

ВИТАЛИЙ КУРЕННОЙ

Этика добродетели: предисловие к публикации

Основные философские проекты XX столетия избегали постановки вопросов об этике в том виде, как они нам известны из ключевых работ новоевропейской философии. И «Этика» Спинозы, и «Логико-философский трактат» Витгенштейна начинаются с фундаментальных онтологических вопросов о мире. Но если Спиноза венчает свою работу идеей блаженства как добродетели, вырастающей из «*Amor Dei intellectualis*», то для Витгенштейна, также называвшего «Трактат» этикой, последняя, очевидно, находится в сфере того невыразимого, которое безмолвно объемлет сказанное в «Трактате», т.е. относится к области того, «о чем следует молчать». Онтологическое устройство мира, схватываемое Витгенштейном, не дает ему более никаких оснований для того, чтобы высказать нечто осмысленное о моральном поведении человека. Эта глубокая трансформация не является случайной и подготовлена, очевидно, двумя основными этическими доктринами современности, задающими – в разных вариантах – основной тон этических дискуссий, начиная с XVIII в. Речь идет об императивной этике Канта и утилитаризме.

Важнейшим промежуточным пунктом на траектории, пролегающей от Спинозы к Витгенштейну, является, конечно, Кант. У последнего сколь угодно продвинувшееся вперед познание мира никогда не позволит нам ответить на вопрос «Что я должен делать»? Теоретический, познающий согласно своим рассудочным категориям разум сталкивается в сфере человеческого поведения с тем, о чем, по сути, ему также «следует молчать». Но Кант, руководствуясь своей крипто-метафизикой, необходимым элементом которой является «вещь сама по себе», разрабатывает для ответа на этот вопрос другой, практический, тип рациональности. Благая воля – единственное безусловное добро – должна, если хочет быть верна самой себе, оказать уважение законодательству практического разума, разворачивающемуся

в трансцендентном «царстве целей». Но чтобы убедить нас в существовании этого «царства целей», Канту приходится разработать хотя и чрезвычайно скупую, но все же вполне определенную трансцендентную онтологию. Изыскав в нашем сознании основополагающий «факт практического разума» (осознание морального закона), он замечает: «этот факт указывает нам на чистый умопостигаемый мир, более того, положительно определяет этот мир и позволяет нам нечто познать о нем, а именно некий закон»¹. Этот факт обрастает затем целым рядом трансцендентальных условий — постулатами практического разума (свобода, бессмертие, Бог). Все это позволяет Канту продемонстрировать возможность реализации основного научно-рационального принципа — принципа общезначимости — также и в области практической рациональности. Но это достигается весьма дорогой ценой формализма: по сути, морально действующий субъект должен отказаться от всяких попыток принимать во внимание содержание («материю») и последствия своих действий. Ибо, как гласит первая фраза «Основположений метафизики нравов», «Нигде в мире, да и нигде вне его, невозможно мыслить ничего иного, что могло бы считаться добрым без ограничения, кроме одной только *доброй воли*».

Противоположным образом выстроен другой важнейший этический проект современности — утилитаризм. Утилитаризм является главной оппозицией кантианству в силу фундаментально иной стратегии обоснования морального долженствования. Этика Канта основана на мотиве и намерении («принцип воли»²), тогда как утилитаризм — на конечном результате. В этом противопоставлении выражается старая дилемма, которую Пьер Абеляр формулировал, в частности, как противопоставление *intentio* и *opus* — намерения и поступка³, — и которая в современных классификационных терминах

¹ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения. В 8 т. Т. 4. М.: Чоро, 1994. С. 424.

² «Ценность [поступка — В.К.] может заключаться *только в принципе воли* безотносительно к тем целям, которые могут быть достигнуты посредством такого поступка» (Кант И. Основположения метафизики нравов // Кант И. Сочинения. В 8 т. Т. 4. М.: Чоро, 1994. С. 169).

