

Проблема универсальных суждений в этике Аристотеля*

Р.С. Платонов

Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-10-81-96

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

В статье ставится цель – показать специфику формулирования универсальных прескриптивных суждений о добродетельном поступке (моральных норм) в рамках аристотелевского этического учения. Для достижения поставленной цели проводится анализ концепции добродетели рассудительности (*phronesis*) в философии Аристотеля, показывается необходимость различать применение рассудительности в личном опыте совершения поступка и в получении интересубъективного практического знания (*episteme*) о совершении добродетельного поступка. В соотношении с таким различием применения рассудительности определяется специфика этики как практического знания в отличие от индивидуального морального опыта, а также показывается ограниченность применения практического силлогизма, эксплицирующего реализацию рассудительности в качестве основного рационального механизма формирования интересубъективного практического знания. Дополнительно проводится разделение универсальных прескриптивных суждений на содержательные и функциональные: первые раскрывают содержание действия, вторые – его структуру, т.е. в первом случае определяется, что именно должен сделать человек, во втором – каковым должно быть само действие, чтобы соответствовать правильной цели, а значит – правильному содержанию. При этом само правильное содержание узнается только в индивидуальном опыте и не может быть выражено универсально, не потеряв своей практической значимости. Делается вывод, что формулирование именно содержательных универсальных прескриптивных суждений в рамках практического знания Аристотеля невозможно. Этому мешает неразрешимая проблема соотношения общего и частного, перехода от дескриптивных суждений к прескриптивным. Однако возможно формулирование функциональных универсальных прескриптивных суждений. Они же составляют методологическую основу критики принятых в обществе моральных норм как мнений, основанных на прошлом положительном опыте совершения поступка.

Ключевые слова: универсальность, этика, добродетель, силлогизм, моральная норма, нормативность, Аристотель, рассудительность, *phronesis*, *episteme*.

* Статья подготовлена в рамках проектного исследования «Феномен универсальности в морали», осуществляемого при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ), грант № 18-18-00068.

Платонов Роман Сергеевич – младший научный сотрудник сектора этики Института философии РАН.
roman-vsegda@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0003-2762-1328>

Цитирование: *Платонов Р.С.* (2018) Проблема универсальных суждений в этике Аристотеля // *Философские науки*. 2018. № 10. С. 81–96.
DOI: 10.30727/0235-1188-2018-10-81-96

The Problem of Universal Judgments in Aristotle's Ethics*

R.S. Platonov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-10-81-96

Original research paper

Summary

The author sets a goal to show the specificity of the formulation of universal prescriptive judgments about a virtuous act (moral norms) in the framework of Aristotelian ethical doctrine. To achieve this goal, Aristotle's philosophy concept of practical wisdom (phronesis) is analyzed. It shows a necessity to distinguish the use of practical wisdom in a personal experience of the act and for forming the inter-subjective practical knowledge (episteme) about making of a virtuous act. The specificity of ethics as practical knowledge and its difference from individual moral experience are defined by means of the distinction of the use of practical wisdom. It also shows the limitations of practical syllogism as the main rational mechanism for the formation of inter-subjective practical knowledge. Additionally, the universal prescriptive judgments are divided into informative and functional: the former reveals the content of the action, the latter – its structure, that is, the former defines what a person must do, the latter defines what an action should be to comply with the right purpose, consequently, the right content. At the same time, the right content is recognized only in individual experience and can not be expressed universally, without losing its practical value. The author concludes that the formulation of informative universal prescriptive judgments is impossible within the framework of Aristotelian ethical doctrine. It is impeded by the unsolvable problem of the correlation between the general and the particular, the transition from descriptive judgments to prescriptive judgments. However, it is possible to formulate functional universal prescriptive judgments. They also constitute the methodological basis for criticism of the accepted in society moral norms, which are based on the past positive experience of actions.

* The paper has been developed within the research project "The Phenomenon of Moral Universality," supported by the Russian Science Foundation, grant no. 18-18-00068.

Keywords: universality, ethics, virtue, syllogism, moral norm, normativity, Aristotle, practical wisdom, phronesis, episteme.

Roman Platonov – Junior Research Fellow at the Department of Ethics, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

roman-vsegda@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-2762-1328>

Citation: Platonov R.S. (2018) The Problem of Universal Judgments in Aristotle's Ethics. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. 2018. No. 10, pp. 81–96.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-10-81-96

Введение

Одним из дискуссионных вопросов при интерпретации этики Аристотеля является вопрос о ее нормативности. Большинство исследователей так или иначе отвечают на этот вопрос отрицательно – методологический аппарат практического знания в рамках философии Стагирита не позволяет формулировать моральные нормы, т.е. универсальные прескриптивные суждения о добродетельном поступке [Гусейнов 2003, 191; Barnes 2004, 19–22; Gottlieb 2006, 218–233; Hughes 2013, 132; Nussbaum 2001, 290–317; Patterson 2011, 672]. Если обратиться к анализу понятия универсальности в морали, проведенному Р.Г. Апресяном, то из выделяемых им значений универсальности в данном случае речь идет именно о «надситуативности, надперсональности, обобщенности (суждений, решений)» [Апресян 2014, 58].

