением в завершение своего сравнительного разбора роли «чувства» и «разума», или интуиции и рационального анализа в морали, и приводит это наблюдение с тем, чтобы показать, что моральные суждения интуитивны по своей природе, они отражают события во внутреннем мире человека. У самого Юма, в его моралистических рассуждениях (а их у него немало) я нахожу немало примеров такого рода переходов. Но для Юма это нормально: он не претендовал на рационализм в моральных суждениях. Но одно дело, что думал по этому поводу Юм, и другое — какая методологическая диспозиция сложилась усилиями аналитических философов в XX веке, которые по-своему переосмыслили Юма, а затем возвели на основе этого переосмысления монблан аргументов. Здесь следует иметь в виду два плана рассмотрения: эволюционно-генеалогический и нормативный. С генеалогической точки зрения все нормативные положения (т.е. «должное») являются результатом обобщения опыта человеческой практики (т.е. «сущего»), материальной и духовной, и направлены на ее упорядочение. Это обобщение не линейное, с массой опосредствований, и логика, типа $a \Rightarrow b$, здесь не действует. С нормативной точки зрения моральные положения самоценны, беспредпосылочны. Принцип Юма запрещает обременять их материальными, прагматическими предпосылками.

ФК: А какую роль так понятый принцип Юма играет в морально-философских исследованиях?

РА: Слушая ваш вопрос, начинаю понимать, что чаще всего задумываюсь о методологических принципах, наталкиваясь в работах других на рассуждения, построение которых мне непонятно. А относительно своих рассуждений — лишь на стадии редактирования собственных текстов. Иными словами, хотя в обсуждениях с другими я нередко перехожу на методологи-

ческий уровень, в ходе собственных исследований я действую по инерции своего исследовательского опыта. Например, занимаясь генеалогией морали, я сформулировал метод генеалогического исследования, который назвал методом концептуальной экспликации рудиментарного нормативного содержания. Но это случилось *post factum*, в результате рефлексии проведенного конкретного генеалогического исследования. Так же и с принципом Юма — если я и задумываюсь о нем, то лишь когда наталкиваюсь на трудности в своем рассуждении или на трудности при понимании других. При обсуждении моей книги «Идея морали» в 1996 году мой старший коллега по сектору этики профессор Л.В. Максимов среди прочего упрекнул меня в нарушении именно принципа Юма и впоследствии не раз считал, что я даю повод для такой критики. Так же английский профессор Алан Монтефиоре, комментируя мой доклад в Лондонской школе экономики в 2007, усмотрел нарушение этого принципа в предлагаемом мной подходе к изучению исторического становления морали.

ФК: Вы в целом согласны с тем, что принцип Юма — истинен?

РА: Я бы, пожалуй, не стал говорить о принципах исследования в терминах истинности и ложности вообще, но только в рамках того или другого применяемого в исследовании подхода (или впоследствии обнаруживаемого в проведенном исследовании подхода). Для Канта, пусть в других словах, принцип Юма был несомненен. Для Дюркгейма этот принцип вряд ли имел какое-либо значение.

ФК: Какую роль играют идеи феминизма в современной этике в целом и в вашей работе в частности?

РА: В свое время, в конце 1980-х, я заинтересованно откликнулся на критику концепции морального развития Лоренса Кольберга со стороны его бывшей последовательницы и сотрудницы Кэрол Гиллиган. Одна из ее основных идей заключалась в том, что Кольберг изучал моральное развитие, фокусируясь на идее справедливости, а это добродетель «мужской морали», между тем как моральное развитие девочек и девушек

проходит под сенью идеи заботы, а это добродетель «женской морали». Я живо откликнулся потому, что уже несколько лет к тому времени склонялся к этике милосердия и заботы, видя в ней высший в нормативно-этическом отношении уровень морали. Но я шел от Хатчесона, Достоевского, Гегеля, Розанова, а также от ряда публицистов 1970–1980-х, от «Этики любви и метафизики своеволия» Ю.Н. Давыдова. Феминистская идея этики заботы воспринималась мной в более широком контексте одной из давних традиций в моралистике и моральной философии, связанной с этикой любви. У меня есть интересные впечатления от презентации этих идей в, условно говоря, широкой аудитории и в аудитории, где присутствовали представители феминистской идеологии. Мне казалось, что последние с ревностью относились к самому факту того, что идеи из их повестки провозглашались мужчиной. Я убежден, что этика справедливости и этика заботы — это не только гендерно обусловленные или заданные взгляды, это еще и нормативно-этические программы, сориентированные на разные стороны межчеловеческих отношений и общественной практики. Добродетели справедливости и милосердия глубоко комплементарны. Это хорошо понимал и об этом учил еще Августин Блаженный.

ФК: Настоящий выпуск ФК посвящен проблеме моральной ответственности. Какое место эта проблема, с вашей точки зрения, занимает в системе этико-философского знания?

РА: Говоря о «месте» этой проблемы в этике, я бы обратил внимание на его двойственность, которая обусловлена характером самой проблемы. Как таковая эта проблема вроде бы не входит в круг преимущественного внимания моральных философов. О ней говорят в связи со свободой или в связи с обязанностями, но и в том и в другом случае ответственность оказывается как бы проблемой второго уровня важности. Я говорю именно о проблеме, а не об ответственности как феномене. В нормативно-этическом плане ответственность обсуждается в прикладной этике, в частности в этике профессий. Между тем эта проблема имеет метафизический уровень, разное отражение которого мы нахо-

дим у разных мыслителей. Для примера я бы указал на «теорию лица Другого» Эммануэля Левинаса. Он видит ответственность в способности человека ответить на обнаженность и незащищенность лица Другого. Именно в этом смысл морали. Так что ответственность — это не проблема среди ряда других, а базовая, ключевая проблема. И тогда по отношению к ней могут быть различные исследовательские тактики: либо рассматривается ответственность и через нее — почти вся мораль, либо рассматривается мораль, и таким образом оказывается представлена феноменология ответственности. Я бы, если бы не ставились какие-то специальные задачи, пошел бы вторым путем, и, собственно, им и иду. Рассматривая на нормативном уровне мораль как выражающуюся в справедливости и милосердии и соответствующих более частных ценностях/требованиях/добродетелях, я бы каждую из них, от невреждения до заботы, рассматривал как проявление ответственности. Может быть, для кого-то сказанного Левинасом было бы при этом недостаточно: ведь нужно говорить об ответственности не только перед Другим, но и перед собой. Но в конечном счете ответственность перед собой — это ответственность перед собой как Другим, говоря словами философского единомышленника Левинаса Поля Рикёра. В чем-то теоретическая ситуация проблемы ответственности сродни ситуации проблемы совести. Совесть нередко рассматривается как особая способность — морального самоконтроля. Но вместе с тем совесть — это моральное (само)сознание во всей его полноте, и такое понимание совести мы встречаем у многих мыслителей: у Августина, Джозефа Батлера и даже Гегеля, который говорит о совести наряду, допустим, с виной, но говорит так, что мы легко усматриваем в совести всецело голос морали.

ФК: В советское время этика, кажется, не занимала того же места, что истмат и диамат, но все же существовал относительно большой пласт профессиональной морально-философской литературы. Что живо и что мертво, с вашей точки зрения, из философских идей того времени сегодня?

РА: Строго говоря, чтобы сегодня ответить на ваш вопрос, нужно провести исследование. Я не возвращался

к большинству трудов того времени. Перечитывание может быть весьма эвристичным. Но это будет перечитыванием из другого времени, из другой позиции, с безмерно расширившимся с тех пор кругом чтения. Авторы многих трудов, воспринимавшихся в то время с большим интересом, делали большую работу по компенсации недостатка общей начитанности, ценой не одной пары штанов, просиженных в спецхране. Хорошо помню, как однажды я оказался в гостях у старшего коллеги и был принят весьма радушно. Мы провели вместе несколько часов в душевной и содержательной беседе, в которой говорил, конечно, он, а я с огромным интересом всему внимал. Когда мы встали из-за стола, он подвел меня к отдельно стоявшему книжному шкафу, стекло дверцы которого было забрано изнутри — очень странно — старомодной шторкой, а сам шкаф был заперт на ключ, хранившийся в ящике письменного стола. Оказалось, совсем случайно: шесть полок шкафа были тесно уставлены сборниками с переводами и рефератами западной литературы, выпускавшимися ИНИОном. Все сборники были... номерными. Хранение их дома, в то время как место им было в спецшкафу идеологического отдела областного комитета партии, было совсем небезопасно. Это домашнее собрание было настоящим сокровищем: появившиеся в огромном количестве в конце 1980-х — начале 1990-х переводы трудов западных авторов были в значительной части перепечаткой тех самых ИНИОНовских изданий. Я с большой теплотой вспоминаю этого моего коллегу. Он был популярнейшим лектором. Его доклады на конференциях и школах молодых ученых, отличавшиеся широкой эрудицией, оригинальными идеями, интеллектуальной раскованностью, неизменно вызывали огромный интерес. Мне очень любопытно вернуться к его работам сейчас, но я не спешу, опасаясь разочарования.

ФК: В каких отношениях находятся отечественная этико-философская традиция и аналитическая этика? Есть ли у них что-то общее, в чем вы видите ключевые расхождения?

РА: Эти отношения неоднозначны. Среди советских авторов было два-три, которые занимались аналити-

ческой этикой как исследователи и сделали немало, представив советскому читателю под соусом «критики буржуазных этических концепций» основные идеи аналитической этики, хотя необходимость соблюдения жанра критики не могла не вести к понижению эффекта репрезентации идей. В этом отношении отличается труд Дробницкого «Понятие морали» [Дробницкий 1974], в котором идеи аналитической этики были представлены в контексте аналитического обозрения ключевых идей и подходов в перспективе построения им собственной концепции морали. В 1981 году вышел перевод «Принципов этики» Джорджа Э. Мура, выполненный Людмилой Коноваловой. Это стало событием. Но событием на уровне «Книжного обозрения» (была такая замечательная газета книжных новинок). Однако не событием в советских этических исследованиях и дискуссиях. В целом вплоть до нашего времени переводов этических трудов аналитических философов очень мало. Вы можете сказать, что их надо читать в оригинале. Несомненно. Но в целом переводческая работа ведь ведется. Некоторые мировые знаменитости переведены и изданы полностью. Это стало возможным потому, что есть (пусть их и немного) специалисты, например, по Фуко, Рикёру, Хабермасу. А специалистов такого уровня по Хэару, Тулмину или Айеру фактически нет. По отношению к аналитической этике повторяется ситуация с этикой утилитаризма. Так же крайне мало исследований и почти нет переводов. Между тем как в свое время было много общего у советской этики, развивавшейся на базе марксизма, с этикой утилитаризма, так же есть достаточно общих черт у отечественной, начиная с 1970-х годов, этики с аналитической этикой. В качестве одной из точек пересечения можно назвать внимание к проблеме специфики морали. Я говорю это на языке отечественной этики. В более общем плане можно было бы сказать: к проблеме особенностей моральных феноменов. В случае аналитической этики — моральных суждений. Не могу не отметить, что в последние годы к аналитической этике обращаются исследователи, идущие от философии науки, философии языка, и опыт исследований в этих областях — очень хорошая предпосылка для обращения к аналитической этике. Если же

говорить о ключевых расхождениях, то они — в характере философской культуры. Я слышал о появившихся спецкурсах и семинарах по аналитической философии в МГУ и ВШЭ. Это очень важно для выработки культуры и навыков строгого мышления, аргументации, полемики. Недостаток всего этого я остро чувствую в наших философских дискуссиях.

ФК: Как, с точки зрения вашего подхода к феномену морали, можно оценить действия разных мировых национальных правительств в ответ на угрозу пандемии?

РА: Этот вопрос заставляет меня вновь подумать о сохраняющей абстрактности моего подхода к морали. Во всяком случае, пытаюсь дать оценку, о которой вы говорите, я не обращаюсь мысленно к развиваемому мной подходу, а думаю о действиях. И, как я замечаю, думаю вполне утилитаристски, т.е. в терминах результатов. Полагаю, основные критерии оценки действий национальных правительств — это степень сбережения населения (сколько людей удалось спасти), его здоровья (каково состояние здоровья нации сразу после пандемии, в течение года, через год-два и через пять лет после нее) и заплаченная за это цена, прежде всего в терминах обеспечения национальной безопасности, а затем благополучия людей. Принимая во внимание эти критерии, время оценок и непременного сопутствующего разбора полетов еще не наступило. Очень хотелось бы, чтобы оно наступило скорее.

ФК: О чем вы никогда не думали?

РА: Легче сказать, о чем я думал. В смысле думал и продумывал в меру сил до видимых логических завершений или хотя бы понимал, что обдумываемое мной не продумывается с удовлетворительной полнотой, более того, не продумывается вот в этом и в этом и в силу недостатка у меня такого или другого ресурса. Досадно, когда думание о чем-то оставляет впечатление продуманности, а через какое-то время, может быть совсем скоро, обнаруживается, что кто-то продумал все это интереснее, остроумнее, глубже, а к тому же легко и изящно. Но здесь требуется ряд уточнений касательно думания, мышления, рассуждения, как и форм проявления интеллектуального мужества (из-за нехватки

которого продумывание сплошь и рядом оказывается просто незавершенным), и вот об этом еще надо будет специально подумать.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Apressyan 1995 — Apressyan R.G. The Initial Determinations of Moral Experience, *Voprosy Filosofii* (Problems of Philosophy). 1995. № 8. P. 32–43. (In Russian.)
2. Apressyan 1995 — Apressyan R.G. The Idea of Morality and the Basic Systems of Normative Ethics. Moscow: IFRAN, 1995. (In Russian.)
3. Apressyan 2007 — Apressyan R.G. A Life in Profession // V.I. Bakshtanovskiy, N.N. Karnauhov (eds.). *Vedomosti NIPE*. Vol. 31: A Life in Profession: «Success Stories» of University Intellectuals. Tyumen: NIPE, 2007. P. 19–32. (In Russian.)
4. Apressyan (ed.) 2010 — Apressyan R.G. (ed.). Ethics and Ecology. Veliky Novgorod: NovMION, 2010. (In Russian.)
5. Apressyan (ed.) 2011 — Apressyan R.G. (ed.). Towards the Right to Lie. Moscow: ROSSPEN, 2011. (In Russian.)
6. Apressyan 2013 — Apressyan R.G. On Ethics and Myself: An Interview with Ruben Apressyan, by Olga Artemieva and Andrey Prokofiev // O. Artemieva and A. Prokofiev (eds.). *Comprehending the Good. A Collection of Essays in Honor of Ruben Apressyan*. Moscow: Alfa-M, 2013. P. 24–78. (In Russian.)
7. Apressyan 2018a — Apressyan R.G. Kant, Universality Test, and a Criterion of Morality. *Russian Journal of Philosophical Sciences*. 2018. № 11. P. 70–85. (In Russian.)
8. Apressyan 2018b — Apressyan R.G. Two Versions of Universalizability Principle in Immanuel Kant's Moral Philosophy. *Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 2018. Vol. 46. P. 104–111. (In Russian.)
9. Apressyan (ed) 2020 — Apressyan R.G. (ed.). *University in Morality*. Moscow: Yazyki sayanskikh kultur, 2020. (In Russian.)
10. Apressyan 2020 — Apressyan R.G. An Issue of Universality in the Soviet Ethics of the 1960s to the 1970s. *Ethical Thought*. 2020. Vol. 20. № 1. P. 5–31. (In Russian.)
11. Drobnitzkiy 1974 — Drobnitzkiy O.G. *Concept of Morality: a Historical-Critical Essay*. Moscow: Nauka, 1974. (In Russian.)
12. Guseynov 1974 — Guseynov A.K. *The Social Nature of Morality*. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 1974. (In Russian.)
13. Апресян 1995 — Апресян Р.Г. Изначальные детерминанты нравственного опыта // *Вопросы философии*. 1995. № 8. С. 32–43.
14. Апресян 1995 — Апресян Р.Г. *Идея морали и базовые нормативно-этические программы*. М.: ИФРАН, 1995.
15. Апресян 2007 — Апресян Р.Г. *Жизнь в профессии* // В.И. Бакштановский, Н.Н. Карнаухов (ред.). *Ведомости НИИПЭ*. Вып. 31: *Жизнь в профессии: «истории успеха» университетских интеллектуалов*. Тюмень: НИИПЭ, 2007. С. 19–32.
16. Апресян (ред.) 2010 — Апресян Р.Г. (ред.) *Этика и экология*. Великий Новгород: НовМИОН, 2010.
17. Апресян 2011 — Апресян Р.Г. ред. *О праве лгать*. М.: РОССПЭН, 2011.
18. Апресян 2013 — Апресян Р.Г. *Об этике и о себе* // О.В. Артемьева, А.В. Прокофьев (ред.). *Постигая добро: Сборник статей. К шестидесятилетию Рубена Грантовича Апресяна*. М.: Альфа-М, 2013. С. 24–78.
19. Апресян 2018a — Апресян Р.Г. Кант, тест на универсальность и критерий морали // *Философские науки*. 2018. № 11. С. 70–85.
20. Апресян 2018b — Апресян Р.Г. Две версии принципа универсализации в моральной философии И. Канта // *Вестник Томского университета. Сер. Философия. Социология. Политология*. 2018. № 6. С. 104–111.
21. Апресян (ред.) 2020 — Апресян Р.Г. (ред.) *Универсальность в морали*. М.: Языки славянских культур, 2020.
22. Апресян 2020 — Апресян Р.Г. Проблематика всеобщности в советской этике 1960–1970-х годов // *Этическая мысль*. 2020. Т. 20. № 1. С. 5–31.
23. Гусейнов 1974 — Гусейнов А.А. *Социальная природа нравственности*. М.: Изд-во Московского университета, 1974.
24. Дробницкий 1974 — Дробницкий О.Г. *Понятие морали: Историко-критический очерк*. М.: Наука, 1974.

ОСНОВАНИЯ ДЛЯ ПОСТУПКОВ НИКОГДА НЕ ЗАВИСЯТ ОТ НАШИХ ЖЕЛАНИЙ reasons for actions never depend on one's desires

Томас Скэнлон, Гарвардский университет.

Thomas Scanlon, Harvard University.

Артём Юнусов, Институт философии РАН.

Artem Iunusov, RAS Institute of Philosophy.

Максим Гаврилов, МГУ имени М.В. Ломоносова.

Maksim Gavrilov, Lomonosov Moscow State University.

Евгений Логинов, МГУ имени М.В. Ломоносова.

Evgeny Loginov, Lomonosov Moscow State University.

Иллюстрация Ксении Гайнцевой.

Illustrated by Ksenia Gaintseva.

Интервью с Томасом Скэнлоном, эмерит-профессором естественной религии, моральной философии и гражданской политики Гарвардского университета, автором моральной теории контрактualизма и книг «Что мы должны друг другу» (1998), «Трудность толерантности» (2003), «Моральные измерения» (2008), «Реалистический взгляд на основания» (2014); «Почему неравенство — важная проблема?» (2018). Подготовили Максим Гаврилов, Евгений Логинов и Артём Юнусов.

An interview with Thomas Scanlon, Alford Professor of Natural Religion, Moral Philosophy, and Civil Polity, Emeritus, at Harvard University; author of moral theory of contractualism and of the books «What We Owe to Each Other» (1998), «The Difficulty of Tolerance» (2003), «Moral Dimensions» (2008), «Being Realistic about Reasons» (2014) and «Why Does Inequality Matter?» (2018). The interview was prepared by Maksim Gavrilov, Evgeny Loginov, and Artem Iunusov.

Ключевые слова: Т.М. Скэнлон, интервью, моральная философия, контрактualизм, моральная ответственность, осуждение, COVID-19.

Keywords: T.M. Scanlon, interview, moral philosophy, contractualism, moral responsibility, blame, COVID-19.

Финиковый Компот: В разных источниках указано, что вы начинали свою карьеру с работ по математической логике. Какими темами в рамках логики вы занимались?

Томас Скэнлон: Я изучал теорию множеств, теорию вычислимости и теорию доказательств и посвятил свою диссертацию последней. Эта была область, в которой специализировался мой научный руководитель, Бёртон Дребен. В моей диссертации рассматривались доказательства непротиворечивости для теории чисел, с которой я познакомился на семинаре Дребена, куда я ходил на втором году аспирантуры.

ФК: Кто из предшественников и коллег-современников, на ваш взгляд, оказал наибольшее влияние на формирование вашей моральной теории?

ТС: Коллегами-современниками, которые оказали наибольшее влияние на формирование моей моральной и политической философии, были Джон Ролз и Томас Нагель.

ФК: В разных местах вы отмечаете важность идей и личности Дерека Парфита для развития своих идей. Как бы вы охарактеризовали Парфита как человека и как философа? В чем вы видите главное расхождение между его системой и вашей?

ТС: И как человека, и как философа Парфита отличали невероятная энергичность и степень сосредоточенности на рассматриваемой проблеме. Единственные другие известные мне философы, которые могли бы потягаться в этом отношении с Парфитом — это Сол Крипке и Фрэнсис Камм. Подобная сосредоточенность для философа является огромным преимуществом, и этой черте я сам очень завидую. Одно из главных различий между взглядами Парфита и моими собственными заключается в том, что он симпатизировал консеквенционализму куда больше, чем я. В свои последние годы он несколько отошел от этих симпатий, хотя по-прежнему пытался доказать, что консеквенционализм совместим с тем, что он считал наилучшей интерпретацией неконсеквенционалистских теорий вроде моей.



ФК: Как бы вы описали свою собственную интеллектуальную эволюцию в рамках вашей работы в области этики? Если это возможно, опишите, пожалуйста, кратко позиции, с которых вы начинали, и те, на которых вы находитесь сейчас.

ТС: Когда я оглядываюсь назад, меня поражает преемственность и связанность тех вопросов, которые меня интересовали. Я начал с вопроса о том, каким образом могут быть обоснованы (justified) нормы и принципы, особенно когда следование им приводит к результатам, наступления которых у нас есть основания (reasons) не желать. Вторым был вопрос о соотношении между желаниями или предпочтениями, с одной стороны, и морально релевантными фактами о том, чему мы должны способствовать, — с другой. Третий вопрос, связанный со вторым, был вопросом о том, как

ответить на «метафизические» возражения против реализма относительно вещей, не принадлежащих к физическому миру.

Первый вопрос беспокоил меня еще до того, как я начал изучать философию, и даже задолго до того, как я впервые услышал такие слова, как «утилитаризм», «консеквенциализм» или «деонтология». Я помню долгие дискуссии со своим отцом, который был юристом и свято верил в Конституцию США, о том, почему нашим местным газетам в Индианаполисе (для 50-х годов они были чем-то вроде сегодняшнего Fox News¹) нельзя запретить публиковать ложные и намеренно вводящие в заблуждение материалы, касающиеся важных политических вопросов. Мы были согласны друг с другом в том, что такой запрет был бы неприемлем, но мне было сложно объяснить себе почему. Так что неудивительно, что первая из моих опубликованных статей (в 1972 году) была посвящена свободе слова. Впоследствии я изменил свое мнение о том, как именно следует понимать и защищать свободу слова. Я также изменил свое понимание природы прав в целом, сместившись с более «интуиционистских» позиций к более «инструменталистским», поначалу напоминавшим некую форму консеквенциализма правил, но впоследствии оказавшимся в итоге фундированными в контрактуализме. Однако тот вопрос, который меня интересует, все это время оставался практически неизменным.

Первый курс моральной философии, который я слушал, включал в себя подходы, основанные на теории игр и экономике благосостояния. Так что я начинал с серьезного интереса к этим предметам. Но меня скоро разочаровала абсолютная зависимость этих подходов от субъективных предпочтений агентов. Это разочарование привело меня сначала к моральной философии Канта, а затем к нормативному реализму.

ФК: Назовите, пожалуйста, пять самых важных, с вашей точки зрения, моральных философов в исто-

рии человечества, пять самых важных моральных философов среди ныне живущих и пять самых важных моральных философов, живущих сегодня в США.

ТС: Сократ, Аристотель, Кант, Милль и Сиджвик — вот, пожалуй, те фигуры в истории философии, из изучения которых я извлек больше всего. Я не готов сказать, что это делает их «самыми важными философами», но они были важны лично для меня. Мне чрезвычайно повезло иметь друзьями и коллегами многих блестящих философов, но я бы предпочел не вдаваться в сравнительные оценки.

ФК: Как занятие моральной философией повлияло на вашу собственную нравственную жизнь? Можете ли вы привести пример из своей жизни, когда вы как-то иначе поступили благодаря своим исследованиям, чем могли бы поступить без или до них?

ТС: Лучший пример, который приходит мне в голову, — это тот факт, что моральная рефлексия сыграла роль в моем решении прекратить есть мясо в 1972 году. Дело было не только в том, что я был убежден, что убивать животных ради еды определенно морально неправильно. Помимо очевидных моральных претензий к такой практике, существуют веские претензии к современным практикам промышленного скотоводства, и даже в 1972 было ясно, что практика получения белка путем выращивания животных подлежит критике на основании ее воздействия на окружающую среду. Все эти соображения указывали в одном и том же направлении. Так что мы с моей женой решили, что мы должны попробовать исключить мясо из нашего рациона (хотя мы продолжаем употреблять некоторые морепродукты). Это оказалось куда проще, чем это обычно представляют, и с тех пор мы не только никогда не возвращались к употреблению мяса, но даже не испытывали такого соблазна. Не так давно мы, как и многие, стали стараться сделать нашу жизнь менее зависимой от ископаемого топлива — однако это куда

1. Fox News — новостной канал консервативной направленности в США, который часто (и небезосновательно) обвиняют в ангажированности и транслировании правой идеологической повестки под маской журналистики. — *Прим. пер.*

сложнее, чем отказаться от мяса! Я не знаю, до какой степени эти решения были связаны с моей собственной работой в области моральной философии. На решение отказаться от мяса, безусловно, отчасти повлияли и философские аргументы, с которыми я ознакомился, — прежде всего, аргументация Роберта Нозика в «Анархии, государстве и утопии». (Он был моим другом, так что я услышал эти аргументы от него — как вы можете догадаться, в весьма энергичном изложении — до того, как прочел саму книгу.)

ФК: Что контрактуализм может сказать о благотворительности? Что вы думаете о философской работе и социальном активизме Питера Сингера?

ТС: Аргументы Сингера достойны более развернутого ответа, чем тот, на который у меня есть здесь место в формате подобного интервью. Во-первых, его целью было сдвинуть границу между благотворительностью и долгом, а именно — доказать, что отдавать намного, намного больше на нужды бедных является нашим долгом, а не вопросом благотворительности. Во-вторых, хотя Сингер является утилитаристом, даже его слабый принцип² предъявляет к нам чрезвычайно сильные требования. Это показывает, что любая моральная теория, которая на своем наиболее фундаментальном уровне считает основания (reasons) всех затрагиваемых нормой индивидов релевантными для определения стандартов правильного и неправильного, будет склонна оказываться чрезвычайно требовательной в условиях того мира, в котором мы живем. (Элизабет Эшфорд давно показала это применительно к контрактуализму в своей блестящей статье [Ashford 2005].) Я бьюсь над этой проблемой в «Контрактуализме и обосновании» [Scanlon (forthcoming)]. Статья Лиамы Мёрфи о милосердии в журнале «Philosophy & Public Affairs» и последовавшая за ней книга на эту же тему весьма хороши [Murphy 1993; Murphy 2000].

