

©2023 Р.С. ПЛАТОНОВ

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ ЭТИКИ ДОБРОДЕТЕЛИ: РЕАКТУАЛИЗАЦИЯ ЭТИКИ АРИСТОТЕЛЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА



Платонов Роман Сергеевич — кандидат философских наук, научный сотрудник сектора этики. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240 Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.
ORCID: 0000-0003-2762-1328
roman-vsegda@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается специфика этики добродетели как антропологического поворота в моральной философии XX века, основанного на идеях этики Аристотеля. Цель статьи — показать, что характер заимствования этих идей определил направление тематического развития этики добродетели в концептуализации моральной оценки человеческой деятельности, но также стал причиной главного концептуального затруднения — проблематизации природы человека, которое так и не было преодолено. Для этого проводится аналитический обзор основных работ наиболее значимых представителей этики добродетели, систематизируются проводимые в них отсылки к философии Аристотеля. Показывается, что обращение к философии Аристотеля в первую очередь происходит при разработке способа определения морального содержания действия в конкретной ситуации, где применение универсального правила должно быть дополнено множеством условий данной ситуации, а также при попытках вернуть мотив и личностные качества человека в описание таких условий. Последнее также влечет за собой

концептуализацию личностных качеств как морального состояния человека, соотношенного с его развитием (возможном — по природе и реальному — во взаимодействии с другими людьми). Делается вывод, что обращение этики добродетели к идеям Аристотеля в целом оказалось фрагментарным, лишенным глубокого анализа его философии, в результате чего так и не была решена задача концептуализации человеческой природы, которая позволила бы прийти к моральным оценкам поступка без их редукции к расчетам последствий, а также без обращения к трансцендентальному законодателю или абстракции долга. Наработки этики добродетели показывают: 1) нельзя выборочно вернуть в моральную философию отдельные концепции из прошлого, а необходимо комплексное описание феномена морали в деятельности человека; 2) возвращение старых концепции влечет за собой и возвращение проблем прежних моральных теорий (в случае с добродетелью это проблема совершения выбора и формирование нрава).

Ключевые слова: этика, мораль, добродетель, коммуникация, антропологический поворот, этика добродетели, коммуникативная этика, Аристотель, Энском, Фут, Макинтайр, Нуссбаум, Хабермас.

Ссылка для цитирования: Платонов Р.С. Антропологический поворот этики добродетели: реактуализация этики Аристотеля во второй половине XX века // Человек. 2023. Т. 34, № 6. С. 28–47. DOI: 10.31857/S023620070029303-0

Р.С. Платонов
Антропологический поворот этики добродетели: реактуализация этики Аристотеля во второй половине XX века

Во второй половине XX века в философии морали оформлялось новое направление — этика добродетели, которое началось с критики господствовавших на тот период моральных теорий. Эмотивистское «разоблачение» морали, изгнание из нее всякой рациональности вели к обесцениванию моральной оценки человеческой деятельности. Утилитаризм, а далее прагматизм оставили за границей моральной философии проблематику мотива и развития личности как нравственного совершенствования, при этом расчеты последствий поступка (ради которых, можно сказать, и во имя которых эти теории разрабатывались как альтернатива якобы абстрактным и надуманным теориям морали) оказались ограниченными не менее надуманным, плохо проясненным понятием всеобщего блага и в целом не обрели ясности математической процедуры. Аналитическая этика, чья популярность составила конкуренцию прагматизму, оказалась слишком умозрительной — построенная на логических конструкциях мысленных экспериментов, она еще больше отстранилась от конкретного человеческого поступка, от человека, в котором есть не только разум, но и страсти, и желания, и скрытые мотивы. Неудовлетворительным казался и подход к морали на основании понятия долга, которое оставалось

не менее туманной абстракцией, чем всеобщее благо, к тому же уводящей в область трансцендентного, равно как и обоснование морали посредством отсылки к трансцендентному законодателю. Все это нагромождение редукций (к лишенным морального содержания эмоциям, к рациональности, к трансцендентному) стало поводом для поиска других подходов к пониманию морали. Произошло то, что можно назвать антропологическим поворотом — уход от любого редукционизма к рассмотрению в рамках моральной философии всей полноты человеческой деятельности (без обесценивания морального решения эмоциями, без выделения в ней исключительно рационального процесса и без объяснения выходящими за ее границы абстракциями). Возвращение концепции добродетели должно было дать максимально емкое описание морального поступка, с одной стороны, выразив именно характеристику морального развития личности во всей ее сложности (мотивов, эмоций, привычек и проч.), то есть без редукции к рациональности, с другой — дополнив описание ситуации морального выбора, то есть без редукции морального выбора к расчетам последствий или исполнению долга.