³ Для средневекового мыслителя намерение и поступок — область двух различных юрисдикций. Божий суд способен постигать намерение и судит именно его, тогда как человеческий суд ограничен только поступком и его видимыми результатами. «В самом деле, Бог мерит не тем, что люди делают, а тем, с какой душой они могут делать [нечто]; и не в поступке, а в намерении (*intentio*) поступающего состоит заслуга или подвиг» (Абеляр П. Этика, или Познай самого себя // Абеляр П. Теологические трактаты. М.: Прогресс; Гнозис, 1995. С. 261); «Ведь люди судят на основании очевидного, а не скрытого, и они взвешивают не столько состояние вины, сколько последствия поступка. Ведь один только Бог внимает не столько тому, что [люди] совершают, столько тому, с какими душевными [помыслами] они [это] делают. Он мерит нашу виновность по умыслу, а суд исследует преступное деяние ...»

этических доктрин воспроизводится как противопоставление, соответственно, «мотивизма» и «консеквенциализма» (или, в других классификациях, как «деонтическая» и «консеквенциалистская» этика). Классическая концепция утилитаризма Бентама, несмотря на видимую простоту, является комплексной конструкцией, сочетающей элементы целого ряда этических и социальных доктрин. В своей элементарной формулировке утилитаристский «принцип полезности» формулируется как эвдемонистическое правило: «Под принципом полезности понимается тот принцип, который одобряет или не одобряет какое бы то ни было действие, смотря по тому, имеет ли оно (как нам кажется) стремление увеличить или уменьшить счастье той стороны, об интересе которой идет дело, или, говоря то же самыми другими словами, содействовать или препятствовать этому счастью»⁴. Принцип полезности формулируется как правило не только индивидуальное, но и как социальное. Однако понятие «общества» понимается Бентамом индивидуалистически: «Что же такое есть... интерес общества? Сумма интересов отдельных членов, составляющих его»⁵. С этой поправкой «известное действие может называться сообразным с принципом полезности (относительно целого общества), когда его стремление увеличить счастье общества больше, чем стремление уменьшить его»⁶. Все разнообразные проявления счастья в свою очередь редуцируются к абсолютной гедонистической шкале удовольствия и страдания: «Удовольствие само по себе есть добро и даже... единственное добро; страдание есть само по себе зло»⁷. Мотивы же, понимаемые как факторы, побуждающие к действию, напротив, релятивизируются: «нет ни одного рода мотива, который сам по себе дурен»⁸.

Программа утилитаризма, развиваемая Бентамом, изначально содержала в себе напряженный практический мотив — реформирование системы права и, в первую очередь, правовой системы наказаний. Для этически-обоснованного решения этой задачи Бентаму было необходимо ввести единую шкалу, позволяющую осуществлять сравнительную калькуляцию абсолютных величин — удовольствия и страдания. Идеал исчисления, по сей день составляющий немалую долю привлекательности программы утилитаризма, заявлен как бес-

Там, где Он видит наисовершенно, там не видит никто, ибо, карая, он вникает не в грешность, а в дух поступка. У нас же наоборот: мы вникаем не в дух, который не видим, но в факт поступка, который знаем» (*Абеляр*. Указ. соч. С. 267).

⁴ *Бентам И.* Введение в основания нравственности и законодательства. М.: РОССПЭН, 1998. С. 10. Первая публикация этой работы датируется 1780 годом, т.е. годом раньше «Критики чистого разума» и восьмью годами раньше «Критики практического разума» Канта.

⁵ *Бентам*. Указ. соч. С. 11.

⁶ Там же.

⁷ Указ. соч. С. 127.

⁸ Там же.