ФК: Существует ли общий вид (или форма) этической проблемы, и если да, то какова она? Иными словам, как, с вашей точки зрения, устроены этические проблемы? Каким вам видится место моральной философии в системе философских наук и в системе интеллектуальных практик в целом?

ТС: Философские вопросы того рода, которые меня интересуют, возникают из затруднений, что думать о том или ином предмете. Иногда такие затруднения возникают, потому что мы обнаруживаем, что мы в чем-то убеждены, хотя при этом неясно, какие у нас есть основания для того, чтобы быть в этом убежденными. В других случаях, которые всегда интересовали меня в большей степени, затруднения возникают из-за того, что мы убеждены в чем-то одном, но в то же время убеждены и в чем-то другом, и эти два убеждения несовместимы друг с другом. Это влечет за собой вопрос, возможно ли примирить эти на первый взгляд противоречащие друг другу соображения, или же одно из них следует отбросить. Например, долгие годы я испытывал затруднения, размышляя об отношении между основаниями (reasons) и желаниями (desires). С одной стороны, кажется, что индивиды могут иметь различающиеся основания для своих поступков, поскольку они имеют различающиеся желания. Но, с другой стороны, кажется, что некоторые основания, такие как основания не причинять вреда другому человеку, не зависят от тех желаний, которые мы имеем. Я бился над этим вопросом много лет и был весьма удивлен, когда около 1994 года я пришел к заключению, что первое из этих утверждений ошибочно: основания для поступков никогда не зависят от наших желаний так, как это обычно считается. Скорее наличие желания подразумевает, что мы рассматриваем какое-то другое соображение — какую-то особенность объекта желания — как основание для того, чтобы стремиться к нему. (Я обосновываю этот вывод в 1-й главе «Что мы должны друг другу» [Scanlon 1998, 17–77].)

2. *Слабый принцип* Сингера звучит следующим образом: «Если мы в состоянии предотвратить нечто *очень* дурное, не пожертвовав при этом ничем морально важным, то нашим моральным долгом является поступить именно так». Он отличается от *Сильного принципа* Сингера: «Если мы в состоянии предотвратить нечто дурное, не пожертвовав при этом чем-то, что имеет сопоставимое моральное значение, то нашим моральным долгом является поступить именно так». — *Прим. пер.*

Вопросы, касающиеся физического мира, конечно же, также могут вызывать затруднения, однако философские вопросы, которые меня интересуют, нельзя решить посредством эмпирического исследования. Философские проблемы можно решить только посредством их более тщательного продумывания — как в только что упомянутом мной случае.

На своих занятиях я говорю студентам, что философствование похоже на наблюдение за фокусником в попытке понять, как именно он проворачивает свой фокус. Фокусы работают, потому что, например, фокусник каким-то образом привлекает наше внимание к своей правой руке, пока левой рукой он вытаскивает платок из шляпы и кладет его себе в карман. Философские затруднения часто возникают потому, что правая рука нашего разума, так сказать, привлекает внимание к чему-то, что кажется нам основанием, и пока наше внимание сосредоточено на этом чем-то, левая рука разума, так сказать, поспешно делает из этого заключение, прежде чем мы успеем заметить другие факторы, которые могли бы быть релевантными. Поэтому нам следует снова и снова возвращаться к этому процессу в попытке понять, не пропустили ли мы чего-то, и если пропустили, то что именно. Я понимаю, что может показаться, что это понимание философии характерное для англо-американской философии 1950-х годов. И конечно же, именно в это время мне самому повезло обучаться философии! Но подобное понимание философии не было в то время новым — именно такой философией занимался еще Сократ.

Некоторые из вызывающих затруднение философских вопросов представляют собой нормативные вопросы об основаниях для поступков и основаниях для убеждений. Однако не все философские вопросы, которые меня интересуют, являются нормативными. Например, вопрос о том, существуют ли нормативные факты (или истины) и как эти факты связаны с фактами, касающимися физического мира, представляет собой затруднительный вопрос о нормативном, но сам он при этом, как мне кажется, не является нормативным вопросом. (Я слегка коснулся этого вопроса в 1-й главе «Что мы должны друг другу» и попытался ответить на него подробнее в «Реалистическом взгля-

де на основания» [Scanlon 2014]. Вопрос «реализма» в целом интересовал меня с самого начала моего пути в философии: в своей дипломной работе я защищал реалистический взгляд на существование математических сущностей.)

Возвращаясь к вашим вопросам: этические вопросы (или, как вы говорите, «проблемы») представляют собой особый случай нормативных вопросов; это суть вопросы о том, какие основания у нас есть для того, чтобы жить и поступать определенным образом. Термины «этика» и «мораль» часто используются как более-менее взаимозаменяемые. Однако возможно и иное понимание этих терминов, при котором «этические» вопросы будут вопросами о том, что делает жизнь хорошей (good) или желанной, тогда как «мораль» будет связана конкретно с вопросами долга и обязанностей (вопросами из сферы, которую я называю сферой того, «что мы должны друг другу»).

ФК: Какой вам видится место моральной философии в системе публичной речи? Есть ли у этика, именно как у этика, какое-то общественное служение?

ТС: Публичная речь обычных граждан, должностных лиц, публицистов, а также специалистов вроде юристов и различного рода исследователей из области общественных наук полна утверждений относительно этики и в особенности относительно морали, понятых в том смысле, который я описал выше. Эти утверждения, не исключая и тех из них, которые общепризнаны, часто плохо выдерживают проверку тщательным обдумыванием. Это верно, например, относительно множества утверждений о том, что люди «сами ответственные» за свою бедность, и о том, чего люди заслуживают: о том, заслуживают ли бедные помощи, преступники — наказания, а богатые — своих повышенных доходов и состояний. (Я обсуждаю эти вопросы в своей последней книге «Почему неравенство — важная проблема?») Поскольку философы погружались в эти вопросы глубже других, они в состоянии внести вклад в их понимание обществом. Но чтобы по достоинству оценить того рода понимание, которое может предложить философ, требуется готовность потратить время и усилия на тщательное обдумывание самого вопроса, с тем чтобы

увидеть, почему он вызывает затруднения, и понять предлагаемый философом ответ. К сожалению, люди часто оказываются не заинтересованы в чем-то подобном, особенно когда им бывает выгодно придерживаться ошибочного тезиса. Кроме того, поскольку философский анализ по своей природе сложен и открыт для критики, существует дополнительная опасность того, что слова философов просто укрепят склонность людей думать, что на обсуждаемый вопрос не существует правильного ответа — раз уж согласия на его счет нет даже среди «экспертов». Так что философ должен следить за тем, чтобы не сделать только хуже, вмешавшись в общественное обсуждение проблемы.

ФК: Существует ли, с вашей точки зрения, прогресс в моральной философии как науке и прогресс в общественных нравах?

ТС: На протяжении своей философской карьеры я поменял свои взгляды по поводу множества вещей (например, как я уже упоминал выше, по поводу соотношения оснований и желаний), и я убежден, что те позиции, к которым я пришел, ближе к истине, чем те, которых я придерживался ранее. Так что я должен сказать, что прогресс возможен: можно, придерживаясь ошибочного взгляда, перейти от него к правильному. Значит ли это, что в моральной философии как в дисциплине также происходит прогресс, — вопрос отдельный, хотя и тут я бы сказал, что такое иногда бывает. И уж точно мы можем наблюдать прогресс в моральном мышлении многих людей на протяжении веков: он виден в том, что мы стали считать рабство неприемлемым, а также, хочется надеяться, во все расширяющемся отказе и от расистских взглядов и принятии идеи равенства женщин.

ФК: Одной из характерных черт вашей работы в области моральной философии является повышенное внимание к реальной практике нравственного мышления. Было ли это сознательной методологической установкой или некой стихийной особенностью вашего мышления о моральных проблемах?

ТС: Как я уже упоминал, философия того рода, которой я занимаюсь, построена на внимательном рассмо-

трении того, что мы склонны считать истинным, с тем чтобы потом задаться вопросами: «Почему я должен считать это истинным?» и «Не упускаю ли я чего-то из виду, делая подобный вывод?». Нельзя сказать, что я сознательно выбрал такой подход. Скорее философия изначально привлекла меня как предмет, поскольку она давала возможность для подобного рода мышления. Так что, наверное, из двух ваших гипотез верна последняя.

ФК: Вы отстаиваете идею «фрагментации» моральной сферы, т.е. тезис о том, что область моральных норм неоднородна и в разных ее фрагментах могут действовать в качестве основополагающих разные принципы. Эволюционировал ли ваш взгляд на разграничение моральной сферы с тех пор, как вы предложили его в 1998 году? Не кажется ли вам, что мы можем выделить какие-то еще фрагменты?

ТС: В статье «Контрактуализм и утилитаризм» (написанной в 1979–80 и опубликованной в 1982, см. [Scanlon 1982]) я описывал контрактуализм как теорию «морали». Однако позже, в 80-е, я осознал, что эта теория покрывает собой только часть «морали» в распространенном понимании этого термина. Как я говорю в «Что мы должны друг другу», если кто-то недостаточно заботится о своих детях или не принимает должных усилий для того, чтобы развить в себе достойные способности, то это, кажется, вполне можно назвать моральным недостатком, но это не того рода недостатки, которые можно было бы правдоподобно объяснить в терминах «принципов, которые никто не мог бы обоснованно отвергнуть». Дальнейшие размышления над подобными случаями привели меня к упомянутому вами тезису фрагментации, согласно которому различные претензии, которые можно называть «моральными», важны в силу различных оснований. У меня нет определенного мнения насчет того, насколько разнообразной сфера морального может в итоге оказаться.

ФК: Согласно вашей теории, норма межперсональной морали правильна, если она выражает принцип, который никто не мог бы обоснованно отвергнуть. При этом основаниями для отвержения являются не

только утилитаристские соображения вроде совокупного счастья в мире, но также иного рода соображения: ценности, справедливость, вопросы выбора и ответственности и пр. Но вы сами признаёте, что не можете дать систематического объяснения того, как нам следует оценивать силу подобных оснований [Scanlon 1998, 360]. Как в таком случае в рамках вашей теории избежать радикальной субъективизации оснований, т.е. ситуации, в которой в качестве основания для отказа от нормы подойдет фактически что угодно? Можем ли мы указать по крайней мере некоторые эвристики или ориентиры, на которые мы должны ориентироваться в оценке соотносительной силы оснований?

ТС: Я склонен характеризовать как «правильные» и «неправильные» скорее поступки, чем принципы и нормы. Так что я считаю, что *поступок* является неправильным, если любой принцип, который его разрешает, будет (на этом основании) принципом, который человек, находящийся в положении, каким-либо образом связанным с этим поступком, мог бы обоснованно отвергнуть.

Я очерчиваю типы соображений, которые могут быть основаниями для того, чтобы отвергнуть принцип, только в самом общем виде, указывая на то, что это должны быть «личные» основания — т.е. основания, которые индивид подбирает исходя из того, как на него повлияют поступки, которые разрешает рассматриваемый принцип. Как вы замечаете, я не предлагаю какой-либо общей теории подобного рода оснований, равно как и теории их соотносительной силы. Это может быть как недостатком моей теории, так и ограничением, налагаемым на спектр моральных истин, если моя теория верна. Но описывать ее как форму субъективизма было бы неточно. Как я объясняю в «Реалистическом взгляде на основания», я реалист в отношении нормативных истин — т.е. я верю в существование фактов, касающихся того, какие соображения являются основаниями, и фактов о соотносительной силе оснований. Подобные факты не явля-

ются метафизически странными — как не являются таковыми математические факты, касающиеся чисел и множеств. Разница между этими двумя видами фактов заключается в том, что у нас есть весьма правдоподобный общий подход к области чисел, который говорит в пользу представления о том, что на вопросы о числах всегда существуют точно определенные ответы вне зависимости от того, можем мы их узнать или нет. Но в случае области нормативного у нас нет подобной теории. У нас была бы теория оснований для поступков, если бы в отношении оснований для поступков верной теорией оказался, например, некоего рода жесткий гедонизм. Но подобный гедонизм неверен, и мне неизвестна никакая настолько же исчерпывающая альтернативная теория.

Это не означает, что не существует истин, касающихся оснований; это означает лишь то, что у нас нет хорошей опоры (*basis*) для того, чтобы говорить, что каждое утверждение об основаниях обладает определенным истинностным значением. Поскольку факты о моральной правильности и неправильности, согласно моей теории, зависят от фактов об основаниях и их соотносительной силе, это означает, что некоторые утверждения о правильном и неправильном могут не иметь определенных истинностных значений. Но, как я уже сказал, это не является формой субъективизма. Истинность утверждений о правильном и неправильном не зависит от того, считаем ли мы их истинными.

ФК: Допускаете ли вы, что могут существовать ситуации, касающиеся морали правильного и неправильного (того, «что мы должны друг другу»), но неразрешимые в рамках основного принципа действия, организующего мышление в этой сфере, т.е. ситуации, в случае которых не существует принципа действия, который другие не могли бы с основанием отвергнуть? Не являются ли таковыми ситуации т.н. «трагического выбора», такие как «выбор Софи»⁵?

ТС: Из того, что я сказал выше, следует, что на не-

5. «Выбор Софи» (Sophie's Choice) — роман Уильяма Стайрона, а также снятый на его основе одноименный фильм, в котором главную героиню, прибывшую в Освенцим с сыном и дочерью, заставляют выбирать между жизнями своих детей: один из них будет оставлен в живых, тогда как другой будет немедленно отправлен в газовую камеру; причем в случае отказа выбирать в газовую камеру отправят обоих. — *Прим. пер.*

которые вопросы о правильном и неправильном не имеет определенного ответа. Вместе с тем я бы не сказал, что выбор Софи принадлежит к таковому. Моральные факты в ее случае ясны. Она сталкивается с ужасающим выбором между тем, чтобы не спасти одного из своих детей, и тем, чтобы не спасти другого из них. Но, учитывая, что это единственные доступные ей варианты действий, ни один из них не является морально неправильным.

ФК: Ваша базовая моральная теория в своей основе предельно рационалистична (в одном из смыслов этого слова) и состоит в том, что тем, что делает поступки правильными или неправильными, являются основания их совершения; соответственно, вопрос правильности и неправильности должен быть решен моральным рассуждением, принимающим в ваших собственных произведениях весьма изощренные формы. В то же время в тех же произведениях вы апеллируете напрямую к моральным интуициям читателя по поводу конкретных ситуаций: например, описав какой-то мысленный эксперимент, вы заключаете, что поступок, совершенный его персонажем, явно был морально предосудителен (или правилен, или допустим, и т.п.). Как вы сами объясняете такое соотношение моральной теории и практики морального мышления, т.е. тот факт, что то, что, согласно теории, должно быть результатом рассуждения, чрезвычайно часто принимается, напротив, за его исходную точку?

ТС: Многие заключения, касающиеся правильного и неправильного, кажутся вполне очевидными. Моральная теория вроде контрактализма как раз ставит перед собой цель объяснить, о чем именно мы думаем, когда мы приходим к этим заключениям, и почему кажется разумным придавать подобным соображениям большой вес, когда мы решаем, как нам поступить, даже в ущерб собственным интересам. Если бы предложенная теория не согласовывалась с тем, что кажется нам очевидными фактами в отношении правильного и неправильного, и размышление над соответствующими фактами в свете этой теории не делало бы их менее очевидными, то это означало бы, что предложенная теория является плохой теорией сферы морали. Ролз

называл это методом рефлексивного равновесия, и я считаю, что это лучший метод для определения силы моральной теории или, в отсутствие такой теории, силы конкретных моральных заключений. Это вполне совместимо с представлением о том, что теория может дать наилучшее объяснение того, почему некоторые моральные заключения верны вне зависимости от того, являются ли они «интуитивно» очевидными или нет. Все это вполне согласуется с тем, что Аристотель говорит в «Никомаховой этике» (Книга I, глава 4) о разнице между поиском «первых начал» исследуемого предмета и рассуждением исходя из этих начал, после того, как мы их уже отыскали. Когда мы занимаемся первым, говорит Аристотель, мы должны начинать с того, что «известно нам», — иными словами, мы используем метод рефлексивного равновесия, отталкиваясь от заключений об исследуемом предмете, которые кажутся на первый взгляд наиболее явно верными. (Я более подробно обсуждаю этот метод и отвечаю на возражения против него в моей статье «Ролз об обосновании» [Scanlon 2006] и в 4 главе «Реалистического взгляда на причины».)

ФК: Каково соотношение моральной «допустимости» действия, исследованию которой посвящены «Моральные измерения» [Scanlon 2008], и моральной «правильности» действия в смысле того, «что мы должны друг другу», которое вы исследуете в одноименной работе?

ТС: Под «допустимым» я имел в виду «то, что не является морально неправильным». Так что моя теория, представленная в «Что мы должны друг другу», должна быть применима и в этом случае.

ФК: В «Моральных измерениях» вы отстаиваете взгляд, согласно которому для оценки моральной допустимости действия релевантными являются только его последствия — актуальные или потенциальные. Читателя «Что мы должны друг другу», в которой вы признавали широкий спектр оснований, делающих действие правильным или неправильным, подобный тезис, кажется, может удивить. Есть ли между идеями «Что мы должны друг другу» и «Моральных измере-

ний» реальное напряжение в этом аспекте, или же разница тут только кажущаяся?

ТС: В «Моральных измерениях» я имел в виду, что допустимость поступка определяется его чертами, в число которых не входит то, считаю ли я эти черты основаниями для совершения этого поступка. В тех примерах, которые я обсуждал, релевантными чертами были последствия поступка, такие как количество спасенных или потерянных жизней. Но я не имел в виду, что допустимость всегда зависит исключительно от последствий. Мне следовало сформулировать это яснее.

ФК: Наш номер посвящен моральной ответственности. Ваша концепция моральной ответственности с 1998 претерпела ряд довольно существенных изменений. Какие из них вам самому кажутся наиболее значимыми?

ТС: Я не уверен, о каких именно изменениях речь. Самому мне кажется, что изменения были по большей части незначительными и постепенными. Например, я отошел от полного отрицания идеи заслуги, которое я высказывал в своих таннеровских лекциях 1986 года «Значимость выбора» [Scanlon 1986] и в 6 главе «Что мы должны друг другу» [Scanlon 1998, 248–294]. Мое понимание осуждения и моральных «реактивных установок» тоже изменялось очень постепенно, я описываю характер этих изменений в моих последних статьях на эту тему. Но сама основополагающая структура теории, а также различие между типом ответственности, подразумеваемым моральными реактивными установками, и типом ответственности, который требуется для того, чтобы обещания, соглашения и предоставление согласия имели моральную значимость, оставались все это время неизменными. По крайней мере, так мне кажется!

ФК: Как вы сегодня видите соотношение споров о свободе воли и исследований моральной ответственности?

ТС: Дискуссии о моральной ответственности, мне кажется, страдают от неотрефлексированного допущения, что для ответственности требуется некоего рода свобода, а также от отсутствия вопрошания о том, по-

чему мы так считаем и, соответственно, свобода какого типа здесь имеется в виду. Подобным же образом и в дискуссиях о свободе воли идеи о том, что требуется для «агентности» и «свободного поступка», рассматриваются вне связи с вопросом о том, что делает эти идеи важными. Я полагаю, что в обоих случаях соответствующие идеи свободы, контроля, агентности и т.д. зависят от нормативных допущений о том, что требуется для того, чтобы наши поступки имели различного рода значимость. Как я замечал в «Значимости выбора», отсутствие свободы воли может показаться угрозой в трех разных смыслах: может показаться, что оно подрывает возможность моральной оценки действий человека; что оно подрывает нормативную значимость заключения соглашений и предоставления согласия на что-то; и может показаться, что оно лишает наши поступки того личного значения, которое они для нас имеют как поступки, которые «совершаем мы». В каждом случае, чтобы оценить предполагаемую угрозу, нам следует начинать с того типа значимости, который предположительно подвергается угрозе, и спрашивать, что требуется от поступка или установки, чтобы обладать соответствующей значимостью.

Сформулирую свою позицию ясно: я — компатилист в отношении всех трех видов нормативной значимости. Я не считаю, что какой-либо из них несовместим с детерминизмом или с тезисом, что все наши поступки имеют своими причинами внешние по отношению к нам факторы, над которыми у нас нет контроля. В том что касается моральной ответственности, мне кажется, что Юм исключительно убедителен в тех прекрасных разделах II книги «Трактата о человеческой природе» («О свободе и необходимости» и далее), где он говорит, что законы природы не принуждают нас. Он имел в виду, что тот факт, что мы становимся такими, каковы мы есть, под воздействием неких причин, не лишает наши поступки моральной значимости. Я бы только добавил, что «принуждение» также не лишает их ее. По крайней мере в большинстве случаев принуждение не нивелирует ответственность агентов за свои поступки. Скорее оно просто изменяет то, за какие именно поступки они являются ответственными.

ФК: Гален Стросон и некоторые другие скептики относительно моральной ответственности пытаются доказать, что в актуальном мире истинная моральная ответственность невозможна. Что вы думаете о понятии истинной, предельной моральной ответственности и в целом об аргументации такого рода у инкомпатибилистов?

ТС: Краткий ответ будет таков: я согласен, что тот вид предельной ответственности, который описывает Гален Стросон, невозможен. Но я не считаю, что нам он нужен.

Я многое понял, размышляя над статьей Стросона. Но я полагаю, что она страдает как раз от той ошибки, которую я упомянул при ответе на предыдущий вопрос — от неотрефлексированного допущения, что мы ответственны только за те поступки и установки, причинами которых не являются внешние по отношению к нам факторы. Его аргумент представляет собой сведение к абсурду, которое должно заставить нас внимательнее рассмотреть это допущение и вслед за Юмом отвергнуть его. (Это хороший пример того рода пересмотра наших исходных убеждений, к которому нас может привести поиск «рефлексивного равновесия». Как верно замечает Нагель в «Моральной удаче», мы не можем отвергнуть это допущение *просто* потому, что оно приводит к неправдоподобному заключению относительно моральной ответственности. Скорее неправдоподобность этого заключения заставляет более внимательно взглянуть на те шаги, которые нас привели к нему, и в результате, я полагаю, обнаружить то место, где был провернут «фокус».)

ФК: Вы отличаете свое понимание осуждения от концепции, согласно которой осуждение необходимо содержит элемент санкции. Не могли бы вы пояснить, почему изменение отношений с осуждаемым нами человеком, которое вы считаете конститутивным для феномена осуждения, не может считаться формой санкции само по себе? Дело только в наших намерениях (т.е. в том, что нашей целью при изменении отношений не является наказание осуждаемого) или изменение отношения может быть отличено от санкции на каких-то более объективных основаниях?

ТС: Вы правильно поступаете, отличая вопрос определения того, что считать санкцией, от вопроса о том, может ли нечто, что оказывает на людей такое воздействие, которому у них есть основания не желать подвергаться, тем не менее быть обосновано (justified).

Что касается первого из этих вопросов, то совершение чего-то в отношении человека будет санкцией, если а) это оказывает на человека такое воздействие, которому у него есть основание не желать подвергаться; б) это совершается *потому что* у этого человека есть основание не желать этого; в) это совершается в ответ и уместно в силу чего-то, что этот человек сделал ранее. Та форма осуждения, которую я обсуждаю — изменение понимания наших отношений с человеком в ответ на что-то в этом человеке, что мы рассматриваем как несовместимое с этими отношениями, — удовлетворяет условиям (а) и (в), но не условию (б). В той мере, в какой она этому условию не удовлетворяет, она не является санкцией. Но тот факт, что она оказывает на человека воздействие, которому у него есть хорошее основание не желать подвергаться, оставляет открытым вопрос, каким образом она может быть обоснована. Мой ответ в большинстве случаев сводится к тому, что продолжать относиться к такому человеку тем образом, который подразумевается нормальной формой нашего с ним отношения — т.е. продолжать ему доверять, продолжать полагаться на него и т.п., — есть нечто, на что этот человек не имеет права (is not entitled to), если он сам не смог соответствовать этим аспектам наших отношений. Так что он не может жаловаться на ту потерю, которую он несет. Подобные обоснования не применимы в случае наказаний, таких как заключение в тюрьму, причинение физической боли и т.д., которые, если их вообще можно обосновать, должны быть обоснованы иным образом (я обсуждаю эту проблему в «Воздавая должное заслуге» [Scanlon 2013] и в 8 главе «Почему неравенство — важная проблема?» [Scanlon 2018, 117–132]).

ФК: Правильно ли будет сказать, что то, что вы в «Моральных измерениях» называете «суждением о предосудительности» (judgment of blameworthiness) в отличие от того, что вы понимаете под «осуждением»

(blame), можно отождествить с тем пониманием осуждения другими мыслителями, которое вы сами называете осуждением как «негативным суждением», или «негативной оценкой»?

ТС: Это будет более или менее верно, хотя это будет оценкой определенного типа — поскольку это будет оценка относительно стандартов неких отношений, в которых мы состоим с человеком, и ее целью будет не просто заключение о том, насколько хорош или плох человек, но заключение о том, разумно ли продолжать смотреть на наши отношения с этим человеком так же, как мы смотрели на них раньше.

ФК: Можно ли сказать, что вопрос о наличии моральной ответственности в вашем понимании — это скорее вопрос об уместности «суждения о предосудительности», чем вопрос об уместности «осуждения»?

ТС: Учитывая, что последнее (уместность осуждения) предполагает первое (предосудительность), если ответственность требуется для суждения о предосудительности, она представляет собой необходимое условие и для осуждения. Уместность осуждения, разумеется, зависит от других факторов, таких как право (standing) конкретного человека осуждать другого за этот конкретный тип предосудительного поступка.

Здесь имеется также и более глубокий вопрос. Согласно одной точке зрения, вопрос ответственности — это просто вопрос о том, можно ли приписать поступок человеку тем способом, который требуется для того, чтобы он имел нужного рода значимость. Если вопрос об ответственности понимать указанным образом, то он оставляет открытым не только вопрос об осуждении, но и вопрос о предосудительности, поскольку люди могут быть ответственны за нечто, что не является предосудительным, но, напротив, заслуживает одобрения и благодарности. Гэри Уотсон в своих важных статьях о проблеме психопатов («Ответственность и пределы зла: вариации на стросонианскую тему» [Watson 1987], «Два лика ответственности» [Watson 1996] и «Проблема с психопатами» [Watson 2011]) оспаривает этот традиционный взгляд, пытаясь доказать, что ответственность требует не только «приписываемости», но также некой более сильной формы, «вменимости»,

которая требуется для того, чтобы осуждение человека было уместным. Один из способов понимать его теорию заключается в том, что условия ответственности представляют собой не просто условия для предосудительности, но также условия для осуждения, а для этого требуется нечто большее. Я чувствую силу некоторых аргументов Уотсона, хотя не могу сказать, что они меня вполне убеждают. (Я бьюсь над этим вопросом в статье «Чему нас могут научить психопаты» [Scanlon 2019], которая недавно вышла в сборнике работ в честь Уотсона.)

