

БЕРНАРД УИЛЬЯМС

Мораль: специфический институт¹

Мораль является особой системой, отдельной ветвью этической мысли. Позвольте мне объяснить, почему я считаю, что нам лучше обойтись без нее.

Мораль отличается от всего остального своим духом, своими основными целями и общей картиной этической жизни, которую она предполагает. Чтобы это увидеть, нам понадобится подробно рассмотреть конкретное понятие — *моральное обязательство* (*moral obligation*). Простой факт, что мораль использует понятие обязательства, еще не делает ее чем-то специфическим. Существует обыденное понятие обязательства как всего лишь одного из принимаемых во внимание соображений, и оно вполне пригодно для использования в этических целях. В морали же используется иное понятие обязательства, которому придается особое значение. Именно это понятие я буду называть «моральным обязательством». Мораль не является каким-то одним определенным набором этических установок. Она включает в себя целый круг этических воззрений и настолько глубоко сидит в нас, что философия морали тратит значительную часть своего времени на обсуждение различий между самими этими воззрениями — вместо обсуждения их отличия от всего остального. Не все из них являются в равной степени типичными и показательными примерами системы морали, хотя все они включают идею морального обязательства. Кант — философ, давший наиболее ясное, глубокое и тщательное описание морали. Но мораль не изобретение философов. Она представляет собой воззрение (*outlook*) или, скорее, часть воззрения, которым обладает почти каждый из нас.

¹ Перевод с англ. Владимира Селиверстова по изданию *Williams Bernard. Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana, 1985. P. 174–96. Свёрка — Андрей Веретенников. Ред. — В. Куренной.

В системе морали моральное обязательство выражено в умозаключении одного особенно важного вида. Оно завершается выводом, содержащим предписание насчет того, что делать в конкретной ситуации, если мы руководствуемся моральными соображениями. (Существуют также обязательства общего характера, и мы еще вернемся к ним позже.) Не каждый вывод из конкретного морального рассуждения, даже если он сделан в рамках определенной системы морали, выражает такого рода обязательство. Особо не углубляясь, достаточно будет указать на то, что из некоторых моральных умозаключений следует, что нечто *можно* сделать. Следствия из этих умозаключений сами не выражают обязательства, но в определенном смысле имеют к ним отношение: вы спрашиваете себя, лежит ли на вас обязательство, и решаете, что нет.

Данное описание дано в терминах результата или заключения из рассуждения, руководствующегося моральными соображениями. Эти соображения сами могут принимать форму обязательств, но естественно предположить, что это далеко не обязательно. Например, я мог бы заключить, что на мне лежит обязательство действовать определенным образом, так как такой результат будет к лучшему (for the best), и достигнуть его я могу, действуя именно так. Однако система морали принуждает рассматривать любое соображение, задействованное в рассуждении и влекущее за собой конкретное обязательство, как общее обязательство. Таким образом, если сейчас на мне лежит обязательство сделать что-то, что будет к лучшему, то это потому, что на мне лежит некое общее обязательство (возможно, одно из многих) делать то, что будет к лучшему. Ниже мы увидим, как это происходит.

Некоторые особенности морального обязательства объясняются тем фактом, что оно является разновидностью практического умозаключения. Обязательство касается действия (оно представляет собой обязательство сделать что-то), и у человека должна быть возможность осуществить это действие. Широко известна формула: «*Должен* значит *можешь*». В качестве общего утверждения о *долженствовании* оно ложно, но оно может быть правильным, если понимается как условие конкретного обязательства, следующего из практического умозаключения. Если из моего рассуждения следует нечто такое, что я не могу сделать, то я должен рассмотреть альтернативы. Вопрос о том, что считать выполнимым для агента, печально знаменит своей проблематичностью — не только из-за обширных и пугающих теорий, заявляющих, что все (или, по крайней мере, все, что относится к психике) детерминировано. Совершенно неясен также смысл утверждения, что некто может — или мог бы — действовать определенным образом. Чтобы сказать нечто дельное по этому вопросу, необходимо широкомасштабное исследование, на которое я здесь не претендую². Но и из ска-

² Я вкратце затрону этот вопрос позже. Большинство дискуссий о свободе воли не обращают достаточного внимания на то обстоятельство, что каузальное объяснение

занного будет ясно, что мораль — как в этом, так и в других отношениях — сталкивается с некоторыми общими проблемами весьма острого характера.

Другая особенность моральных обязательств, понимаемых таким образом, заключается в том, что они — в действительности, в конечном счете и т.д. — не могут конфликтовать между собой. Это, по видимому, непосредственно следует из только что рассмотренной проблемы: мое обязательство должно быть выполнимо, если признается следующий принцип (называемый «принципом агломерации»): если я обязан сделать *X* и обязан сделать *Y*, то я обязан сделать *X* и *Y*. Это требование также отражает практическую форму рассматриваемого понятия обязательства. Обязательства, если это слово используется в обычном смысле, не искаженном этими требованиями, могут, очевидно, конфликтовать между собой. Конфликт обязательств — это вообще наиболее распространенный случай использования слова «обязательство»³.

Философ Дэвид Росс разработал терминологию для обсуждения ситуаций, когда обязательства вступают в конфликт — иногда она используется и сегодня. В этой терминологии обязательства разделяются на *prima facie*⁴ обязательства и актуальные обязательства. Обязательство *prima facie* — это умозаключение, поддержанное моральными соображениями, которое является претендентом на то, чтобы быть актуальным обязательством. Оно будет правильным результатом морального размышления, если другое обязательство не окажется сильнее. Росс пытался объяснить (без особого успеха), почему одно лишь обязательство *prima facie* (то, которое в конечном счете не оказывается решающим) является чем-то большим, чем просто некое очевидное обязательство. Оно может рассматриваться как влияющее на процесс принятия решения, однако, учитывая конкурирующие обязательства, этого влияния оказывается недостаточно для изменения результата в его пользу. Говоря конкретнее, получается, что соображения, поддерживавшие нарушенные обязательства *prima facie*, могут поддерживать некоторые другие актуальные обязательства. Если я имел веские основания нарушить обещание, на меня может быть наложено актуальное обязательство по возмещению убытков человеку, которого я подвел.

может иметь разное влияние на наши представления о действиях и ответственности. Стоит иметь в виду, что просто моральное рассуждение зависит только от понятия *может*, тогда как порицание — от понятия *мог бы*.

³ Проблему конфликта я обсуждал в нескольких работах: «Problems of the Self» (Cambridge, 1973), а также «Moral Luck» (Cambridge, 1981). Основной вопрос заключается здесь в следующем: если два действительно актуальных обязательства не могут конфликтовать между собой, то я не мог бы оказаться в ситуации, в которой они конфликтуют по моей вине. А что если это все-таки произошло?

⁴ С первого взгляда; по первому впечатлению; на первый взгляд (лат.) — *Прим. ред.*

С этой точки зрения не совсем понятно, почему на меня налагается это дополнительное обязательство, так как соблюдение обязательств — это личное дело каждого, а мои действия не нарушили этот принцип. Не было нарушено ни одного актуального обязательства. Утешает лишь то следствие, что я не должен себя винить. Я могу винить себя в чем-нибудь другом, например в том, что я попал в неудобное положение, но было бы неправильно обвинять или упрекать себя в том, чего я не сделал, так как осуждать себя следует лишь за невыполненное обещание, а в данном случае обязательства не было. Быть может, я мог бы скверно себя чувствовать, но система морали отличает это чувство от угрызений совести и самоосуждения: это чувство можно назвать «сожалением», и оно не является моральным. Подобное переопределение весьма важно и очень типично для того случая, когда этическое сводится к моральному. Когда говорят, что ваши чувства по отношению к невольному поступку или по отношению к поступку, когда вы выбирали меньшее из двух зол, должны пониматься как сожаление (*regret*), то есть как неморальное чувство, то предполагается, что вы должны относиться к этим действиям так же, как вы должны относиться к событиям, не зависящим от вашей воли. То, что *это был я*, не настолько важно, важно лишь то, сделал ли я добровольно то, что нужно было сделать. Это отвлекает нас от важного измерения этического опыта, лежащего в различии между совершенным и несовершенным поступком. А это различие может быть настолько же важным, как и различие между добровольным и недобровольным действием⁵.