страстный подсчет: «Я считаю себя чуждым всем нашим определениям порока и добродетели. Я призван рассматривать человеческие действия единственно по их результату в добро или во зло. Я открываю два счета. Я ставлю в чистую прибыль все удовольствия; я ставлю в потерю все страдания. Я верно взвешу интересы всех сторон; человек, которого предрассудок пятнает как порочного, и тот, которого он восхваляет как добродетельного, передо мной равны в настоящую минуту. Я хочу судить самый предрассудок и взвесить на этих новых весах все действия, чтобы составить список тех, которые должны быть позволены, и тех, которые должны быть запрещены»⁹. Сообразно этой задаче удовольствия и страдания классифицируются Бентамом по интенсивности, продолжительности, несомненности или сомнительности, близости или отдаленности, облегчая подсчет конечного результата («гедонистическое исчисление»). Эта особенность утилитаризма определяет его высокую привлекательность, открывая возможность для построения моделей, аналогичных экономическим, также оперирующих принципом (экономической) полезности и допущением о том, что индивид рационально способен эту полезность максимизировать, что, в свою очередь, открывает возможность для формального моделирования, подсчета и выносимого на этом основании «экспертного» заключения об этической легитимности тех или иных социальных, правовых и политических действий¹⁰.

Несмотря на высокую привлекательность этого утилитаристского идеала калькуляции, уже Джон Стюарт Милль, стремясь отвести накопившиеся возражения, в работе «Утилитаризм» (1863), вынужден был внести принципиальную поправку: помимо количества он предложил учитывать также качество удовольствий, различая тем самым удовольствия «высшие» и «низшие». Ибо, как гласит его известное высказывание: «Лучше быть недовольным человеком, чем довольной свиньей, — недовольным Сократом, чем довольным дураком»¹¹. Эта поправка на качественную дифференциацию удовольствий, привязанная к исторически-определенной иерархии потребностей, которые Милль делит на высшие и низшие¹², является, однако, столь суще-

⁹ Указ. соч. С. 215.

¹⁰ См. хрестоматийный сборник, рассматривающий утилитаризм в контексте экономической проблематики: *Amartya Sen, Bernard Williams* (Ed.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge University Press 1982. Сборник многократно переиздавался.

¹¹ *Милль Дж. Ст.* Утилитаризм. О свободе. СПб: Типография А. М. Котомина, 1882. С. 24.

¹² Такого рода иерархии восходят к этике Аристотеля. Ср.: «Правда о добропорядочном заключается в том еще, что он многое делает ради друзей и отечества и даже умирает за них, если надо: он расточит имущество и почести и вообще блага, за которые держатся другие, оставляя за собою лишь нравственную красоту; он скорей предпочтет испытать сильное удовольствие за краткий срок, а не слабое за долгий, и год прожить прекрасно [предпочтительнее для него], чем много лет — как

ственной ревизией, что некоторые философы отказываются признавать эту версию Милля последовательным развитием утилитаристской системы¹³. Разумеется, возникло и множество других дифференцированных версий утилитаризма («деятельностный утилитаризм» (act-utilitarianism), «регулятивный утилитаризм» (rule-utilitarianism) и т.д.), в рассмотрение которых мы здесь не входим.

Утилитаризм и кантовская императивная этика не просто содержательно различны, но и отвечают разному социальному и даже, можно сказать, экзистенциальному опыту: если утилитаризм возникает как активная позиция, направленная на рациональное улучшение общества, исправление законодательства и т.д., то этика Канта — это позиция этического индивида, который ригористично противостоит миру, о моральном улучшении которого он помышляет далеко не в первую очередь (если помышляет вообще). Скорее, он берет на себя бремя этического действия — бремя осуществления своего «долга» — безусловно, вопреки всем своим склонностям и желаниям. Показательно, что эта позиция, пусть и в очень измененном виде, воспроизводится также у Гегеля. Гегелю, правда, был чужд идеал этики как всего лишь морального долга индивида: дух индивида слишком слаб и ограничен для этой задачи. Этическое самосознание индивида ограничивается необходимой, но недостаточной сферой *моральности*, тогда как подлинную объективность этическое достигает в сфере *нравственности*, в которой субъективные ограничения дополняются объективными институциональными структурами семьи, гражданского общества и, наконец, государства. Поэтому у индивида нет иного выхода, кроме как признать в этих институтах конкретную историческую реализацию «духа», а в диктуемых ими обязанностях — свою свободу¹⁴. Мир, таким образом, также принимается здесь таким, каков он есть: ни Кант, ни Гегель¹⁵ не обуреваемы тягой к его улучше-

придется, и один прекрасный и великий поступок он предпочтет многим, но незначительным» (Никомахова этика, 1169a 18–25).