В то же время предпринимаются попытки дать и положительный ответ (самая последняя работа на эту тему – статья К. ДаВиа «Универсальность в этике Аристотеля»). Также можно отметить, что некоторые исследователи, в первую очередь те, которые касаются этической проблематики лишь косвенно, строят свои рассуждения так, будто формулирование универсальных прескриптивных суждений о добродетельном поступке вовсе не является проблемой, хотя при этом они не приводят примеров конкретных моральных норм в текстах Аристотеля [Орлов 2011, 301–302; Вольф 2012, 169–170]. Подобное происходит в первую очередь потому, что не все аспекты внутреннего устройства этического знания, по Аристотелю, достаточно ясно выделены. Отталкиваясь от весьма полемичной статьи К. ДаВиа, мы попытаемся прояснить те концептуальные затруднения, которые мешают рассмотрению этики Аристотеля как нормативной этики.

1. Попытка универсализации суждений в рамках практического знания

К. ДаВиа начинает свой анализ с изложения ключевого ограничения – всякое суждение о действии верно лишь «по большей части». Такой фразой Аристотель оговаривает приводимые им описания добродетелей – «ὥς ἐπὶ τὸ πᾶν» (1). ДаВиа даже превращает фразу в некий методологический ключ в руках его оппонентов – пишет ее через дефисы «for-the-most-part» [DaVia 2016, 181]. Собственно, эта уникальность частного случая и выводит из-под всякой универсальной нормы в этике Аристотеля любое конкретное действие, совершаемое всегда в конкретной, а значит и уникальной хотя бы в каком-то отношении, ситуации (что будет рассмотрено ниже). В связи с этим ДаВиа ставит и основной вопрос исследования – «существуют ли общие правила, чтобы вести нас?» [DaVia 2016, 191]. Разделив суждения на дескриптивные и прескриптивные, он пытается показать, что благодаря универсальности дескриптивных суждений (которую никто не оспаривает), мы получаем определенный (в виде ряда теоретических понятий) эпистемический фундамент, на котором будут строиться и прескриптивные суждения. Очевидно, что ДаВиа следует подходу А. Макинтайра, который в своей знаменитой работе «После добродетели» утверждал, что аристотелевская этическая система базируется на антропологии («метафизической биологии»). Определенность понимания того, что есть человек, согласно Макинтайру, задавала ценностную систему координат, которая и придавала смысл суждению о должном, правильном [Macintyre 2007, 58, 147].

ДаВиа ориентируется на метафору стрельбы из лука – точное попадание в цель, согласно его мнению, несовместимо с «ὥς ἐπὶ τὸ πᾶν». Конечная цель получает разъяснение через понятия (счастья, дружба, добродетель), а советы другим по ее достижению превращаются в моральные нормы (ethical rules) [DaVia 2016, 183–184]. Насколько неэффективно использование аристотелевской телеологии в данном случае, хорошо видно на примере определения Аристотелем счастья, который использует ДаВиа, – «деятельность, сообразная добродетели» [EN 1177a10–15]. Не найдя точного описания, что именно представляет собой счастье, Аристотель переносит его содержание на определение добродетели, но такового, в свою очередь, тоже не дает, говоря, что добродетели – это то, «в силу чего мы хорошо или дурно владеем своими страстями» [EN 1177b25–30]. Таким образом, понятие добродетели должно быть уточнено через понятие о хорошем и плохом, что и делает Аристотель через описание модели середи-

ны. Как видим, вполне универсальное дескриптивное суждение, на которое возлагает надежды ДаВиа, растворяется в описании деятельности, а не определяет деятельность. ДаВиа игнорирует это и получает логический круг – «этические добродетели способствуют человеческому счастью, потому что счастье просто является осуществлением добродетели» [DaVia 2016, 187]. Более того, набор описаний добродетелей у Аристотеля он интерпретирует как «способ поиска универсального определения путем поиска сходства между отдельными случаями определяемого явления» [DaVia 2016, 190], удивительным образом игнорируя и тот факт, что определение так и не получено, а значит максимум, о чем можно говорить относительно каждой отдельной добродетели, так это о наборе примеров.