ФК: Открыт ли, с вашей точки зрения, спектр реактивных установок осуждения пересмотру — если, например, мы сможем привести хорошие основания для того, что его следует пересмотреть? Например, если бы нам удалось показать, что изменение отношения с осуждаемым человеком не является морально оптимальной реакцией на его проступок, могло ли бы это привести к исключению подобной установки из нашего арсенала? В перспективе Питера Стросона такое изменение невозможно в принципе, а как насчет вашей перспективы?

ТС: Да, это одно из отличий моей теории от теории Стросона. Мне кажется неприемлемым рассматривать «наши реальные практики» так, как, согласно самому распространенному прочтению, их рассматривает он, т.е. в качестве своего рода краеугольного камня морали.

ФК: Как Вы в целом оцениваете сегодняшнее состояние исследований в области моральной ответственности? Можно ли сказать, что философы как-то продвинулись со времени публикации работ Питера Стросона? Какие темы или вопросы в этой области получили, с вашей точки зрения, недостаточно внимания со стороны ученых?

ТС: Как я говорил в своем ответе на ваш вопрос о соотношении споров о свободе и исследований ответственности, мне кажется, что работе в этой области мешает слишком сильная тенденция принимать без дополнительного обдумывания тезис о том, что свобода или контроль являются условием ответственности. Меня обнадеживает, что сегодня этот подход наталки-

вается на большее сопротивление, чем в прошлом, но это все еще не настолько сильное сопротивление, как того хотелось бы мне. (Может быть, это просто эгоцентричное нытье о том, что не все они со мной согласны!)

ФК: Согласно некоторым опросам общественного мнения, сегодня во всем мире набирают популярность социалистические идеи. Что вы думаете о социализме как политической системе и о марксизме как политической философии?

ТС: Это интересный и важный вопрос, и это слишком большой вопрос, чтобы вполне ответить на него в подобном формате. Но я могу предложить несколько замечаний в том, что касается США. (Моих знаний явно недостаточно для того, чтобы судить насчет «всего мира».)

Я боюсь, что в общественном дискурсе в США термин «социализм» по большей части потерял свое содержание. В правых кругах он используется как просто бессодержательный жупел. В левых кругах он часто становится своего рода шибболетом, используемым для того, чтобы обозначить недовольство современной экономической системой, не указывая при этом сколько-нибудь конкретной альтернативы. Некоторые люди, впрочем, пытались описать подобную альтернативу. Мне на ум приходит, например, Джон Ремер. Но я не знаю, сколько из тех людей, которые высказываются в пользу «социализма» в общественном дискурсе, знакомы с его пониманием этого термина или имеют в виду какое-то другое его понимание, выходящее за пределы простого впечатления, что чрезвычайно общие черты «капитализма» ответственны за морально предосудительные особенности состояния нашего общества (огромное и все увеличивающееся экономическое неравенство, чрезмерная политическая сила богатых и так далее). Самого меня можно назвать «левым ролзианцем» в вопросе о справедливости; я готов обсуждать, может ли некое экономическое устройство, которое можно было бы в собственном смысле назвать социализмом, быть лучшим или даже единственным способом удовлетворить условиям справедливости, но у меня нет четкого представления о том, что именно собой будет представлять это устройство.

Что касается Маркса, то мне кажется, что наиболее релевантным для нашей сегодняшней ситуации аспектом его наследия является его теория идеологии (в отличие от, например, его экономической теории или философии истории).

ФК: Одними из самых заметных новейших трендов в общественном моральном дискурсе являются этика #MeToo и cancel culture. Что вы думаете об этих общественных явлениях?

ТС: Повышение уровня осведомленности о того рода домогательствах, которым женщины подвергаются на постоянной основе, и снижение готовности принимать эти практики как нечто нормальное или смотреть на них сквозь пальцы кажутся мне, без сомнения, чем-то хорошим. Недопустимость подобного рода поведения и тех социальных практик, которые делают его возможным, кажется мне неоспоримой. Вне всякого сомнения, тенденция выражать это с помощью отказа в предоставлении платформы для высказывания и возможности для публикации всякому, кто заподозрен в такого рода поведении или отказывается его открыто осудить, привела к перегибам. Но жалобы на этот счет во многих случаях представляют собой не более чем попытки отвлечь внимание от не имеющих никаких оправданий злоупотреблений в отношении женщин посредством указания на предполагаемые недостатки тех, кто — вполне правильно — привлекает внимание к проблеме. Это один из примеров прискорбной политики «обвиняй посланника», которая стала в наше время столь распространена в правых кругах в США: если не можешь оправдать нечто, что оправдать нельзя в принципе, скажи что-нибудь плохое о тех, кто утверждает, что это нечто нельзя оправдать. Например, совершенно невозможно оправдать ситуацию, когда полиция расстреливает безоружного чернокожего молодого человека в спину; так что вместо этого они утверждают, что движение Black Lives Matter само является расистским, поскольку утверждает, что жизни чернокожих важнее жизней других людей (чего оно, разумеется, не утверждает).

ФК: Как, с точки зрения контрактуализма, сто-

ит оценить действия разных правительств в ответ на угрозу пандемии Covid-19?

ТС: Большая часть трудностей, связанных с политикой, к которой правительства прибегают в ответ на пандемию, становится понятнее всего в свете следующего принципа:

Если некоторая форма коллективного действия необходима для того, чтобы обеспечить некое важное общественное благо или предотвратить некое серьезное общественное зло, и если принята или находится в процессе принятия некоторая форма координации этого действия, которая обеспечивает его осуществление тем способом, который сам не является несправедливым (*unfair*), то морально неправильно (*wrong*) не подчиняться этой политике.

Этот принцип я ранее называл (в 8 главе «Что мы должны друг другу») Принципом принятых практик. Нечто подобное ему кажется мне частью наших интуитивных моральных убеждений, и (что неудивительно) нечто подобное ему имеет широкую поддержку в моральной философии. Он покрывается наиболее правдоподобными интерпретациями формулировки кантовского категорического императива как Универсального законодательства; он близок к ролзовской Естественной обязанности справедливости и родственен его Принципу честности, а также прямо следует из того, что Дж.С. Милль говорит в V главе «Утилитаризма» и в «Замечаниях о философии Бентама». Сам я, разумеется, предпочитаю свою собственную версию этого принципа — в существенной степени потому, что она эксплицирует различные факторы, от которых зависят наши обязанности.

Этот принцип, как и многие другие, кажется бесспорно верным, потому что те его элементы, которые могли бы вызывать споры, вводятся в качестве условия или возражения к ним обходятся с помощью признания возможных исключений. Эмпирические факты, которые порождают необходимость для некоторого скоординированного ответа, просто вводятся как условие. Так же вводится и то, что выгода от координации оправдывает (*justify*) те потери, которые связаны с участием в подобного рода кооперации. Этот принцип допускает, что подчинение может не требоваться, если

схема кооперации является *несправедливой*, но в нем ничего не говорится о том стандарте справедливости, которым это будет измеряться, равно как и о том, не может ли подчинение иногда требоваться даже в случае несправедливой схемы. Все это, однако, не делает принцип бессодержательным или бесполезным. Смысл этого принципа (и того рода «контрактуалистского» рассуждения, которое к нему приводит) в том, что он фокусирует наше мышление о подчинении кооперативной схеме на релевантных вопросах и устанавливает правильные отношения между этими вопросами.

Как я уже сказал, мне кажется, что этот принцип объясняет имеющиеся у нас обязательства подчиняться значительному количеству тех мер, которые были предложены в качестве реакции на пандемию Covid-19. Оправданность этих мер часто обсуждается в терминах выбора, или «компромисса», между двумя целями: общественной безопасностью и экономическим благополучием. Но указанный принцип обнаруживает, что принципиально важно подходить к этому вопросу не просто в терминах выбора между целями, но в терминах *справедливости* любой предлагаемой политики. А это заставляет нас учесть те типы неравенства, которые релевантны для данной ситуации.

Требование для большинства людей «укрыться дома» создает или, точнее, усугубляет два типа неравенства:

1. Неравенство между теми, кто остается дома в безопасности, и теми, кто несет на себе риски, продолжая работать, чтобы обеспечить первых предметами первой необходимости или даже чем-то сверх этих предметов.

2. Неравенство между теми, кто продолжает иметь заработок, работая одним из этих двух способов, и теми, кто теряет свою работу, например из-за закрытия своего бизнеса.

Чтобы политика была приемлемой, она должна сделать все возможное для защиты тех, кто находится в проигрышном положении в обоих этих случаях. В случае (2) она должна сделать это, предоставляя разного рода добавки к доходу и вводя меры помощи бизнесу для того, чтобы он мог заново открыться после того, как кризис минует. В случае (1) она должна сделать это, предприняв все возможное для того, чтобы обеспечить им безопасность их работы и доступ к здра-

воохранению. Им также должен быть отдан приоритет в распределении недостающих медицинских ресурсов — не только потому, что мы нуждаемся в их работе, но также и потому, что мы должны им это в свете тех рисков, которые мы просим их нести ради выгоды остальных.

Необходимо учесть два обстоятельства, касающиеся этой ситуации.

Первым из них является тот факт, что эти возрастания неравенств являются не просто следствием указаний правительства укрываться дома. В рыночном обществе, отмеченном серьезным неравенством, эти возрастания все равно бы произошли, и они будут иметь отложенный эффект и после того, как указания правительства будут наконец отменены. Те, кто могут оставаться дома, остались бы дома ради собственной безопасности и без всяких указов со стороны правительства, и бизнесы, которые существуют за счет их спроса, пострадали бы, а многие из них, вероятно, и закрылись бы. Те, кто потерял работу, были бы вынуждены соглашаться на более рискованную работу, связанную с обслуживанием потребностей более обеспеченных и работающих из дома граждан. Указание правительства «укрываться дома» не более чем усиливает эти эффекты.

Вторым обстоятельством, которое становится очевидным на фоне первого, является то, что те механизмы, посредством которых коронавирусный кризис производит неравенства, являются всего лишь более радикальными версиями тех механизмов, посредством которых рыночное общество производит неравенства в «нормальное» время, поскольку бедные вынуждены соглашаться на любую работу, которая служит продвижению интересов богатых, а издержки гибкости рыночной экономики при ответе на изменения в спросе и в технологиях несут на себе те, у кого меньше средств и кто, таким образом, более уязвим к негативным эффектам, которые эти изменения могут оказать на их жизнь. Коронавирусный кризис лишь делает эти формы несправедливости особенно очевидными.

ФК: Вы являетесь одним из немногих современных философов, идеи которых играют важную роль в весьма

популярном телешоу. Как вы сами относитесь к сериалу «В лучшем мире» («The Good Place»)? Посмотрели ли вы его полностью? Нравится ли он вам?

ТС: Это как если бы вашего ребенка отобрали для участия в школьном спектакле. Вы рады за него, но в то же время обеспокоены, что может случиться что-то, что поставит его в неудобное положение. Мне, конечно, было приятно, что мою теорию подобным образом отметили, но в то же время я опасался, что в результате у людей может сложиться о ней ошибочное представление. Я не смог посмотреть сериал целиком: слишком волновался. Но мне предложили встретиться с создателем сериала, Майклом Шуром, так что я посмотрел те серии, которые касаются моральной философии в целом и моих взглядов в частности. Они меня очень приятно впечатлили. Описание Шура в некоторых моментах оказывается ближе скорее к теории «фактического согласия», но в целом ему удалось хорошо объяснить базовую идею и причины привлекательности моей теории. Он сделал это куда лучше, чем это обычно удается серьезным газетам.

ФК: О чем вы никогда не думали?

ТС: Этот вопрос звучит как вопрос с подвохом: что бы я ни упомянул, оно тем самым станет чем-то, о чем я уже думал. Существует огромное количество вещей, о которых я никогда не думал, и я уже слишком устал, чтобы начинать о них думать теперь.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Ashford 2005 — Ashford E. The Demandingness of Scanlon's Contractualism // *Ethics*. 2005. Vol. 115. No. 2. P. 273–302.
2. Murphy 1995 — Murphy L.B. The Demands of Beneficence // *Philosophy and Public Affairs*. 1995. Vol. 22. No. 4. P. 267–292.
3. Murphy 2000 — Murphy L.B. *Moral Demands in Nonideal Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
4. Scanlon 1982 — Scanlon T.M. Contractualism and Utilitarianism // A.K. Sen, B.A.O. Williams (eds.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 103–128.
5. Scanlon 1986 — Scanlon T.M. The Significance of Choice // *The Tanner Lectures on Human Values*. 1986. Vol. 7. P. 149–216.
6. Scanlon 1998 — Scanlon T.M. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, MA — London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1998.
7. Scanlon 2005 — Scanlon T.M. *The Difficulty of Tolerance: Essays in Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
8. Scanlon 2006 — Scanlon T.M. Rawls on Justification // S. Freeman (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 139–167.
9. Scanlon 2008 — Scanlon T.M. *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*. Cambridge, MA — London, England: Belknap Press of Harvard University Press, 2008.
10. Scanlon 2013 — Scanlon T.M. Giving Desert Its Due // *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*. 2013. Vol. 16. № 2. P. 101–116.
11. Scanlon 2014 — Scanlon T.M. *Being Realistic about Reasons*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
12. Scanlon 2018 — Scanlon T.M. *Why Does Inequality Matter?* Oxford: Oxford University Press, 2018.
13. Scanlon 2019 — Scanlon T.M. Learning from Psychopaths // D.J. Coates, N.A. Tognazzini (eds.). *Oxford Studies in Agency and Responsibility. Volume 5: Themes from the Philosophy of Gary Watson*. New York: Oxford University Press, 2019. P. 127–141.
14. Scanlon (forthcoming) — Scanlon T.M. Contractualism and Justification // M. Frauchiger, M. Stepanians (eds.). *Themes from Scanlon* [tentative title], Berlin: De Gruyter (forthcoming).
15. Watson 1987 — Watson G. Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian Theme // F. Schoeman (ed.). *Responsibility, Character, and the Emotions*. New York: Cambridge University Press, 1987. P. 256–286.
16. Watson 1996 — Watson G. Two Faces of Responsibility // *Philosophical Topics*. 1996. № 24 (2). P. 227–248.
17. Watson 2011 — Watson G. The Trouble with Psychopaths // R.J. Wallace, R. Kumar, and S. Freeman (eds.). *Reasons and Recognition: Essays on the Philosophy of T.M. Scanlon*. New York: Oxford University Press, 2011. P. 307–331.

РЕЦЕНЗИИ

КАК-ТО ВОЗМОЖНА РЕЛИГИЯ

religion is somehow possible

Николай Герасимов, Дом русского зарубежья.

Nikolai Gerasimov, House of Russia Abroad.

Иллюстрации Оксаны Сомовой и Татьяны Лисициной.

Illustrated by Oksana Somova and Tatyana Lisitsyna.

Рецензия на книгу К.М. Антонова «“Как возможна религия?”: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков». Автор рецензии сопоставляет новую монографию с трудами таких современных российских историков философии, как М.А. Маслин и О.Т. Ермишин. Автор приходит к выводу, что книга К.М. Антонова является примером вдумчивой историко-философской работы и настоящим событием в профессиональном мире всех, кто является экспертом в области истории русской философии и философии религии.

A review of K.M. Antonov's book «“How is religion possible?”: Philosophy of religion and philosophical problems of theology in Russian religious thought of the XIX–XX centuries». The author of the review compares the new monograph with the works of such modern Russian historians of philosophy as M. Maslin and O. Ermishin. The author concludes that Antonov's new book is an example of thoughtful historical and philosophical work and a real event in the professional world for everyone who is an expert in the field of the history of Russian philosophy and philosophy of religion.

Ключевые слова: русская философия, рецензия, богословие, философия религии, русская религиозная мысль.

Keywords: Russian philosophy, review, theology, philosophy of religion, Russian religious thought.

Своеобразный «публикационный» бум 1990-х гг. в России создал иллюзорное представление о том, что ключевые тексты по истории русской философии доступны и что теперь массовый читатель вправе перейти к оценочным суждениям [Коцюба 2018]. Ситуация усугубилась, когда мир научной литературы оказался наполнен различными интерпретациями взглядов того или иной русского мыслителя, а научная монография, посвященная изучению философской мысли в России, часто стала представлять собой сборник статей с авторским переосмыслением отдельных концепций [Малинов 2013]. Понятно, что академическая интерпретация взглядов В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, С.Л. Франка и др. нужна — ведь такая интеллектуальная операция помогает лучше понять идеи, господствовавшие в российском философском сообществе XIX–XX вв. Вместе с тем русская философия, тесно связанная не только с культурной, но и с политической историей России, часто стала использоваться в качестве материала для идеологической работы — многие термины и идеи, такие как «соборность» и «евразийство», стали употребляться с политическими коннотациями, в том числе и в академической историко-философской печати [Спирина 2016, 4]. Неожиданно появилась антитеза «западная философия — русская философия». Даже авторитетные специалисты позволяли себе утверждать, что русский религиозный философ на самом деле «больше, чем философ» [Шохин 2004]. Термин же «духовность», всегда употреблявшийся в самых разных контекстах, в текстах редко определялся, но часто использовался для подчеркивания возвышенной религиозной природы философского знания в России [Симонишвили 2008].

Все вышеперечисленное, как нам кажется, стало причиной идеологизации истории русской философии, борьба с которой началась лишь в последнее десятилетие. Вышедшая в этом году книга К.М. Антонова «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков» является отличным примером того, как аналитическая работа помогает прояснить внутреннюю структуру отечественного философского знания прошлых столетий без излишней идеологизации.

«Непроходимое» для массового читателя, не специалиста, название в полной мере отражает то, о чем собирается говорить автор. Достаточно прочитать два или три раза — все встанет на свои места.

В 2017 г. М.А. Маслин в книге «Разноликость и единство русской философии» предпринял попытку устранить противоречия между религиозной (В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, и др.) и, условно говоря, «секулярной» (М.А. Бакунин, Н.К. Михайловский и др.) традициями русской мысли [Маслин 2017]. Автор следует формуле «единство в многообразии», репрезентируя аксиологически равные взгляды мыслителей в общем повествовательном ключе. К примеру, в монографии есть обширная глава о творчестве Д.И. Писарева. Философские взгляды Писарева на протяжении 1990–2000 гг. хоть и рассматривались отечественными исследователями, но всегда ими понимались «в отрыве» от религиозно-философской традиции [Кондратьева 2018]. Маслин исправляет эту ситуацию. Такую работу можно только приветствовать, ведь она демонстрирует пускай и очень сложную, но преемственность в русской философии (даже если речь идет о целостном, едином прочтении народничества и метафизики В.С. Соловьева). Вместе с тем при всех достоинствах работы такой подход больше напоминает декларацию, чем системный анализ, — потому что причины «единства в многообразии» остались во многом непроясненными.

В 2019 г. О.Т. Ермашин в монографии «Философия русского зарубежья XX века» [Ермашин 2019] сделал заметный шаг вперед в изучении истории русской философии, концептуально разграничив отечественную философскую мысль до массовой высылки русских интеллигентов в 1921–1923 гг. и после случившегося изгнания. Однако выделенные им структурные дисциплинарные единицы внутри философского знания, созданного русскими эмигрантами, вызывают много вопросов (подробнее см. [Герасимов 2019]).

Стоит сказать и о больших исследовательских проектах по русской философии за пределами России. Польский исследователь А. Валицкий в своей книге «История русской мысли от просвещения до марксизма» [Валицкий 2013] склонен понимать русскую философию как часть системы идей, которую производила

русская интеллектуальная культура. С одной стороны, такой подход может быть оправдан, ведь русская философская мысль всегда находилась в постоянном диалоге с литературой, политической мыслью и религией, с другой — есть опасения, что такой подход склонен размывать идентичность русской философии, а вместе с ней и отечественной традиции философии религии.

В этом смысле работа Антонова делает новый шаг — на примере философии религии показывает, как функционирует отечественная философия в конкретный временной интервал и какие проблемные сегменты в современной науке требуют отдельных историко-философских исследований.

В основе работы лежит текст докторской диссертации автора, который был переработан и опубликован отдельной книгой «Философия религии в русской метафизике XIX — начале XX века» [Антонов 2013], а затем еще раз переосмыслен и дополнен важными историко-философскими замечаниями. В аннотации к изданию читаем: «Монография представляет собой первое в отечественной историко-философской литературе систематическое исследование становления философии религии и философской теологии в русской религиозной мысли XIX–XX веков» (с. 1¹). С этим утверждением можно согласиться, потому что мы имеем дело действительно с систематической работой, в которой почти каждая глава гармонична как по содержанию, так и по форме. Приятно отметить, что в конце каждой главы дается «подведение итогов» — если у вас нет времени вникать в подробности, то всегда можно обратиться к краткому синопсису.

Структурно книга состоит из двух частей. В первой части автор подробно анализирует специфику религиозоведения, богословия и философии религии в контексте отечественной интеллектуальной культуры, а затем непосредственно переходит к историко-философскому исследованию, начиная от эпохи романтизма и публицистики П.Я. Чаадаева, заканчивая богословием С.Н. Булгакова и «религиозным материализмом» Д.С. Мережковского. Во второй части речь идет о ре-



лигиозно-философских исканиях мыслителей-эмигрантов (Н.А. Бердяев и С.Л. Франк) и тех, кто остался в советской России, но не прекратил свои богословские изыскания (А.А. Мейер).

Введение написано строгим академическим языком, разделено на отдельные параграфы, в каждом из которых автор уточняет предметную область, с которой работает. Антонов констатирует, что долгое время в историко-философской традиции существовало понимание философии религии как светской науки или как совокупности всего, что сказано о религии, в том числе и самими богословами. Академическая философия религии хоть и использовала достижения богословов, все же стремилась к созданию социальных границ, которые бы не пускали в научное сообщество церковных иерархов, теологов и монахов-мыслителей.

1. Ссылки на страницы без указания источника даются по [Антонов 2020].

Привилегированный статус секулярного знания Антонов не признает. Существующую в интеллектуальной культуре диспозицию «философская теология и церковное богословие» автор отвергает как «нечто чуждое и в высшей степени странное» (с. 9).

Русскую философию автор склонен относить к западноевропейской традиции, признавая, что философия в России обладает особой спецификой — в том числе в силу принадлежности к восточнохристианской культуре (с. 40). Термин «русская религиозная философия», по мнению автора, «в настоящее время превратился в расхожий штамп» (с. 37). С этим можно согласиться, потому что это понятие может получить предметное значение «только в контексте рассмотрения целостной системы рефлексивных структур, осуществляющих легитимацию религиозной традиции» (Там же). Прав автор, на наш взгляд, и в том, что многие явные недостатки русской философии (такие как публицистичность, недостаточная ясность суждений и т.д.) многие исследователи склонны интерпретировать как (весьма сомнительные) достоинства. Кроме того, при описании характерных особенностей философской традиции в России историки философии нередко используют весьма расплывчатые термины, такие как «иконописность» и «пророческий пафос». Сам автор используемые им ключевые (философия религии, религиоведение) и специфические (рефлексивные структуры) понятия четко определяет в самом начале книги (С.25) — и это является несомненным достоинством работы.

Материал в монографии расположен по принципу «от общего к частному»: от рассмотрения общих вопросов богословия, теологии, религиоведения к философии религии как части русской философской традиции и далее — к отдельным интеллектуальным сюжетам в хронологическом порядке. При рассмотрении последних автор не претендует на полноту, что прямо оговаривается им в предисловии (с. 7). Однако чем именно обусловлен выбор того, а не иного сюжета, остается не

до конца понятным. К примеру, в книге П.А. Бакунина и Л.Н. Толстому посвящены отдельные параграфы, но нет отдельных параграфов ни для А.И. Герцена, ни для Ф.М. Достоевского², ни для Н.Ф. Федорова, ни для И.А. Ильина, ни для Б.П. Вышеславцева, ни для Г.В. Флоровского.

Предложенное автором в рамках собственной же структуры монографии расположение материала также вызывает некоторые вопросы. К примеру, философия Л.И. Шестова помещена в первую часть, равно как и концепции С.Н. Булгакова и Д.С. Мережковского, между тем все это — темы, которые, на наш взгляд, стоило бы отнести скорее к эмигрантской интеллектуальной культуре и поместить во вторую, а не в первую часть книги, тем более что сам Антонов в начале второй части строго, подобно О.Т. Ермишину, разделяет философию религии до «философского парохода» 1922 г. и после него. Это одновременно помогло бы сбалансировать части по объему: в нынешнем виде вторая часть оказывается заметно меньше первой.

Не представлены в книге и важные дискуссионные проблемы 1920–1930-х гг. (например, софиологические споры между представителями религиозно-философской мысли российского зарубежья; подробнее о них см. [Бажов 2015, Красиков 2012]), которым, кажется, стоило бы посвятить по крайней мере один параграф. Не осмыслена позиция русских философов-эмигрантов в отношении С.Н. Булгакова в 1935 г., когда церковные иерархи осудили ряд его богословских идей. Важная 5-я глава, посвященная интерпретации философии религии как части отечественной религиозно-философской традиции в контексте таких феноменов, как постсекулярный мир, современная феноменология религии и философия У. Джеймса, больше похожа на разрозненные очерки, чем на параграфы, объединенные общим смысловым единством.

Отдельно стоит сказать о выводах, к которым приходит Антонов (с. 353–367). Периодизация интеллектуальной традиции — задача сложная, но часто необхо-

2. Достоевского трудно назвать философом. Однако творчество русского литератора настолько сильно повлияло на русское богословие и русскую религиозную философию, что оно, несомненно, заслуживает самого подробного рассмотрения в работе по истории отечественной религиозной и философской мысли.

димая. Да, говорить об этапах становления философии религии в контексте русского богословия и русской религиозной философии XIX–XX вв. нужно, но возможно ли это осуществить в рамках одной книги, когда автор сам понимает, что не все сюжеты им охвачены — большой вопрос. Антонов выделяет 4 этапа:

1. Постановка вопроса о философии религии (П.Я. Чаадаев и славянофилы);
2. Этап полемики между религиозными философами и материалистами (в том числе и полемика между самими религиозными философами);
3. Интеграция отечественной философии религии в контекст литературно-философских дискуссий рубежа XIX–XX вв. (в том числе и о религии);
4. Появление фундаментальных работ по философии религии (нач. XX в.).

Насколько адекватна такая периодизация? Трудно ответить. Автор данной рецензии может лишь приветствовать тот факт, что Антонов решился на этот трудный шаг. Вероятно, именно этот фрагмент монографии будет вызывать множество вопросов у других исследователей русской философии. Другие выводы тоже нельзя назвать бесспорными (например, тезис, что философская теология возникла в рамках философии религии). Вместе с тем они как минимум любопытны и, безусловно, создают целую площадку для дальнейших плодотворных дискуссий.

Все указанные недостатки, на наш взгляд, являются следствием решения Антонова обратиться к как можно большему количеству проблем как в истории русской философии, так и в современной философии религии в рамках одной книги. Благородное устремление автора можно только приветствовать. Недочеты в таком случае являются платой за обширность и систематичность исследования. Но несмотря на наличие проблем в структуре монографии, содержательно книга является образцом вдумчивой историко-философской работы.