¹³ См.: Wolf Jean-Claude. John Stuart Mills «Utilitarismus». Ein kritischer Kommentar. Freiburg-München: Alber, 1992.

¹⁴ «В качестве *ограничения* связывающая обязанность может выступать лишь по отношению к неопределенной субъективности или к абстрактной свободе и по отношению к влечениям природной или определяющей свое неопределенное добро, только руководствуясь своим произволом, моральной волей. Однако индивид находит в связанности скорее свое *освобождение*, отчасти от зависимости, в которой он находится под властью чисто природных влечений, отчасти от стесненности, испытываемой им в качестве субъективной особенности в моральных рефлексиях о долженствовании и дозволении, отчасти от неопределенной субъективности, не достигающей наличного бытия и объективной определенности действия и остающейся *в себе* и как некая недействительность. В обязанности индивид освобождает себя к субстанциальной свободе» (Философия права, § 149).

¹⁵ Применительно к Гегелю, конечно, можно употребить старый аргумент: система институтов, представленная в его лекциях по философии права, не соответству-

нию или планомерному реформированию общества¹⁶. Различие, пожалуй, состоит лишь в том, что конструкция Канта оставляет некое пространство для выстраивания альтернативной «логики свободы»¹⁷. Но в немецком идеализме это пространство альтернативной возможности было ликвидировано — вместе с остатком «догматической» (Фихте) «вещи самой по себе». Ликвидировано во имя торжества познающего разума и идеала социально-исторической реализации порядка свободы¹⁸.

И все же, несмотря на столь принципиальные расхождения, этические концепции, построенные на утилитаристской или кантовской императивной основе, имеют между собой чрезвычайно много общего. Собственно говоря, возникшее во второй половине XX века течение, которое (весьма, впрочем, условно) может быть названо этикой добродетели, конституируется именно на платформе критики этих общих характеристик как утилитаризма, так и кантианства. Попробуем выделить этот набор общих характеристик.

Во-первых, и кантианство, и утилитаризм представляют собой систему моральных правил, формулирующихся как предложения должностования и основанных на одном, системообразующем моральном принципе — будь то категорический императив или «принцип полезности».

Во-вторых, эта система правил предполагает вполне определенную антропологию, теорию фундаментального устройства человека. Такова, в частности, принимаемая за данность структура «способностей» у Канта; доктрина «источников» (санкций) удовольствия и страдания, а также исчерпывающая классификация «родов» удовольствия и страдания у Бентама. В этом отношении данные этические концепции являются вполне «классическими», поскольку телеологический

ет прусской реальности, следовательно, та «действительность», о которой он говорит, — это идеал, а не данность и т.д. Но если Гегель и имел в виду такого рода критику реальности в пользу идеальной «действительности», то она все же была слишком утончена, чтобы быть воспринятой всерьез (исторически она, как нам известно, и не была так воспринята).

¹⁶ Этому отличию немецкой классической философии от британского утилитаризма существует предостаточно социально-критических объяснений (как сказали бы в советском учебнике по истории: «такая позиция соответствует положению немецкой буржуазии, лишенной рычагов влияния на политическую жизнь Германии»). Но дело в том, что такая позиция может воспроизводиться и безотносительно к историческому положению тогдашней немецкой буржуазии — достаточно разочарования в возможности рационального улучшения мира как такового.