От моральных обязательств нельзя уклониться. Я могу взять на себя обязательство добровольно, например, когда я даю обещание: в таком случае действительно считается, что обещание, чтобы вообще считаться таковым, должно быть дано добровольно. В то же время существуют неясные случаи, например, когда обещание дается по принуждению. Я могу быть обязанным вне зависимости от того, хотел я этого или нет. Но, в любом случае, раз уж на мне лежит обязательство, его невозможно избежать, и нежелание данного человека и далее находиться в рамках такой системы или быть ограниченным ее правилами его не спасет; порицать его будут вполне обоснованно. Порицание (*blame*) является типичной реакцией системы морали. Угрызения совести, самоосуждение или вина, как я уже говорил, являются характерной реакцией от первого лица (*first-personal*) в рамках такой системы, и если агент никогда не испытывал этих чувств, он не будет принадлежать системе морали и в этом смысле не будет полноценным моральным агентом. Система также предполагает, что один

⁵ Этот вопрос рассматривается в моей статье «Moral Luck» из одноименной книги. Она является иллюстрацией к тезису о том, насколько большое значение в системе морали придается весьма неопределенной структуре добровольных действий.

субъект может порицать другого, но если агент никогда не испытывал подобного чувства, то эти реакции от первого лица, несомненно, не обнаружатся, так как они являются следствием интернализации. Но некоторые агенты, принадлежащие системе, могут никогда никого не порицать в смысле выражения порицания — даже в том случае, если их, возможно, и обуревают соответствующие чувства. Они могут, например, быть особенно скептически настроены в отношении способности других людей контролировать происходящее. Утверждение, что самоосуждение или угрызения совести могут появляться только при условии, что действие было добровольным, является лишь частным случаем общего правила, согласно которому порицать можно только действия, совершаемые добровольно. Моральный закон более строг, нежели законы демократических республик, поскольку он не допускает возможности уклониться от него путем эмиграции: он совершенно непреклонен в том, что касается его идеи ответственности.

В этом отношении утилитаризм является маргинальным элементом системы морали. Для него вполне традиционно полагать, что порицание и другие социальные реакции должны применяться так, чтобы они были полезными для общества. Тогда эти реакции могут быть направлены на добровольные действия, хотя возможно и обратное. Это непротиворечиво следует из применения критерия утилитаризма ко всем действиям, включая общественные действия, выражающие порицание. Тот же принцип можно распространить на невысказанную критику и молчаливое порицание. И действительно, утилитарист вполне может задаться вопросом, не будет ли наиболее благоприятным (с точки зрения утилитаризма) при порицании чего-либо руководствоваться принципом полезности. Такого рода подход оправдан, когда речь идет о порицании самого себя и чувстве морального обязательства. Утилитаристы по большей части весьма совестливые люди, трудящиеся на благо человечества и отказывающиеся от мяса ради блага животных. Они полагают, что это именно то, чего от них требует мораль, и винят себя за нарушение своих собственных стандартов. Они не задаются вопросом о том, насколько полезны такого рода мысли и чувства, и, вполне вероятно, они просто не в состоянии этого сделать. Именно из-за такой мотивации, а вовсе не только из-за логических качеств, большинство разновидностей утилитаризма представляют собой различные виды морали, пусть даже и маргинальные.

Ощущение неизбежности моральных обязательств, уверенность в том, что, сознавая наложенные на меня моральные обязательства, я *должен* поступать именно так, — вот та позиция, занимаемая от первого лица, которой резюмируется вышеописанная концепция, состоящая в том, что моральное обязательство налагается на людей даже помимо их воли. Позиция от третьего лица состоит в том, что моральное суждение и, соответственно, обвинение касаются людей даже в том

случае, если они вовсе не желают принадлежать системе, в рамках которой налагается обязательство. С точки зрения морали за пределами этой системы не существует ничего. По крайней мере, так это выглядит для человека, на котором лежит ответственность. Используя кантовский термин, мы можем объединить две указанные черты, сказав, что моральное обязательство *категорично*.

Я еще вернусь к вопросу о людях, находящихся за пределами системы морали. Прежде необходимо более подробно рассмотреть, что представляет собой моральное обязательство для человека, принадлежащего этой системе. Трудно согласиться, что образ действия, к которому нас в определенной ситуации принуждает мораль, должен обязательно рассматриваться как действие согласно моральному обязательству. Существуют действия (а также стратегии действия, установки и так далее), которые выходят за рамки того, что диктуют обязательства. Они могут быть героическими или справедливыми, то есть выходящими за рамки обязательств или требований. Они также могут быть вполне достойными, желательными и своевременными с этической точки зрения, но без элемента необходимости. Это очевидно, если мы обратимся к реакциям людей. Можно быть любимым или хотя бы просто уважаемым за действия, предпринимать которые никто не требовал. Как в системе морали учитываются соображения, из которых, по всей видимости, не следуют обязательства?

Одним из способов, посредством которых основная, деонтическая версия морали принимает их во внимание, является преобразование максимального количества соображений в обязательства. (Особенно это касается редукционистской мотивации к преобразованию всех типов этических соображений в одно-единственное). В работе Росса, чью терминологию обязательств *prima facie* я уже упоминал, есть несколько поучительных тому примеров. Он указывает несколько типов того, что он считает общими обязательствами или, как он их называет, *обязанностями* (*duties*)⁶. Первый тип включает в себя обязательства выполнять обещания и, в качестве естественного расширения этого понятия, говорить правду. Второй тип — «обязанность быть благодарным»: платить добром за предоставленные вам блага. Однако не вполне ясно, обязанность ли это, по крайней мере, до тех пор, пока благодетель (как можно судить по слову *благо*) не наделен правом ждать ответных благ. Ожидать их можно на основании некоторого подразумеваемого обещания, следовательно, данная обязанность относится к первому типу. Добрые дела, о которых я не просил, могут принуждать меня к ответным действиям, но все же мне не следует принимать принуждение за обязательство⁷.

⁶ Ross W. D. *The Right and the Good*. Oxford, 1930. P. 21 и далее.

⁷ Это так, даже когда добрые дела являются частью общей практики, причем, по мнению других, я должен к ней присоединиться. Этот вопрос замечательным обра-

Этическая идея, которую Росс пытается здесь втиснуть в ложе обязательства, имеет, конечно, совершенно иное происхождение. Она состоит в том, что желание ответить добром на добро является признаком хорошего характера. Эта характеристика не есть то же самое, что предрасположенность к поступкам, которые соответствуют моральным обязательствам. Иная этическая компонента, опять же, скрывается и за третьим классом обязательств Росса, который он называет «обязанностями справедливости». То, что он говорит о них, весьма необычно:

[эти обязанности] основываются на факте или возможности распределения удовольствий, счастья или средств к их достижению вне зависимости от заслуг заинтересованных в них лиц; в таком⁸ случае возникает обязанность расстроить или предотвратить подобное распределение.