Такая ситуация не дает возможности выйти на позитивные универсальные прескриптивные суждения, поэтому ДаВиа уделяет особое внимание негативным – «определенные эмоции, такие как зависть (*φθβνος*), а также определенные действия, такие как прелюбодеяние, всегда неверны относительно добродетели своего вида». Это утверждение ключевое в решении ДаВиа, он даже повторяет его дважды [DaVia 2016, 183, 191]. Но он не учитывает, что в зависимости от нюансов ситуации и характеристик субъекта действия то, что было пороком, становится добродетелью именно с некой универсальной, внешней по отношению к субъекту действия, точки зрения. Например, Ф. Фут объясняет различие добродетели и порока чрез метафору яда – при особой дозировке и правильном применении яд может быть полезен [Foot 2002, 16]. Этот пример весьма удачный, так как показывает, что сам по себе человек в его потенциальности морально нейтрален (не определен) – он не плохой и не хороший. По сути одно и то же действие может становиться и плохим, и хорошим в зависимости от цели и степени (меры) его реализации. В этом смысле концепция середины Аристотеля демонстрирует неопределенность действия самого по себе. Похожего мнения придерживается и А.А. Гусейнов: «Идея середины означает, что добродетельные поступки связаны с порочными состояниями единством материи деятельности; и в случае добродетелей, и в случае пороков индивиды делают одно и то же, они отличаются не тем, что делается, а тем, как делается» [Гусейнов 2004, 105].

ДаВиа указывает на то, что страсти «являются излишествами относительно определения среднего и, следовательно, всегда неуместны» [DaVia 2016, 192]. Такой ход имел бы смысл, если бы не одно «но» – это среднее значение не содержательно, а функционально. В нем нет конкретного действия, а есть лишь модель. Более того, негативного определения добродетели Аристотель

также не дает, ведь сказать, что добродетель – это не порок, не значит дать определение. Это не более чем специфическое описание методологии поиска середины, причем с весьма сомнительной относителем рациональной обоснованности точностью – *на глазок*. Причем в буквальном смысле, так как определяющую роль здесь, по Аристотелю, играет «око души» – индивидуально развиваемая интеллектуальная способность видеть правильную цель в конкретной ситуации (2). Поэтому такие находки ДаВиа, как «бесстыдство – это всегда плохо» со ссылкой на фрагмент «Никомаховой этики» [EN 1107a10–20], на самом деле не несут в себе никакой конкретики, так как нет соответствующего понятия, а значит это все равно, что сказать «плохое – плохо». Равно как и приводимые Аристотелем «блуд, воровство, человекоубийство». Ведь очевидно, что и добродетель мужества требует убийства, но убийство при этом не самоцель. Здесь необходимо придерживаться принципа телеологии поступка, которому следует Аристотель. Неудивительно, что ДаВиа не находит нужных аргументов, поэтому тут же добавляет: «Аристотель не говорит более подробно о таких моральных предписаниях, но тем не менее, должно быть ясно, что они верны всегда» [DaVia 2016, 183, 192]. Может быть, Аристотель поэтому и не говорит, что они не укладываются в телеологию, более того – требуют точного определения «плохого», а не просто его названия?

Соответственно, любым попыткам говорить о возможности или невозможности универсальных прескриптивных суждений о добродетельном действии в этике Аристотеля должен предшествовать анализ практического знания.

2. Частный опыт и практическое знание

Мы не будем подробно описывать учение Аристотеля, и так хорошо известное, а укажем только на важные для нас моменты. Практическое знание является подвидом знания/науки (ἐπιστήμη), определяемого Аристотелем в широком смысле как знание «начал и причин (ἀρχαὶ καὶ αἰτίαι) относящегося к нему предмета» [Met 1064a1–5]. Если теоретическое знание обращено на «общее и существующее с необходимостью» и методологически является строгим, доказательным и раскрывающим вещи как таковые, т.е. отвечающим на вопрос «что?» (τί) и выражаемым в дескриптивных суждениях, то практическое знание направлено на действие. То есть его целью является ответ на вопрос «как?» (πῶς) – как совершить правильное действие? – что и должно быть представлено в прескриптивных суждениях. Но при этом оно также требует и знания «что» (например, в случае этики это знание того, что такое

добродетель, благо, счастье, дружба). Для Аристотеля ответ на эти вопросы есть то самое «начало», которое уже «половина дела» [EN 1098b5–10]. Это как раз то, что абсолютизируют Макинтайр и ДаВиа. Соответственно, практическое знание должно каким-то образом соединять теоретическое знание и действие (науку и практику).