¹⁷ Этот, по сути, кантианский мотив может быть прослежен вплоть до «экзистенциальной свободы» Сартра. Различные «постметафизические» разновидности кантианства локализуют это пространство альтернативной этической логики в более приземленных областях, например, в области научной коммуникации и ее критериев (К.-О. Апель), в области «коммуникативного действия» (Ю. Хабермас) и т.д.

¹⁸ К доктринам, серьезно воспринявшим этот мотив немецкого идеализма, относятся и классический марксизм.

элемент этики Аристотеля (учение о «назначении» (ergon) человека) имеет своим необходимым основанием определенную антропологию, а именно понимание человека как деятельного существа, «обладающего суждением»¹⁹.

В-третьих, обе основные этические доктрины оперируют формами долженствования, выступающими по отношению к конкретному человеку и его обстоятельствам как внешняя, объективная мера, в соответствии с которой и должен поступать человек, несмотря на собственное понимание фактических обстоятельств и ограниченную перспективу. Мир конкретного человека соизмеряется здесь с «объективной» точкой зрения — будь то мир «царства целей» Канта или

¹⁹ Никомахова этика, 1097b 24; 1098a 3–4. Принципиальное рассуждение Аласдера Макинтайра в работе «После добродетели» (глава 5) по вопросу о взаимоотношении доктрины природы человека (называемой здесь антропологией) и телеологической концепции не является, на мой взгляд, вполне систематически и исторически корректным. С одной стороны, он признает, что философы Просвещения сходились в том, что основной особенностью проекта рационального обоснования морали является характеристика «принятие некоторых допущений относительно природы человека», тогда как с другой утверждает, что «совместное воздействие секулярного отказа как от протестантской, так и от католической теологии, а также научное и философское неприятие аристотелизма должно было устранить любое понятие о человеке-каким-он-мог-бы-быть-если-бы-он-реализовал-свой-telos» (MacIntyre Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth, 2004. P. 52, P. 54). Утратив понятие о цели, философы, пытавшиеся реализовать просвещенческий проект этики как таковой, остались лишь с доктриной природы человека и набором доставшихся от традиции долженствований, что, согласно Макинтайру, и явилось причиной несостоятельности этого проекта.

На это следует возразить: серьезный удар по телеологии был нанесен только Чарльзом Дарвином, до этого же понятие о природе человека имплицитно или эксплицитно включает и целевое определение. Насколько просто из онтологии выводится телеология («назначение человека») показывает, например, Фихте. У того же Канта телеология имеет два аспекта — в индивидуальном аспекте этическая цель (в частности, идеал «святости») достижима лишь при условии принятия постулатов практического разума, а говоря проще — в загробной жизни. Посюстороннее же решение вопроса о том, «каким-человеку-следует-быть», перепоручается не индивиду, а роду, т.е. мировой истории, в определенности вектора («телоса») которой Кант не сомневается.

Проблема состоит здесь в том, что после утраты влияния религиозной картины мира фактически утрачивается именно общее представление о природе человека (хотя долгое время философы Нового времени, равно как и просветители XVIII века, надеются, что такое представление наука может дать). Например, тот же Кант еще исходит из принятой по умолчанию в философской психологии своего времени структуры человеческих способностей. Но уже в XIX веке даже такой ослабленный нормативный вариант антропологии не работает, а антропология XX века эксплицитно закрепляет этот разочаровывающий результат в тезисе о «недоразвитости», биологической недоопределенности человека (А. Гелен). В свою очередь, историческая телеология рода, получившая свою завершённую форму у Гегеля, также постепенно выходит из научного обращения. Но именно постепенно, а вовсе не к концу исторической эпохи Просвещения.

калькулируемый утилитаристом гедонистический результат последствий какого-то поступка.

Если взглянуть теперь на критику основных этических доктрин современности, разворачивающихся в работах, объединенных в настоящей подборке журнала «Логос» под рубрикой этики добродетели²⁰, то можно сказать, что ее объединяет отрицание трех перечисленных общих характеристик как кантианства, так и утилитаризма.