Выход в свет данной монографии — важное событие для современного историко-философского мира. Будем надеяться, что К.М. Антонов продолжит свою работу и углубит существующее исследование.

1. Antonov 2013 — Antonov K.M. Philosophy of Religion in Russian Metaphysics of XIX — beginning of XX centuries. Moscow: Izdatel'stvo PSTGU, 2013. (In Russian.)
2. Antonov 2020 — Antonov K.M. "How is religion possible?": Philosophy of religion and philosophical problems of theology in Russian religious thought of the XIX–XX centuries. Moscow: Izdatel'stvo PSTGU, 2020. (In Russian.)
3. Bazhov 2015 — Bazhov S.I. To The Question about Discussion of the Subject of Sophiety and Sophiology in Russian Culture // Humanities scientific researches. 2015. Vol. 51. № 11. P. 372–377. (In Russian.)
4. Ermishin 2019 — Ермишин О.Т. The Philosophy of the Russian Abroad of the 20th Century. Moscow: Letniy sad, 2019. (In Russian.)
5. Gerasimov 2019 — Gerasimov N.I. "Russian Atlantida" (About O.T. Ermishin's Book "The Philosophy of the Russian Abroad of the 20th Century") // The Bulletin of Moscow State University of Culture and Arts. 2019. № 2. P. 194–197. (In Russian.)
6. Kondratieva 2018 — Kondratieva S.B. The Concept of Moral Education in the Philosophical and Pedagogical Works of D.I. Pisarev // Colloquium-journal. 2018. № 11–3 (22). P. 57–59. (In Russian.)
7. Kotsyuba 2018 — Kotsyuba, V.I. "...Towards More and More Broadening of Outlook of Philosophical Thought": Ecclesiastical Academic Philosophy in the post-Soviet Studies on History of Philosophy at the Turn of the 20th–21st cc. // Electronic Scientific Edition Almanac Space and Time. 2018. Vol. 16 № 1–2. (In Russian.)
8. Krasikov 2012 — Krasikov V.I. The Case of Sophia: a Roundtable in the Russian Émigré Religio-philosophical Community of the 20–50 Years of XX Century // Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2012. Vol. 18. № 2. P. 128–139. (In Russian.)
9. Malinov 2013 — Malinov A.V. Russian Philosophy: Studies, History, Historiography. Saint Petersburg: Isdatel'stvo Politehnicheskogo Instituta, 2013. (In Russian.)
10. Maslin 2017 — Maslin M.A. Multifarity and Unity of Russian Philosophy. Saint Petersburg: Isdatel'stvo RHGA, 2017. (In Russian.)

11. Shokhin 2004 — Shokhin V.K. The Image of Philosopher and Philosophy in Russia and in India: some Parallels and Contrasts // History of Philosophy Yearbook 2003. Moscow: Nauka, 2003. P. 377–382. (In Russian.)
12. Spirina 2016 — Spirina A.G. Features of Russian philosophy in the face of social challenges of our time // Humanities Bulletin of BMSTU. 2016. Vol. 39. № 1. P. 1–12. (In Russian.)
13. Walicki A. Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1973. (In Polish).
14. Антонов 2020 — Антонов К.М. «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков: в 2 ч. М.: Издательство ПСТГУ, 2020. — 608 с.
15. Антонов 2013 — Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике XIX — начала XX века. М.: Издательство ПСТГУ, 2013. — 360 с.
16. Бажов 2015 — Бажов С.И. К вопросу о дискуссионных



- аспектах темы софийности и софиологии в русской культуре // Гуманитарные научные исследования. 2015. № 11 (51). С. 372–377.
17. Герасимов 2019 — Герасимов Н.И. «Русская Атлантида» (о книге О.Т. Ермишина «философия русского зарубежья XX века») // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2019. № 2. С. 194–197.
18. Ермишин 2019 — Ермишин О.Т. Философия русского зарубежья XX века. М.: Летний сад; Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына, 2019. — 304 с.
19. Коцюба 2018 — Коцюба В.И. «...к большему и большему расширению кругозора философской мысли»: духовно-академическая философия в постсоветских историко-философских исследованиях на рубеже XX–XXI вв. // [Электронный ресурс] Электронное научное издание Альманах Пространство и Время. 2018. Т. 16. Вып. 1–2.
20. Кондратьева 2018 — Кондратьева С.Б. Концепция нравственного воспитания в философских и педагогических трудах Д.И. Писарева // Colloquium-journal. 2018. № 11–5 (22). С. 57–59.
21. Красиков 2012 — Красиков В.И. Дело о Софии: фокусная дискуссия в русском эмигрантском религиозно-философском сообществе 20–30 гг. XX в. // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2012. № 2 (18). С. 128–139.
22. Малинов 2013 — Малинов А.В. Русская философия: исследования, история, историография. СПб.: Издательство Политехнического университета, 2013. — 206 с.
23. Маслин 2017 — Маслин М.А. Разноликость и единство русской философии. СПб.: Издательство РХГА, 2017. — 526 с.
24. Симонишвили 2008 — Симонишвили Е.Н. Феномен духовности в русской философии // Вестник Мурманского государственного технического университета. 2008. Т. 11. № 1. С. 132–137.
25. Спирина 2016 — Спирина А.Г. Особенности русской философии перед лицом социальных вызовов современности // Гуманитарный вестник. 2016. № 1 (39). С. 1–12.
26. Шохин 2004 — Шохин В.К. Образ философа и философии в России и Индии: параллели и контрасты // Историко-философский ежегодник. 2003. М.: Наука, 2004. С. 377–382.

хайдеггер глазами русских

heidegger through the russians' eyes

Мария Митлянская, МГУ имени М.В. Ломоносова.

Mariya Mitlyanskaya, Lomonosov Moscow State University.

Иллюстрация Алёны Савельевой.

Illustrated by Alyona Savelyeva.

Рецензия на антологию «Pro et contra», собравшую работы нескольких поколений русских историков философии о Мартине Хайдеггере. Более семидесяти статей, рецензий и отрывков книг наиболее значимых в данной области исследователей (по мнению составителей альманаха). Автор рецензии дает общую информацию о наполнении сборника и более подробно разбирает ряд ярких фрагментов.

Review of the anthology "Pro et contra" which has collected the works of several generations of Russian philosophers about Martin Heidegger. More than seventy articles, reviews and excerpts from books of the most significant researchers in this field, according to the editors of the almanac. Author of the review provides general information about the content of the miscellanea and analyzes in more detail several striking fragments.

Ключевые слова: Хайдеггер, «Pro et Contra», «Русский Путь», хайдеггероведение, российские историки философии, герменевтика, онтология.

Keywords: Heidegger, 'Pro et Contra', 'the Russian Way', Heidegger studies, Russian historians of philosophy, hermeneutics, ontology.

Серия антологий «Русский Путь: pro et contra» посвящена осмыслению русской культуры. Часть томов содержит исследовательские материалы о жизни и деятельности выдающихся личностей, оставивших значительный след в истории российского государства, русской мысли или отечественном искусстве. Под заглавием «Pro et contra» также публикуются книги, рассматривающие глобальные социокультурные явления (мировые религии, влиятельные идеологии и т.п.), выходящие за национальные пределы. Несколько коллективных монографий, включая рецензируемую, собрали работы русских историков философии по рефлексии идей зарубежных мыслителей.

Предисловие к «М. Хайдеггер: pro et contra» написано шестью исследователями: Ю.М. Романенко (СПбГУ), С.А. Коначева (РГГУ), А.Б. Паткуль (СПбГУ), А.Э. Савин (РАН), А.В. Михайловский (ВШЭ), Н.А. Артёменко (НЕРИ). Значительную часть вышеназванных ученых объединяет научный интерес к мысли Хайдеггера. В предисловии упоминается, что существует отечественная традиция прочтения и перевода работ этого немецкого мыслителя. Антология дает представление о многообразии отечественного хайдеггероведения XX и XXI веков и становится достаточным информационным базисом для изучения его особенностей.

В составе сборника более семи десятков цельных статей, фрагментов книг, рецензий, созданных без малого за девяносто лет работы отечественных специалистов. Замечу, что в основе принципа отбора текстов, как утверждают составители, лежал принцип значимости научного вклада той или иной работы по теме [М. Хайдеггер: pro et contra 2019, 9]. Очевидно, это был не единственный критерий, поскольку фамилии ряда специалистов и переводчиков, внесших в определенной степени заметный, на мой взгляд, вклад, не встретились в оглавлении: например, историков философии И.А. Михайлова, А.Л. Фомина, Н.Д. Сафроновой, переводчика А.П. Шурбелева, исследователя А.В. Перцева и эпатажного политического философа О.А. Матвейчева и т.д. [Михайлов 1999; Фомин 2019; Сафронова 2018; Шурбелев 2013; Матвейчев, Перцев 2017] При этом в некоторых принятых в антологию компарати-

вистских текстах центральной фигурой оказывался не шварцвальдский философ, а та личность, с чьим творчеством проводился сравнительный анализ. Один из составителей сборника — Александр Владиславович Михайловский — по просьбе «ФК» прокомментировал процесс выбора работ. Ориентация в большом количестве материала определялась интересом и опытом редакторов сборника. Не все авторы или их представители, которых приглашали к участию в проекте, дали согласие, что, как я понимаю, не позволило реализовать изначальную идею до конца. Основу антологии собрали из текстов наиболее влиятельных в философских кругах хайдеггероведов, от которых было предоставлено более одной работы. Содержание формировали по тематическим разделам: например, философия техники, герменевтика, онтология и т.д.

Редакторы антологии не стали публиковать тексты в изначальном виде, проведя серьезную работу с текстами. Один из примеров: в третьем разделе своей работы «Удивление Аристотелем. Встреча главного философа Начала с главным философом Конца» под названием «Логос как опыт» А.Г. Дугин развернуто рассуждает о логосе как об $\xi\xi\iota\varsigma$ (обладании, достоянии) человека [М. Хайдеггер: pro et contra 2019, 656], однако в книге 2016 года «Мартин Хайдеггер. Метаполитика. Эсхатология бытия», откуда был взят этот фрагмент, как заметили мои коллеги-античники, вместо $\xi\xi\iota\varsigma$, «обладание», во всех случаях вхождения этого слова было напечатано $\xi\chi\iota\varsigma$, что по-гречески значит «гадюка» [Дугин 2016, 169]. Подобные опечатки могут встречаться даже у самых опытных ученых, однако не всегда это вовремя выявляется. В данном случае ошибка была исправлена, что говорит о высоком профессионализме редакционной коллегии данной серии.

Краткий анализ истории русской хайдеггерианы, приведенный в предисловии, дает ясное понимание, что советский идеологический базис марксизма-ленинизма практически не оставлял шансов на путь философского диалога, давая начало основному вектору отечественного хайдеггероведения — политизированному восприятию любых идей Хайдеггера. В сталинский период это восприятие осуществлялось с явным противопоставлением ценностным ориентирам СССР.

Шестидесятники, задавшие тон и постсоветской действительности, оставили нам традицию либеральной критики Хайдеггера. Несмотря на эту мощную волну, появились другие специалисты, заинтересованные в интерпретации Хайдеггера именно с чисто философских позиций: Бибихин, Гулыга, Подорога, Мотрошилова и т.д., проложившие альтернативные пути понимания для грядущих поколений исследователей. Интерпретаторами и критиками германского мастера в России так или иначе были вновь актуализированы кризис рациональности в мышлении, исторический аспект природы бытия, новое осмысление феномена языка, преодоление устоявшихся клише в философии, сущность и назначение человеческого присутствия в мире, сосуществование политики и свободы мышления и ряд других фундаментальных проблем, что так или иначе отразилось на современной картине русской философской академии.

Сложно говорить о каком-то общем восприятии образа Хайдеггера в России. Многообразие велико, и каждое поколение историков философии имеет ярко выраженные особенности. Но, изучая сборник, можно понять некоторые тенденции. «Русский» Хайдеггер в первую очередь онтолог. Его вопрошание о бытии было воспринято в отечественной среде с особым вниманием, и значительная часть работ посвящена именно этой проблематике, в том числе переосмыслению античных истоков и повороту к ним, в частности к Аристотелю и Платону. Мыслитель, который должен был начать свой путь в иезуитском ордене, а оказался на теологическом факультете, прежде чем посвятить себя философии, не мог оставить безразличными также и русских религиозных философов начала двадцатого столетия. В противоположность «русскому», «французский» Хайдеггер прошел через горнило экзистенциализма, философской антропологии, деструкции прежней философии, и там, где Хайдеггер изучался русскими исследователями по французским вторичным источникам, прослеживается соответствующее влияние. На родине философа исследователей интересует прежде всего метод Хайдеггера, определение его позиций в историко-философской системе, феноменологические и герменевтические интенции,

политическая ориентация, хотя и среди современных французских коллег это более чем животрепещущая тема. В России, даже если судить только по срезу из альманаха, аналитика политических течений была актуальна в сталинский период и далее в каком-либо виде присутствовала лишь на периферии русского хайдеггероведения. В наши дни публикация новых томов собрания сочинений потребовала ответа от специалистов со всего света, в том числе отечественных. Ученые Нового Света в массе своей (как и российские) не ограничиваются какими-то конкретными темами. Даже в проблеме политической ангажированности там нет единого мнения — достаточно ознакомиться с работами Р. Волина и Г. Фрида по теме. В Америке проявляют серьезный интерес к поздней мысли Мартин Хайдеггера — бытийно-исторической концепции, что весьма актуально в настоящий момент, поскольку материал для изучения продолжает пополняться. В нашей стране самостоятельных опусов по истории бытия фактически нет, но отдельные статьи и труды по хайдеггеровской философии языка, поэзии и эстетике так или иначе затрагивают данную тему. Поскольку публикация оригинальных сочинений Хайдеггера продолжается, и имеющиеся бытийно-исторические тома увидели свет относительно недавно, это задача текущего и будущего поколения исследователей.

Горизонт различных позиций и взглядов, многообразие инструментов, доступных каждому автору монографии, вольность или предельная строгость трактовок расширят личный когнитивный аппарат читателя по отношению к первоисточнику. Антология «Pro et contra» представила многолетний срез русскоязычных интерпретаций хайдеггеровского наследия. Исследование — путь проб, ошибок, заблуждений и, наконец, открытий (хотя, к сожалению, не всегда). Для формирования и развития самобытной позиции будет полезен взгляд на любой научный опыт, вне зависимости от уровня итоговых исследовательских достижений конкретной работы.

Представляю некоторые тексты из рецензируемой антологии. Должна признать, не все «классики» вошли в личный приоритетный список, поскольку сегодня нам предоставлена возможность формировать иссле-

довательскую позицию и предпочтения, опираясь на значительно более широкий спектр материала, чем ученым досоветской и советской эпох. Более того, выбор во многом обусловлен моими собственными профессиональными интересами. Ни в коем образом не ставя под сомнение заслуги историков философии прошлого (ведь именно их широкие плечи дарят нам простор для взора), хотелось бы отметить следующие тексты из рецензируемого сборника: самая последняя статья В.В. Бибикина «Хайдеггер: от “Бытия и времени” к “Beiträge”» (чрезвычайно чуткий к языку хайдеггеровского повествования анализ важного произведения Хайдеггера, открывающего плеяду бытийно-исторических трудов); «Хайдеггер и философская традиция — повторение и возобновление» Е.В. Фалёва (который, опираясь на широкий кругозор в области хайдеггеровских произведений, проводит анализ основных мотивов философствования Хайдеггера и его двойственного отношения к философскому наследию прошлого); фрагмент книги Торчинова Е.А. под названием «Беззаботное скитание в мире сокровенного и таинственного: М. Хайдеггер и даосизм» (единственный во всем сборнике текст, который напрямую обращен к важной теме «Хайдеггер и Восток»); работа А.В. Рысова «Хайдеггер и “судебная” речь. К полемике вокруг “Черных тетрадей”» (обостряет внимание к возможным ловушкам, поджидающим исследователя, и создает нужный настрой для академической продуктивной деятельности по упомянутым в заголовке работы материалам); статья А.В. Михайловского «Хайдеггер и Аристотель о *techné* и *physis*» (автор проработал значительное количество сложных античных и хайдеггеровских терминов с учетом контекста и представил парадокс двойственности технического начала).

Мой список неполон. В целом большинство трудов, вошедших в рецензируемую коллективную монографию, рекомендуются к изучению всем, кто в профессиональном или любительском ключе занимается изучением работ Хайдеггера.



БИБЛИОГРАФИЯ

1. Fomin 2019 — Fomin A.L. Heidegger and the Marburg School of Neo-Kantianism // Moscow University Bulletin. Series 7. Philosophy. 2019. № 1. P. 63–78. (In Russian.)
2. M. Heidegger: pro et contra 2019 — Romanenko Yu.M. (ed.) M. Heidegger: pro et contra, антология. Saint Petersburg: RHGA, 2019. (In Russian.)
3. Safronova 2018 — Safronova N.D. Interpretations of Fr. Hölderlin's Poetry by M. Heidegger: the Quest for das Gedichtete // Voprosy Filosofii. 2018. № 4. P. 158–168. (In Russian.)
4. Дугин 2016 — Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Метаполитика. Эхехатология бытия. М.: Академический проект, 2016.
5. М. Хайдеггер: pro et contra 2019 — Ю.М. Романенко (ред.) М. Хайдеггер: pro et contra, антология, СПб.: РХГА, 2019.
6. Матвейчев, Перцев 2017 — Матвейчев О.А., Перцев А.В. Вечность как Последний Бог, проходящий мимоходом (Об экзистенциалистской мистике М. Хайдеггера) Вводная статья к переводу О. Пёггелера // EINA: Философия. Религия. Культура. 2017. Т. 6. № 2 (12). С. 57–72.
7. Михайлов 1999 — Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер. М.: Прогресс-Традиция; Дом интеллектуальной книги, 1999.
8. Сафронова 2018 — Сафронова Н.Д. М. Хайдеггер как толкователь поэзии Фр. Гёльдерлина: в поисках «сочинённого» // Вопросы философии. 2018. № 4. С. 158–168.
9. Шурбелев 2013 — Шурбелев А.П. (послесловие переводчика) Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. СПб.: Владимир Даль, 2013.
10. Фомин 2019 — Фомин А.Л. М. Хайдеггер и марбургское неокантианство // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2019. № 1. С. 63–78.

норы, заговоры, инструменты

burrows, conspiracies, instruments

Наталия Сафронова, МГУ имени М.В. Ломоносова.

Nataliya Safronova, Lomonosov Moscow State University.

Иллюстрация Тараса Дубова.

Illustrated by Taras Dubov.

В рецензии на книгу Д. Кралечкина «Ненадежное бытие. Хайдеггер и модернизм» рассматривается несколько сюжетов, положенных автором в основу его разбора философии Хайдеггера как модернистского проекта: критика хайдеггеровского концепта «аутентичности», недостижимость идеального баланса между открытостью и закрытостью бытия, образ Хайдеггера как заговорщика.

This review analyses some crucial themes of D. Kralechkin's collection of essays «Insecure Being. Heidegger and Modernism»: critics of Heidegger's notion of «authenticity», the problem of unreachable balance between openness and self-concealment of being, the image of Heidegger as a conspirator.

Building upon these themes, Kralechkin traces several modernist motives in the works of Heidegger, and the goal of this review is to evaluate this attempt to disclose Heidegger as a hidden modernist.

Ключевые слова: Хайдеггер, модернизм, аутентичность, дело Хайдеггера, Черные тетради.

Keywords: Heidegger, modernism, authenticity, Heidegger's case, Black Notebooks.

В стоящем на дворе 2020-м году, мягко говоря подточившем надежные и привычные способы бытия, в Библиотеке журнала «Логос» вышла книга философа и переводчика Дмитрия Кралечкина с резонирующим с сегодняшним днем названием «Ненадежное бытие. Хайдеггер и модернизм» [Кралечкин 2020]¹. Она представляет собой собрание эссе, нацупывающих различные проблемные точки на неоднородном и местами далеко от гармоничности теле «философии Хайдеггера» и объединенных общей стратегией, которую очерчивает автор во введении: замысел книги заключается в том, чтобы за известными антимодернистскими выпадами Хайдеггера обнаружить модернистские элементы в его собственном дискурсе. Так что можно сказать, что одной из своих сторон данная книга укладывается в жанр «расследований против Хайдеггера», стремящихся раскрыть, что «старый лис», оказывается... СТАРЫЙ ЛИС! Однако этой направленностью книга не исчерпывается, поскольку предлагаемый текст представляет собой совсем не тривиальный для русского хайдеггероведения «игровой», местами дерридианский опыт чтения Хайдеггера. Первая часть названия книги, как мы видим, говорит о тематике «ненадежности», и, кажется, выбранный здесь для бытия эпитет вырывается — в лучших постмодернистских традициях — из-под власти самого автора. «Ненадежность» в итоге начинает характеризовать не только обнаруживаемые уязвимости, бреши и прорехи хайдеггеровских концептуальных построений: само чтение книги постепенно начинает перформативно воспроизводить опыт «ненадежности», вовлекая читателя в водоворот идей, переключек, отсылок, недоговоренностей, заставляя замороженно наблюдать за танцующими буквами текста и испытывать от этого даже некоторое головокружение. Автор сразу оговаривается, что он не собирается углубляться в подробные историко-философские разборы отдельных текстов (поэтому не стоит ожидать от этой книги каких-либо поддающихся

четкой формулировке и систематизации «открытий» с точки зрения научного хайдеггероведения)²: путешествие по книге оказывается дрейфованием (прибегаю здесь к активно используемому в книге слову) по всему срезу хайдеггеровского письма и самого хайдеггеровского «лица», с временными постановками на якорь у берегов «Бытия и времени» и «Черных тетрадей».

В весьма ненадежном положении оказывается и читатель, которому нужно что-то сказать о книге, поскольку она успешно справляется с задачей выбивания почвы из-под ног не только Хайдеггера, но и всех остальных; так что, кажется, наиболее подходящий подход к ее чтению — не искать какой-то твердой почвы, а запрыгнуть к автору на корабль, пусть даже без приглашения, и вместе с ним дивиться обнаруживаемым на пути диковинкам. Отсюда, собственно, и название рецензии: «Норы, заговоры, инструменты». Это образы, которые первыми приходят на ум, когда окидываешь мысленным взором проделанное путешествие по беспокойному, вздыбливающемуся морю данного текста. Каждый из этих образов тематически связан с наиболее интересными, на мой взгляд, философско-игровыми разборами, которые осуществляет Кралечкин, поэтому стоит остановиться на них чуть подробнее.

Во-первых, сама эта троица в названии, конечно, не исчерпывает диапазона тем, охватываемых книгой: здесь мы встречаемся и с любопытным истолкованием хайдеггеровской категории «падения» (*Verfallen*) через образ дрейфа, и с сопоставлением «падения» с неэффективностью демократии как режима отложенного решения (тут автор проводит развернутую аналогию между хайдеггеровским истолкованием несобственной временности и критикой демократии У. Липпмана), и с объяснением обращения Хайдеггера к Древней Греции как эффекта модернистского колониализма, и с попыткой обнаружить в Хайдеггере модернистского автора через пространство его творческого обособления и самоизоляции — «хижины». Говоря о последней,

1. Все ссылки без указания источника приводятся по электронной версии данного издания; указанные страницы соответствуют пагинации в iBooks.

2. «В большинстве случаев я использую общеизвестные концепты и сюжеты Хайдеггера, не углубляясь в филологические или историко-философские тонкости» (с. 19).

нужно отметить, что она несколькими извилистыми интерпретативными шагами превращается в «явочную квартиру», место продумывания Хайдеггером метафизического «заговора против бытия», да и вообще всей «истории бытия» как истории заговора.

Заговорщическая атмосфера создается автором книги сразу на нескольких планах: помимо вышеуказанной «явочной квартиры» и разбора причин, почему в своих текстах Хайдеггер использует «заговорщических» актантов вроде «мирового еврейства», «русских» или «немцев», мы встречаемся на страницах «Ненадежного бытия» с достаточно любопытным истолкованием знаменитого «дела Хайдеггера», подогреваемого в последние годы выходом «Черных тетрадей». Здесь Кралечкин пытается избежать собственной локализации в оппозиции обвинителей и апологетов философа и вместо этого предлагает поставить на первый взгляд довольно странный вопрос: «А почему вообще возникает необходимость в биографии Хайдеггера? Почему именно хайдеггеровскую философию оказывается так трудно отделить от его фактической жизни?». Думаю, что любой, кто когда-либо присутствовал на конференциях по Хайдеггеру, согласится, что сложно найти другого философа, обсуждение идей которого так часто норовило бы скатиться к обсуждению деталей его политического и морального портрета. Можно было бы предложить множество ответов на указанный вопрос, но в данном случае авторская позиция представляется действительно оригинальной: исходя из своей интерпретации Хайдеггера как самоизолирующегося основателя «другого начала», Кралечкин противопоставляет его другим основателям дискурсов, таким как Маркс или Фуко. По мнению автора, Хайдеггеру не удастся создать именно новые дискурсивные практики, его критика модернизма не предлагает реальных альтернативных стратегий, что приводит к тому, что «он, все больше исключаясь из нормативного распределения философских проблем и направлений (Хайдеггер — не феноменолог, не экзистенциалист и даже не онтолог), становится виртуалом и троллем самого себя, множеством дублирующих друг друга аккаунтов, которые монотонно ссылаются на свое собственное величие» (с. 121). Это же, в свою очередь, оборачивается

«идиоматизацией Хайдеггера как “автора”, у которого не остается никакого содержания, кроме своего собственного. <...> Соответственно, “биография” — лишь один из осадков такого рода разрывов, которые, стремясь покончить с “идеями” (прежде всего, привычными и расхожими), с “теориями”, общепринятыми концепциями, унаследованным словарем, испытывают своего рода дефицит содержания, который компенсируется из двух источников — языка и жизни» (с. 196). Здесь, конечно, можно спорить о том, насколько Хайдеггеру действительно не удалось пробиться к «новым» началам мысли и не являют ли собой, скажем, деконструкция Деррида, экзистенциалистская психология и другие практические и теоретические области, почерпнувшие хайдеггеровскую терминологию, как раз пример дискурсивных практик, основанных философом; однако, безусловно, автору книги удалось ухватить что-то от атмосферы смыслового голода, который возникает при чтении хайдеггеровских рассуждений о «другом начале». Вопрос здесь стоит, скорее, о продуктивности данного смыслового голода: по Кралечкину, он приводит не к продумыванию новых возможностей мысли, а к обращению к более осязаемому материалу, т.е. к самой хайдеггеровской «жизни».