В отличие от теоретического знания, практическое распадается на интересубъективное (научное) и субъективное (опыт); причем во всех возможных областях деятельности – в гимнастике, врачевании, политике, этике и т.д. [Met 1064a1–5]. Выражается это в том, что мудрость – дианоэтическая добродетель, отвечающая за теоретическое знание, – не имеет никакой другой реализации, кроме как в знании, ее работа всегда эксплицируема и интересубъективна. В этом смысле возможно быть мудрым чужой мудростью – возможно написать книгу мудрости, состоящую из универсальных дескриптивных суждений о вечных сущностях. Рассудительность же, создающая практическое знание, как отмечает Д. Рив, «принадлежит к двум разным родам – научному знанию и добродетели <...> потому что она не является, подобно мудрости, просто типом научного знания или, подобно справедливости, просто добродетелью характера» [Reeve 2012, 152]. Неудивительно, что в такой ситуации возникает иллюзия, что если знание добродетельного действия есть в индивидуальном опыте, то оно может быть не только высказано, но и представлено в универсальной форме. Однако, чтобы избавиться от этой иллюзии, необходимо не только различать работу рассудительности как части «главенствующего» (κυρία) практического знания, регулирующего все, «что осуществимо в человеческих поступках», и как добродетели (различать то, что практический разум может дать в качестве интересубъективного знания о поступке, и то, как он работает в индивидуальном опыте поступка). Но необходимо определить и особенность построения практического знания именно в этике. Релевантным здесь будет не анализ интеллектуальной способности, а формализация самого знания, чтобы показать две (общее и частное) составляющие практического знания, получаемого посредством одной интеллектуальной способности. Все, что благодаря рассудительности может быть представлено как общее, составляет научное знание, а что остается на уровне поиска и анализа конкретной ситуации в ее особенностях – частный опыт добродетели. Таким образом, общее как интересубъективное существует уже отдельно от самой рассудительности, и его использование в порочном поступке никак не связано с рассудительностью как добродетелью, т.е. применением найденного общего в конкретном действии. Заметим, что общее здесь должно составлять ответ на

вопрос «как?» и не сводится к эпистемическому «что?» о природе человека. Соответственно, понять специфику этики как науки – это понять, что «общее» она может дать в понимании поступка. Тогда будет ясно, может ли это общее быть сформулировано как универсальное прескриптивное суждение или нет.

3. Формализация практического знания

Ответы на вопросы «что?» и «как?» формулируются в виде эпистемического (теоретического) и практического силлогизмов. Их логическую экспликацию проводит Е.В. Орлов: 1) эпистемический силлогизм представляет собой «умозаключение $AaB, Ba\Gamma \vdash Aa\Gamma$ (Γ в данном случае обозначает универсальный термин)»; 2) практический силлогизм раскрывает «применение универсального знания к частному случаю» в виде «умозаключения $Aa\Gamma, \Gamma\gamma \vdash A\gamma$ » [Орлов 2012, 157–158]. Умозаключение 2 выражает и личный опыт рассудительности как рациональной составляющей всякого конкретного поступка. Для его разъяснения Орлов использует в том числе и пример Аристотеля с «тяжелой водой» (в переводе Н.В. Брагинской – «вода с примесями»): ошибиться можно, «как полагая, что плоха всякая вода с примесями, так и считая, что в данном случае она их содержит» [EN 1142a20–25]. «Всякая “тяжелая” вода плоха, т.е. вредна для здоровья, – правильный логос, выступающий большей посылкой практического силлогизма. Не всякая “тяжелая” вода плоха, с точки зрения Аристотеля, неправильный логос (3). Если кто-то примет его, то погрешит в принятии решения (пить эту воду или нет). Но возможна и другая погрешность. Человеку ведом правильный логос, но ему показалось, что вот эта вода не “тяжелая”» [Орлов 2011, 87]. Но именно потому, что в случае с практическим знанием как научным, а не частным, стоит задача его интересубъективного выражения, важно обратить внимание на замечание Орлова, что в практическом силлогизме «посылки типа ($\Gamma\gamma$) – индуктивные; речь в данном случае идет о наведении универсального на единичное, т.е. об индукции, сопряженной с узнаванием и опытом» [Орлов 2011, 300] (4). Дело в том, что в случае с водой, как и во всех прочих примерах, когда практическое знание описывает обыденный опыт взаимодействия с вещами, а не опыт поступка (5), речь идет о конкретном признаке, о конечном наборе операциональных данных, а не о ситуации во всей ее сложности. В таком виде без пояснений практический силлогизм нельзя просто перенести в этику, как нельзя совершение добродетельного поступка свести к правилу – не пить грязную воду (Аристотель этого и не делает). В связи с этим появляется известная трактовка практического силлогизма Г.Э.М. Энском

как дескрипции и отрицание его значимости для этики, так как он лишь «описывает порядок, который существует всякий раз, когда действия выполняются с намерениями» [Anscombe 2000, 80], т.е. отвечает на вопрос «почему?» [Anscombe 2000, 34]. Большая посылка в этом случае представляет не знание о должном, а «характеристику желательности (desirability characterisation)» [Anscombe 2000, 75]. В целом такую трактовку разделяет и М. Нуссбаум, называя практический силлогизм «схемой телеологического объяснения деятельности животных» [Nussbaum 1985, 174], благодаря которой Аристотель «надеется предоставить адекватное объяснение действия конкретного человека и животного» [Nussbaum 1985, 210]. Для этики сложность здесь в том, что, как верно отмечает П. Готтлиб, «вместо того, чтобы представить полный и подробный пример действительного этического практического силлогизма, Аристотель предоставляет фрагменты рассуждений на медицинскую тему» и т.п. [Gottlieb 2006, 218]. Однако, если мы хотим получить этику в виде intersubjectively знания, у нас нет другого пути, нежели использовать практический силлогизм.