Концептуальный фундамент для такого — ориентированного на подробное раскрытие человеческой природы — поворота в исследовании морали представители нового направления нашли именно в философии Аристотеля. В истории философии нет периода, когда бы этическое учение Аристотеля было известно, но неактуально, ему всегда уделялось большое внимание. Однако именно особое отношение к этому учению в этике добродетели позволяет говорить о его реактуализации, так как оно становится не только мировоззренчески, но и методологически значимым. Как это ни удивительно, но первыми к Аристотелевскому анализу качественной определенности человеческой деятельности обратились две исследовательницы, которые значительно повлияли именно на развитие аналитической этики: Г.Э.М. Энском и Ф. Фут. Поэтому начать историю реактуализации этики Стагирита следует именно с них. Мы также не будем делать акцент на рефлексии самих исследователей по поводу того, к какому направлению они относят сами себя и своих коллег, так как это давно превратилось в отдельную дискуссию. Например, М. Нуссбаум возразила бы такой локализации ее идей, так как, с ее точки зрения, уместнее «говорить о неогуманизме и неоаристотелеанстве, об антиутилитаризме и антикантианстве», но и то по крайней необходимости, так как всяческие размежевания работают только на ограничение мышления и стереотипизацию [Nussbaum, 1999]. Похожей позиции придерживается и Р. Крисп, говоря о размытости границ каких-либо этических теорий сегодня [Crisp, 1996]. Но нас интересует в первую очередь востребованность идей Аристотеля и их

роль в том, что можно назвать антропологическим поворотом в современной этике и возрождением концепции добродетели. В этом случае обобщение «этика добродетели» вполне рабочее, тогда как «неоаристотелеанство» требует большего тематического охвата.

Энском в своей статье «Современная моральная философия» подвергла критике теорию морали, ориентированную на понятия долга и морального закона. Главным образом Энском анализировала влияние утилитаризма Г. Сиджвика. В дальнейшем, развивая ее идеи, А. Макинтайр в своей работе «После добродетели» более обстоятельно представит ситуацию, сложившуюся в моральной философии к середине XX века. В результате этой критики, как пишет О.В. Артемьева, этика добродетели развивалась «как оппозиция преобладающим в этике деонтологическому (кантианскому) и консеквенциалистскому (в том числе утилитаристскому) этическим подходам» [Артемьева, 2009: 433]. Полагая моральный закон (правило) содержательно пустым без воли трансцендентного законодателя, Энском констатирует вырождение моральной теории именно в результате ее неспособности схватить в общих понятиях конкретное содержание поступка, следствием чего становится переход к анализу одних только последствий поступка. Поэтому такой подход Энском назвала консеквенциализмом, а также «мелкой философией» за нечувствительность к «пограничным случаям» [Anscombe, 1958: 12], то есть случаям, где моральность содержания действия определяется с учетом тех или иных нюансов ситуации его совершения, включая мотивацию субъекта действия (в данном случае справедливость критики Энском не так важна, как ее влияние на появление нового направления в этике).