А что же о норах и инструментах? Через них мы заходим на другую обширную территорию, которую разрабатывает автор книги. Они связаны между собой, поскольку касаются проблематики «аутентичности», в которой Кралечкин видит одно из самых болезненных мест хайдеггеровской философии. Автор проводит обширную интерпретационную работу, чтобы показать, что, идет ли речь об «аутентичном существовании» как альтернативе неаутентичному «падению» или об «аутентичном инструменте» как альтернативе техническому средству, эта самая «аутентичность» является просто фоном для критического вскрытия неаутентичного, сама по себе не представляя чего-то содержательного и поддающегося определению. Такое зависимое положение аутентичности выдает, что хайдеггеровская мысль все еще движется в плоскости модернистской проблематики, так как сама оппозиция аутентичного-неаутентичного является, по Кралечкину, наследием модерна. Именно в силу неопреде-

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Kralechkin 2020 — Kralechkin D.Yu. Insecure Being. Heidegger and Modernism. Moscow.: Izdatel'stvo Instituta Gaidara, 2020. (In Russian.)
2. Кралечкин 2020 — Кралечкин Д.Ю. Ненадежное бытие. Хайдеггер и модернизм. М.: Издательство Института Гайдара (Библиотека журнала «Логос»), 2020.

ленности данной оппозиции границы между миром аутентичных инструментов, где все служит своей цели, и миром техники остаются для самого Хайдеггера не до конца проясненными и хрупкими. Еще одним ответвлением данной проблематики является интерпретация Кралечкиным хайдеггеровских рассуждений об аутентичности с точки зрения «модернистской» оппозиции безопасности и эффективности (или надежности и юзабилити). В этом пункте мы встречаемся с удачно подобранным автором образом кафкианской «норы» из одноименного рассказа. Через нее автору удастся проиллюстрировать парадоксальность отношений открытости и закрытости, выступающих одним из концептуальных стержней хайдеггеровской мысли. По мнению Кралечкина, Хайдеггер в итоге не справляется с поставленной задачей построения совершенного «дома бытия», представляющего собой место «надежной», т.е. гарантированной открытости бытия, ведь само бытие оказывается у Хайдеггера «закрыто», т.е. отгорожено, обезопасено от всего неаутентичного: хижина вновь превращается в конспиративную квартиру, доступ к которой открыт только самому Хайдеггеру.

Нельзя сказать, что интерпретативные сложности, нащупанные Кралечкиным, являются абсолютно новыми для хайдеггероведения, однако в любом случае следует отметить незаурядность и даже некоторую игривость, с которой к ним подходит автор. Обнаруживается ли в результате его философской интерпретации Хайдеггер как модернист? Вроде бы обнаруживается, но как эдакий персонаж с кубистических полотен Пикассо, как модернист со смазанным лицом (а с другой стороны, каким еще, как не смазанным, может быть лицо человека модерна?), поскольку сам модерн в тексте определяется не четко, а как совокупность проблемных полей, следы которых автор обнаруживает в текстах Хайдеггера. В конце предпринятого ненадежного путешествия с некоторыми надежными результатами остается, правда, вопрос: не является ли «модернист» тоже только одной из этих перспектив-плоскостей, из которых составлено ускользающее лицо Хайдеггера?



невероятные приключения гегеля во франции, или в поисках утраченной феноменологии

hegel's incredible adventures in france, or in search
of lost phenomenology

Андрей Дудчик, Институт философии Национальной
академии наук Беларуси.

Andrei Dudchik, Institute of Philosophy of the National
Academy of Sciences of Belarus.

Иллюстрация Елены Чухаревой.

Illustrated by Elena Chukhareva.

В тексте представлена рецензия на книгу И.С. Куриловича о французском неогегельянстве, которое трактуется автором как своеобразное интеллектуальное течение французской философии, объединяющее работы Ж. Валя, А. Койре, А. Кожева и Ж. Ипполита. Одна из его ключевых особенностей — попытка синтеза интереса к гегелевской философии и ряда установок феноменологической традиции.

A review of a book by I.S. Kurilovich on French neo-Hegelianism, which is interpreted by the author as a kind of intellectual movement in French philosophy, combining the works of J. Wahl, A. Koyre, A. Kojeve and J. Hippolyte. One of its peculiarities is an attempt to synthesize an interest in Hegelian philosophy and some aspects of phenomenological tradition.

Ключевые слова: неогегельянство, философия во Франции
XX в., феноменология, Г.В.Ф. Гегель, Ж. Валь, А. Койре,
А. Кожев и Ж. Ипполит.

Keywords: Neo-Hegelianism, 20th century French philosophy,
phenomenology, G.W.F. Hegel, J. Wahl, A. Koyre, A. Kojeve and
J. Hippolyte.

В 2019 г. в издательстве РГГУ вышла книга научного сотрудника Учебно-научного центра феноменологической философии Ивана Сергеевича Куриловича «Французское неогегельянство. Ж. Валь, А. Койре, А. Кожев и Ж. Ипполит в поисках единой феноменологии» [Курилович 2019]¹. Книга представляет собой переработанный вариант кандидатской диссертации, защищенной в 2016 г. Хотя сама тема философии французского неогегельянства, безусловно, не является принципиально новой для русскоязычного читателя, в данной работе, насколько я могу судить, впервые на русском языке дается подробная историко-философская реконструкция этого явления с опорой на внушительный корпус первоисточников, как уже ставшую классической, так и весьма современную исследовательскую литературу, а также архивные материалы. Как раз тщательная работа с источниками является одной из (многих) сильных сторон рецензируемой работы. Так, список использованной литературы включает 278 наименований на русском, французском, немецком, английском языках, большинство из них активно используется в работе. Автор книги имеет опыт неоднократных стажировок во Франции, работы в архивах, а также сотрудничает с Лабораторией немецкой метафизики и практической философии университета Пуатье, специализирующейся на изучении влияния немецкой и, в том числе, гегелевской философии во Франции.

Книга начинается с Введения, в котором французское неогегельянство рассматривается как историко-философская проблема, т.е. ставятся вопросы о том, что стоит за историко-философским понятием «французское неогегельянство», что позволяет объединять идеи весьма разных мыслителей при помощи данного понятия, каковы хронологические рамки данного явления и что позволяет говорить именно о «неогегельянстве», а не о, например, традиции чтения гегелевских текстов и обращения к гегелевским идеям в разнообразных философских проектах. Как пишет сам исследователь, «если речь все же о неогегельянстве, притом французском, то важно понять, чем оно являет-

ся: эпохой, направлением или школой» (с. 10). Курилович начинает с анализа самого понятия «французское неогегельянство», обращая внимание на то, что, хотя сам термин уже стал достаточно устойчивым в русскоязычной литературе, в зарубежной литературе он менее распространен: чаще пишут о «французском гегельянстве», при этом и хронологические рамки явления, и круг персоналий, относимых к нему, может серьезно варьироваться. В качестве примера подобного понимания гегельянства можно вспомнить обзорную работу о гегельянстве Р. Синнербринка: в главе о гегельянстве во Франции он рассматривает влияние гегелевских идей на Ж.-П. Сартра, С. де Бовуар, М. Мерло-Понти, Ж. Делеза, Ж. Деррида [Sinnerbrink 2007, 147–199]. Курилович предлагает сосредоточиться на фигурах Ж. Валья, А. Койре, А. Кожева и Ж. Ипполита, которые обращались к гегелевским идеям в 1920–50-е гг.: «богатство французского неогегельянства открывается при обращении к нему как течению философской мысли, мозаично составленному из множества идей... [В]згляд на французское неогегельянство как на историко-философскую конструкцию из несовпадающих концепций открывает как его внутреннее единство, так и его ценность для понимания последующих мыслителей» (с. 16). Для французского неогегельянства как течения мысли характерно, по мнению автора, «увеличение значимости субъективности в гегелевской мысли, поиск нерациональных оснований философии Гегеля и ее антропологизация, особенно известная по творчеству Кожева. Единство французского неогегельянства и перечисленных выше тенденций состоит в поиске мистико-интуитивных оснований опыта сознания в философии Гегеля... Общее концептуальное основание находит выражение в повышенном интересе к “Феноменологии духа”, в обращении к феноменологической философии Гуссерля и Хайдеггера, в сближении с экзистенциализмом» (с. 19). Прежде чем перейти к подробному анализу собственно французского неогегельянства, автор в разделе объемом 40 страниц достаточно подробно знакомит читателя с контекстом

1. Ссылки без указания источника в настоящей работе приводятся по этому изданию.

становления французского неогегельянства: реконструирует историю восприятия гегелевских идей во Франции в XIX в. (как при жизни самого немецкого философа, так и после его смерти — с особым вниманием к деятельности французского «короля философов» В. Кузена), рассматривает первые варианты переводов гегелевских текстов на французский, дает общее представление как о неогегельянских движениях в других странах (в Великобритании, США, Нидерландах, Италии, Германии и России), так и о ситуации во французской философии первой трети XX в. (включая как ее академическую часть — «башню», так и литературную — «поле»). Данный раздел является весьма информативным, в нем содержится анализ большого количества направлений, персоналий (в том числе не всегда хорошо известных для русскоязычного читателя) и текстов. Отдельно можно отметить, что автор достаточно удачно использует возможности подстрочного комментария в виде сносок, в которых содержатся интересные замечания и дополнения к основному тексту. Самих сносок достаточно много, и они могут занимать объем, сопоставимый с объемом основного текста или даже превышать его.

В качестве специального отступления следует остановиться на методологии, используемой автором в работе. В целом проблема методов в исследованиях по истории философии является достаточно сложной, поскольку традиционно используемые методы (реконструкция, интерпретация, сравнительный анализ и т.п.) не всегда могут быть легко эксплицированы и формализованы. В книге Куриловича этот вопрос специально не разбирается, но в автореферате диссертации (где в соответствии с требованиями формата необходимо указывать методы своего исследования) он пишет, что в работе «использовались основные методы историко-философского анализа, компаративистики, интерпретации и историко-философской реконструкции. Проведенное исследование, помимо понимания интерпретаций философии Гегеля в работах Ж. Валя, А. Койре, А. Кожева и Ж. Ипполита, ставило своей задачей дать неизбежно приблизительное представление об общем контексте эпохи, проследить ключевые интеллектуальные связи и концептуальные зависимо-

сти изучаемых авторов. При таком подходе предполагается, что исследуемые авторы обладали своеобразными концептуальными схемами, далекими от полной систематизации, и открытыми значительным влияниям и напластованиям» [Курилович 2017, 7–8]. Если обратиться к существующим вариантам попыток классификации методологических подходов в изучении истории философии (с неизбежностью условным), то подход Куриловича, на мой взгляд, окажется близок к «исторической реконструкции» в терминах Р. Рорти, то есть исследователь не стремится осовременить взгляды изучаемого автора, предпочитая придерживаться исходного понятийного аппарата [Rorty 1984, 50–51]. И действительно, в своем разборе соотношения гегелевских идей и их последующей интерпретации французскими неогегельянами Курилович достаточно строго придерживается гегелевских текстов (с определенной долей пафоса можно было бы сказать: как их буквы, так и их духа), при этом его реконструкция не выступает, как называет это В.А. Куренной, «полемическим мерилем других философских концепций» [Куренной 2004, 8–9], когда другие философские позиции анализируются как бы исходя из воззрений изучаемого автора. Курилович старается выдерживать определенную критическую дистанцию между собственной исследовательской позицией историка философии и позицией анализируемого им философа.

Основной текст работы представлен четырьмя главами, каждая из которых посвящена рассмотрению идей конкретного представителя французского неогегельянства в хронологическом порядке. Так, в первой главе «Жан Валь: тотальность несчастья сознания» рассматриваются идеи «факультативного» интерпретатора гегелевской философии Ж. Валя, который в конце 1920-х гг. предложил экзистенциалистскую трактовку гегелевской философии. В центре интерпретации Валя, который обращается к ранним работам Гегеля о христианской религии и «Феноменологии духа», — понятие «несчастье сознания», трансформированный вариант исходного гегелевского «несчастливого сознания» (при этом в переводе названия работы Валя на русский язык оставлен исходный гегелевский термин: «Несчастное сознание в философии Гегеля»).

Сопоставлению двух этих понятий в главе уделяется большое внимание, поскольку понятие «несчастье сознания» свидетельствует об экзистенциалистском прочтении работы Гегеля, и даже ее «кьеркегоризации» (с. 76–77). В конце главы Курилович показывает различие между исходными гегелевскими идеями и их авторской интерпретацией у Валя. Подобное сравнение будет осуществляться Куриловичем и в дальнейшем — для других представителей неогегельянства.

Завершая рассмотрение первой главы, отмечу, что в рамках критического анализа интерпретации Валя Курилович проводит весьма любопытные параллели между исходными гегелевскими идеями, изложенными в «Феноменологии духа», и размышлениями И.В.Ф. Гете о морфологии (с. 91–92). Несмотря на наличие соответствующих работ П.А. Горохова [Горохов 2005] и К.А. Свасьяна [Свасьян 2001], тема философского прочтения работ Гете, в том числе в сравнении с идеями немецкого идеализма и феноменологической философии, видится достаточно перспективной и интересной для дальнейшего исследования. Несколько забегаю вперед, следует отметить, что одной из интересных «находок» книги является достаточно широкое историко-философское понимание феноменологии, которое предлагает Курилович. Оно позволяет объединить феноменологические работы Гуссерля и Хайдеггера и идеи Гегеля, при этом ретроспективно близкими феноменологическому подходу оказываются и другие авторы (как уже упоминавшийся выше Гете). Подобная феноменологическая составляющая, как обосновывает это автор, является важной характеристикой для всех четырех столь различных философских проектов представителей французского неогегельянства.

Вторая глава «Александр Койре: эпистемологический анализ “структур сознания” и единство феноменологии» посвящена анализу фигуры А. Койре, весьма важной для французской философии XX в. в целом, но часто либо не относимой к неогегельянству напрямую, либо остающейся в этом отношении несколько «в тени» по сравнению с более известными именами. Так, в упомянутой ранее книге Синнербринка присутствует раздел о Койре, но он занимает чуть больше 1 страницы, тогда как оставшиеся более чем 20 страниц

посвящены рассмотрению идей Валя, Кожева и Ипполита. Курилович рассматривает Койре как самостоятельную и влиятельную фигуру в рамках французского неогегельянства, хоть и занимавшуюся изучением философии Гегеля в контексте анализа «философских рамок» научного знания: «Интерпретация гегелевской философии была фрагментарной и в его исследовательском проекте была побочной, но она стала поворотной точкой французского неогегельянства» (с. 95). И хотя, как отмечает сам автор, «вопрос, являлся ли Койре феноменологом, остается нерешенным» (с. 97), Курилович достаточно убедительно демонстрирует близость подхода Койре к изучению «рамок» науки ряду установок феноменологического движения. Рассуждая о значении деятельности Койре для развития неогегельянства, помимо историко-философских наработок (обоснование нового варианта иерархии гегелевских текстов, акцентирование проблемы переводимости гегелевского языка) Курилович отдельно выделяет его тезис «о единстве феноменологического метода Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера» (с. 111), который и будет развиваться в дальнейшем в рецензируемой работе.

В третьей главе «Александр Кожев: феноменология атеистического сознания» рассматривается жизненная и интеллектуальная биография, вероятно, наиболее знакомого широкому читателю представителя французского неогегельянства — Александра Кожева (Кожевникова). Впрочем, знакомство с этой фигурой, как правило, связано лишь с одним самым известным его текстом — изданным на основе лекционных курсов «Введением в чтение Гегеля». Курилович же реконструирует широкую картину интеллектуального становления Кожева, демонстрируя последовательность и преемственность развития его взглядов: «Философия Александра Кожева — единое концептуальное построение, в котором одни и те же мыслительные структуры переводились автором на языки разных традиций и областей применения, в зависимости от тех или иных симпатий и занятости Кожева. Всякий перевод производил приращение смысла» (с. 135). Достаточно подробно Курилович рассматривает онтологические аспекты концепции «нигилизма» Кожева, специфику во многом популяризированного им понятия борьбы

за признание, отдельное внимание уделяется анализу кожевского понимания ценностей как своеобразного языка описания взаимоотношений сознания и действительности. Кроме того, Курилович затрагивает вопрос о соотношении политических и философских идей Кожева, демонстрируя, что первые являются следствием последних: «"практические выводы" философии Кожева являлись именно выводами, они не были непосредственным началом мысли Кожева, под которое бы подверстывалась система. Это необходимо учитывать, говоря об "ангажированности" его мысли» (с. 135). В целом автор делает обоснованный вывод о том, что Кожев важен не только как оригинальный интерпретатор гегелевской философии, оказавший влияние на ее последующее восприятие рядом влиятельных европейских интеллектуалов, но и как самостоятельный мыслитель, продолжающий «феноменологическую» линию неогегельянства.

Последняя, четвертая глава книги «Жан Ипполит и "Феноменология духа": от перевода к интерпретации» посвящена деятельности переводчика и комментатора Гегеля Ж. Ипполита, который в определенном смысле подвел итог развитию неогегельянства во Франции, одновременно предложив более академический вариант интерпретации гегелевских идей. В центре внимания интерпретации Ипполита — проблемы языка и абсолютного знания. Но кроме того, как показывает Курилович, деятельность Ипполита сыграла существенную роль в институционализации во Франции исследований гегелевской философии и гегельянства в целом. Как демонстрирует автор книги, несмотря на общую академическую установку творчества Валя, последний в своей интерпретации Гегеля «не боялся экспериментировать и фактически принимался за синтез противоположных подходов экзистенциализма и структурализма» (с. 197). Вместе с тем последующая французская мысль, прежде всего в лице учеников Ипполита (с пониманием условности этого термина в данном случае) Л. Альтюссера и М. Фуко, во многом восприняла эту проблематику. Конечно, эта проблематика рассматривалась с принципиально других позиций, вместе с тем продолжалась явная и неявная полемика с неогегельянством.

Книга завершается небольшим по объему, но содержательным Заключением, в котором дается общая характеристика французского неогегельянства как заметного интеллектуального течения во Франции, оказавшего существенное влияние на дальнейшее развитие философского и гуманитарного знания как во Франции, так и за ее пределами: «концепции Батая и Фуко, Деррида и Лакана, Сартра и Альтюссера, особенности развития феноменологического движения во Франции, тенденции современного гегелеведения, даже американская политическая философия неоконсерватизма» (с. 199) — на все эти достаточно разные интеллектуальные явления различным образом оказали влияние идеи французского неогегельянства.

Если переходить к замечаниям, которые неизбежны даже в случае хороших работ (к каковым книга Куриловича несомненно относится), то мне немного не хватило более подробного анализа французского неогегельянства как такового. И в основном тексте, и в Заключении содержатся и характеристики течения в целом, и сравнение взглядов отдельных его представителей, и анализ взаимодействия французского неогегельянства с другими направлениями мысли, однако этому можно было бы посвятить отдельную часть работы. С другой стороны, это могло бы привести к определенным повторениям в тексте. Кроме того, видимо, автор старается придерживаться общей феноменологической установки, предпочитая работать с конкретными феноменами и на их примерах рассматривать характеристики более общих явлений. Следующее замечание относится не столько к работе Куриловича, сколько к исследованиям в области истории философии в целом. Речь идет о том, что понятие течения, которое используется для характеристики французского неогегельянства, как и ряд схожих понятий — движение, направление и т.п. — достаточно сложно определить. Поэтому обоснование одного из центральных положений работы (и одного из ее реальных достижений) — утверждения о том, что французское неогегельянство следует рассматривать именно как течение, а не как, например, школу или эпоху, выглядит теоретически менее убедительным, чем могло бы. На мой взгляд, интересные дополнительные результаты может дать

использование различных междисциплинарных подходов. Например, рассмотрение французского неогегельянства не только как интеллектуального течения, но и как своеобразной интеллектуальной сети, объединяющей достаточно разных по своим воззрениям авторов на основе активной коммуникации и личных контактов между ними. Частично эта работа уже имплицитно содержится в исследовании Куриловича в тех местах, где он реконструирует сложные и нелинейные взаимодействия между героями своего повествования. Это можно сделать более системно, опираясь на социологический подход, представленный, например, в исследованиях Р. Коллинза, который упоминает неогегельянство при анализе общей ситуации с философией во Франции [Коллинз 2002, 1006–1007]. Далее, интересной представляется также частично рассматриваемая Куриловичем тема межкультурного взаимодействия, когда в сложные франко-немецкие отношения (нашедшие свое отражение и в области философии) свой вклад вносят и посредники-мигранты из других культурных сред. Эта же тема затрагивается в исследовании по проблеме культурного трансфера на материале философского знания [Эспань 2018]. Наконец, перспективным мне видится и изучение институционализации гегельянских идей в образовательной системе, например постановка вопроса о том, насколько существенным является то, что значимые тексты для философии тексты самого Гегеля и неогегельянства являются изданными лекционными курсами. Повторюсь, частично эти темы уже затрагиваются в рецензируемой книге, но, на мой взгляд, они могут в дальнейшем осуществиться и как отдельные исследования.

Завершая рецензию, следует отметить, что книга Куриловича является вполне самостоятельным и компетентным исследованием по истории философии. В работе весьма тщательно реконструирован исторический, политический, культурный контекст становления и развития французского неогегельянства, осуществлена корректная философская и текстологическая интерпретация корпуса работ его представителей, обоснован статус французского неогегельянства как самостоятельного интеллектуального течения в рамках западноевропейской философии XX в. Книга будет интересна

как специалистам, интересующимся французской и — шире — европейской философией 1920–1970-х гг. и феноменологическим движением в целом, так и широко читателю.



БИБЛИОГРАФИЯ

1. Rorty 1984 — Rorty R. The Historiography of Philosophy: Four Genres // *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. P. 49–75.
2. Sinnerbrink 2007 — Sinnerbrink R. *Understanding Hegelianism*. Stocksfield: Acumen, 2007.
3. Горохов 2003 — Горохов П.А. Философские основания мировоззрения Иоганна Вольфганга Гете: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра филос. наук: 09.00.03. Екатеринбург: УрГУ, 2003.
4. Коллинз 2002 — Коллинз Р. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002.
5. Куренной 2004 — Куренной В.А. Заметки о некоторых проблемах современной отечественной истории философии // *Логос*. 2004. № 3–4 (43). С. 3–29.
6. Курилович 2017 — Курилович И.С. Французское неогегельянство: интерпретации и трансформации феноменологии: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук: специальность 09.00.03 История философии. М.: РГГУ, 2017.
7. Курилович 2019 — Курилович И.С. Французское неогегельянство: Ж. Валь, А. Койре, А. Кожев и Ж. Ипполит в поисках единой феноменологии Гегеля-Гуссерля-Хайдеггера. М.: РГГУ, 2019.
8. Свасьян 2001 — Свасьян К.А. Философское мировоззрение Гёте. М.: Evidentis, 2001.
9. Эспань 2018 — Эспань М. Франко-немецкий культурный трансфер // Эспань М. История цивилизаций как культурный трансфер. М.: Новое литературное обозрение. С. 35–374.

ревизионистская история философии науки по стиву фуллеру

a revisionist history of the philosophy of science by steve fuller

Иван Кузин, НИУ ВШЭ.

Ivan Kuzin, HSE University.

Иллюстрация Дарьи Маниной.

Illustrated by Daria Manina.

В рецензии обсуждается самая известная книга исследователя науки Стива Фуллера «Кун против Поппера: Борьба за душу науки», недавно переведенная на русский язык. Предложено объединение глав в блоки, позволяющее проследить, как Фуллер расширяет предмет спора с философии науки до социальной эпистемологии. В качестве одного из основных методологических принципов книги выделена и критически рассмотрена концепция ревизионистской (торийской) историографии науки и философии науки. Делается вывод, что книга не может служить введением в философию науки, включает много спорных моментов, но предлагает интересную перспективу.

This review discusses the most famous book by Steve Fuller «Kuhn vs. Popper: The Struggle for the Soul of Science» recently translated into Russian. It is proposed to combine chapters into blocks in order to trace how Fuller expands the book subject from philosophy of science up to social epistemology. The book's important methodological principle, that of revisionist (Tory) historiography of science and philosophy of science, is highlighted and critically examined. The conclusion of the review is that the book cannot serve as an introduction to the philosophy of science; it has many controversial issues but it offers an interesting perspective.

Ключевые слова: историография науки, история философии науки, Карл Поппер, презентизм, ревизионизм, социальная эпистемология, Стив Фуллер, Томас Кун.

Keywords: history of philosophy of science, Karl Popper, presentism, revisionism, social epistemology, Steve Fuller, Thomas Kuhn.

Англо-американский философ и социолог Стив Фуллер (р. 1959) — наверное, самый провокационный из современных исследователей науки. Наиболее широкой известностью¹ пользуется его книга 2003 года «Kuhn vs. Popper: The Struggle for the Soul of Science». Она была издана на русском языке только в 2020 году [Фуллер 2020]², но за прошедшие семнадцать лет не утратила своего дестабилизирующего потенциала. Вот некоторые броские тезисы книги: философия науки Карла Поппера может быть использована для защиты креационизма от современных философов науки; современная эпистемология имеет религиозную родословную; концепции глобального потепления, демографического взрыва и эволюционной психологии — современные аналоги астрологии; «ибанская» социология власти из «Зияющих высот» А.А. Зиновьева может быть использована для критики интеллектуалов; Томас Кун — американский аналог Мартина Хайдеггера. Однако наиболее радикальными кажутся не эти спекуляции и провокации, а те нормативные следствия относительно ответственности интеллектуалов (ученых и философов), которые Фуллер извлекает из философии науки, но об этом позже.

Кому может быть интересна и полезна данная книга? Она посвящена двум самым известным образованной публике философам науки, что в сочетании с небольшим объемом предполагает доступное и занимательное введение в философию науки на материале важного кейса, по формату похожее на «Кочергу Витгенштейна» [Эдмондс, Айдиноу 2004]. На самом деле, хотя в занимательности книге «Кун против Поппера» не откажешь, доступной неподготовленному читателю ее назвать нельзя. В предисловии к американскому изданию [Fuller 2005a]³ Фуллер указывает, что она действительно была предназначена для введения в дебаты о сущности науки, и этим объясняет скудность ссылок на источники. Однако от отсутствия формальных

ссылок страдает, может быть, не столько доказательная база (так как материал этой книги — это скорее не новые или малоизвестные факты, а спекуляции и неожиданные аналогии, которые в любом случае трудно строго доказать), сколько возможность понимать сжатые и образные тезисы автора. В конце книги есть лаконичный словарь основных понятий философии науки в авторской интерпретации, рекомендации по дальнейшему чтению и указатель, но этого аппарата все же будет недостаточно для неопытного читателя. К Фуллеру можно применить характеристику, которую он дает Попперу: его работы носят преимущественно критический характер и потому подразумевают наличие у читателя предварительного знания предмета. Книга Фуллера может быть интересна тем, кто на базовом уровне уже знаком с философией науки и хочет познакомиться с нетрадиционной ее интерпретацией. Фуллер характеризует философию науки как деятельность, производную от научной, состоящую из споров второго порядка — споров не относительно предмета, а относительно норм научной деятельности, однако несколько парадоксальным образом «Кун против Поппера» открывает перспективу на философию науки для тех, кому ближе не естественнонаучная, а социально-политическая и историческая проблематика — это тоже потенциальные читатели книги.