Продумать за Аристотеля работу по применению практического силлогизма в этике берется П. Готтлиб (так и называя его – «этический практический силлогизм»): большая посылка – умеренный человек не должен есть слишком много сладостей; малая посылка – я умеренный человек, а это – сладости в большом количестве; заключение – я не должен съедать их все сразу [Gottlieb 2006, 226]. К сожалению, в этом примере сохраняется та же проблема, что и в рассуждениях ДаВиа, – отсутствие конкретного содержания. «Слишком много (too many)» – это просто выражение крайности, чрезмерности, т.е. порока. Конкретизацию содержания Готтлиб видит, как и многие, в малой посылке, в частном опыте. Поэтому, не соглашаясь с Энском в том, что такой силлогизм не имеет особого значения для этики, она признает только его эвристическую ценность – он показывает зависимость поступка от добродетельности конкретного человека [Gottlieb 2006, 229].

Самая обстоятельная, на наш взгляд, попытка проанализировать этику Аристотеля именно как знание принадлежит М. Нуссбаум. Она непосредственно ставит задачу выявления наличия в философии Аристотеля «научной теории этики», в которой «практические принципы образуют замкнутую, последовательную дедуктивную систему, начиная с априорных первых принципов, касающихся сущности или природы человека». Согласно Нуссбаум, такой «моральный дедуктивизм (moral deductivism)» приписывается Аристотелю под влиянием христианской традиции, в частности, Фомы Аквинского, когда совершенство «божественного закона

(divine law)» гарантирует истинность моральных суждений, на нем основанных [Nussbaum 1985, 167–168]. Но с уже упомянутым отношением к практическому силлогизму Нуссбаум не получает ясного ответа о роли правил в этике [Nussbaum 1985, 212], поэтому она переходит к общим рассуждениям по ряду концептуальных моментов этического учения Аристотеля (роль мудреца – он образец поведения, а не правило). Поэтому роль правил ограничивается ею обучением, наставлением и законом – они «помощники, они сохраняют время (aids and time-savers)», но они пересматриваются в личном опыте и могут быть изменены, исходя из личного опыта и по согласованию с другими людьми [Nussbaum 1985, 213–214].

Эту же мысль развивает Р. Паттерсон: этика оказывается не наукой, а разбором мнений, «диалектической дискуссией (dialectical discussion)», соответственно, действие рассудительности реализуется на уровне согласования одного частного опыта с другим, а моральная норма возможна только как принятое мнение, ценность которого преходяща и может быть оспорена в любой момент. Особенность в том, что «нет дедуктивных цепочек универсальных или даже “по большей части” связей, ведущих от базовых принципов к конкретному действию». Р. Паттерсон указывает на то, что даже если мы имеем логически связную систему взглядов, принципов, задающих понимание человеческой природы, соответственно, и того, что есть благо для человека, все равно остается разрыв между «общими истинами и частным». Преодолевается этот разрыв только «долго развиваемой, качественной способностью видеть (long-developing, well-practiced ability to see)» [Patterson 2011, 672], т.е. «оком души». Поэтому он выделяет «согласованность (coherence)» наших взглядов/мнений в практическом знании как критерий их определенности, состоятельности в отличие от истинности эпистемического знания [Patterson 2011, 671], тем самым завершая линию интерпретации Нуссбаум, где интересубъективный уровень знания сводится к коммуникативным практикам.

В итоге мы имеем два возможных варианта возражения ДаВиа: либо работа рассудительности сводится к частному опыту, либо вне частного опыта она видится лишь как разбор мнений (что оставляет формальный, можно сказать, метаэтический аспект практического знания непроясненным). Практический силлогизм сводится к дескрипции не в силу его структуры, а в результате анализа его употребления в тексте Аристотеля, а значит – в контексте рассуждений ДаВиа это уже не аргумент. Соответственно, необходимо продолжить анализ практического знания. Для этого лучше ориентироваться на спецификацию знания самим Ари-

стотелем – по предмету и по методу. Не явно, но этому следует в своей работе Нуссбаум: кроме ограниченности действия практического силлогизма (методологического аспекта) она ссылается и на специфику онтологии единичной вещи, поступка в философии Аристотеля (содержательный аспект). Но она не разъясняет аристотелевское понимание «природы единичной вещи», а лишь ссылается на него, говоря, что «практические предметы (practical matters)» по природе не определены, соответственно, стремясь к дедуктивистским системам, научной точности и строгости правил, «мы рискуем исказить природу того, что мы изучаем» [Nussbaum 1985, 216]. Такая ссылка на авторитет без проблематизации лишает аристотелевскую этику возможности быть актуальной, хотя и достаточна для аристотелеведения. Поэтому, следуя анализу Нуссбаум, нам бы хотелось его дополнить и развить.