Обязанности или обязательства справедливости, конечно, существуют, но такое подстрекательство к восстанию против капиталистической экономики (или другой, похожей) с трудом можно назвать верным описанием того, чем они являются. Условия для установления справедливости касаются в первую очередь того, *что должно произойти*. Характер отношения данного условия достижения справедливости к поступку, который данное лицо имеет основание совершить, сводится к вопросу о том, в каком отношении это лицо находится к этому условию. Вопрос о том, в какой мере персональное действие отличается от желаемого (это можно назвать его *мерой утопичности*), сам по себе является одним из важнейших в политике — так же, как и в этике.

Ошибкой морали является стремление преобразовать все в обязательства. Но основания этой ошибки лежат очень глубоко. Здесь нам следует вспомнить, что нечто, *обычно* называемое обязательством, не обязательно должно выиграть от конфликта между моральными соображениями. Представьте (возьмем школьный пример), что на вас лежит обычное обязательство посещать друга, поскольку вы это обещали. Теперь допустим, что вам предоставляется благоприятная возможность существенным образом оказать содействие в каком-то другом важном деле, нарушая вашу договоренность с другом относительно места и времени. (Чтобы сделать пример более реалистичным, следовало бы добавить побольше деталей. Но как часто случается в моральной философии, если добавляются детали, пример начинает терять смысл. Важным оказывается отношение вашего друга к тому, что вы хотите сделать, и к вашему желанию это сделать. Если она или он

зом разработан Робертом Нозиком в работе «Anarchy, State, and Utopia» (New York, 1974), глава 5 [См.: Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН, 2008].

⁸ Видимо, имеется в виду «в обратном случае». — *Прим. ред.*

положительно относится и к тому, и к другому, или хотя бы к вашему желанию, то вы будете освобождены от обязательства и только самый упорный моралист найдет здесь проблему. Если друг не освободит вас от вашего обещания, вы можете удивиться тому, что это за друг... Каждый читатель без труда подберет подходящий пример.) Вы можете резонно решить, что вам следует поступить так, как вы хотите⁹. Однако обязательства неумолимы с моральной точки зрения, то есть их нарушение влечет за собой порицание. Единственный случай, когда в пределах структуры морали можно облегчить ношу обязательств, это когда противоположное действие обусловлено другим, еще более неумолимым обязательством. Мораль поощряет идею о том, что *только обязательство может перевесить другое обязательство*¹⁰.

Тем не менее как ваше действие такого рода может основываться на обязательстве за исключением случая, когда вы, принимая это обязательство, руководствуетесь некоторым более общим обязательством? Будет нелегко определить содержание этого более общего обязательства, ведь на вас не лежит безоговорочное обязательство выполнить то, что вы задумали, или хотя бы сделать все возможное для этого. У нас осталось только весьма слабое предположение, что обязательство налагается тогда, когда обстоятельства особенно благоприятствуют его выполнению. Внутри системы морали мы вынуждены искать общее обязательство, которое поддерживало бы некоторое частное обязательство, что можно назвать принципом *внешних*

⁹ Данный пример говорит о противоречии между обязательством и установкой, которая на первый взгляд не является обязательством. Он представляет и другое противоречие: между частным и публичным. Анализ этого примера, касающийся, в частности, роли утилитаристских установок в жизни общества, см. в работе *Hampshire Stuart* (ed.). *Public and Private Morality*. Cambridge, 1978.

¹⁰ В случаях, подобных указанному, мораль предполагает именно такую мысль, но не со всей определенностью, то есть: мое обязательство может быть отброшено только под влиянием другого, моего же обязательства. Если для выполнения обещания я должен пожертвовать тем, что для меня важно, то даже самый строгий моралист согласится с тем, что у меня было право нарушить обещание (особенно если обещание не касалось чего-то принципиально важного), хотя здесь и нет никакого обязательства поступать именно таким образом (этим замечанием я обязан Гилберту Харману). Это верно, но если обещание не совсем тривиально, строгий моралист согласится, как я подозреваю, с этим только в том случае, если то, ради чего я нарушил обещание, действительно жизненно важно. Предлагаемая здесь интерпретация моего поступка такова, что мое обязательство было перевешено другим обязательством, но уже не моим. Говоря, что я имею право на защиту своих интересов, моралист, настаивающий на том, что при этом принимаются во внимание только жизненно важные интересы, скорее всего, имеет в виду не то, что я просто могу так поступить. Речь может идти о том, что называется причитающимся правом (*claim-right*) на действие: другие обязаны не мешать мне поступать таким образом. В таком случае мое изначальное обязательство будет отменено обязательством *того, кому я дал обещание*, отказаться от его или ее права на выполнение этого обещания.

и внутренних обязательств. Примером этого являются общеизвестные случаи, когда общая этическая установка преобразуется в конкретное обязательство, например, обязательство оказывать помощь в случае, если кому-то угрожает опасность. На мне не лежит обязательство помогать всем, кто попал в беду, или специально разыскивать таких людей. Оказавшись перед тем, кто находится в опасности¹¹, многие чувствуют, что на них лежит обязательство попытаться помочь (несмотря на чрезмерную опасность для них самих и т.д. — детали можно уточнять). В данном случае, в отличие от предыдущего, лежащее в основе обязательство очевидно. Оно мгновенно налагается на меня: «в этой чрезвычайной ситуации на мне лежит обязательство помогать» — мыслится вытекающим из следующего: «существует общее обязательство — помогать в чрезвычайных ситуациях». Если мы добавим, что многие (или даже все) моральные соображения могут одержать верх над определенным обязательством в определенном случае, то отсюда будет следовать, что многие (а возможно и все) такие соображения связаны с какими-то общими обязательствами, даже если они не являются простыми и безоговорочными, как то предполагал редукционизм Росса.

Раз уж мы начали разговор об общих обязательствах, перед нами возникает трудность не просто отвлеченного характера, но касающаяся нашей совести, а именно, как мы должны относиться к действиям, безразличным с точки зрения морали. Я уже упомянул возможное моральное заключение, что *можно* действовать некоторым образом. То есть, если я не обязан поступать иначе. Но если мы приняли общие и неопределенные обязательства преследовать разнящиеся между собой моральные цели, как это следует из последнего рассуждения, то мы оказываемся перед выбором. Тогда мысль о том, что мне следует делать именно это, а не то, что не требуют от меня мои обязательства, оказывается вполне разумной (я не говорю, что это обязательно так). Это значит, что, если я могу, то я должен, а значит, мне нельзя терять время на действия, на которые не распространяются мои обязательства. В таком случае, разумеется, только обязательство может перебить другое обязательство, и чтобы сделать то, что я хотел сделать, мне понадобится один из мошеннических приемов, а именно обязанность по отношению к самому себе. Если обязательствам позволено структурировать этическую мысль, то они могут вполне естественным образом управлять также и жизнью.

¹¹ Как понять, что человек перед вами находится в опасности, — это вполне практический вопрос, в частности, для врачей. Я затрону эту проблему ниже, когда буду говорить о понятии непосредственности (*immediacy*), которое не нуждается в принципе *внутренних и внешних обязательств*. Конечно, в современных городах этот тип обязательства обладает все меньшей и меньшей силой — до такой степени, что не принимается даже зеваками, с виноватым видом покидающими место происшествия.

Чтобы увидеть что-либо помимо той жутковатой структуры, в которую мораль превратила идею обязательства, нам требуется правильно понять обязательство, а именно — как просто один из видов этических соображений наряду с другими. Это поможет нам избавиться от «морального обязательства» как особого понятия морали, и в конечном счете от системы морали вообще.