Российское издание книги может быть интересно свежим предисловием, но в целом рекомендовать его, к сожалению, нельзя. Книга написана очень образным и цветистым языком, переводить ее трудно, но переводчик не справился со своей задачей на более базовом уровне: буквально в каждом абзаце есть очевидные ошибки, что не просто затрудняет, но делает невозможным адекватное понимание и без того непростого текста. По этой причине в данной рецензии номера страниц указаны одновременно, через косую черту, для русского и доступного американского издания, а

1. Как можно судить, например, по некоторым интервью — см. [Желтова 2011, 158].

2. Фуллер С. Кун против Поппера: Борьба за душу науки / пер. с англ. Целищева В.В. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2020. Далее все номера страниц, приводимые первыми в ссылках без указания источника, даются по этому изданию.

3. Fuller S. Kuhn vs. Popper: The Struggle for the Soul of Science. New York, Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 2005. Далее все номера страниц, приводимые вторыми в ссылках без указания источника, даются по этому изданию.

цитаты приведены в собственном переводе. Приведу несколько примеров ошибок. Название второй главы «Kuhn and Popper: A Case of Mistaken Identities» (в ней речь идет о том, что обоих философов принимают за тех, кем они не являются) превратилось в «Кун и Поппер: случай ошибочного сходства» (с. 40/12). Далее, в словаре в конце книги приводится определение социальной эпистемологии: «Normative and empirical inquiry into knowledge as a social activity». В переводе союз «and» почему-то превратился в «или»: «Нормативное или эмпирическое исследование познания как социальной активности» (с. 248/127). Между тем социальная эпистемология является попыткой разрешить противоречие между нормативной философией науки и эмпирической социологией знания и, по замыслу Фуллера, должна быть *одновременно* нормативной и эмпирической [Fuller 1994]. В следующем предложении той же словарной статьи «closed society» переведено как «замкнутое общество», в то время как на русском языке принято обозначать это понятие Поппера как «закрытое общество». Я не буду утомлять дальнейшим перечислением ошибок. При желании читатель может самостоятельно сверить тексты англоязычного и русскоязычного издания, но в духе пропагандируемой Фуллером «диалектики» «опровержением» перевода В.В. Целищева был бы другой, лучший перевод. Такой перевод существует для трех последних глав. Им почти дословно соответствует статья с характерным для стиля Фуллера завлекающим названием «Этот сезон в Ибанске. Хайдеггер, Кун и интеллектуалы в плену прагматизма», переведенная О.П. Зубец [Фуллер 2004]. Более поздняя, измененная версия того же текста переведена на русский язык в виде раздела «Критика интеллектуалов в эпоху прагматической порабощенности» в «Социологии интеллектуальной жизни» — еще одной книге Фуллера на русском языке [Фуллер 2018, 248–294]. Завершая обсуждение перевода, отмечу, что речь идет о системной проблеме: неудовлетворительное его качество является скорее правилом, чем исключе-

нием для работ по философии науки, изданных в постсоветское время.

Основной вопрос книги в первом приближении можно сформулировать так: о чем на самом деле был спор Куна и Поппера? Традиционный ответ в том, что это был спор между, соответственно, представителем дескриптивной и представителем нормативной (прескриптивной) философии науки. Благодаря победе Куна исследователи науки отказались от конструирования идеальных моделей науки и обратились к описанию многообразия научных практик, повернулись от логики к истории и социологии науки. Так возникла область STS (science and technology studies или science, technology and society) [Golinski 2005]. Фуллер же утверждает, во-первых, что любое теоретизирование относительно норм научного исследования предполагает обсуждение устройства общества (как научного сообщества, так и общества в целом), в котором такие нормы могут быть реализованы (с. 191/94). Данный тезис соответствует главной концепции в раннем творчестве Фуллера — концепции социальной эпистемологии (это название первой книги Фуллера и основанного им журнала)⁴. Во-вторых, в исследованиях науки Куна была нормативная составляющая, но Кун не описывал нормы науки явным образом (этот тезис Фуллер заимствует у Поппера и его учеников). Из этих двух посылок следует, что спор Куна и Поппера был на самом деле спором относительно норм научного исследования и одновременно — спором относительно следующих из них институциональных рамок, норм устройства общества (с. 248/127). Таким образом, основной вопрос книги можно переформулировать следующим образом: о чем был спор Куна и Поппера как социальных эпистемологов? В противостоянии Куна и Поппера Фуллер видит много аспектов: концепция парадигм против фальсификационизма (главы 1–9), закрытое общество против открытого (глава 10), этика убеждения против этики ответственности (глава 10), вера на основе свидетельств против веры на основе решений (глава 11),

4. Позднее Фуллер переходит от собственно социальной эпистемологии к исследованию природы агента познания, к проблеме переопределения социального в связи с развитием трансгуманизма (проект Humanity 2.0) [Фуллер 2018].

исследовательский университет против преподавательского (глава 12), левый рационализм против консерватизма (главы 13–17). Фуллер считает, что победа Куна нанесла ущерб интересам науки и общества. Для критики победителей Фуллеру требуется ревизионистская историография, история, написанная с позиции побежденных, так как критике в такой ситуации должны быть подвергнуты сами критерии оценки идей, а они складываются исторически (с. 200–201/99). Книга «Кун против Поппера» и представляет собой, на мой взгляд, такую ревизионистскую историю философии науки (ср.: [Read 2005, 3]).

ПУТЕВОДИТЕЛЬ РАСТЕРЯННЫХ

В книге Фуллера сравнительно немного страниц, но целых 17 глав, что соответствует высокой плотности и крутым поворотам мысли. Проследить основную линию книги — нетривиальная задача, для ее решения я объединю главы в пять блоков.

Кун и Поппер как философы науки (главы 1–6)

Томас Кун и Карл Поппер лишь однажды спорили публично. Это произошло 13 июля 1965 года в Бедфордском колледже Лондонского университета в рамках международного colloquium, вскоре после выхода в 1962 году книги «Структура научных революций» [Кун 2003], сделавшей Куна знаменитым. Colloquium организовал ученик Поппера Имре Лакатос. Сделал он это, как утверждает Фуллер, чтобы представить свою методологию как «третий путь», альтернативу крайним подходам Куна и Поппера (с. 32/8). По материалам colloquium вышел сборник статей, самая известная из них — это работа Лакатоса «Фальсификация и методология научно-исследовательских программ» [Лакатос 2008].

Фуллер считает, что спор Куна и Поппера фактически не состоялся, называет его non-event. Этой незавершенностью спора оправдывается возвращение к нему в рамках книги. Одна из причин «невстречи» Куна и Поппера — это ошибочная интерпретация их взглядов современниками и потомками: взглядов Поппера — как консервативных, Куна — как радикальных

и освободительных. В случае Поппера непонимание отчасти связано с тем, что он был не просто философом науки, а Философом «с большой буквы» (in the grand sense) (с. 45/14). Многие читатели не видят связи между разными частями его философии или видят эту связь неправильно (с. 167/81). Поначалу Поппер стал известен в англоязычном мире благодаря работам, исследующим философские истоки авторитаризма: «Открытое общество и его враги» [Поппер 1992] и «Нищета историцизма» [Поппер 1993]. Поздно переведенная «Логика научного исследования» [Поппер 2005] трактовалась читателями либо как необязательное дополнение к политическим работам, либо как несколько ослабленная версия логического позитивизма (замена принципа верификации принципом фальсификации), в целом — как вчерашнее слово философии науки. Между тем нормы научного исследования и демократическая политика, по Попперу, неразделимы — это разные способы выражения принципа открытого общества: открытость критике и изменению как личный долг и гражданская обязанность (с. 48–53/16–18).

Как гласит легенда, пишет Фуллер в начале третьей главы, хотя Поппер любил публично признаваться в «убийстве» логического позитивизма, на самом деле его совершил Томас Кун, книгой «Структура научных революций» [Кун 2003]. Причем сделал он это не путем опровержения, а за счет игнорирования логической проблематики философии науки (логику Кун рассматривал как всего лишь способ рационализации post hoc) и обращения к реальной научной практике (с точки зрения историка науки). По Куну, большая часть истории науки приходится на периоды нормальной науки, чередующиеся с научными революциями. В период нормальной науки ученые решают головоломки (puzzles) в рамках теорий-парадигм, ориентируясь на принятые образцы научной деятельности, которые Кун тоже называет парадигмами. Во время научных революций происходит смена парадигм — процесс, который не может быть вполне рационализирован и аналогичен переключению гештальта. Фуллер вслед за попперианцами указывает, что, несмотря на все различия, Кун унаследовал от логических позитивистов

(в том числе за счет личных контактов с Рудольфом Карнапом и другими) представление о некритическом и конформистском характере научной деятельности. В качестве ключевого элемента этого представления Фуллер выделяет концепцию «оруэлловской» историографии. По Куну, есть история науки историков, которые стремятся к объективности, и история науки ученых, которые переписывают ее после каждой научной революции, чтобы спасти образ науки в глазах общества и обучать студентов. Постоянным переписыванием истории занималось и Министерство правды в «1984» (с. 57–60/21–23). Дуализм двух историй науки Фуллер несколько оскорбительно сравнивает со средневековой теологической концепцией «двойственной истины». Заметим, что возможна и более позитивная его интерпретация: М.А. Розов, например, оправдывал сосуществование истории историков и истории ученых (антикваризма и презентизма) на основе принципа дополнительности Н. Бора [Розов 1994].

В четвертой главе Фуллер обращается к спору ученых-физиков Макса Планка и Эрнста Маха в начале XX века. Планк отстаивал автономию науки, Мах же был за подотчетность целей науки обществу. Этот спор, по мнению Фуллера, продолжили философы Поппер и Кун, перейдя от обсуждения необходимости общественного надзора над наукой к обсуждению необходимости философского надзора над ней. Куновская наивная защита автономии науки (как от социального контекста, так и от нормативной философии) соответствовала американской практике организации науки в эпоху холодной войны, основанной на поощрении самоорганизации ученых и их замыкания в рамках профессиональной деятельности. Тем самым модель Куна косвенно эту практику легитимизировала (с. 65–69/25–28). Поппер же рассматривает элитизм и в науке, и в устройстве общества как проявление иррациональности, следуя в этом, согласно Фуллеру, за Гегелем. Если какая-то группа людей обладает истиной, то это лишь субъективная истина, объективной она становится в виде всеобщего достояния. Другими словами, что универсально истинно, должно еще стать универсально *известно* как истинное (с. 75–76/31).

В пятой главе Фуллер развивает тезис о Поппере как



о диалектике. Этот тезис очевидно провокационный, так как Поппер рассматривал Гегеля и Маркса как врагов открытого общества и специально критиковал диалектику как метод исследования. Позиция Фуллера оправдана, с одной стороны, тем, что он начинает с античного понимания диалектики как постижения истины в ходе спора, и попперовский метод предположений и опровержений действительно хорошо вписывается в эту традицию. Однако затем автор отмечает, что под явным влиянием диалектики был ученик Поппера Лакатос, а это уже диалектика в гегелевском смысле [Kadvany 2001]. А именно, Лакатос утверждал, что к самой критике нужно отнестись критически, иначе она превращается в нигилизм, к этому превращению близок Поппер. Очевидно, Фуллер здесь подразумевает противопоставление Гегелем двух сторон разумного (которые, в свою очередь, противостоят третьему аспекту логического — рассудочному/абстрактному): диалектического в узком смысле (отрицательно-разумного) и спекулятивного (положительно-разумного) [Гегель 1974, 201–213]. В частности, Лакатос показал в «Доказательствах и опровержениях», что в математике фальсифицированные гипотезы не отбрасываются, а модифицируются путем включения лемм, контрпример включается в граничные условия (с. 83/35). Фуллер, по-видимому, подразумевает, что «включение лемм» — это аналог «снятия» (момента положительно-разумного) в гегелевском смысле.

В шестой главе автор удивляется, почему представители социальных наук обращаются за легитимацией своей деятельности к парадигмам Куна, ведь описанные Куном автономия науки и сосредоточенность ученых на решении головоломок возможны в эмпирических науках, по существу, только в физике. В то же самое время попперовский фальсификационизм может быть распространен и на социальные науки. По Попперу, наука распространяется на все общество (концепция пошаговой социальной инженерии), а не изолируется от влияния общества, как у Куна (с. 91–92/40–41). Общий вывод первых шести глав: взгляды Куна и Поппера обычно понимают с точностью до наоборот (Куна трактуют как радикала, а Поппера как консерватора), и связано это с тем, что их взгляды вырывают из контекста.

Соотношение науки, философии науки и истории науки (главы 7–9)

Почему философы не пользуются уважением ученых? Фуллер отмечает, что существует обратная зависимость между научной и философской значимостью исследователей. Эта тенденция возникает во время расщепления натурфилософии на науки и философию и усиливается при приближении к современности. Другими словами, философы получают из ученых-неудачников. Хороший пример — логические позитивисты. Физики не приняли диссертацию Карнапа как слишком философскую, и он перешел в чистую философию. Философия науки рассматривается учеными как интеллектуальный десерт, который нужно заслужить (например, Нобелевской премией) и без которого можно обойтись (с. 95–101/43–46)⁵.

Тогда почему философы науки согласились на роль подмастерьев ученых? Несмотря на склонность проигрывать собственно научные споры, современные философы благодаря Куну отказались от критики ученых с точки зрения соответствия их деятельности идеалу (как это делал Поппер) и вернулись к локковской кон-

цепции философа как подмастерья ученого (сам Локк, согласно Фуллеру, считал себя подмастерьем Ньютона): занялись прояснением концептуальных оснований науки и их защитой. Говоря языком платоновского «Государства», философы перешли из сословия правителей в сословие стражей. Философия превратилась из метанауки в инфранауку. По Платону, цель чистого исследования — дисциплинирование ума, подготовка политических деятелей к принятию непопулярных решений. Автономизация науки во время холодной войны, наоборот, избавила ученых от ответственности за применение их идей (с. 109–112/49–50).

Генеалогия нормативной философии науки такая же, как у морали по Ницше (который в свою очередь переосмыслил гегелевскую диалектику господина и раба): побежденные (философы) вовлекают победителей (ученых) в спор второго порядка, спор относительно норм деятельности. В такой ситуации естественной мишенью для философов оказывается история науки, написанная с позиции современной науки. Такую историографию Фуллер по следам Куна обозначает как оруэлловскую, но обычно ее называют виговской. Это название основано на аналогии с традиционной историографией гражданской войны в Англии XVII века, представляющей победу вигов над тори как прогрессивную и потому неизбежную. В ревизии виговской историографии науки у философов есть ложный союзник — постмодернисты, атакующие любые большие нарративы, глобальные схемы исторического процесса и противопоставляющие им плюрализм исторических описаний с точки зрения субалтернов — угнетенных/подчиненных (здесь Фуллер подразумевает, по-видимому, историографию постколониальную, феминистскую и т.п.). В качестве альтернативы виговской и постмодернистской историографии Фуллер предлагает историографию торийскую: это большой нарратив, рассказанный от лица проигравших представителей элиты и их наследников, история упущенных возможностей и форма самокритики (с. 114–119/53–55).

Фуллер связывает торийскую историографию науки

5. Таких метких наблюдений в книге множество.

с наследием Поппера: именно ее имеет в виду Лакатос, предлагая известный рецепт: рациональную реконструкцию истории науки следует излагать в основном тексте, а в примечаниях указывать, как неправильно вела себя реальная история в свете ее рациональной реконструкции. На мой взгляд, этот тезис Фуллера совершенно неочевиден, так как виговская историография тоже требует рациональной реконструкции истории по Лакатосу. Более удачна другая попытка автора найти торийских предшественников: собранные Махом возражения против ньютоновской механики способствовали возникновению теории относительности и квантовой механики (с. 120–121/55–56)⁶. Кроме того, как показывает книга Фуллера, наследники Поппера имеют непосредственное отношение к торийской историографии, но не науки, а философии науки, будучи дважды проигравшими: по отношению к ученым (как, впрочем, любые философы науки) и по отношению к наследникам Куна.

Фуллер специально рассматривает взаимные отношения науки, философии и истории, из-за чего в глаза бросается отсутствие отдельных глав, посвященных социологии и психологии науки. Этому можно найти объяснение в рамках его подхода: любая познавательная деятельность социальна, поэтому социология уже всегда включена в обсуждение науки, философии и истории. Отсутствие же отдельного обсуждения психологии науки связано с тем, что для Фуллера она подчиняется социологии. Свою версию социальной эпистемологии он называет «сильной» и противопоставляет ее «слабой» версии в лице аналитической социальной эпистемологии: последняя оказывается, так сказать, недостаточно социальной, так как предполагает существование персонального знания [Fuller 2016, 1]. Вообще выход обсуждаемой книги на русском языке в серии «Библиотека аналитической философии» — это некоторый скандал, так как фуллеровский проект социальной эпистемологии не только противостоит аналитической социальной эпистемологии (показа-

тельно, что в Стэнфордской философской энциклопедии в статье «Социальная эпистемология» [Goldman, O'Connor 2019] Фуллер упоминается лишь мельком, в связи с «деструктивной направленностью» основного им журнала «Социальная эпистемология»), но аналитическую философию Фуллер рассматривает как способ легитимации и экспликации науки времен холодной войны (с. 233/117), и главное, книга Фуллера никак не соответствует стандартам строгости, принятым у «аналитиков».

Религиозная генеалогия эпистемологии (главы 10, 11)

По мнению Фуллера, под видом концепции нормальной науки Кун популяризовал предложенный Майклом Полани образ науки как монашеского ордена, призванный защитить автономию науки. Концепция же «предположений и опровержений» Поппера была разработана под влиянием двух «теоретиков религии». Макс Вебер считал, что политика должна стать более научной за счет перехода от этики убеждения к этике ответственности. Согласно Анри Бергсону, в истории религии закрытое общество, стратифицированное на основе доступа к сакральному знанию, и открытое общество, основанное на прямом обращении к Богу, сменяют друг друга (с. 123–126/59–60).

Если расширить контекст рассмотрения и перейти от дебатов Куна и Поппера к эпистемологии в целом, то окажется, что религиозная родословная лежит в основе характерной для современной философии тенденции интерпретировать убеждения как обусловленные свидетельствами, а не решениями. Эпистемология убеждения, основанного на свидетельстве, восходит к блаженному Августину. Он утверждал, что некоторые убеждения являются самоочевидными, так как не могли бы возникнуть без воздействия предмета убеждения на субъект. Затем эту линию продолжил Декарт (с. 135–139/64–66). У представления о том, что убежде-

6. Вообще Эрнст Мах оказывается скрытым героем книги, еще одной упущенной исторической возможностью: он отстаивал и общественный надзор над наукой, который, по-видимому, для Фуллера даже лучше философского, и торийскую историографию.

ния основаны на решениях, тоже религиозная генеалогия: слово «ересь» первоначально означало «выбор». По мнению Фуллера, развитие эпистемологии со времен Августина и Декарта показало, что невозможно переложить ответственность на какой-либо метод, парадигму или концептуальный каркас: в конечном счете убеждения исследователя основаны на его решениях. Этот вывод соответствует позиции Поппера. Куновская эпистемология тоже основана на решениях, но, описывая нормальную науку, Кун ориентировался на извращенное, с точки зрения Фуллера, понимание решения, следуя за когнитивным психологом и военным консультантом Джеромом Брунером. Брунер называл «решениями» быстрые и бессознательные ответы испытуемых на неоднозначные стимулы, что соответствует модели принятия решения во время военных действий, когда требуется быстрый и однозначный ответ, или ответу животного, адаптированного к своей экологической нише (с. 142–144/68–69).

Фуллер любит проводить параллели с религией во всех своих работах, и в контексте предыстории дебатов Куна и Поппера тому можно найти оправдание. Во-первых, при обсуждении социальной эпистемологии нельзя обойти вниманием такую древнюю форму социального взаимодействия и познания, как религия. Во-вторых, Фуллер пишет торийскую историю философии науки, а религия в этой истории является одной из проигравших сторон.

Судьба университета и раскол левого рационализма (главы 12–14)

В двенадцатой главе Фуллер обращается к еще одному институту, который, на первый взгляд, отсутствует в споре Куна и Поппера: к университету. Однако для Фуллера это отступление закономерно, так как социальную эпистемологию он в значительной степени рассматривает с точки зрения защиты университета как уникального института по производству и распространению знания, определяя университет как место, где знание «производится в качестве общественного блага» [Желтова 2011, 158; Фуллер 2018].

История университета представляет собой борьбу

двух традиций. Это традиция «мастеров» (ее представляют Оккам и Поппер), для которых исследование является побочным продуктом обучения студентов и освобождения их духа от материи. И это традиция «докторов» (Фома Аквинский, Кун), рассматривающих обучение как средство распространения результатов исследования. Фуллер дает названия традициям, исходя, очевидно, из истории соответствующих степеней: поначалу степени «мастера» и «доктора» считались эквивалентными, но затем они оказались ассоциированы с разными факультетами: мастерские — с факультетом свободных искусств (философским факультетом), докторские — с факультетами теологии, юриспруденции и медицины. Традиции мастеров и докторов были синтезированы в начале XIX века Вильгельмом Гумбольдтом в концепции университета как единства преподавания и исследования. По Гумбольдту, университет должен готовить активных, способных к самореализации граждан, что приведет к постепенному уменьшению роли государства. Поппер эту идею Гумбольдта и линию средневековых мастеров (к ней же принадлежат логические позитивисты) усвоил через Джона Стюарта Милля. В споре мастеров и докторов победу одерживают доктора, но это пиррова победа. Во время холодной войны повторился тот процесс, который Фриц Рингер описал для Германии конца XIX — начала XX века и назвал мандаринизацией: государство поддерживает университеты, а преподаватели поддерживают государство или хотя бы не критикуют его. «Мандарины» (профессора-государственники) ограничили университет тем, что сейчас вслед за М. Гиббонсом часто называют режимом производства знания 1 (mode 1) — ориентацией на внутридисциплинарные цели — и режимом 2 (mode 2) — ориентацией на внешние заказы. Оба режима политически безопасны и хорошо подходят для естественных, но не гуманитарных наук. Производство знания в гуманитарных науках не такое специализированное, как в режиме 1 (университет — не сумма специалистов), и не такое гибкое и адаптивное, как в режиме 2 (университет — это не его внешние клиенты). В то же время естественным наукам университет по большому счету не нужен, они хорошо развиваются за его пределами (с. 154–163/75–79).

В тринадцатой и четырнадцатой главах Фуллер обращается к спору Карла Поппера и Теодора Адорно (Positivismusstreit) относительно методологии социальных наук и общих эпистемологических вопросов. Адорно фактически рассматривается Фуллером как alter ego Поппера, позволяющее лучше понять взгляды последнего. В 1960-е годы в связи с этим спором и с изменением политической судьбы марксизма левый рационализм (Rationalist Left) раскололся на «критическую теорию» (Адорно и его последователи-марксисты) и «критический рационализм» (Поппер и его последователи-либералы). В результате у автономии университета не осталось единого фронта защитников. Поппера и Адорно объединял, если использовать терминологию Поппера, антиэссенциализм. Они выступали как против психологизма и экономизма, сводящего общество к сумме индивидов, так и против социального холизма, сводящего индивида к сумме его социальных ролей. Оба не принимали разъединение наук и подчинение философии науке (в духе неокантианцев или Куна), оба рассматривали категории как социальных, так и естественных наук как социально сконструированные (исторически контингентные). Оба принимали просвещенческое понимание социальной функции философии: философия как критика здравого смысла. Оба, как и сам Фуллер, отвергали строгое разделение философии и социологии. Однако Адорно считал, что Просвещение получило полное развитие в фашизме и потребительском капитализме, в то время как Поппер считал, что Просвещение еще предстоит реализовать. Оба выступали против авторитаризма, Адорно написал книгу «Авторитарная личность» (1950), хотя потом эту книгу и критиковали как упускающую из вида левый авторитаризм (с. 170–175/83–85). Замечу, что сближение Поппера с Адорно и в целом интерпретация Поппера как «старого веймарского левого» представляет интерес в пике расхожему представлению о Поппере как о чуть ли не главном враге левой идеи.

В современном мире критика самоотчуждена (разъединена): поиск идеологической подоплеки теории по Адорно и планирование экспериментальных проверок теории по Попперу рассматриваются как два противоположных подхода. Однако, с точки зрения

Адорно, подход Поппера к критике теорий не противоположный, а лишь более узкий и идеалистический, так как не учитывает роль субъекта (который использует теорию для обретения власти над природой и другими субъектами) (с. 180–181/88–89). Таким образом, сравнение с Поппера с Адорно позволяет Фуллеру показать еще одним способом, как эпистемология Поппера может быть расширена до социальной эпистемологии.

На самом деле Поппер, Адорно и Карл Мангейм (которого Фуллер тоже привлекает для сравнения) боролись с общим врагом — фатализмом, который они видели в теориях друг друга. Фатализм (историцизм, по Попперу) может проявляться в гиперрационализме, пример — самый известный аргумент в пользу научного реализма «чудес не бывает». Согласно этому аргументу, если бы современные научные теории не были хотя бы приблизительно истинны, а входящие в них теоретические термины не указывали бы на реальные объекты, то успех этих теорий был бы чудом. Проблема аргумента «чудес не бывает», по Фуллеру, в том, что он игнорирует возможность контрфактического анализа, ревизионистской истории науки. Фатализм может проявляться и в иррационализме, здесь общим для Поппера и Адорно примером является астрология. По Адорно, современная популярность астрологии возникает вследствие сверхспециализации, вызванной разделением труда: астрология сводит отдаленные области знания и создает ложное единство понимания. Ложное единство понимания, основанное на пропуске опосредующих звеньев, опасно, потому что препятствует решению реальных проблем. В этом смысле современными аналогами астрологии, согласно Фуллеру, оказываются концепция глобального потепления, концепция демографического взрыва и социобиология / эволюционная психология / поведенческая генетика (с. 186–189/91–93).

Поппер и Адорно были предшественниками социальной эпистемологии, однако оба они не принимали участие в реальной политике и планировании, поэтому их критика граничит с нигилизмом. Окончательный раскол левого рационализма происходит с переходом ко второму поколению спорщиков: Гансу Альберту со стороны Поппера и Юргену Хабермасу со стороны

Адорно. В результате в 1960-е годы не состоялась новая легитимация университета. По-видимому, Фуллер подразумевает, что такая легитимация требовалась в условиях холодной войны. В настоящее время мы колеблемся между представлением об университете как чистой трансцендентальной идее («идеальная языковая ситуация» Хабермаса) и университете как физическом пространстве, в котором реализуются различные не связанные друг с другом знаниевые деятельности («состояние постмодерна», по Франсуа Лиотару). Самый ясный признак нашего «постакадемического состояния» — разделение исследования и преподавания: исследование сосредотачивается в руках университетской элиты, а преподавание нацелено лишь на обучение профессиональным навыкам. Без общего образования, подразумевающего включение нового знания в образовательные программы, студенты не смогут критически оценивать наступающее будущее (с. 191–193/94–95).