4. Универсальность практического силлогизма в этике

Особенность предмета раскрывается не в нем самом, а в том, как он познается. Основным действием разума является счет, количественное измерение мыслимого, фиксируемое в числе: разум делит, расчленяет, выделяет, сопоставляет, складывает (такова его работа не только в индуктивном схватывании, но и в силлогизме и пр.). Но в этом его хирургическом ремесле мы не можем мыслить два, перетекающее в три, которое уже не два, но еще и не три. Протекание изменения всегда конкретно, и если разум хочет «увидеть» вот это вот изменение, то он вторгается на территорию чувственного, а значит индивидуального восприятия, которым только и постигается конкретное непосредственно. Становясь мыслимым, тем, что может быть интерсубъективно предъявлено, оно оказывается разъято на куски и посчитано; или же нам представлено изъятое из него нечто общее, существенное. Следствием этого является неисчерпаемость описания частного, т.е. не только любой конкретной вещи, но и действия, и ситуации, в которой оно совершается. Соответственно, и поступок человека, в котором результируются и знание, и опыт, и рассудительность, и нрав, в котором на практике происходит синтез общего и частного, рационально не может быть представлен в таком единстве. Рационально предъявленная онтология поступка есть онтология разрыва – науки и практики, общего и частного. Можно сказать, что именно в этом причина вывода Эנסком и Нуссбаум о дескриптивности практического силлогизма. Ведь практический силлогизм создает только видимость такого синтеза, фактически лишь описывая действие как набор шагов, где синтез осуществляется самим индивидом по своей воле и разумению. Эта особенность

становится проблемой практического знания в этике: рационально провести единство движения (поступка) в переходе общего в частное, т.е. сформулировать содержательное универсальное прескриптивное суждение о добродетельном поступке (сформулировать моральную норму), становится невозможным.

При скептическом взгляде на рассудительность, т.е. всматриваясь в ее работу, мы получаем парадокс этического знания – наука может быть только об общем, но задача этики – ответ на вопрос «как?» – касается поступка, который реализуется в соотношении общего и частного, соответственно, чтобы выйти за рамки частного опыта рассудительности и представить знание о поступке, необходимо сформулировать такое общее (универсальное) суждение о поступке, где частное предстало бы как общее. Преодоление парадокса возможно в том случае, если большая посылка силлогизма для частного опыта (моральная норма) будет сформирована не относительно того «что», а относительно того «как», т.е. она должна быть точно таким же индуктивным прескриптивным высказыванием в форме практического силлогизма об индивидуальном поступке (задача нерешаемая). Другими словами, чтобы написать книгу рассудительности, быть рассудительным чужой рассудительностью по аналогии с мудростью, нужно, чтобы универсальное прескриптивное суждение о некотором типе поступка исчерпывало весь возможный жизненный опыт совершения такого поступка, все нюансы ситуации действия; только тогда оно было бы истинным.

Однако по описанию Аристотелем добродетелей видно, что такая посылка (универсальное суждение) может быть функциональным описанием действия, а не содержательным. Неразрешимой является только задача формулирования содержательных универсальных прескриптивных суждений. Получаемые же функциональные прескриптивные суждения могут задавать общее направление коммуникации, в рамках которой уже индивидуальным опытом рассудительности усматривается конкретное содержание действия.

Именно в функциональном аспекте и проявляется универсальность, отмеченная, например, Р.Г. Апресяном в описании Аристотелем добродетели дружелюбия. Специфика этой добродетели в равном, «одинаковом» отношении ко всем «незнакомым и знакомым» [EN 1126b10–30]. Согласно Р.Г. Апресяну, «Аристотель таким образом фактически прямо формулирует принцип универсальности (поведения)». Однако далее Р.Г. Апресян отмечает, что этот «универсальный принцип конкретизируется в поступках, адаптируемых к лицам сообразно их социальному статусу и положению в отношении данного человека» [Апресян 2009, 163].

Мы можем добавить – а также с учетом статуса самого субъекта действия и особенностей наличной ситуации общения. Учитывая, что эта «конкретизация» касается именно определения конкретного содержания поступка, очевидно, что содержание растворяется в особенностях частного – его нельзя предписать. Таким образом, Р.Г. Апресян в данном примере описания добродетели обнаруживает указанное нами раздвоение на функциональный и содержательный аспекты практического знания в ответе на вопрос «как?», хотя и не концептуализирует это раздвоение в рамках этики Аристотеля (6).