В первую очередь нам необходимо понятие *важности* (*importance*). Очевидно, что для разных людей важны различные вещи (это не обязательно означает, что эти вещи важны для интересов этих людей). Здесь нам потребуется понятие относительной важности, которое мы могли бы также выразить, сказав, что кто-то *находит* данную вещь важной. Кроме этой релятивной идеи у нас есть понятие чего-то просто важного (важного *überhaupt*¹², как его можно было бы назвать, или важного *эпохально*). И все же до конца непонятно, что имеется в виду, когда о чем-то говорят, что оно просто важно. Ведь речь не может идти о том, что оно важно для универсума в целом: в таком смысле ничто не является важным. Это также не означает, что оно, подобно какому-то факту, является тем, что считают важным большинство человеческих существ. И также не то, что люди должны считать важным. Я сомневаюсь, что может существовать точное представление об этой идее. Все существующие здесь объяснения зависят от того, что люди уже считают нечто важным.

Расплывчатость этого понятия не составляет проблемы для нашего исследования. В связи с ним мне необходимы только три вещи. Первая: вообще существование этого понятия. Второе: если что-то важно для кого-то в относительном смысле, из этого еще не следует с необходимостью, что он или она считают это важным просто, важным вообще. Для Генри может быть чрезвычайно важно то, что его коллекция марок пополнилась какой-то маркой, но даже Генри понимает, что это не важно во всеобщем смысле. В этом заключается важная идея: людям следует считать ряд вещей просто важными, а множество других не считать таковыми. Равным образом одно следует отличать от другого.

Третий пункт состоит в том, что вопрос важности и, прежде всего, вопрос того, что является просто важным, должен отличаться от вопросов *взвешенного приоритета* (*deliberative priority*). Некоторое соображение имеет высокий взвешенный приоритет для нас, если мы, размышляя и взвешивая, придаем ему особое значение по сравнению с другими соображениями. (Здесь можно выделить две различные идеи. Первая: в процессе размышления это соображение перевешивает многие другие. Вторая: тот факт, что это происходит именно в ходе размышления и взвешивания. Существует несколько причин для того, чтобы рассматривать вторую идею отдельно, — одной из

¹² Вообще (*нем.*) — *Прим. ред.*

них я коснусь позднее, но в общем случае проще рассматривать их вместе).

Важность только косвенно связана со взвешенным приоритетом. Существует много важных вещей, не зависящих ни от людей вообще, ни от какого-либо конкретного человека. Опять же это может его вообще не касаться: существует взвешенное разделение труда. Ваши размышления могут быть также не связаны непосредственно даже с чем-то важным для вас. Только если вы считаете что-то важным, тогда это будет тем или иным образом влиять на вашу жизнь. Оно будет влиять и на ваше взвешивание, но результаты этого влияния не обязательно обнаруживаются непосредственно в его содержании.

Некоторое соображение может иметь высокий взвешенный приоритет для индивида, группы или для всех людей. Таким образом, приоритет релятивизирован по отношению к людям. Но он должен быть релятивизирован только определенным образом: его нельзя подстраивать под конкретный случай так, чтобы это влияло на моральный или продиктованный благоразумием приоритет. Можно сказать, что моральные соображения имеют высокий приоритет с моральной точки зрения. Если это так, то в рамках системы морали этим соображениям придается высокий приоритет, но его тип определяется иным образом. Основной чертой взвешенного приоритета является то, что он может связывать между собой соображения разных видов¹³. Это справедливо и для важности. В некотором смысле, существуют различные виды важности, и мы действительно говорим, что некоторые вещи морально важны, другие эстетически важны и т.д. Однако можно задаться вопросом о том, является ли одна разновидность важности более «важной», чем другая, как в конкретном случае, так и вообще.

Те, кто находятся в рамках системы морали, обычно считают, что мораль важна. Кроме того, как мораль по определению должна влиять на поведение отдельного лица, так и важность, вероятно, должна влиять на процедуру принятия решения. Но то, как она с ней связана, зависит решающим образом от того, как мы понимаем мораль и ее важность. Для утилитаристов важно максимально возможное количество счастья. Связь с взвешенным принятием решения — это другой вопрос, и он все еще остается открытым. Мы уже видели, в чем он состоит, когда косвенно рассматривали утилитаризм, а именно, когда задавались вопросом о том, какие моральные соображения могут иметь место в ходе размышления и взвешивания утилитариста. Более того, открытым продолжает оставаться даже вопрос о том, должны ли в это размышление вообще входить какие бы то ни было моральные соображения. В рамках некоторых разновидностей утилитаризма счи-

¹³ Этот момент относится к обсуждению размышления и взвешивания в моей работе «Ethics and the Limits of Philosophy» (London, 1985), гл. 1.

тается, что лучше вообще не мыслить в моральных терминах, а действовать, например, исходя из эгоистических соображений. Другие, не настолько полагающиеся на «невидимую руку», все-таки придают моральным соображениям некоторое значение, и некоторые из них, как мы уже видели, придерживаются этой линии весьма добросовестно. Но перед любым утилитаристом стоит эмпирический вопрос: что важно в ходе размышления о всеобщем благосостоянии? В этом отношении, однако, есть много утилитаристов, которые в первую очередь принимают во внимание систему морали и лишь во вторую являются утилитаристами.

С другой стороны, для чистого кантианца важность моральности заключается в важности самой моральной мотивации. Важно здесь то, что люди должны придавать наивысший взвешенный приоритет самим моральным соображениям. Эта точка зрения была жестко, но вместе с тем справедливо, подвергнута критике Гегелем на том основании, что она лишает моральную идею ее содержания, а также потому, что она не вполне ясна в отношении улучшения окружающего мира. Содержанием моральной мотивации была мысль об обязанности поступать определенным образом, а не просто склонность к этому действию. Потребность в такого рода мысли предполагает, что индивиды не являются спонтанно склонными к такого рода действиям, а из ее первостепенной важности следует, что так было бы лучше.

Ни один из этих взглядов не является адекватным, и какой-то простой компромисс между ними не даст нам лучшего решения. Этическая жизнь важна, но она открывает нам глаза на то, что есть и другие важные вещи. Она мотивирует к тому, чтобы предпочитать одни вещи другим, но в то же самое время позволяет видеть такую жизнь лишь как часть, достойную того, чтобы ее прожить. При любом адекватном рассмотрении, этическая мотивация важна, а это влияет на наш взвешенный выбор. Отсюда, в частности, следует, что некоторые этические соображения будут обладать высоким взвешенным приоритетом. Это только один из способов, каким этическая мотивация может влиять на взвешенные решения людей. Она может в той же мере влиять и на их манеру поведения и на их дела — наряду с другими вещами¹⁴.

Существует разновидность этической оценки, прямо соединяющая важность и взвешенный приоритет, а именно обязательство. Основная проблема сводится здесь к вопросу о том, на что люди могут полагаться. Люди настолько, насколько это возможно должны быть уверены в том, что их просто-напросто не убьют, что они не используют-

¹⁴ В этом отношении уместно вспомнить о моменте, отмеченном в работе «Ethics and the Limits of Philosophy» (гл. 1): взвешенные рассуждения, сопряженные с определенной этической мотивацией, например, с добродетелью, вовсе не обязательно связаны с ней непосредственно.

ся как средство, что они, наконец, могут считать своим собственным некоторое пространство, объекты, равно как и отношения с другими людьми. Они заинтересованы также в том, чтобы их — по крайней мере до некоторой степени — не могли обмануть или не обманывали. Одним из способов достижения такой уверенности является этический образ жизни (возможно, что этот способ является также и единственным). И, разумеется, если мы имеем дело с этическим образом жизни, то эта уверенность должна достигаться в ее рамках и ее средствами. Одним из средств достижения такой уверенности в рамках этического образа жизни является поощрение определенных мотиваций, а одной из форм этого поощрения — усвоение предрасположенности к приданию соответствующим соображениям высокого взвешенного приоритета. В наиболее же серьезных случаях речь, видимо, должна идти и об абсолютном приоритете, означающем, что одни действия должны совершаться в первую очередь, тогда как другие — исключаться с самого начала. Часто наиболее эффективное исключение определенных действий состоит в том, что возможность их совершения вообще не приходит в голову. Нелегко находиться в обществе человека, который в ходе обсуждения вопроса о том, как поступить с политическими соперниками или конкурентами в бизнесе, говорит: «Конечно, их можно убить, но нам стоит оставить эту идею с самого начала». Было бы лучше, если такая идея вовсе не приходила бы ему в голову. Отличительной чертой морали является склонность не обращать внимания на то, что какие-то вопросы наилучшим образом решаются именно таким образом — с помощью взвешенного молчания.