Ответственность интеллектуалов за свои идеи (главы 15–17)

«Открытое общество и его враги» — одна из основополагающих работ в жанре критики интеллектуалов. От более поздних авторов Поппера отличает то, что он критиковал возможных победителей (нацистов, коммунистов), а не тех, кто уже проиграл. Например, осуждать сегодня Хайдеггера за связь с нацизмом⁷ легче, чем Куна — за участие в холодной войне. Трудно критиковать победителей, а особенно трудно вменять деятелям прошлого негативную ответственность (ответственность за бездействие), ответственность за отказ от критики будущих победителей. Задним числом кажется, что такая критика затормозила бы прогресс. Исторически меняются не только последствия действий, но и критерии оценки этих последствий, поэтому для критики требуется ревизионистская — торийская — историография, контристория. Когда интеллектуалы указывают на трудности оцен-

ки последствий идей, то в случае собственных идей относят это к отрицательным, но не положительным последствиям. Физики с трудом берут ответственность за применение атомного оружия, но легко признают значение работ Ньютона для промышленной революции. Это противоречие соответствует законам ибанской социологии, описанным А.А. Зиновьевым в «Зияющих высотах» и выделенным Джоном Эльстером (с. 194–203/96–100).

Фуллера беспокоит, что главные фигуры аналитической и континентальной философии XX века — Витгенштейн и Хайдеггер — были консерваторами по отношению к социальной практике. Поппер критиковал этот консерватизм под видом индукции, историцизма, эссенциализма и нормальной науки. В том, что эта критика была забыта, Фуллер видит большую заслугу Ричарда Рорти и его книги «Философия и зеркало природы» [Рорти 1997]. Рорти близок к статусу национального американского философа, преемника Дьюи. Рорти утверждает, что не только личность философа, но и его идеи не подлежат моральной оценке. Тексты великих философов сложны и запутаны, у них нет сущности (единственно правильной интерпретации), хотя Поппер и пытался ее найти, критикуя Платона, Гегеля и Маркса. Идеи философа (например, Хайдеггера) нужно оценивать независимо от их происхождения и последствий. Рорти завершает начатый Куном поворот от позитивизма к прагматизму, рассматривая философские тексты как нейтральные инструменты, которые читатель может использовать как заблагорассудится. Однако, отмечает Фуллер, ошибка апелляции к происхождению идеи (genetic fallacy), от которой призывает избавиться Рорти, не была включена Аристотелем в ряд других ошибок мышления. Эта ошибка была описана сравнительно недавно, она иллюстрирует различие контекста открытия и контекста обоснования, проведенное почти одновременно Поппером и логическим позитивистом Гансом Рейхенбахом. По Рейхенбаху, прежде чем обосновывать идею, нужно изучить ее происхождение и произвести ее рацию-

7. Это осуждение регулярно воспроизводится в российском философском сообществе.

нальную реконструкцию таким образом, чтобы не испортить ее восприятие читателем. Вскрыв генеалогию концепции ошибки апелляции к происхождению идеи, Фуллер делает вывод, что корректным является утверждение «Происхождение идеи не обязательно влияет на ее обоснованность», а когда Рорти заменяет его на «Происхождение идеи никогда не влияет на ее обоснованность», он совершает настоящую логическую ошибку — модальную ошибку (с. 204–210/102–105).

Интуитивная привлекательность тезиса Рорти о моральной неподсудности философа и его идей связана с особенностью исторической памяти: отличительные признаки задним числом воспринимаются как сущность предмета. Хайдеггер воспринимается как великий философ, который был нацистом, а не как нацист, который был великим философом. Это ошибка, так как сущность может быть связана не с отличиями, а со сходствами, а также потому что отличия могут быть артефактом способа сравнения. Карл Ясперс, Пауль Тиллих и Жан-Поль Сартр были антифашистами и при этом экзистенциалистами, но поставить сейчас вопрос об их сравнении с Хайдеггером трудно. Экзистенциализм утратил значимость, а Хайдеггер теперь рассматривается как важная переходная фигура от феноменологии к постмодернистским течениям. Легко представить историка из будущего, который скажет, что репутация Хайдеггера и Куна была искусственно раздута, чтобы избежать признания последствий, к которым приводит интеллектуальная жизнь, столь оторванная от обычных человеческих интересов (с. 215–218/107–109).

Так же как исчезновение экзистенциализма сделало Хайдеггера мифической фигурой для постмодернистских течений, включение истории и философии науки в STS превратило Куна в отца-основателя STS. В тень ушли аналоги Куна — Лакатос, Фейерабенд, Тулмин и Хэнсон, также учитывавшие в исследованиях науки историчность, парадигматичность, социальность и несоизмеримость. Недостаточная философская утонченность Куна (разные авторы рассматривают его как наивного представителя релятивизма, кантианства, витгенштейнианства, натурализма, прагматизма) теперь мало кого волнует, так как в современных иссле-

дованиях науки философская подготовка рассматривается как всего-навсего суррогат погружения в научные практики. Спор идет лишь о том, как погружаться: при помощи формальной научной подготовки (позиция философов-натуралистов) или при помощи наблюдения за учеными (позиция социологов-конструктивистов) (с. 220–225/111–112).

Кун всю жизнь уклонялся от обсуждения нормативных следствий из своей модели науки, и в этом отношении его поучительно сравнить с Мишелем Фуко, который много времени уделял такому обсуждению (с. 226–228/113–115). Коллеги Куна (Поппер, Фейерабенд, Лакатос, Тулмин) считали необходимым иногда критиковать трансформацию современной им науки, вызванную холодной войной, Кун же никогда не выступал с такой критикой (с. 239–240/121).

Каковы же нормативные следствия из философии науки Куна? Во-первых, диалектически рассуждает Фуллер, представив развитие науки как зависящее от научного сообщества, но не от общества в целом, Кун и его покровитель Джеймс Конант (ректор Гарварда и один из архитекторов научной политики США времен холодной войны) открыли дорогу релятивистскому пониманию науки представителями социальных и гуманитарных наук. Они интерпретируют парадигму (и, соответственно, научность) как то, что признается таковым неким сообществом. По Фуллеру получается, что отказ от социальной составляющей эпистемологии парадоксальным образом приводит к релятивизму. Во-вторых, успех Манхэттенского проекта, в рамках которого деятельность ученых контролировалась минимальным образом (публикации должны были проходить проверку на секретность, и ученые должны были отказаться от критики того, как используются результаты научного исследования), убедил Конанта в том, что наука не будет деформирована военным финансированием. В результате была заложена основа для развития теории игр, теории решений, исследований в области искусственного интеллекта, кибернетики, исследования операций, когнитивистики и, наконец, аналитической философии, которая проясняет и легитимирует эти области. Таким образом, куновская нормальная наука может быть и была интегрирована

в военно-промышленный комплекс. В-третьих, подход Куна к истории синкретичен (историки сказали бы «анахронистичен»), он смешивает разные исторические периоды. Как указывали попперианцы, его термины «нормальная наука», «решение головоломок», «будничная работа» (*morning up*) описывают науку после Первой мировой, то есть период, который уже не охватывается «Структурой научных революций». Этот синкретизм создает выгодное в контексте холодной войны впечатление, что сверхспециализация всегда была ценой, которую ученые платили за автономию исследования (с. 229–238/116–120).

Защитники Хайдеггера говорят, что нацизм был настолько тоталитарным, что деформировал даже такого глубокого мыслителя, как Хайдеггер. Характеризует ли молчание Куна по нормативным вопросам аналогичным образом Америку времен холодной войны? Этим вопросом Фуллер заканчивает последнюю главу книги (с. 241/122).

КРИТИКА И ПЕРСПЕКТИВА

Книга «Кун против Поппера» вызвала неоднозначную реакцию, встречаются и резко негативные рецензии [Read 2005]. Во многом эта реакция является отголоском бурного обсуждения изданной ранее биографии Куна [Fuller 2000]: в 2003 году в двух номерах «Социальной эпистемологии» было опубликовано сорок рецензий на эту биографию, затем Фуллер дал на них обширный ответ [Fuller 2004]. Я выделяю шесть недостатков обсуждаемой книги в порядке от более очевидных к более спорным.

Во-первых, работе не хватает доказательств и ссылок. Фуллер претендует на обширную реконструкцию взглядов Поппера и Куна, но и читателю Фуллера приходится заниматься такой реконструкцией применительно к взглядам автора. Данный недостаток можно частично восполнить, обратившись к статье на русском языке, соответствующей трем последним главам книги [Фуллер 2004], а также к списку из раздела книги «Дальнейшее чтение», в особенности к упомянутой биографии Куна и подробному ответу Фуллера на критику этой биографии.

Во-вторых, в книге встречаются фактические ошиб-

ки. Например, в первой главе Фуллер утверждает, что ни Кун, ни Поппер «особенно не интересовались друг другом до 1965 года» (с. 31/7–8). Это не совсем так, в XII главе «Структуры научных революций» Кун прямо критикует верификационизм логических позитивистов и фальсификационизм Поппера. Кроме того, Фуллер несколько раз называет венца Поппера продуктом Веймарской республики (с. 174/85, 196/97), что, конечно, неточно: правильнее в таком широком контексте говорить о веймарской культуре. Далее, утверждая, что оригинальность Хайдеггера в целом и «Бытия и времени» в частности преувеличена, Фуллер призывает сравнить эту работу с ключевыми книгами антифашистов Ясперса, Тиллиха и Сартра (с. 216/108), но все эти книги были написаны позже «Бытия и времени» и хотя бы по этой причине могли оказаться под влиянием Хайдеггера. Я не буду рассматривать другие фактические ошибки. В целом их наличие хотя и выглядит странно и порой даже патологично, в большинстве случаев не ставит под сомнение логику автора.

В-третьих, Фуллер допускает односторонние интерпретации, избирательно читает труды своих героев. Скажем, принцип фальсификации Фуллер понимает только как этический: «Любое убеждение может быть научным или нет, в зависимости от того, пытаются ли его фальсифицировать, то есть определить область действия» (с. 48/16). Фальсификационизм понимается Фуллером как готовность искать и признавать свои ошибки (с. 93/41–42). Такая интерпретация возможна [Лакатос 1978], но, как справедливо замечает Кун в ходе дебатов с Поппером [Кун 1997], принцип фальсификации можно понимать и как логический (чтобы считаться научной, теория должна быть сформулирована таким образом, чтобы следствия из нее могли вступить в противоречие с какими-либо мыслимыми предложениями наблюдения). Этическая интерпретация Фуллера облегчает распространение принципа фальсификации на социальные науки и увязывание его с концепцией открытого общества, то есть играет на руку интерпретации Поппера как социального эпистемолога.

Далее, в начале десятой главы Фуллер утверждает, что ни Поппер, ни Кун не рассматривали в качестве

цели науки абсолютную истину (с. 123/59). Данное утверждение подчеркивает дерзость автора, распавшего «религиозное бессознательное» дебатов Куна и Поппера. Однако в случае Поппера это утверждение может быть верно для его концепции научного прогресса как увеличения глубины и неожиданности решаемых проблем [Поппер 2002, 255], но не для параллельно развиваемой концепции прогресса как приближения к истине, как возрастания правдоподобия [Поппер 2002, 48].

Также Фуллер частично подменяет попперовское понимание различения контекста открытия и контекста обоснования рейхенбаховским (с. 208–211/104–106). На самом деле попперовское описание различения контекста открытия и контекста обоснования в его работах по философии науки близко к тому, что Фуллер называет модальной ошибкой (контекст открытия не имеет значения для контекста обоснования). Однако в «Открытом обществе и его врагах» Поппер неявно пользуется рейхенбаховским подходом, выступает в качестве представителя герменевтики подозрения. Поэтому Фуллер имеет некоторое право приписывать Попперу рейхенбаховское, диалектическое понимание соотношения двух контекстов.

В-четвертых, Фуллер не всегда отличает фактические высказывания своих героев от реконструкции их взглядов. В начале книги Фуллер предупреждает, что будет реконструировать позицию Куна и Поппера в том числе по тем вопросам, по которым они не высказывались. Такой подход возможен, но смешивать факты и реконструкции, тем самым игнорируя контекст открытия (если говорить языком Фуллера), некорректно. Например, в шестой главе Фуллер иллюстрирует разницу подходов Поппера и Куна к проблеме демаркации на примере критики ими «плановой науки» нацистской Германии и СССР. Он пишет, что с точки зрения Куна проблема Т.Д. Лысенко (которого Фуллер называет «министром сельского хозяйства» — в реальности

Лысенко занимал высокие должности, но министром не был) в том, что он пытался работать за пределами какой-либо устоявшейся научной парадигмы, с точки зрения Поппера — в нежелании Лысенко признавать ошибки (с. 92–93/41–42). Это утверждение выглядит правдоподобным, однако, насколько мне удалось установить, ни Кун, ни Поппер напрямую не высказывались о Лысенко.

В-пятых, некоторые утверждения Фуллера противоречат друг другу. Один из основных методологических принципов книги состоит в том, что для критики современного состояния науки или философии требуется ревизия их истории, торийская историография. Эта ревизия основана на отрицании ошибки апелляции к происхождению идеи и использовании концепции модальной ошибки. Однако в десятой главе, обсуждая описанную Поппером предысторию концепции открытого общества, Фуллер следующим образом описывает правильную научную политику: сделанные ранее ученым ложные предсказания не должны влиять на восприятие научным сообществом новых его идей. Если такое влияние имеет место, это приводит к коррупции, к тому, что во времена афинской демократии называли «стазис»: ученые начинают ставить личные интересы выше общественных, для них борьба за признание трансформируется в борьбу за существование. Любимый пример Фуллера: современный биолог-креационист не может свободно высказывать свои взгляды, потому что это разрушит его карьеру⁸ (с. 127–130/60–62). Кажется, при обсуждении научной политики Фуллер сам впадает в модальную ошибку.

Если предыдущие замечания относились к решению основной проблемы книги, то последнее, шестое, касается ее постановки: какое значение спор Куна и Поппера имеет в контексте социальной эпистемологии? Или: каким образом критика современных исследований науки может опереться на историю философии науки? Такая постановка проблемы, исходящая из социально-

8. Фуллер также косвенно защищает креационизм, осуждая современных философов, которые критикуют креационизм за несоответствие теории эволюции. Такие философы соглашались на роль подмастерьев ученых, вместо того, чтобы критиковать современную им науку (включая эволюционную теорию, как это делал сам Поппер) за несоответствие нормам научного исследования (с. 28/3).

сти и историчности науки, казалось бы, предполагает локальность производства знания, его ограниченность доступными вещественными и дискурсивными ресурсами⁹. Однако на самом деле первое, что бросается в глаза при чтении книги, это далекие аналогии и неожиданные сближения. Подобные аналогии в той или иной степени основаны на представлениях о «далекодействии» великих людей или о саморазвитии великих идей [Куприянов 2008, 441]. Однако философии in the grand sense, которой можно было бы оправдать спекуляции Фуллера, мы тоже у него не находим. Да, Фуллер в нехарактерной для философии науки манере привлекает идеи Платона, Локка и множества континентальных философов (Ницше, Мангейма, Лукача, Хайдеггера, Адорно, Фуко и, особенно часто, Гегеля), но это количество не переходит в качество¹⁰. Подход Фуллера к интеллектуальной истории уязвим для критики по аналогии с критикой астрологии по Адорно: соединяемые им области знания, разъединенные во имя рационального разделения труда, не всегда получается соединить рационально. Если брать шире, Фуллеру не удается разрешить противоречие между нормативностью и историчностью, над которым бились, среди прочих, Поппер, Кун и Лакатос: по-прежнему нет хорошего ответа, на чем могут быть основаны научные и социальные нормы, если они изменяются исторически.

Несмотря на указанные недостатки, книга Фуллера может заинтересовать любителя (не одной яркой мыслью, так другой) и заставить задуматься профессионала. Например, проект социальной эпистемологии обращает на себя внимание своей амбициозностью. Фуллер не первый, кто пытается найти средний путь между нормативным (философским) и дескриптивным (социологическим) подходом к изучению науки. Но в отличие, например, от версии Лакатоса, ответ Фуллера является скорее вызовом, чем компромиссом. Методологию исследовательских программ Лакатоса философы (такие как Фейерабенд) сочли недостаточ-

но нормативной (конкурирующие исследовательские программы можно сравнивать лишь задним числом), а истории (Кун) и социологи (Дэвид Блур) — недостаточно дескриптивной (нельзя историю науки, не соответствующую нормам, прятать в примечаниях). Фуллер же пытается не только описать взаимодействие дескриптивного и нормативного подхода (практики и разума, если использовать терминологию Фейерабенда), но и расширить область нормативности с научного исследования на организацию науки и общества.

Другое перспективное и, наверное, самое спорное направление исследований — проблема надзора над наукой. Фуллер известен резкой критикой института научной экспертизы как проявления элитарности (с. 27–28/3) [Fuller 2016, 3–6]. В книге Фуллер, по-видимому, колеблется между двумя возможными противовесами экспертизе: общественным надзором над наукой (который отстаивали Мах и Фейерабенд) и философским надзором (который олицетворяет Поппер). Перспективность этого направления связана, может быть, не с философским надзором (который может так и не выйти из упадка), а с надзором общественным, роль которого возросла благодаря Интернету: теперь каждый может выбирать между разными экспертными мнениями. Ныне моральным долгом всех людей является решать для себя, во что они верят и как это включить в свою жизнь. Эту ситуацию в науке Фуллер в более поздних работах сравнивает с утратой Римско-католической церковью монополии на знание в результате реформации и называет *protscience* (протестантской наукой) [Желтова 2011, 154–157].

Фуллер часто начинает главу с характеристики обсуждаемого явления как поразительного (глава 7), абсурдного (глава 10), беспокоящего (глава 16), обескураживающего (глава 17). Эти эпитеты хорошо характеризуют восприятие его книги в контексте философии науки. Для меня самыми беспокоящими являются тезисы Фуллера об ответственности интеллектуалов за свои

9. Реализация проекта социальной эпистемологии должна привести к превращению философии науки в «нормативную социологию знания» [Fuller 2005b, 483].

10. Сам Фуллер объясняет обращение к континентальной философии тем, что ее представители никогда не теряли связь с Кантом и Гегелем, которые были предшественниками социальной эпистемологии [Fuller 2005b, 484].

идеи и о деградации университета в случае разрыва между исследованием и преподаванием или в случае уменьшения роли гуманитарных наук. Приведу свежий пример. В ходе реорганизации Факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ в этом году были уволены несколько популярных преподавателей философии, официально — за недостаточную публикационную активность, согласно слухам — за излишнюю политическую и гражданскую активность [Васильева, Тяжлов 2020]. В рамках фуллеровского противопоставления традиции мастеров и традиции докторов такое сочетание преподавательской миссии и гражданской позиции выглядит не случайным, а закономерным, а сам процесс «очищения» Вышки — не локальным российским явлением, а примером мандаринизации университета. Интеллектуалы несут ответственность за происходящее с университетами, устранившиеся от критики интеллектуалы — несут негативную ответственность.

Может быть, самая интересная идея книги с точки зрения собственно философии науки — это концепция торийской историографии, большого нарратива от лица «лишенных наследства» представителей элиты. Эту концепцию можно рассматривать как попытку ребрендинга двух несколько дискредитированных подходов: в историографии философии — гегелевского понимания истории философии как философии, в историографии науки — изучения прошлого с точки зрения настоящего (презентизм). Этот ребрендинг связан с уходом от несущего отрицательные коннотации термина «ревизионизм» (марксистский ревизионизм, ревизионизм Холокоста) и на противопоставлении с виговской историографией, которая в историографии науки рассматривается как самая дискредитированная форма презентизма. Содержательно торийская историография интересна тем, что выявление исторически упущенных возможностей требует взгляда на историю науки или историю философии науки «со стороны». Этот взгляд может обеспечиваться за счет более глубокого, чем принято среди историков и философов науки, погружения в современную науку (не только мейнстримную) или в Философию «с большой буквы». Расширенный арсенал методологических средств потенциально позволяет достигнуть баланса между

актуальностью для ученых и философов и корректностью с точки зрения историков. Среди современных торийских историков науки отмечу Г.Ю. Любарского [Любарский 2015] и Хасока Чанга [Chang 2012]. Торийскую историю философии науки попытался написать Стив Фуллер, но количество вопросов, которое вызывает его работа, делает ее скорее образцом истории ревизионистской.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Chang 2012 — Chang H. Is Water H₂O?: Evidence, Realism and Pluralism. Dordrecht: Springer, 2012.
2. Edmonds, Eidinow 2001 — Edmonds D., Eidinow J. Wittgenstein's Poker: The Story of a Ten-Minute Argument Between Two Great Philosophers. New York: Harper Collins, 2001.
3. Fuller 1991 — Fuller S. Social Epistemology (second edition). Indiana: Indiana University Press, 1991 (1988).
4. Fuller 2000 — Fuller S. Thomas Kuhn: A Philosophical History for Our Times. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000.
5. Fuller 2004 — Fuller S. The Case of Fuller vs Kuhn // Social Epistemology. 2004. Vol. 18. № 1. P. 3–49.
6. Fuller 2005a — Fuller S. Kuhn vs. Popper: The Struggle for the Soul of Science. New York, Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 2005.
7. Fuller 2005b — Fuller S. Kuhnstein: Or, the Importance of Being Read // Philosophy of the Social Sciences. 2005. Vol. 35. № 4. P. 480–498.
8. Fuller 2009 — Fuller S. The Sociology of Intellectual Life: The Career of the Mind in and Around Academy. London: SAGE Publications Ltd, 2009.
9. Fuller 2016 — Fuller S. Social Epistemology // K.B. Jensen, R.T. Craig, J.D. Pooley, and E.W. Rothenbuhler (eds.). The International Encyclopedia of Communication Theory and Philosophy. 2016. URL: https://www.academia.edu/50615552/Social_Epistemology_entry_for_International_Encyclopedia_of_Communication_Theory_and_Philosophy
10. Goldman, O'Connor 2019 — Goldman A., O'Connor C. Social Epistemology // E.N. Zalta (ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2019. URL: <https://plato>.

11. Golinski 2005 — Golinski J. Making Natural Knowledge: Constructivism and the History of Science. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2005.
12. Kadvany 2001 — Kadvany J. Imre Lakatos and the Guises of Reason. Durham and London: Duke University Press, 2001.
13. Kupriyanov 2009 — Kupriyanov A.V. Darwin: Time to Say Farewell? // Bulletin of WSGaS. 2009. Vol. 13. № 2. P. 440–447. (In Russian.)
14. Lyubarsky 2015 — Lyubarsky G.Yu., The Birth of Science. Analytic Morphology,
15. Classification System, Scientific Method. Moscow: Yazyki Slavyankoi Kultury, 2015. (In Russian.)
16. Read 2005 — Read R. Book Review: How and How Not to Write on a “Legendary” Philosopher // Philosophy of the Social Sciences. 2005. Vol. 35. № 3. P. 369–387.
17. Rozov 1994 — Rozov M.A. Presentism and Antiquarianism — the Two Pictures of History // Studies in the History of Science and Technology. 1994. № 3. P. 13–23. (In Russian.)
18. Zheltova 2011 — Zheltova Ye.L. «The Modern Science Came Close to Showing How Much We Resemble the God (an Interview of Ye.L. Zheltova with S. Fuller) // Studies in the History of Science and Technology. 2011. Vol. 32. № 3. P. 151–159. (In Russian.)
19. Васильева, Тяжлов 2020 — Васильева А., Тяжлов И. Вышку заменили увольнениями. “Ъ” выяснял, насколько свободным университетом остается ВШЭ // Коммерсантъ от 01.09.2020. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/4474299>
20. Гегель 1974 — Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М.: Мысль, 1974.
21. Желтова 2011 — Желтова Е.Л. «Современная наука вплотную подошла к тому, чтобы показать, насколько мы схожи с Богом» (интервью Е.Л. Желтовой с С. Фуллером) // Вопросы истории естествознания и техники. 2011. Т. 32. № 3. С. 151–159.
22. Кун 1997 — Кун Т. Логика открытия или психология исследования? // Философия науки и техники. 1997. Т. 3. № 1. С. 20–48.
23. Кун 2003 — Кун Т. Структура научных революций. М.: АСТ, 2003.
24. Куприянов 2009 — Куприянов А.В. Дарвин: пора прощаться? // Вестник ВОГиС. 2009. Т. 13. № 2. С. 440–447.
25. Лакатос 1967 — Лакатос И. Доказательства и опровержения (Как доказываются теоремы). М.: Наука, 1967.
26. Лакатос 1978 — Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции // Структура и развитие науки. М.: Прогресс, 1978. С. 203–269.
27. Лакатос 2008 — Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ // Лакатос И. Избранные произведения по философии и методологии науки. М.: Академический Проект; Трикста, 2008. С. 281–475.
28. Любарский 2015 — Любарский Г.Ю. Рождение науки. Аналитическая морфология, классификационная система, научный метод. М. Языки славянской культуры, 2015.
29. Поппер 1992 — Поппер К. Открытое общество и его враги. В двух томах. М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992.
30. Поппер 1993 — Поппер К.Р. Нищета историцизма. М.: Издательская группа «Прогресс» — VIA, 1993.
31. Поппер 2002 — Поппер К.Р. Объективное знание. Эволюционный подход. М.: Эдиториал УРСС, 2002.
32. Поппер 2005 — Поппер К. Логика научного исследования. М.: Республика, 2005.
33. Розов 1994 — Розов М.А. Презентизм и антикваризм — две картины истории // Вопросы истории естествознания и техники. 1994. № 3. С. 13–23.
34. Рорти 1997 — Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997.
35. Фуллер 2004 — Фуллер С. Этот сезон в Ибанске: Хайдеггер, Кун и интеллектуалы в плену прагматизма // Эпистемология & философия науки. 2004. Т. II. № 2. С. 168–194.
36. Фуллер 2018 — Фуллер С. Социология интеллектуальной жизни: карьера ума внутри и вне академии. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС. 2018.
37. Фуллер 2020 — Фуллер С. Кун против Поппера: Борьба за душу науки / пер. с англ. Целищева В.В. М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2020.
38. Эдмондс, Айдиноу 2004 — Эдмондс Д., Айдиноу Дж. Кочерга Витгенштейна. История десятиминутного спора между двумя великими философами. М.: Новое литературное обозрение, 2004.

платон и персонажи его диалогов

plato and the characters of his dialogues

Мехмет Балтаоглу, МГУ имени М. В. Ломоносова.

Mekhmet Baltaoglu, Lomonosov Moscow State University.

Иллюстрация Саши Шевелёвой.

Illustrated by Sasha Shevelyova.

Статья представляет собой краткий обзор книги Дебры Нейлз «Люди Платона: Просопография Платона и других сократиков». Автор рецензии рассматривает методологию исследования текстов Платона и источников, имеющих к ней непосредственное отношение, которой придерживается автор книги, и приводит к ней некоторые критические замечания. Также отмечаются достоинства книги и ее значение для читателей и исследователей творчества Платона. Приводятся конкретные примеры того, как просопография и знание соответствующего исторического контекста влияют на интерпретацию философии Платона.

The article is a brief review of Debra Neils' book «Plato's People: A Prosopography of Plato and Other Socratics». The author of the review examines the methodology of studying Plato's texts and sources directly related to it, which the author of the book holds to, and advances some critical remarks to it. Merits of the book and its importance for readers and researchers of Plato's works are also mentioned. Moreover, some specific examples of how prosopography and relevant historical context influence the interpretation of Plato's philosophy are given.