Чтобы учитывать всю сложность ситуации морального поступка, согласно Энском, необходимо говорить о норме, но не как об универсальном правиле, а только как о добродетельности человека — обладании всеми возможными для него добродетелями. Это уже не стандарт отдельного поступка, а стандарт развития человека вообще. То есть Энском рисует образ мудреца, каким его представляла античная философия, в частности Аристотель, но делает она это в специфическом сравнении — «полный набор добродетелей» как «полный набор зубов» составляет некую видовую норму. Добродетели суть характеристики человека как такового в отношении его «деятельности мышления и выбора» [Anscombe, 1958: 14]. В этом она видит возможность уйти от формализма пустых понятий — «отказаться от понятия “морально должно” (morally ought)» [там же]. Артемьева так разъясняет это решение перейти от понятия закона к понятию добродетели: «преимущество данного подхода Энском видит в том, что здесь понятие нормы никак не ассоциируется с должным, правильным

Р.С. Платонов
Антропологический поворот этики добродетели: реактуализация этики Аристотеля во второй половине XX века

и пр. бессодержательными понятиями, в нем преодолевается формальность и абстрактность — нормы наполняются конкретным содержанием, тем самым этика добродетели восстанавливает содержательное понимание морали, утраченное в Новое время» [Артемьева, 2015: 104]. Соответственно, появляется возможность достичь умения «принимать ответственные решения и поступать в соответствии с ними в конкретных, уникальных и потому не подводимых ни под какие правила, принципы и законы ситуациях» [там же: 105].

Признав такую альтернативу как путь к лучшему пониманию содержания поступка, Энском тут же наталкивается на все те проблемы, которые разбирались Аристотелем, — инклюзивность благ, определение границ добродетельного поступка в его отличии от порока и главное (что, как называет это Энском, составляет «огромный пробел» в философии) — необходимость «объяснения человеческой природы» [Anscombe, 1958: 18]. Но, упоминая эти проблемы, она, кажется, закрывает глаза на то, что именно их нерешенность, жесткая привязка концептуализации таких понятий, как «добродетель» и «природа», к мировоззренческим (особенно религиозным или весьма своеобразным философским) установкам в свое время и привела к поиску новых — более универсальных, менее валюативных — путей в понимании моральной оценки. Сложность воскрешенных проблем станет основой для критики уже в адрес этики добродетелей. Неудивительно, что сама Энском будет поддерживать католическую церковь в запрете аборт и контрацепции, обратившись таким образом к трансцендентальному законодателю [Эдмондс, 2016: 45–50]. В итоге протестный поворот Энском к всестороннему рассмотрению человеческой деятельности, оттолкнувшись от Аристотеля, положил начало новому направлению в этике, но возрожденные старые проблемы вернули ее саму в религию.

Вслед за Энском проблематику добродетели стала разрабатывать ее коллега и подруга Фут, также в первую очередь опираясь на Аристотеля. В своей статье «Добродетели и пороки» она фактически следует анализу Аристотеля, говоря о добродетелях как характеристиках, определяемых 1) доброй волей и знанием, 2) умением управлять страстями, 3) целью поступка. Стагирита она дополняет Фомой Аквинским, говоря, что «можно многому научиться у Аквинского, что нельзя получить от Аристотеля»: в первую очередь это его дальнейшая проработка добродетелей — веры, надежды и милосердия [Foot, 2002: 1–2]. Фут фокусирует внимание на нравственных добродетелях, отделяя иные смысловые аспекты понятия «ἀρετή» (добродетель), и называет справедливость и милосердие «кардинальными добродетелями». В

реализации этих добродетелей возникает одна из самых сложных этических проблем (соотношение блага своего и чужого). С одной стороны, отсутствие справедливости и милосердия в первую очередь делает людей несчастными. Причем всех людей: Фут говорит о «жалких местах для жизни (to be wretched places to live)», такие как «сталинская Россия» и «мафиозная Сицилия». С другой стороны, возникает вопрос: если добродетель — это благо, то кто получает благо, «человек, который имеет добродетель, или, скорее, тот, кто имеет отношение к этому человеку»? [Foot, 2002: 3–4]. Фут так же предсказуемо, как и Энском, но не напрямую, а через вопрос ценностей сталкивается с проблемой фундаментальных критериев, то есть концептуализации природы человека. Почему «одни занятия более ценны, чем другие» (как таковые, а не в реализации чьих-либо интересов)? «Я никогда не могла увидеть или придумать истинного разъяснения этой проблемы (true account of this matter)», — признается Фут [Foot, 2002: 6]. Но для нее так же ясно, что Аристотелем это проблема для каждого отдельного человека в его личном опыте должна была решаться с помощью добродетели рассудительности. Она находит интересное объяснение концепции середины (меры) как различения добродетели и порока чрез метафору яда — в зависимости от дозировки и цели применения яд может быть полезен [ibid.: 16]. Этот пример весьма удачный (хотя Фут его дальше и не развивает), 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 добродетели Аристотеля демонстрирует неопределенность действия самого по себе.