Обязательства возникают благодаря соображениям, отдающим взвешенный приоритет гарантии надежности. В соответствии с этими обязательствами существуют права, которыми обладают люди, получающие от обязательств определенные выгоды. Один тип обязательств отличается исключительной важностью тех интересов, которые они обслуживают. По своему характеру они все являются негативными, касающимися того, что мы не должны делать. Другой, позитивный, тип включает непосредственные обязательства (the obligations of immediacy). Здесь высокий взвешенный приоритет определяется экстренностью ситуации, например, в случае, рассмотренном выше. Всеобщее этическое признание жизненно важных интересов людей достигает своей кульминации во взвешенном приоритете в силу непосредственности, и эта непосредственность для *меня* составляет *мое* обязательство, то, которое я не могу игнорировать, не опасаясь порицания со стороны других. Из такого понимания обязательств, налагаемых в экстренной ситуации, можно вывести два следствия. Во-первых, мы, в принципе, не должны считать, что обязательство должно следовать из более общего обязательства. Смысл негативных обязательств действительно заключается в том, что они являются всеобщими: они обеспечивают устойчивую и постоянную модель для вы-

бора взвешенного приоритета. Однако в позитивном случае скрытая предрасположенность, влияющая на выбор, является всеобщей, что не всегда выражается в выборе взвешенного приоритета; в обязательство ее превращает экстренная ситуация. Нам не нужно принимать принцип, согласно которому различаются *внутренние* и *внешние обязательства*.

Более важно то, что существуют этические последствия именно такого понимания данного вида обязательств. Некоторые моралисты говорят, что если мы рассматриваем непосредственность или близость к месту события в качестве релевантных факторов, то это нерационально (вследствие недостатка воображения); мы поступаем иррационально, поскольку не признаем, что люди, голодающие вдали от нас, имеют такое же отношение к нам, как и голодающие поблизости. Эти моралисты не правы, по крайней мере, в попытке основать свою постановку вопроса просто на структуре обязательств. Но это замечание не затрагивает, конечно, саму постановку этого вопроса. Разумеется, страдания людей, находящихся вдалеке от нас, должны больше нас волновать. Но правильное понимание того, чем является обязательство, прояснит то, каким образом нам следует приступать к обсуждению этого вопроса. Нам не нужно избавляться от категории непосредственной близости, но мы должны уяснить себе, что именно для нас в современном мире должно считаться непосредственной близостью, и какое место в нашей жизни занимают такого рода заботы в том случае, если они не имеют статуса обязательств.

Обязательства, рассмотренные нами до сих пор, касаются того, что фундаментально важно (в негативном смысле), и того, что важно и непосредственно близко в позитивном смысле. Все они в конечном счете основаны на одной концепции, согласно которой каждый человек имеет собственную жизнь. Людям нужна помощь, но не постоянно (если только они не очень молоды, не очень стары, не страдают от физических недостатков). Убийство, нападение или иное физическое вмешательство угрожают им лишь время от времени. Сильной стороной теорий общественного договора является то, что позитивные и негативные обязательства такого типа выводятся из этих базовых интересов¹⁵.

Обязательства, которые, как обычно выражаются, вытекают из обещаний, отличаются от рассмотренных выше двух типов, так как то, что я должен сделать, рассмотренное само по себе, может вообще не иметь никакой важности. И именно по этой причине они являются примером, демонстрирующим связь между обязательством и надежностью (*reliability*). Институт обещания обеспечивает сносную на-

¹⁵ Обращение к договорной теории обнаруживает, что она в определенном смысле является индивидуалистической. Замечания по этому вопросу см. в «Постскрипуме» к работе «Ethics and the Limits of Philosophy».

дежность, предлагая формулу, присваивающую высокий взвешенный приоритет тому, что в противном случае могло бы его не иметь. Вот почему выглядит странным, когда кто-то обещает не убивать вас (если только ранее он не придал этому высокий приоритет): почему следует полагаться на его обещание, как подтверждающее его намерения? (В особых случаях на этот вопрос есть ответ, и рассмотрение того, каким он мог бы быть, покажет, как работает система морали.)

Обязательство обеспечивает надежность, то есть такое положение вещей, при котором люди могут резонно ожидать от других определенного поведения в одних случаях и воздержания от действий — в других. Это не единственный этический способ заставить людей поступать таким образом. Ожидание *именно этого (that)* возникает благодаря ожиданию *того (of)*. Данные разновидности обязательств очень часто обладают наибольшим взвешенным приоритетом и представляются важными в случае обещаний, поскольку они являются обещаниями, а не только из-за своего содержания. Однако мы можем также видеть, что они не всегда обладают наибольшим приоритетом, даже у людей, с глубокой этической предрасположенностью. Рассуждая о том, что некоторая цель особенно важна и текущее действие с ней связано, человек может резонно заключить, что в таком случае обязательство может быть нарушено, как мы отмечали ранее. И действительно такой вывод может быть принят¹⁶ в том смысле, что он может объяснить свое решение, оставаясь в пределах структуры этических соображений. Но у него нет никакой нужды объяснять эту новую последовательность действий другим, более сильным, обязательством. Обязательство — это особый род соображения, относящегося к важности и непосредственности. Рассматриваемый нами случай является просто-напросто таким, когда достаточно важное соображение перевешивает обязательство применительно к данному конкретному случаю¹⁷. Нам следует отвергнуть другую максиму морали о том, что только обязательство может перевесить обязательство.

Когда решение, к которому пришли в результате взвешивания различных вариантов, включает соображение, имеющее высочайший взвешенный приоритет и, следовательно, наибольшую важность (по крайней мере, для данного человека), оно может принять особую форму. Т.е. речь пойдет уже не о том, что следует нечто сделать, а о том, что *должно (must)* поступить именно так, а не иначе. Мы можем назвать это умозаключением практической необходимости. Иногда, конечно,

¹⁶ Было бы ошибкой полагать, что он должен быть равным образом приемлемым для всех. Кто-то может обладать большими правами на то, чтобы выразить недовольство.

¹⁷ В случае именно *такого рода?* Да. Но здесь может быть вполне уместна такая конкретизация фактов: это уже второй раз (у нее, в этом году).

«должен» в практическом умозаключении является относительным и означает только то, что нужно выполнить некоторые действия для достижения цели, но сущность выражения «должен» состоит вовсе не в этом. «Я должен идти сейчас» может быть дополнено «...если я хочу успеть на сеанс в кино», но это вовсе не означает, что я обязан идти в кино (я просто иду в кино). Однако нас волнуют не эти случаи, а вопрос о безусловном, *всепоглощающем* «должен».