Имеем следующую ситуацию: этическое знание → пробел → практика. Пробел в том, что практическое знание осваивает только функциональный аспект знания «как» и не дает содержательного «что» для перехода к практике. Общим (знание о котором можно представить intersubjectively) является не знание «что» о природе человека и не содержательное знание «как» конкретного действия (так как его невозможно дедуцировать и вне личного опыта, без волшебства «ока души» ему неоткуда взяться), но функциональное знание «как» – максимально возможное обобщение действия, выявленная структура поступка. Это все, что может наша рациональная способность, все, что ей может позволить онтология поступка, – перманентное неисчислимо изменение каждой конкретной вещи, всякой конкретной ситуации, в которой и как часть которой осуществляется поступок. Но все-таки эта структура может быть не только описана (как полагают Энском, Нуссбаум и Готтлиб), но и предписана. Эта как-бы-нормативность – максимум точности в этике. В этом ее научность: она – знание о структуре процесса актуализации человека. Это и есть тот аспект, который, будучи не выявленным, создал иллюзию у ДаВиа, что есть возможность формулировать моральные нормы, что «метафизическая биология» может быть для них основанием. Да, она может быть основанием, но только функциональным, не содержательным: этика дает знание, как стать добродетельным в смысле понимания специфики процесса становления, а не в смысле открытия конкретных содержательных стандартов этого процесса. Более того, ее открытием именно как знания и является экспликация такого положения вещей; моральные нормы – это лишь приходящие мнения от личного опыта, они должны подвергаться критике. Именно в этом смысле анализ устоявшихся мнений и является частью метода этики – это моральная критика, призванная постоянно проводить ревизию норм-мнений. По сути Аристотель создает этику как критику морали, гносеологическим основанием этой критики является проблема общего и частного, дескриптивного и прескриптивного.

ПРИМЕЧАНИЯ

(1) Например, см. о мужестве: *EE* 1228b5. Здесь и далее все термины и цитирование текстов Аристотеля на русском и древнегреческом языках приводятся с указанием стандартного сокращения и в соответствии с пагинацией по источникам из списка цитируемой литературы: Аристотель 1976, 1978, 1981, 1984а, 1984б, 2011; Aristotle 1936, 1962, 1975, 2012.

(2) Когда действие совершается «при наличии того “ока души”» [*EN* 1144a25–30], которым усматривается благая цель, которая направляет рассчитывающую часть души, т.е. рассудительность.

(3) Ошибка в познании, ложная большая посылка.

(4) Индуктивная посылка в данном случае представляет собой логическую репрезентацию действия «ока души», которое обнаруживает правильные цели таким же образом, как «наведение (ἐλαγωγή)» – первые принципы, т.е. те же самые «начала», ведь «тот, кто пользуется наведением, пожалуй, не доказывает, но все же что-то выявляет» [*APo* 91b35].

(5) Термин «поступок» в данном случае мы используем как термин метаязыка, фиксирующий общий смысл – совершение энергийного акта (ἐνέργεια, πράττειν, πράξις), того, что может быть добродетельным и порочным, в отличие от действия, деятельности вообще.

(6) О концептуализации Р.Г. Апресяном соотношения формы и содержания в исследовании природы морали см.: [Апресян 1995, 15–27].

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Апресян 1995 – *Апресян Р.Г.* Идея морали и базовые нормативно-этические программы. – М.: Изд-во ИФРАН, 1995.

Апресян 2009 – *Апресян Р.Г.* Золотое правило в этике Аристотеля // *Философия и этика. Сборник научных трудов к 70-летию академика РАН А.А. Гусейнова.* – М.: Альфа-М, 2009. С. 157–170.

Апресян 2014 – *Апресян Р.Г.* Смысл морали // *Мораль: разнообразие понятий и смыслов: сборник научных трудов. К 75-летию академика А.А. Гусейнова.* – М.: Альфа-М, 2014. С. 35–63.

Аристотель 1976 – *Аристотель.* Метафизика // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1976. С. 65–367.

Аристотель 1978 – *Аристотель.* Вторая аналитика // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1978. С. 255–346.

Аристотель 1981 – *Аристотель.* Физика // *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 3. – М.: Мысль, 1981. С. 59–262.

Аристотель 1984а – *Аристотель.* Никомахова этика // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1984. С. 53–294.

Аристотель 1984б – *Аристотель.* Поэтика // *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1984. С. 645–680.

Аристотель 2011 – *Аристотель.* Евдемова этика. – М.: Канон+, 2011.

Вольф 2012 – *Вольф М.Н.* Философский поиск: Гераклит и Парменид. – СПб.: Издательство РХГА, 2012.

Гусейнов 2003 – *Гусейнов А.А.* Античная этика. – М.: Гардарики, 2003.