Концептуализация добродетели — очевидно, одна из ключевых задач этики добродетели. Поэтому здесь не лишним будет указать сложность определения правильного/нравственного в поступке, на чем фокусирует внимание Аристотель, но с чем так и не справилась этика добродетели. Наиболее эвристичным здесь является внимательный взгляд другого реактуализатора философии Аристотеля — Г.В.Ф. Гегеля.

Отталкиваясь от того, что добродетель — «это единство, в котором разум является господствующим», но не исключительным элементом, он указывает, что такое единство «содержит в себе алогический момент» (то есть чувственность), поэтому «принципом добродетели» и называется середина (мера) — так Аристотель, согласно Гегелю, концептуализирует баланс, избегание чрезмерности, которая присуща чувственности. В результате определение добродетели через середину «не представляет собою

Р.С. Платонов
Антропологический поворот этики добродетели: реактуализация этики Аристотеля во второй половине XX века

определенной дефиниции, и она превращается в чисто количественное определение именно потому, что детерминирующим является здесь не только одно лишь понятие, а имеется также и эмпирическая сторона». Добродетель таким образом получает «неопределенное определение». Далее Гегель дает очень точное, на наш взгляд, описание самой сути этической проблематики (и как ее разрабатывал Аристотель, и каковой она является поныне, что и способствовало появлению этики добродетели уже в XX веке): «Согласно нашему способу рассмотрения (то есть в философской традиции после Канта. — *Р.П.*) долг есть нечто абсолютно в самом себе сущее, а не середина между сущими крайностями, благодаря которым он получает определение; но и это всеобщее, таким образом, пусто или вернее неопределенно, между тем как всякое определенное содержание есть некий момент бытия, который нас сразу запутывает в коллизию обязанностей. В практической области человек ищет в человеке, как единичном человеке, необходимости и стремится формулировать эту необходимость; но последняя либо формальна, либо, будучи частной добродетелью, представляет собою некое определенное содержание, которое именно потому, что оно является определенным содержанием, как раз попадает в зависимость от эмпирии» [Гегель, 1932: 300–301]. Гегель противопоставляет пустоту «в самом себе сущего» долга и «неопределенную определенность» добродетели, порождаемую ее зависимостью «от эмпирии».

Аристотель не говорит о долге, но в его противопоставлении эпистемического и практического знаний проговаривается та же проблема — соотношения общего и частного, той эпистемической невыразимости «момента бытия», в котором «единичный человек» реализует себя через свой конкретный единичный поступок. Как подвести человека к такому реализующему поступку, а точнее, к поступку правильному? Как определить правильность всегда единичного поступка? Как в этой правильности утвердиться? Понимание природы добродетели Аристотелем должно было способствовать ответам на эти вопросы. Иначе зачем вообще нужно было бы разрабатывать этическую проблематику со столь неэффективным ключевым понятием? Соответственно, Аристотель либо должен был отказаться от понятия «добродетель», либо он все-таки видел в нем нечто большее, чем «неопределенное определение» середины. Хотя Гегель считает это «различие по степени» соответствующим «природе вещей», более адекватно предположить, что шаткость концепции середины есть следствие ее вспомогательной роли, вторичной функциональности, что она — скорее указание пути, чем руководство к действию. Взгляд Гегеля здесь настолько зоркий, что он фактически предвидит как

аналитику сторонников этики добродетели, а также и критику самой этики добродетелей. Однако, странным образом, ни Энском, ни Фут, ни все последующие представители этики добродетели, даже полемизируя со своими оппонентами, не обращают на него внимания.

Одной из главных задач как для Энском, так для Фут, а также и другого не менее известного философа, обращающегося к этике Аристотеля, Макинтайра становится возвращение в этику проблематики внутренней жизни — мотива. Как и в случае с определением морального содержания конкретного единичного поступка, в центре внимания оказываются рассудительность и совершение человеком выбора.