Представляет интерес вопрос о том, как умозаключение в терминах того, что мы должны делать или, равным образом, что мы не можем делать, отличается от умозаключения, выраженного в терминах того, что у нас есть серьезные причины так поступать; в частности, вопрос о том, насколько одно может оказаться весомее, чем это кажется на первый взгляд. (Каким образом в ходе размышления нечто может оказаться более весомым для совершения действия, чем у нас есть основания так считать?) Здесь я не буду затрагивать этот вопрос¹⁸. Применительно к нему важно то, что практическая необходимость отнюдь не является прерогативой исключительно этики. Кто-нибудь может заключить, что он или она безо всяких раздумий должны сделать нечто во имя благоразумия, самозащиты, из эстетических или художественных соображений или просто для самоутверждения. В некоторых из этих случаев (например, в случае самозащиты) этического взгляда на вещи достаточно для умозаключения. В других случаях такой взгляд может ему помешать. Фундаментальным здесь является то, что умозаключение, основанное на практической необходимости, входит в число тех же самых умозаключений, вне зависимости от того, лежат ли в его основании этические причины.

Одним из элементов, составляющих идею морального обязательства, является практическая необходимость и опыт ее влияния на принятие решения (это может помочь объяснить смысл мнения, которое разделяют многие люди: моральное обязательство является уникальным и в то же время заурядным явлением). И все же, практическая необходимость, даже когда в ее основании лежат этические причины, не обязательно означает обязательство. Тот тип действий, который «должен» принять человек, может быть не связан с ожиданиями других или с осуждением за неудачу. Выдающиеся с этической точки зрения или даже героические действия, упомянутые мной ранее, являющиеся больше чем обязательствами, не обязательны сами по себе, и обычно нас нельзя попросить их совершить или обвинять в том, что мы их не совершили. Но человек, совершающий такой поступок, может считать, что он должен нечто сделать и у него нет другого выхода, в то же время признавая, что этого от него не требуется. Ему может показаться, что это требование по отношению к нему, а не к другим в силу того,

¹⁸ Определенные указания на этот счет даны в главе «Практическая необходимость» (Moral Luck. P. 124–32).

что он отличается от других людей; однако обычно все отличие заключается в том факте, что он в этом убежден. Конечно, его чувства, его ожидания чувств, которые возникнут, если он не предпримет никаких действий, подобным же образом могут быть связаны и с обязательствами (даже более тесным образом, чем это допускает мораль¹⁹).

Я уже упоминал понятие «категорическая», используемое для описания кантовской морали. Утверждая, что фундаментальным принципом морали является категорический императив, Кант не интересовался чисто логическим различием между формами императивов в буквальном смысле. Его интересовало безусловное и всепоглощающее осознание «я должен», но он толковал эту безусловную практическую необходимость как специфически присущую морали. Он считал, что она безусловна, так как она принципиально не зависит от желания: тип поведения, предлагаемый нам этой необходимостью таков, что *мы должны были бы ему следовать вне зависимости от наших желаний*, причем трансцендировать желания таким образом способны только моральные причины. Однако, как я говорил, практическая необходимость не обязательно независима от желания в столь сильном смысле. Я отличаю понятие «должен», как безусловное, от того ограниченного условиями желания, которое *просто возникло у человека случайно (merely happens to have)*. Но само умозаключение практической необходимости может быть выражением желания, если желание не случайно, а существенно для человека и требует удовлетворения. Различие между этой концепцией практической необходимости и кантовской, конечно, не является просто вопросом дефиниции или логического анализа. Кантовская идея практической необходимости является более привычной, но она получила весьма радикальную интерпретацию, в рамках которой единственными необходимыми практическими заключениями являются те, что абсолютно не зависят от какого-либо желания. Кант мог допускать наличие такого совершенно безусловного практического умозаключения в силу своего представления о рациональном Я как свободном от причинности и, кроме того, в силу признания причин для действия, зависящих только от рациональности, а не от других факторов (вроде желания), которые могут отсутствовать у человека²⁰.

¹⁹ Насколько тесно? Это затрагивает важный вопрос о различии вины и стыда (guilt and shame), рассмотрением которого я не могу здесь заниматься. Такое различие действительно существует, оно уместно по отношению к этике, но оно сложнее, чем кажется. Прежде всего, было бы ошибкой полагать, что вину можно выделить в качестве зрелой автономной реакции, имеющей место в этическом опыте, тогда как стыд является более примитивной реакцией (каковой он не является). Мораль склонна заблуждаться относительно своего собственного отношения к стыду. См. мою работу *Shame and Necessity*. Berkeley and Los Angeles, 1993, в особенности первый параграф четвертой главы.

²⁰ Это связано с различными концепциями Я, развитыми Кантом и его критиками-регельянами: см. «Ethics and the Limits of Philosophy», гл. 1, параграф 6. Важно

Когда Кант описывает умозаключение практической необходимости (трактуя ее как специфически моральное), он характеризует его как признание требований морального закона. Причем он говорит об этом в психологических терминах, указывая на особое ощущение или чувство — «чувство благоговения перед законом». Современные моралисты вряд ли пользуются такими выражениями, но описание Канта для них понятно. (Некоторые из них по-прежнему хотят возродить концепцию морального закона. Другие, не особо стремящиеся к такому возрождению, все же используют идеи, косвенно его предполагающие.) Кант не считал, что непреодолимое чувство моральной необходимости, трактуемое как эмоция (*as a feeling*), само по себе является причиной для морального действия. В качестве эмоции это чувство не обладает рациональной силой, как и любое другое психологическое понятие. Причина состоит не в том, чем являлось чувство, а в том, что оно репрезентирует, а именно истину, состоящую в том, что универсальность морали являлась требованием самого практического разума.

Эта истина, как понимал ее Кант, означала, что мораль имеет объективное основание, тогда как опыт морального требования выступал для него репрезентантом этого основания. Следует, однако, заметить, эта репрезентация является искажающей. Похоже, что этот опыт с чем-то *вступает в конфликт*, в конфликт с законом, являющимся частью мира, в котором мы живем²¹. И все же сила морального закона, согласно Канту, может быть почерпнута только из самого субъекта. Эта сила заключается в объективном основании, и ника-

здесь различать две идеи. Другие люди, равно как и я сам, могут иметь «внешнюю» идею относительно каких-то идеалов и планов, которые я бы разделял, будь я иначе воспитан. Аргументов за то, что я был бы тем же самым, если бы воспитывался по-другому, не так много, как аргументов против. Это область метафизической необходимости. Но существует и другая область — область практической необходимости, где речь идет о возможных линиях моего поведения и моих возможных проектах в случае, когда я обладаю теми идеалами и теми чертами, которыми я действительно обладаю. На этом уровне рассуждения мы должны отказаться от кантовского представления о том, что для истинного этического субъекта не существует ничего необходимого, кроме самого действия (*agency itself*). Эта проблема тесно связана с вопросом о реальных интересах, который рассматривается в работе «Этика и пределы философии» (гл. 3).

²¹ Модель морального закона помогает объяснить, почему система должна иметь проблемы с теми этическими актами, которые, как я уже говорил, являются чем-то большим или меньшим, нежели обязательства. Нет ничего удивительного в том, что использование понятия закона оставляет в нашем распоряжении только три категории: обязательного, запрещенного и разрешенного. Попытки Канта разобраться с отдельными проблемами этических мотивов в рамках концептуального каркаса долга побуждали его к различным интерпретациям (изменявшимся со временем) традиционного различия между совершенным и несовершенным долгом. По этому поводу см. *Gregor M. J. Laws of Freedom*. New York, 1963 (гл. 7–11).

кой опыт не мог бы адекватно репрезентировать эту объективность. Последняя заключается в том, что требования практического разума будут удовлетворены только в рамках такого образа жизни, когда моральные соображения играют основную и особую роль. А такую роль они играют только в том случае, когда — в отличие от других побуждений — репрезентируют себя в форме объективного требования. Но почему они репрезентируют себя в форме объективного требования? Причина этого не может заключаться в самой этой репрезентации. Речь идет о необходимости какой-то иной психологической формы, в то время как эта форма будет до некоторой степени обманчивой.