Гусейнов 2004 – Гусейнов А.А. Мораль и политика: уроки Аристотеля // Ведомости. 2004. № 24. С. 97–131.

Орлов 2011 – Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011.

Орлов 2012 – Орлов Е.В. Аристотель об универсальном, обыденном и деятельном знании в «Первой аналитике» II 21 // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2012. № 2 (18). С. 154–165.

Anscombe 2000 – Anscombe G.E.M. *Intention*. – London; Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

Aristotelis 1962 – *Aristotelis*. *Ethica Nicomachea*. – Oxford: Clarendon Press, 1962.

Aristotle 1936 – *Aristotle's Physics*. – Oxford: The Clarendon Press, 1936.

Aristotle 1975 – *Aristotle's Metaphysics*. – Oxford: The Clarendon Press, 1975.

Aristotle 2012 – *Aristotle*. *Poetics*. – Leiden, Boston: Brill, 2012.

Barnes 2004 – Barnes J. Introduction // *Aristotle*. *Nicomachean Ethics*. New York: Penguin, 2004. P. 9–41.

DaVia 2016 – *DaVia C*. *Universality in Aristotle's Ethics* // *Journal of the History of Philosophy*. 2016. Vol. 54. No. 2. P. 181–201.

Foot 2002 – *Foot Ph*. *Virtues and vices and other essays in moral philosophy*. – Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 1–18.

Gottlieb 2006 – *Gottlieb P*. *The Practical Syllogism* // *The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean ethic*. – Oxford: Blackwell, 2006. P. 218–233.

Hughes 2013 – *Hughes G.J*. *The Routledge Guidebook to Aristotle's Nicomachean Ethics*. – London: Routledge, 2013.

Macintyre 2007 – *Macintyre A*. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

Nussbaum 1985 – *Nussbaum M*. *Aristotle's De Motu Animalium*. – Princeton: Princeton University Press, 1985.

Nussbaum 2001 – *Nussbaum M*. *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. – Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press 2000.

Patterson 2011 – *Patterson R*. *Aristotle* // *The Routledge Companion to Epistemology*. London: Routledge, 2011. P. 666–677.

Reeve 2012 – *Reeve C.D.C*. *Action, Contemplation, and Happiness: An Essay on Aristotle*. – Cambridge: Harvard University Press, 2012.

REFERENCES

Anscombe G.E.M. (2000) *Intention*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Apressyan R.G. (2009) The Golden Rule in Aristotle's Ethics. In: *Philosophy and ethics. A Festschrift for the 70th Birthday of Abdusalam Guseynov* (pp. 157–170). Moscow: Alpha-M.

Apressyan R.G. (1995) *The Idea of Morality and Basic Normative-Ethical Programs*. Moscow: IPhRAS Pub.

Apressyan R.G. (2014) The Meaning of morality. In: *Morality: Diversity of Concepts and Meanings. A Festschrift for the 75th Birthday of Abdusalam Guseynov* (pp. 35–63). Moscow: Alpha-M (in Russian).

Barnes J. (2004) Introduction. In: Aristotle. *Nicomachean Ethics* (pp. 9–41). New York: Penguin.

DaVia C. (2016) Universality in Aristotle's Ethics. In: *Journal of the History of Philosophy*. Vol. 54, no. 2, pp. 181–201.

Foot P. (2002) *Virtues and vices and other essays in moral philosophy* (pp. 1–18). Oxford: Oxford University Press.

Gottlieb P. (2006) The Practical Syllogism. In: *The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean ethics* (pp. 218–233). Oxford: Blackwell Pub.

Guseynov A.A. (2003) *Ancient ethics*. Moscow: Gardariki (in Russian).

Guseynov A.A. (2004) Morality and Politics: Lessons from Aristotle. *Vedomosti*. 2004. No. 24, pp. 97–131 (in Russian).

Hughes G.J. (2013) *The Routledge Guidebook to Aristotle's Nicomachean Ethics*. London: Routledge.

MacIntyre A. (2007) *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Nussbaum M. (1985) *Aristotle's De Motu Animalium*. Princeton: Princeton University Press.

Nussbaum M. (2001) *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Orlov E.V. (2011) *Aristotle's Philosophical Language*. Novosibirsk: Publishing House of the Russian Academy of Science (in Russian).

Orlov E.V. (2012) Aristotle on the Universal, Ordinary and Active Knowledge in "Prior Analytics" II 21. *Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 2012. No. 2 (18), pp. 154–165 (in Russian).

Patterson R. (2011) Aristotle. In: *The Routledge Companion to Epistemology* (pp. 666–677). London: Routledge.

Reeve C.D.C. (2012) *Action, Contemplation, and Happiness: An Essay on Aristotle*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wolf M.N. (2012) *Philosophical Search: Heraclitus and Parmenides*. Saint Petersburg: Publishing House of the Russian Christian Humanitarian Academy (in Russian).