Макинтайр, как и Энском, говорит о том, что мы имеем сегодня «симулякр морали (*simulacra of morality*)», утратив «как теоретическое, так и практическое понимания морали» [Macintyre, 2007: 2]. Но произошло это в контексте развития европейской культуры (точнее, «академической истории», развития идей), когда начиная с эпохи Просвещения философы осуществляли попытку рационального обоснования морали, содержательно состоящей из норм, имплицитно перенятых ими от христианской традиции. Тем самым породили «концептуально несоизмеримые предпосылки конкурирующих аргументов» [ibid.: 10], обращаясь с моральными понятиями прошлых эпох, не понимая их происхождения и культурно-исторической специфики. Главной же проблемой стал отказ от телеологизма классической этики. Т.А. Дмитриев поясняет это так: причина в том, что «согласно концепции, которой с теми или иными нюансами придерживались все ведущие философы Просвещения, разум представляет собой средство для достижения субъективно положенных человеком целей, при этом он не способен раскрывать подлинную структуру духовной и материальной действительности» [Дмитриев, 2005: 122]. Такое рациональное ограничение воплощается, согласно Макинтайру, в «гильотине Юма», которую он со ссылкой на А. Прайота корректирует следующим образом: «любой аргумент с посылками, утверждающими выполнимость соответствующих критериев, и заключением, утверждающим “такое-то является хорошим”, где “такое-то” указывает вещь, специфицированную функциональным понятием, будет значимым аргументом с фактическими посылками и оценочным заключением». Так как именно понятие «человек» является в классической традиции «центральным функциональным понятием», на котором базируются все моральные суждения, таким образом, ее краеугольным камнем становится принцип «человек» — это “хороший человек»» [Macintyre, 2007: 58].

Р.С. Платонов
Антропологический поворот этики добродетели: реактуализация этики Аристотеля во второй половине XX века

Согласно Макинтайру, именно этическое учение Аристотеля лежит в основе классической этики — он ее «центральная фигура», как и концептуализация природы человека лежит в основе телеологизма [Macintyre, 2007: 120]. Классическая этика описывает способ перехода от потенциальности, неопределенности человека в его наличном состоянии к состоянию его максимальной реализации. Сжатую и ясную формулировку также дает Дмитриев — «телеологическая схема строится на основе фундаментального противопоставления человека, каким он является, человеку, каким он мог бы стать, если бы реализовал свою существенную природу» [Дмитриев, 2005: 111]. Нельзя не признать, что А. Макинтайр выразил саму суть этики Аристотеля — это наука о том, как человеку стать человеком. Без такой цели сам вопрос о том, как стать добродетельным, не имел бы смысла и всякий мог бы с недоумением спросить: а зачем быть добродетельным?

Однако полагая, что чисто философская концептуализация природы человека сегодня невозможна, Макинтайр стремится реставрировать классическую традицию, отказавшись от «метафизической биологии» (в том числе и поэтому для Макинтайра классическая традиция не исчерпывается учением Аристотеля, он лишь часть ее [Macintyre, 2007: 147]). Этим обусловлен и его уход к содержательному определению того, что значит быть человеком, через выполнение человеком ряда социальных ролей — «член семьи, гражданин, солдат, философ, слуга Господа» [ibid.: 59]. Видимо, ему такой шаг кажется удачным, хотя тем самым он выводит понятие «природы человека» за рамки собственно этической проблематики. На этом примере лучше всего видно, что обращение теоретиков этики добродетели к Аристотелю представляет собой именно философскую трактовку, которую можно назвать селективной. Так, Макинтайра интересуют только те аспекты практического знания Стагирита, которые кажутся ему актуальными, он отдает предпочтение концептуализации добродетели как эффективному приему в разработке этической проблематики. Но, например, рассуждения Аристотеля о полисе как идеальной организации жизни никак не соотносятся им с добродетелью, а на фоне создаваемой Александром Македонским империи вообще оцениваются как «отсутствие понимания историчности (no understanding of historicity)» [ibid.: 159]. Он также игнорирует суть «функционального аргумента» в рассуждениях Аристотеля, то есть вопрос о том, в чем заключается «дело» (ἔργον, функция) человека. У Аристотеля речь идет о человеке как таковом, то есть о его экзистенциальной функции, когда «бездельник (ἀργός)» — это не просто ничего не делающий человек, а человек существующий бесцельно. В такой определенности человека самим его