Исходя из кантовских допущений, можно, по крайней мере, приблизиться к пониманию того, как и почему такой опыт должен быть обманчивым, что может помочь нам зафиксировать это обстоятельство для последующего размышления над ним. Если Кант прав, я могу прийти к пониманию того, чем является «чувство благоговения перед законом», не утратив своего уважения к этому понятию или к моральному закону. Такой фиксации способствует мысль о том, что существует смысл, в котором моральный закон, находящийся вне меня, верно репрезентирован опытом, а именно: этот закон равным образом присущ другим людям. Моральный закон — это закон воображаемой республики моральных агентов. Эта республика воображаема, но они реальные агенты, и это реальный закон, так как он рационально налагается на себя каждым из них.

Как только мы перестаем верить в основание морали, предложенное Кантом или подобное ему, мы в принципе не можем толковать данный опыт подобным образом. Это есть умозаключение практической необходимости — ни больше и не меньше, и оно представляется наложенным «извне» таким путем, как умозаключения практической необходимости всегда кажутся вышедшими извне, а именно глубоко изнутри. Поскольку речь идет об этических соображениях, наши умозаключения обычно не являются обособленными или ничем не подкрепленными, так как они являются элементом этического образа жизни, которую мы в значительной степени разделяем с другими людьми. В данном отношении сама система морали, делающая особый акцент на «чисто моральном» и личном чувстве вины и самоосуждения, действительно, скрывает внешнее измерение этической жизни индивида.

Если мы знаем, чем по сути является признание нами обязательства, но продолжаем считать его центральным понятием этического опыта, мы строим этическую жизнь на иллюзии. Даже с точки зрения Канта этот опыт искажает действительность (хотя такое искажение является необходимым и допустимым) в силу переноса объективности с трансцендентального на психологический уровень. Но если этот опыт специфичен только в психологическом модусе, тогда это еще ху-

же, чем искажение: не существует ничего (или ничего специфического), что он мог бы репрезентировать.

Конструкция Канта также объясняет то, как моральный закон может безусловно применяться ко всем людям, даже если они живут, не подчиняясь ему. Тем, кто не принимает его объяснение, но все же принимает систему морали, следует рассказать, каким образом моральное обязательство накладывается также на тех, кто от него отказывается. Им нужно рассказать, как вообще может существовать моральный закон²². Коль скоро закон всегда относится к кому-то, это фактически свидетельствует о том, что он не сводится только к семантическому отношению, а именно к тому, что какое-то лицо подпадает под описание, содержащееся в законе. Закон государства относится к человеку, поскольку он принадлежит государству, которое может применять силу. Божественный закон относился к человеку, так как его устанавливал Бог. Кантовский моральный закон относился к человеку, так как рациональное существо имеет причину применять его к себе. Применить моральный закон сейчас возможно только в том случае, если мы действительно будем ему следовать.

Когда мы говорим, что кто-то должен был действовать требуемым или желаемым образом, но не сделал этого, мы иногда говорим, что у него *была причина* действовать таким образом — например, он дал обещание, или его фактический поступок нарушил чьи-то права. И хотя мы можем так сказать, отсюда, по-видимому, еще не следует достоверным образом, что у него *была причина* действовать именно так. Возможно, у него вообще не было причины. Нарушив обязательство, он не вел себя с необходимостью иррационально или безрассудно, он просто совершил дурной поступок. Мы не можем быть уверены в том, что у него были причины вести себя хорошо, отличные от того множества причин, которые позволяют нам надеяться на то, что он будет вести себя хорошо. Что же нам с ним делать? Фактически мы признаем (весьма неуклюже в рамках закона, более гибко в неформальной практике), что люди самым разным образом могут нарушать наши ожидания относительно их этического поведения. Если брать один крайний случай, то человек может быть просто неспособен к взвешенному решению. Другая крайность состоит в том, что человек может быть последовательным сторонником других убеждений. Существуют, кроме того, люди с различными слабостями и по-

²² Вопрос о категорическом императиве и о его отношении к причинам действия рассматривался Филиппой Фут в нескольких докладах, собранных в книге «*Virtues and Vices*» (Oxford, 1978). Приведенным рассуждением я обязан именно ей, хотя наши выводы различаются. Моральное долженствование было одним из ключевых пунктов, подвергнутых атаке Г.Э.М. Энском в ее решительной работе «Современная философия морали».

роками. Они злонамеренны, эгоистичны, жестоки, опрометчивы, потворствуют своим слабостям, ленивы, жадны. Все эти люди могут принадлежать нашему этическому миру. Ни один этический мир никогда не обходился без людей с такими пороками (хотя их классификация будет вопросом конкретной культуры); и любой из нас встречается в своей индивидуальной жизни с такими людьми. Их поведение, соответственно, вызывает разнообразные негативные реакции, которые колеблются от ненависти и ужаса в самых крайних случаях до гнева, сожаления, попыток исправления или порицания. Когда мы не ограничены формальными рамками государственного закона, в поведении того, кто реагирует на эти действия, появляется еще одно измерение: не всякий может или должен стойко переносить недовольство собой. Неочевидность для нас этой истины является еще одним следствием такой фикции, как моральный закон. Это напоминает ситуацию в воображаемой республике, в которой каждый имеет право на арест другого гражданина.

Помимо всего этого существует круг (и достаточно широкий) отдельных отклонений, в отношении которых мы используем такой механизм, как обыденное порицание. Сюда входит множество случаев нарушения обязательств, но далеко не все из них: за пределами обыденного порицания находятся наиболее чудовищные поступки, попирающие основные права человека. С другой стороны, порицаются не только нарушения обязательств, в частности, воспитывая детей, мы порицаем действия, в которых просто обнаруживаются манифестирующие скверные предрасположенности. Но порицание всегда имеет тенденцию к тому, чтобы относиться к обособленному, практическому свойству морального обязательства в техническом смысле этого слова. Его негативная сила сосредоточена на действиях или оплошностях, именно они подвергаются порицанию. Более того, хотя существует множество неизбежных отклонений, связанных с действием механизма порицания, оно имеет тенденцию налагаться в том случае, когда нежелательный результат является продуктом свободного действия в конкретной ситуации.

Этот институт, в противоположность другим видам этически негативных и враждебных реакций на действия людей (важно помнить насколько их много), по-видимому, каким-то особым образом связан с идеей того, что человек имел причину действовать иначе. Как я уже сказал, часто это не так²³. Мы пойдем действие института порица-

²³ Конечно, многое зависит от того, что считать случаем наличия причины. Я не думаю, что может существовать абсолютно «внешняя» причина для действия, которая никак не связана с какой-то мотивацией, уже присущей человеку (я уже указывал на то, что Кант тоже так не считал). Есть, конечно, различие между, например, простым привлечением внимания человека к причине, которую он уже имел, и убеждением его действовать определенным образом. Но по существу важно то, что такого рода случаи имеют отношение к делу, а также то, что такие различия

ния, если будем рассматривать его как включающий в себя вымышленное допущение, согласно которому для человека все релевантные этические соображения являются причинами. «Обязан сделать», звучащее как порицание, можно рассматривать как подневольное (*unwilling*) расширение трактовки совета «обязан сделать», дающегося человеку, цели которого мы разделяем. Этот вымысел выполняет различные функции. Одна из них состоит в том, чтобы помочь нам воспитать личность, придающую значение этическим причинам.