Начнем с последнего пункта, вернувшись тем самым к Витгенштейну, упомянутому вначале. Дело в том, что Витгенштейн (наряду с Хайдеггером) является одним из мыслителей, самым радикальным образом принявших и осмысливших конечность и фактичность человеческого положения в мире, по отношению к которому невозможно занять некую внешнюю позицию, выступающую трансцендентной объективной мерой его существования и поведения: «То, что мир есть *мой* мир, обнаруживается в том, что границы *данного* (*der*) языка (единственного языка, который я понимаю) означают границы *моего* мира» (Трактат, 5.62). Поскольку же этическое выходит за пределы языка и мира, оно относится к тому, «о чем следует молчать». Равно как и положения самого «Трактата», полагающие границу мира, равно таким же образом не легитимны, они «бессмысленны», их следует отбросить как лестницу, по которой поднялись наверх (6.54).

В работе Джона Макдауэла «Добродетель и основание» эта критическая позиция формулируется в языке уже позднего Витгенштейна: «нам следует отказаться от идеи о том, что философское рассуждение о рассматриваемых практиках должно осуществляться с некоторой внешней позиции, вне нашей вовлеченности в известные формы жизни». Айрис Мердок, в свою очередь, исходит из предпосылки о том, что «человеческая жизнь не имеет заданного извне предназначения (*has no external point*) или *τέλος-а*». А ее переосмысливающее обращение к Платону можно понять, соответственно, как попытку придать его «объективному идеализму» некий впечатляющий смысл с точки зрения именно конечного человеческого существа. Существа, которое осознает «бесцельность добродетели, ее исключительную ценность и бесконечность ее требований». И этот человек, не имеющий предназначения, опять же осознает этот идеал не как нечто внешнее по отношению к своему собственному существованию, а как в конечном счете производный от своей собственной ограниченности, как зависящий от него самого. Но это не означает, что теперь «все позволено», напротив, осознание этого обстоятельства зависимости, выражаясь языком метафизики, «трансценденции» от «имманентности» может быть понятно и совершенно иначе. Нам не на кого

²⁰ При ее составлении мы ориентировались, главным образом, на сборник: *Crisp Roger, Slote Michael* (Ed.). *Virtue Ethics*. Oxford University Press, 2006 (начиная с 1998 года это шестое издание сборника).

переложить бремя поддержания такого рода трансценденций, и только мы сами ответственны за их существование. Не Бог или природа отвечают за человеческое в человеке, а лишь он сам.

Проблема антропологии поднята в работе, с которой берет начало современная дискуссия об этике добродетели, со статьи Э. Энском «Современная моральная философия» (1958)²¹. И, как гласит ее первый тезис, моральной философией не стоит заниматься до тех пор, пока у нас нет адекватной «философии психологии», общепризнанной теории человеческого поведения. Иными словами, этика невозможна, пока нет общепризнанной теории человеческой природы, которая отнесена Энском к области психологии. Чтобы прояснить исторические истоки этого довольно неожиданного для ученицы Витгенштейна²² обращения к психологии, здесь помещен фрагмент из работы Морица Шлика «Вопросы этики», который весьма последовательно выстраивал свою позицию, сознательно противопоставляемую как феноменологии Гуссерля, так и неокантианской философии ценностей, подчеркивая, в данном случае, фундаментальное значение психологии для этики как науки²³.

Наконец, понятие морального долженствования, обязательства и систематического способа выведения этических обязательств из единого принципа подвергается критике, начиная со статьи Энском (возводящей его к потерявшей влияние веры в авторитет божественного закона) в самых разных вариантах. Небольшая статья А. Макинтайра²⁴ в техническом стиле аналитической философии подвергает атаке тезис об императивной форме этических высказываний, тогда как Бернард Уильямс вполне в духе критической программы этики добродетели подвергает всесторонней критике понятие «морального обязательства».