бытием он уже не может мыслиться иначе чем индивид, но при этом в рамках философии Аристотеля он остается, говоря словами Макинтайра, «функциональным понятием». Это выражается не непосредственно в социальных ролях, а именно в добродетелях, которые уже опосредуют и социальные роли, они своего рода экзистенциальный буфер между индивидом и социумом, то есть родом, представленным в виде конкретного, современного индивиду общества. Здесь работает тот самый принцип — «человек» — это «хороший человек» (который на языке Аристотеля можно сформулировать так — «быть человеком — значит быть добродетельным»), и добродетели реализуются в том числе и в выполнении социальных ролей (хотя не все), но при этом они сами суть обращение человека к своей природе, а не к социуму (социальность человека лишь часть его природы). Добродетельный человек, тем более добродетельный в полной мере — «нравственно прекрасный (καλὸς καγαθός)», — это именно индивид, его функция (быть человеком) не тождественна социальным ролям. Однако обсуждение странности того факта, что Макинтайр не разглядел эту особенность «метафизической биологии» Аристотеля, выходит за рамки данной статьи. Важно, что он эксплицировал методологическую установку, которая направляет в первую очередь этику Аристотеля: правильность поступка следует из функциональной определенности человека.

Если Макинтайр обращает внимание прежде всего на антропологию, то Нуссбаум (наверное, самый яркий представитель этики добродетели), начиная свой анализ этики Аристотеля, выделяет именно гносеологическую составляющую — теоретическое знание «не всегда напрямую связано с практическими вопросами», однако «создает необходимую основу» для их решения [Nussbaum, 2000: 237]. Гносеологический аспект для нее ключевой и в антропологии, а именно в том, что осуществление человеком своей природы является процессом сознательным, но не рационализируемым полностью, а его рациональная особенность — необходимой, но не исключительной. Она выделяет понятие «стремление (ὄρεξις)» как одно из ключевых для понимания этики Стагирита [Nussbaum, 2000: 273–282]. Хотя и в этом случае первый эту особенность увидел Гегель: «не разум <...> есть принцип добродетели, а таким принципом является скорее разумное влечение к благу, и влечение и разум, следовательно, являются необходимыми моментами добродетели» [Гегель, 1932: 300].

Нуссбаум подчеркивает уникальность каждого поступка, которая определяется множеством факторов, в том числе и свободой самого человека. Люди не детерминируются полностью своей историей и биологией, у них есть способности воображения и

размышления, которые освобождают их от полной детерминации. В каждом поступке результируется такое множество факторов, включая и своеобразие характера, и любовь, и все возможные «случайности (uncontrolled happenings)», что они выводят поступок из-под любой универсализирующей трактовки [Nussbaum, 1990b: 64]. В этом пафос противостояния Нуссбаум нормативистской этике, предъявляющей абсолютные и универсальные нормы без учета всех этих нюансов. Однако в этом нет никакого релятивизма. Хотя всякая норма в определенном смысле «пуста» [ibid.: 93], но наше понимание конкретной ситуации поступка представляет собой своего рода «разговор между <...> общими концепциями и уникальными случаями». Нуссбаум использует здесь метафору речи — «общее темно и необщительно (uncommunicative), если не реализовано в конкретном образе, но конкретное описание было бы нечленораздельным и безумным, если бы не содержало общих понятий» [ibid.: 95]. «Прогресс (личностного / нравственного развития. — Р.П.) приходит не от обучения абстрактному закону, а от руководства другом, или ребенком, или любимым человеком (словом, рассказом, изображением), чтобы увидеть какой-то новый аспект конкретного случая» [Nussbaum, 1990a: 160].