Этот прием особенно полезен для опосредования двух возможных способов установления отношений между людьми. Первый — это взвешенное участие в общих практиках, в сфере которых люди обладают во многом сходными предрасположенностями и помогают друг другу прийти к решениям, имеющим практическое значение. Второй — когда одна группа применяет силу или угрожает принуждением другой. Вымысел, лежащий в основе системы порицания, помогает, в лучшем случае, навести мост между этими двумя возможностями, стимулируя процесс рекрутинга членов сообщества, основанного на взвешенном участии (*deliberative community*). В худшем, этот прием может привести ко многим дурным последствиям. Например, вводить в заблуждение людей относительно их собственного страха и обиды (т.е. тех чувств, которые им вполне свойственно испытывать), поощряя их к тому, чтобы видеть в них глас Закона.

Фикция сообщества, основанного на взвешенном участии, является одним из положительных достижений системы морали. Но, как и в случае с другими фикциями, вопрос заключается в том, сохраняется ли в ходе работы этой фикции ясное понимание того, каким образом она работает. Это часть намного более общего вопроса о том, что должно или что может быть структурно изменено в свете рефлексивного и не-мифологического понимания наших этических практик. Очевидно, что практики порицания и, в более общем смысле, стиль негативных этических реакций людей подвергнутся изменению. Как мне кажется, система морали больше не сможет обеспечивать их желательное функционирование. В первую очередь из-за того, что мораль оказывает слишком большое давление на субъекта, являющегося сторонником добровольного действия.

Кроме того, работа института порицания является согласованной постольку, поскольку он претендует на меньшее, чем от него ожидает система морали. Спрашивая, действовал ли кто-то добровольно, мы спрашиваем, грубо говоря, действовал ли он, зная, что делает, на-

менее ясны, чем того требует система морали и другие рационалистические концепции. См. раздел «Внутренние и внешние причины» в моей работе «*Moral Luck*» или его перепечатку: *Internal Reasons and the Obscurity of Blame // Making Sense of Humanity*. Cambridge, 1995; а также мою дискуссию в книге *Altham J.E.J., Harrison R. (eds.). World, Mind, and Ethics*. Cambridge, 1995. P. 186–194.

меревался ли он достичь чего-то из того, что получилось в результате. В рамках такого рода практики действующий человек рассматривается вместе с его характером, и при этом вовсе не ставится вопрос о его свободе в выборе того или иного характера. Система порицания главным образом концентрируется на условиях отдельного действия; и она может себе это позволить, потому что не действует сама по себе. Она окружена другими практиками — одобрения и неодобрения, признания и отвержения, — которые оказывают свое воздействие на наши желания и характер, подгоняя их под требования и возможности этического образа жизни.

Мораль пренебрегает этим окружением и принимает во внимание только это отдельное, обособленное суждение. Она оказывает давление, которое требует совершенно добровольного и свободного поступка (a voluntariness), игнорируя особенности характера, психологическую или социальную детерминацию, а также основывая порицание и ответственность на безусловно ясном базисе действий самого человека — не больше и не меньше. Иллюзорно полагать, что такое требование может быть удовлетворено (в отличие от менее амбициозных требований принципа добровольности, которые принимают характер таким, каков он есть). Этот факт известен почти каждому, и система, решившаяся его отвергнуть, вряд ли может иметь будущее. Но пока существует мораль, есть и опасность следующего фактического допущения: если сама система морали исчезнет, сохранится лишь некая противоположность рациональному порицанию, т.е. такие формы убеждения, которые мораль отказывается, по сути, отличать от силы и принуждения.

Говоря по правде, почти все лучшее в человеческой жизни находится между крайностями, предлагаемыми нам моралью. Мораль подчеркивает значение противопоставлений: между силой и разумом, убеждением и рациональным убеждением, стыдом и виной, неприязнью и осуждением, простым отвержением и порицанием. Особая позиция, которая заставляет ее придавать такое значение этим противопоставлениям, может быть обозначена как ее *чистота*. Чистота морали, ее настойчивое требование абстрагирования морального сознания от других видов эмоциональной реакции или социального влияния скрывает не только средства, с помощью которых она работает с девиантными членами сообщества, но также и достоинства (virtues) этих средств. И не удивительно, что она должна скрывать их, так как достоинства можно оценить, только находясь за пределами самой системы, с точки зрения, которая может признать за ними ценность, тогда как система морали замкнута на саму себя. Отнесение к системе морали каких-то ценностей, которые отличаются от ценностей самой системы, она должна трактовать как досадное заблуждение.

Чистота морали сама представляет ценность. Она выражает идеал, представленный Кантом, в самой безоговорочной и одновремен-

но самой подвижной форме: идеал того, что человеческое существование может быть безусловно справедливым. Большинство преимуществ и желательных характеристик распределены таким образом, что их нельзя считать справедливыми в каком-либо смысле (если уже вовсе не считать их несправедливыми) — некоторые люди являются просто более удачливыми, чем другие. Идея морали есть ценность, моральная ценность, которая трансцендирует удачу. Поэтому она должна лежать за пределами любой эмпирической детерминации. Смысл ее состоит не только в том, что стараться важнее, чем преуспевать, ибо успех отчасти зависит от удачи. Речь здесь идет о старании такого рода, которое выходит за пределы того уровня, на котором сама способность старания может зависеть от удачи. Ее ценность, следовательно, должна быть выше этого. Не было бы ничего хорошего в том, что моральная ценность была бы просто утешительным призом, вручаемым вам в том случае, если вы несчастливы или лишены таланта, не обладаете чувством юмора или нелюбимы. Она должна иметь безусловное значение.

В чем-то это напоминает религиозную концепцию. Но в то же время это не похоже ни на одну реально существующую религию, например, на православие (orthodox Christianity). Учение о благодати в христианстве подразумевало невозможность рассчитать путь, ведущий от морального усилия к спасению. Спасение не зависит от заслуг, а человеческие усилия, включая моральные усилия, не являются мерой любви Бога к человеку²⁴. Более того, когда в христианстве утверждалось, что спасение имеет абсолютное значение, это подразумевало различие, которое любой признал бы различием, а именно *определенным* различием (*the difference*). Но точка зрения, согласно которой чистая моральная ценность имеет свою собственную ценность, свойственно только самой морали. Она может надеяться трансцендировать удачу только путем обращения к самой себе (*by turning in on itself*).

Что бы там ни утверждал вульгарный марксизм, для которого мораль есть не более чем идеология «не от мира сего», идеалы морали, без сомнения играли свою роль в распространении действительной справедливости в мире, а также в мобилизации власти и социальных возможностей для компенсации неудачи в определенные исторические эпохи. Но идея ценности, лежащей за пределами любой удачи, представляет собой иллюзию, которая не может больше служить источником убежденности при формулировке политических целей. Другие концепции морали также не могут нам помочь. Они способны воодушевлять лишь идею, которая всегда имеет множество горячих сторонников и заключается в том, что, когда эти иллюзии исчезнут, исчезнет и последовательная идея социальной справедливости,

²⁴ Вот почему я писал в работе «Этика и пределы философии» (гл. 4), что концепция Канта похожа на ересь Пелагия, у которого спасение сводилось к заслуге.

а останутся только эффективность, власть или не поддающаяся корректировке удача.

Мораль содержит множество философских ошибок. Она заблуждается насчет обязательств, не понимая, что они образуют лишь один тип этических соображений. Она заблуждается в отношении практической необходимости, считая ее присущей лишь сфере этического. Заблуждается и в отношении этической практической необходимости, считая ее свойственной лишь обязательствам. Помимо всего этого, мораль заставляет людей думать, что без ее специфических обязательств все будет отдано на откуп одним только склонностям, что без ее совершенной добровольности существует только сила, что без ее безусловно чистой справедливости не существует вообще никакой справедливости. Но эти философские ошибки морали являются лишь наиболее абстрактным выражением глубоко укорененного и до сих пор влиятельного неправильного представления о жизни.