²¹ Подробный анализ статьи Энском см. в работе: *Артемова О. В. У истоков современной этики добродетели // Этическая мысль. Вып. 4. М.: ИФ РАН, 2003* [<http://ethics.iph.ras.ru/em/em6/7.html>].

²² В особенности «Логико-философский трактат» не выходит за пределы мейнстримного для XX века аналитического философия. Ср.: Психология не ближе к философии, чем любая другая естественная наука» (4.1121).

²³ Разумеется, это возвращение «психологизма» имеет широкий набор аналогов в XIX в. В особенности здесь следует упомянуть Шопенгауэра, на которого эксплицитно ссылается Шлик и который регулярно упоминается аналитиками также в связи со статьей Энском (см., в частности: *Pauer-Studer Herlinde. Einführung in die Ethik. Wien: WUV, 2003. S. 57*).

²⁴ В качестве, возможно, одной из самых значительных современных работ по этике следует, разумеется, назвать работу «После добродетели» Макинтайра, в которой критические выводы этики добродетели доведены до своего логического и весьма неутешительного завершения, констатирующего торжество эмотивизма. К сожалению, существующий русский перевод этой работы (*Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000*) подлежит существенному улучшению.

Собранные здесь статьи, отвечающие главным образом критическому аспекту «этики добродетели», дополнены здесь работой Т. Нагеля «Моральная удача». Эта самостоятельная дискуссия также затрагивается в конце статьи Б. Уильямса «Мораль: специфический институт». С критической программой этики добродетели эту дискуссию сближает принятие специфической роли фактического человеческого неравенства и роли случайности — как данной от рождения, так и заданной социально-историческими обстоятельствами.

Различные систематические попытки позитивно выстроить этику добродетели — Розалиндой Херстхаус²⁵, Майклом Слоутом²⁶, Анетой Байер²⁷ (феминистская «этика заботы») и другими — представляют собой самостоятельную тему и не отражены в данной подборке. Но если говорить о некоторых базовых последствиях критики, развернутой с позиций этики добродетели, то они могут быть сведены к следующим:

- с мотивов и результатов этика переориентируется на вопросы характера человека, формирования предрасположенностей к добродетельному поведению (этот сюжет развернут в «agent-based» этике добродетели М. Слоута);
- основной вопрос этики может быть переформулирован: не «что я должен делать?», а, в частности, «каким должен быть человек, чтобы быть хорошим человеком?»;
- трансцендентные, «внешние» этические эталоны заменяются фактическими образцами поведения (именно так можно интерпретировать определение правильного поступка у Р. Херстхаус: поступок является правильным постольку, поскольку такой поступок совершит добродетельный человек);
- в связи с этим центральную роль начинают играть не вопросы этических принципов и когерентность универсально-этических построений, а вопросы подходящего воспитания человека, формирования индивидуальных черт его характера. Этическое реализуется не путем рационального понимания принципов, а в силу определенных психических и мотивационных предрасположенностей, устанавливающих действенную связь между эксплицитно формулируемыми моральными правилами и реальным поведением.

Этика добродетели может показаться весьма «слабой программой», на фоне радикального отказа от традиционного этического дискурса в работах «континентальных» (немецких) мыслителей, ко-

²⁵ Hursthaus R. *On Virtue Ethics*. Oxford University Press, 1999.

²⁶ Slote M. *From Morality to Virtue*. New York: OUP, 1992.

²⁷ Baier A. *Postures of the Mind*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.

торые открывает для англоязычного мира Реймонд Гюсс. И действительно, этический дискурс, доминирующий в англоязычном мире, как замечает Гюсс, «последние сто пятьдесят лет», несносен — как и доминирующий способ отечественных этических рассуждений, добавим мы от себя. Однако этика добродетели, критически относясь к заезженным способам моральных рассуждений, все же в ряде случаев пытается предложить практические способы решения этических задач, не ограничиваясь только неутешительными и пессимистическими выводами.