Ключевые слова: Платон, просопография, философия, история, Нейлз, сократики, биография.

Keywords: Plato, prosopography, philosophy, history, Nails, socratics, biography.

Книга Дебры Нейлз, американского историка философии и филолога, «Люди Платона: просопография Платона и других сократиков» увидела свет в 2002-м году [Nails 2002], а ее перевод на русский язык был опубликован около года назад [Нейлз 2019]¹. Как пишет автор, она «годами собирала фрагментарную информацию о людях у Платона» (с. 8) и была нужна «с трудом пробираться» (с. 9) по территории таких смежных с классической филологией и историей дисциплин, как, например, история математики, антропология и археология.

Книгу Нейлз не стоит читать от начала до конца, как мы обычно привыкли это делать. Она не предназначена для этого, поскольку представляет собой просопографию, то есть руководство по изучению персонажей платоновских диалогов, к которому читатель может обратиться, если захочет получше узнать, кем были персонажи того или иного диалога, а также кем был сам Платон и его ближайшие родственники. В книге приводятся генеалогические схемы Платона, Сократа, Алкивиада и других важных исторических личностей. Кроме того, благодаря книге можно узнать, как, например, выглядели монеты времен тирана Дионисия I и Диона Сиракузского, друга Платона, как археологи обнаружили мастерскую Фидия и что именно они нашли в ней, что было обнаружено при раскопках Академии, как группа афинян осквернила статуи Гермеса, бога-покровителя путешественников, чтобы разубедить суеверных афинян предпринимать вторжение на Сицилию; можно узнать даже такие курьезные подробности, как, например, то, что распутник Каллий, участник диалога «Протагор», держал боевых петухов и растратил свое наследство, предаваясь роскоши, после чего комедиографы высмеяли его, назвав рабом, заклеянным кредиторами.

Помимо статей о «людях» Платона, в ней также много любопытных и важных исторических материалов об Афинах того времени в целом: различные карты, план Афин и их окрестностей, приложение об административном делении Афин, сведения об афинском

календаре (или, скорее, календарях, ведь в Афинах V–IV вв. их существовало 3, и они были независимы друг от друга), об основных периодах жизни афинянина, о том, по какому принципу греками практиковались определенные обычаи присвоения имен; даются ссылки на археологические свидетельства и произведения искусства (в частности, любопытен случай с так называемой «стелой Диотимы» (с. 155), найденной в Мантинее и отчасти подходящей под описание мантинеенки Диотимы в «Пире»). Афины V–IV веков в этой книге становятся живым городом со своей насыщенной политической и культурной жизнью, а люди — героями реальных историй, как будто рассказанных нам знакомыми. Свидетельства, собранные Нейлз, могут заинтересовать читателя и побудить к чтению Фукидида, Ксенофонта, Лисия и других авторов V–IV веков. И в этом — тоже ее большая заслуга.

Через введение исторического контекста книга Нейлз способна открыть читателю новые грани творчества Платона: собранные ею материалы достаточно многочисленны, а порой и просто сложны для понимания — в книге же они аккумулированы и представлены в доступной форме. Книгу можно рекомендовать всем, кто читает диалоги Платона и хочет лучше их понять — знание биографии персонажей может существенно повлиять на интерпретацию того или иного диалога. Так, например, знание биографии Фрасимаха позволяет несколько иначе взглянуть на его вызывающие реплики в «Государстве»: он был гражданином Халкидона, оратором и дипломатом, защищавшим свой родной город от возможных репрессий после его неудачного восстания против Афин, и, зная это, мы можем понять, почему он занимает такую острую позицию и с таким рвением защищает ее в разговоре с Сократом.

Нейлз очень аккуратна и осторожна в выборе первоисточников, которыми ей служат «античные надписи, работы историков, литературных деятелей и составителей речей того времени, *изредка* [курсив мой. — М.Б.] — более поздние античные компиляции и выводы, сделанные на основании первоисточников

1. Ссылки без указания источника в настоящей работе приводятся по этому изданию.

в современных вторичных источниках» (с. 31). Тем самым Нейлз стремится собрать наиболее достоверный материал, пускай и не такой богатый, как в позднеантичных биографиях, но более близкий к исторической действительности. Хронологическая близость источников к времени жизни Платона и Сократа, как кажется, должна давать более адекватную картину Афин V–IV веков, поскольку, например, позднеантичные биографии *достаточно часто* дают сомнительную информацию (с. 31), а ранние тексты лучше согласуются как между собой, так и с археологическими данными. Статистический вывод о недостоверности более поздних источников, конечно, не означает, что каждый такой источник недостоверен или что тексты времен Сократа и Платона сами не могут содержать сомнительную информацию и позднейшие вставки. Платоновские диалоги, как совершенно справедливо отмечает Нейлз, «переполнены анахронизмами» (с. 366), а ситуации в них вполне могут быть вымышленными, что должно предостеречь читателя от того, чтобы принимать все написанное Платоном за исторически достоверное свидетельство. Все эти предосторожности способствуют убедительности выписываемых Нейлз биографий.

Любопытно также и то, что в книге Нейлз диалоги даны не по предполагаемой дате их написания, которую установить достаточно сложно, если вообще возможно, — они перечислены в хронологическом порядке главного действия, начиная с «Парменида», где Сократ еще достаточно юн (примерно август 450 года), и заканчивая «Федоном», где рассказывается о беседе Сократа перед казнью (июнь-июль 399 года). Сознательный отказ автора от строгой датировки написания диалогов представляется мне оправданным, поскольку до сих пор не было предложено, насколько я могу судить об этом, ни одной состоятельной концепции, по которой можно было бы хронологически точно определить, когда и что было написано Платоном, и которая бы не запутывала исследователя в различных вехах творчества этого философа.

Что касается моих критических замечаний, то они будут касаться в основном метода исследования, которого придерживается Нейлз. Черпая часть фактических сведений из античной драматургии, Нейлз

отмечает: «Даты написания или постановки [пьес — М.Б.]... приведены там, где это необходимо, так как они часто отрицательно влияют на интерпретацию» (с. 13). Здесь автору стоило, на мой взгляд, разъяснить, почему это так. Гипотетические даты написания произведений, очевидно, не самые надежные свидетельства, но почему дата постановки трагедии может исказить интерпретацию Нейлз? Потому ли, что сами эти даты недостоверны? Или потому, что они просто не вписываются в историко-философскую картину Нейлз? Мне сложно судить, насколько дата постановки трагедии или комедии сама по себе — надежное свидетельство. В любом случае, Нейлз предпочитает обходить их стороной, отдавая предпочтение другим данным, например содержанию диалога или пьесы.

Интересны также следующие два высказывания: «Сократ и другие персонажи выдвигают в диалогах доказательства, которые можно абстрагировать от их окружения и проверить на обоснованность» (с. 28). И далее: «Поэтому, хотя к этим доказательствам можно обращаться и независимо от текста, они уже не будут



иметь отношения к платоновским диалогам и не будут отражать его метод проведения философского исследования» (с. 28). Мне не очень ясно, почему, например, формализованные Г. Властосом рассуждения из первой части «Парменида» [Vlastos 1954], будучи таким образом лишены исторического контекста, не будут иметь отношения к диалогам Платона, особенно если они приводятся в рамках статьи, которая этот контекст учитывает. Конечно, это не тот способ, каким предпочитал рассуждать Платон в диалогах, а отсутствие исторического контекста, если вообще возможно от него избавиться, способно серьезно исказить нашу интерпретацию, но почему рассуждения персонажей не могут быть проанализированы чисто логически и тем не менее считаться принадлежащими Платону? Автор пишет, что «диалоги Платона — это ни больше, ни меньше, как взаимодействие уникального и всеобщего» (с. 28), то есть процесс познания общего понятия, наделенного высшим онтологическим статусом (идеи), в беседе между конкретными людьми, а «понимание философии как *процесса* требует от нас столкновения с этим взаимодействием» (с. 28). Это представляется мне верным, однако совсем не убеждает в том, что формальные рассуждения, пусть и лишённые указанного взаимодействия уникального и всеобщего, «не будут иметь отношения к платоновским диалогам» (с. 29). Не совсем понятно, почему формализованное рассуждение не может принадлежать его автору. Кроме того, неясно, можно ли, оставаясь в рамках историко-философского исследования, полностью исключить из рассмотрения исторический контекст формализуемого текста: кажется, что по крайней мере на первом этапе логического анализа мы должны иметь дело именно с текстом диалога, который в этот контекст погружен. Однако выводы, полученные в ходе формально-логического исследования, должны быть затем снова включены в историко-философский контекст и подвергнуты при необходимости повторной интерпретации.

Несмотря на частные неясности, книга Дебры Нейлз в целом представляет собой по-настоящему ценный для читателей и исследователей справочник, позволяющий лучше понять историческую среду, в которой

возникли диалоги Платона. Это, несомненно, помогает и в понимании самих диалогов, пускай и содержащих достаточно отвлеченные рассуждения, но в то же время описывающих реальных людей и быт Афин V–IV веков.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Nails 2002 — Nails D. The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.
2. Vlastos 1954 — Vlastos G. The Third Man Argument in the Parmenides // Philosophical Review. 1954. Vol. 64. Issue 3. P. 319–349.
3. Нейлз 2019 — Нейлз Д. Люди Платона. Просопография Платона и других сократиков. М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина», 2019.

комнатная философия

«Карантин!» — радостно прокричал я своим дорогим друзьям из 103 группы 1 курса философского факультета МГУ 16 марта 2020-го года. Количество заболевших в день на тот момент исчислялось единицами, поэтому ситуацию с коронавирусом я считал абсолютно неважной. «Это про этих там...», думал я, выражаясь словами одного небезызвестного режиссера. Тогда мне казалось, что наступило самое прекрасное время в жизни: внеочередные каникулы, в которые можно сидеть дома, развлекаться, читать и учиться, не перетруждая себя. Однако у жизни были другие планы на эту весну.

Как оказалось, преподаватели, которые поначалу не знали, как проводить занятия, решили: если они не могут нас слушать, то они без проблем и с удовольствием могут нас читать. Именно поэтому в первую же неделю дистанционного обучения на меня и других студентов свалилось огромное количество письменных работ различной сложности (работу над эссе по «Бытию и ничто» Сартра я до сих пор вспоминаю с ужасом). Стоит отметить, что письменные работы были не самым плохим заданием, они заставляли вдумываться в тему и прорабатывать ее, но при этом именно это их свойство создавало довольно много проблем. Таким образом, если раньше можно было отмолчаться на семинаре по несильно интересной теме, то теперь так сделать было нельзя, в ней нужно было разобраться и еще написать эссе на 300 слов, а какое-нибудь третье или четвертое эссе за день все никак не хотело писаться. В итоге свободного времени стало еще меньше, чем было до карантина. Тогда же слово «карантин» стало уже произноситься с усталостью.

К апрелю ситуация с дистанционным обучением стабилизировалась. Семинары стабильно проходили в онлайн формате. Однако «киберпары» сопровождал ряд проблем. Теперь одной из основных проблем стала потеря соединения с Интернетом. Подобно моряку,

молящемуся о попутном ветре, я молился, чтобы быстрый интернет не покинул меня. Можно было начать отвечать, а затем услышать, что тебя плохо слышно или не слышно вовсе, что сбивало настрой на ответ. Также стоит отметить, что если раньше у студента были две опции: прийти на пару или не прийти на пару, то теперь можно было прийти «условно». Две кнопки — «выключить звук» и «выключить камеру» — позволяли покинуть скучное обсуждение и отправиться в дивный мир своих личных забот. Если говорить серьезно, то пользоваться этим часто, конечно, не следовало, однако это действительно помогало экономить довольно много времени, в частности в те моменты, когда разговор на семинаре уходил далеко от темы занятия. Так, некоторые преподаватели очень любили рассказать о своей личной жизни или научной деятельности. В такие моменты я обычно открывал учебник по истории философии и читал какой-нибудь случайный параграф (к слову, так я открыл для себя философию Дэвида Юма). В целом «киберсема» были по своему содержанию максимально приближены к обычным, но ощущались они иначе: не хватало людей, сидящих рядом, не хватало переглядываний, не хватало шепота с задних рядов, не хватало шуток, которые тебе тихо говорил сосед, не хватало старых неудобных парт и стульев, не хватало того, что ранее казалось обыденностью. В тот момент слово «карантин» произносилось мною с тоской.

К концу апреля я уже свыкся с дистанционным форматом, а количество письменных работ упало. Соответственно, освободилось много времени. Тогда же произошло довольно важное для меня как студента-философа событие: оформилась моя сфера интересов. По онтологии нам задали прочитать несколько текстов, наиболее важными из которых для меня были «Каково быть летучей мышью?» Т. Нагеля и «Спор о детерминизме во французской философской литературе»

З.А. Сокулер. Раньше мне казалось, что современная физиология мозга способна ответить на все вопросы, касающиеся сознания. Однако Нагель показал: наука не всеильна. В тексте же Сокулер рассматривалась проблема всеобщего детерминизма, которая напрямую связана с проблемой свободы воли и проблемой сознания. Таким образом, рассматриваемые данными работами проблемы показались мне очень интересными. После этого благодаря освободившемуся времени я самостоятельно прочитал еще несколько работ по данным темам (это просто было бы невозможно при докрантинном объеме домашних заданий).

Стоит в данной ситуации отметить очень интересный момент. По словам Диогена Лаэртского, Демокрит путешествовал в Египет, Персию и даже в Индию. Теперь же любителю мудрости куда продуктивнее быть запертым в комнате и спокойно читать. В итоге сфера моих научных интересов сильно изменилась: если в начале учебного года и вплоть до весны я интересовался в первую очередь философией политики, а иные философские проблемы казались мне бессмысленными, то в конце года, когда нам предстояло выбрать направление своей будущей научной деятельности, философию политики я даже не рассматривал. Теперь же мой интерес к проблеме сознания привел меня к изучению философии Дэвида Юма на кафедре истории зарубежной философии.

В заключение хочу сказать, что 2020 год можно называть худшим годом последних десятилетий, но при этом нельзя отрицать, что это очень важный год. В данном тексте я старался показать, что ситуация «локдауна» не была для меня чем-то абсолютно отрицательным или положительным. Самоизоляция — это в первую очередь уникальный опыт, уникальная жизненная ситуация, которая оказала на меня очень сильное влияние. Да, было тоскливо сидеть почти три месяца взаперти, но без карантина мои интересы были бы совершенно другими, я был бы другим.

Арсений Савелов

авторы / authors

Ананьев Дмитрий Алексеевич — аспирант, факультет Философии, логики и научного метода Лондонской Школы Экономики и Политических Наук, Лондон, Великобритания, d.ananyev@lse.ac.uk.

Андреев Геннадий Петрович — независимый исследователь, Москва, Россия, krasnayacommuна@yandex.ru.

Апресян Рубен Грантович — д.филос.наук, профессор, почетный доктор Упсальского университета, заведующий сектором этики, Институт философии РАН, Москва, Россия, apressyan@iph.ras.ru.

Балтаоглу Мехмет — бакалавр философии, философский факультет, МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия, meha97@hotmail.com.

Беседин Артём Петрович — к.филос.н., доцент, кафедры истории зарубежной философии, философский факультет, МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия, a.besedin@hardproblem.ru.

Гаврилов Максим Викторович — аспирант, кафедра этики, философский факультет, МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия, mrcapy@yandex.ru.

Герасимов Николай Игоревич — к.филос.н., ведущий научный сотрудник, Дом русского зарубежья, Москва, Россия, nickgerasimow@yandex.ru.

Дудчик Андрей Юрьевич — к.филос.н., доцент, Институт философии Национальной академии наук Беларуси, Минск, Беларусь, dudchik@philosophy.by.

Dmitry A. Ananyev — Ph.D student, Department of Philosophy, Logic and Scientific Method, London School of Economics and Political Science, London, United Kingdom, d.ananyev@lse.ac.uk.

Gennady P. Andreyev — Independent Researcher, Moscow, Russia, krasnayacommuна@yandex.ru.

Ruben G. Apresyan — Doctor of Philosophy, Professor, Honorary Doctor, Uppsala University, Head of Department of Ethics, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, apressyan@iph.ras.ru.

Mekhmet Baltaoglu — Bachelor of Philosophy, Department of the History of World Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia, meha97@hotmail.com.

Artem P. Besedin — PhD in Philosophy, Associate Professor, Department of the History of World Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia, a.besedin@hardproblem.ru.

Maksim V. Gavrilov — PhD Student, Department of Ethics, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia, mrcapy@yandex.ru.

Nikolai I. Gerasimov — PhD in Philosophy, Leading Researcher, Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad, Moscow, Russia, nickgerasimow@yandex.ru.

Andrei Yu. Dudchik — PhD in Philosophy, Associate Professor, Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Belarus, Minsk, Belarus, dudchik@philosophy.by.

Кардаш Алексей Михайлович — магистр экономики, независимый исследователь, Минск, Беларусь, krdwalexei@gmail.com.

Костандова Анастасия Артуровна — студент, кафедра истории зарубежной философии, философский факультет, МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия, nolimetangereuu@gmail.com.

Кузин Иван Александрович — к.филос.н., преподаватель, школа философии и культурологии, факультет гуманитарных наук, НИУ ВШЭ, Москва, Россия, ikuzin@gmail.com.

Левин Сергей Михайлович — к.филос.н., Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия, serg.m.levin@gmail.com.

Логинов Евгений Владимирович — к.филос.н., младший научный сотрудник, кафедра истории зарубежной философии, философский факультет, МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия, loginovlosmar@gmail.com.

Мерцалов Андрей Викторович — редактор, Московский центр исследования сознания; философский факультет, МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия, a.mertsalov@hardproblem.ru.

Мирский Олег Аркадьевич — независимый исследователь, Иннополис, Россия, olegpascaline@yandex.ru.

Митлянская Мария Борисовна — магистр философии, аспирант, кафедра истории зарубежной философии, философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия, divaeonor@gmail.com.

Мишура Александр Сергеевич — к.филос.н., научный сотрудник, Международная лаборатория логики, лингвистики и формальной философии, НИУ ВШЭ, Москва, Россия, amishura@hse.ru.

Alexei M. Kardash — Master of Economics, Independent Researcher, Minsk, Belarus, krdwalexei@gmail.com.

Anastasia A. Kostandova — Student, Department of the History of World Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia, nolimetangereuu@gmail.com.

Ivan A. Kuzin — PhD in Philosophy, Lecturer, School of Philosophy and Cultural Studies, National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia, ikuzin@gmail.com.

Sergei M. Levin — PhD in Philosophy, Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia, serg.m.levin@gmail.com.

Evgeny V. Loginov — PhD in Philosophy, Junior Researcher, Department of the History of World Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia, loginovlosmar@gmail.com.

Andrew V. Mertsalov — Editor, Moscow Center for Consciousness Studies; Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia, a.mertsalov@hardproblem.ru.

Oleg A. Mirsky — Independent Researcher, Innopolis, Russia, olegpascaline@yandex.ru.

Mariya B. Mitlyanskaya — Master of Philosophy, PhD Student, Department of the History of World Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia, divaeonor@gmail.com.

Aleksandr S. Mishura — PhD in Philosophy, Researcher, The International Laboratory for Logic, Linguistics and Formal Philosophy, National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia, amishura@hse.ru.

Никифоров Артём Александрович — магистр права, аспирант, кафедра гражданского права, юридический факультет, МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия, Ar.nikiforov@gmail.com.

Савелов Арсений Денисович — студент, кафедра истории зарубежной философии, философский факультет, МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия, ars109236@yandex.ru.

Сафронова Наталия Дмитриевна — к.филос.н., тьютор, кафедра истории зарубежной философии, философский факультет, МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия, offsafronova@gmail.com.

Скэнлон Томас Майкл — эмерит-профессор естественной религии, моральной философии и гражданской политики, Гарвардский университет, Кембридж, Соединенные Штаты Америки, scanlon@fas.harvard.edu.

Юнусов Артём Тимурович — к.филос.н., научный сотрудник, сектор истории западной философии, Институт философии РАН, Москва, Россия, forty-two@mail.ru.

Artem A. Nikiforov — Master of Law, PhD Student, Department of Civil Law, Faculty of Law, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia, Ar.nikiforov@gmail.com.

Arseniy D. Savelov — Student, Department of the History of World Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia, ars109236@yandex.ru.

Nataliya D. Safronova — PhD in Philosophy, Tutor, Department of the History of World Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia, offsafronova@gmail.com.

Thomas M. Scanlon — Alford Professor of Natural Religion, Moral Philosophy, and Civil Polity, Emeritus, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, United States of America, scanlon@fas.harvard.edu.

Artem T. Iunusov — PhD in Philosophy, Research Fellow, Department of the History of Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, forty-two@mail.ru.

содержание

Евгений Логинов, Максим Гаврилов, Андрей Мерцалов, Артём Юнусов.

Прологомены к моральной ответственности.....	3
Часть 1. Постановка проблемы.....	5
§1.1. Проблема в общем виде.....	—
§1.2. Чем моральная ответственность не является.....	7
А. Каузальная ответственность.....	—
Б. Ответственность как черта характера.....	8
В. Институциональная ответственность.....	—
Г. Эстетическая ответственность.....	9
§1.3. С чем проблема моральной ответственности связана.....	10
А. Этико-социальные вопросы.....	—
А1. Наказание.....	—
А2. Психология девиантного поведения.....	11
А3. Статус жертвы.....	12
Б. Нормативная этика.....	—
В. Метафизика.....	—
§1.4. Методологические сомнения.....	13
А. Возложение моральной ответственности всегда произвольно.....	14
Б. А что если вообще никого не осуждать?.....	—
В. Моральная ответственность как политический конструкт.....	15
§1.5. Нормативное и дескриптивное в рассуждениях о моральной ответственности.....	16
Часть 2. Этика моральной ответственности.....	18
§2.0. Введение.....	—
§2.1. Примирение Петра Стросона.....	20
Условие контроля	
§2.2. Безальтернативные возможности Франкфурта и полумеры Фишера.....	29
Эпистемическое условие	
§2.3. Эпистемическое условие осуждения и истина Гидеона Розена.....	35
§2.4. Эпистемическое условие моральной ответственности, регресс и акрасия.....	42
§2.5. Номи Арпали. Обратная акрасия и моральное незнание.....	46
Психологическое условие	
§2.6. Уотсон. Два лика моральной ответственности.....	47
§2.7. Я так чувствую, Джей Уоллес!.....	54
§2.8. Нормативные установки Томаса Скэнлона.....	56
§2.9. Три вида ответственности Дэвида Шумейкера.....	70
Ответственность без свободы	
§2.10. Перебум: вы ничего не заслуживаете!.....	75
§2.11. Эпилог.....	85
Часть 3. Метафизика моральной ответственности. Заключение.....	86
Приложение. Уместность, реакции и деонтологическая модальность.....	93

Дмитрий Ананьев. Понятие и концепции моральной ответственности.....	101
Артём Юнусов. Т.М. Скэнлон, осуждение и универсальное братство.....	109
Александр Мишура. Свобода воли и моральная ответственность: и что?.....	123
Артём Беседин. Снижает ли индетерминизм моральную ответственность?.....	129
Артём Никифоров. Моральные категории в гражданском праве.....	141
Алексей Кардаш. Темпоральный фактор моральной удачи.....	151
Максим Гаврилов. Как психопаты аналитическими философами манипулировали.....	163
Сергей Левин. Свобода воли и консеквенциалистское оправдание наказаний.....	177
Анастасия Костандова. Моральная ответственность и редукционизм Дерека Парфита.....	185
Геннадий Андреев, Олег Мирский. Ответственность за слова: и на Родосе, и в Мидии.....	193
Евгений Логинов. «Свобода и обида» сэра Питера Стросона. Предисловие переводчика.....	199
Питер Стросон. Свобода и обида.....	204

ИНТЕРВЬЮ

Рубен Апресян. Последовательность не обеспечивает блага.....	223
Томас Скэнлон. Основания для поступков никогда не зависят от наших желаний.....	241

РЕЦЕНЗИИ

Николай Герасимов. Как-то возможна религия.....	257
Мария Митлянская. Хайдеггер глазами русских.....	263
Наталия Сафронова. Норы, заговоры, инструменты.....	267
Андрей Дудчик. Невероятные приключения Гегеля во Франции.....	271
Иван Кузин. Ревизионистская история философии науки по Стиву Фуллеру.....	277
Мехмет Балтаоглу. Платон и персонажи его диалогов.....	293

ПИСЬМА В РЕДАКЦИЮ

Арсений Савелов. Комнатная философия.....	297
---	-----

Авторы.....	299
-------------	-----

Журнал включен в библиотеку КиберЛенинка и в РИНЦ.

Редакция выражает благодарность Московскому центру исследования сознания (hardproblem.ru) и кафедре истории зарубежной философии Философского факультета МГУ.



E-mail: loginovlosmar@gmail.com — Евгений Владимирович Логинов;
vk.com/philoscave — группа Философского кафе;
t.me/philosophycafemoscow — канал Философского кафе;
twitter.com/FK_Moscow — Twitter;
instagram.com/fk_moscow/ — Instagram;
facebook.com/groups/195664855930913/ — Facebook;
datepalmcompote.blogspot.ru — блог, где хранится Интернет-архив номеров;
philosophy.ru/fk/ — архив статей.

Адрес редакции и издателя: 141980, г. Дубна, ул. Сахарова, д. 19, 48. Издается с 2012 года. Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций. Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-55964. Дата регистрации: 15.11.2013.

Соучредители журнала: Фомин И.И., Логинов Е.В., Мерцалов А.В.

ISSN 2587-9308

Отпечатано в типографии «Ситипринт», 129226, Москва, ул. Докукина, д. 10. Тираж 700 экз.

Дата публикации: 25.12.20.

© Финиковый Компот, 2020

Date Palm Compote is included in the Russian Science Citation Index and CyberLeninka.

The Editorial Board is grateful to the Moscow Center for Consciousness Studies (hardproblem.ru) and the Department of the History of World Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

E-mail: loginovlosmar@gmail.com — Evgeny Loginov;
vk.com/philoscave — Philosophical Cafe group;
t.me/philosophycafemoscow — Philosophical Cafe channel;
twitter.com/FK_Moscow — Twitter;
instagram.com/fk_moscow/ — Instagram;
facebook.com/groups/195664855930913/ — Facebook group;
datepalmcompote.blogspot.ru — Blog and Internet archive of issues;
philosophy.ru/fk/ — Archive of papers.

Editorial office and publisher's address: 19 Sakharova st., apt. 48, Dubna, Russia, 141980.

Published since 2012.

Certificate of registration ПИ № ФС77-55964 of 15.11.2013.

Co-founders of the journal: Ivan Fomin, Evgeny Loginov, Andrew Mertsalov.

ISSN 2587-9308

Printed at City Print Printing House, 10 Dokukina st., Moscow, Russia 129226.

Print run 700 copies.

Date of publication: Dec 25th, 2020.

© Date Palm Compote, 2020