Поэтому, учитывая всю сложность и многогранность жизни, романы и биографии, с точки зрения Нуссбаум, имеют большую пользу для нравственного развития, чем философские трактаты, которые суть «повествования об опыте людей причастных ценностям (beings committed to value)» [ibid.: 149], — романы также «говорят с нами» [Nussbaum, 1990b: 95]. Нуссбаум создает образ коммуникации (как внутренней — аутокоммуникации, так и в широком смысле слова взаимодействие с окружающим миром), в котором выражается нравственное развитие — человек находится в постоянной беседе с самим собой и миром/жизнью, проговаривая себя, уточняя себя, в конечном счете обретая себя в гармоничном единстве. Но концептуально она не вводит коммуникацию в этику в целом и аристотелевскую этику в частности, сосредоточивая свое внимание на понятии «счастье (εὐδαιμονία)», в котором результируется «стремление человеческого разума подчинить и овладеть судьбой через искусство или науку» и вместе с тем раскрывается, «что значит быть человеком (human animal), существом, которое пытается контролировать природу, но на которого также влияет и действует природа» [Nussbaum, 2000: 237–238]. Учитывая, что под «судьбой» здесь подразумевается «τύχη» (судьба как случайность, превратность), а не «ἀνάγκη» (необходимость, предопределение), то «овладение судьбой» — это практика противостояния случаю, использования случая, становление в соответствии со своей природой при любом случае. Именно об этом

самая читаемая ее работа «Хрупкость добра». «Добро (goodness)», согласно примечанию самой Нуссбаум, здесь надо понимать как счастье, то есть эвдемонию [Nussbaum, 2000: i]. Специфика счастья в том, что оно достигается добродетельным поступком, более того, именно в нем счастье и заключается, в нем реализуется. Посредством добродетельного поступка человек получает единственно доступную ему стабильность, в мире постоянных изменений. Случайность (τύχη) может препятствовать блаженству (яркий пример — судьба Приама, на которую указывает Аристотель), но, даже в той или иной степени препятствуя реализации добродетели, случайность не может полностью управлять человеком, если тот добродетелен [ibid.: 418], и его развитие раскрывается в своей нравственной устойчивости как «хорошее функционирование (good human functioning)» [ibid.: 95]. Выход к такому функционированию Нуссбаум видит в том числе и в общении. Обращая внимание на слова Аристотеля о том, что «лишенная суждения часть души в каком-то смысле подчиняется суждению, нам дают понять вразумление и всякого рода обвинения и поощрения» [Аристотель, 1984: 1102 b 30 – 1103 a], она указывает, что даже в случае с ребенком привыкание нельзя понимать как «бихевиористские манипуляции», что «похвала и осуждение — это с самого начала не просто толчки, а соответствующие способы общения с разумным существом» [Nussbaum, 2000: 286].

Что касается рассмотрения этики Аристотеля именно через проблематику общения, то можно отметить, что общение в этическом контексте в философии Стагирита исследовалось мало. Такие работы, как «Проблема Другого в философии Аристотеля» Р.Г. Апресяна, где анализируется специфика межличностного общения, представляют собой исключения [Апресян, 2014. Признан иноагентом Министерством юстиции Российской Федерации]. Хотя тремя основными понятиями, выражающими общение, у Аристотеля являются κοινωνία, ὀμιλία, φιλία, но в зарубежной и отечественной литературе главным образом рассматривается κοινωνία, при этом только опосредованно — как семья и государство, таким образом, анализ проводился только в контексте отдельно взятого политического учения Аристотеля [Newman, 1887: 24–50; Swanson, 2009: пояснения к кн. 1 и далее; Гуторов, 1989: 175–199]. Это стандартное рассмотрение в рамках исследования «Политики», поэтому здесь можно было бы привести всю литературу, касающуюся «Политики». Единственная статья, опубликованная на русском языке, где общение было заявлено как общее понятие, имеет, к сожалению, реферативный характер [Агальцев, 2007].

Р.С. Платонов
Антропологический поворот этики добродетели: реактуализация этики Аристотеля во второй половине XX века

Если от исследования «Политики» не совсем справедливо ожидать этических экспликаций, а в этике добродетелей проблематика общения ушла на задний план и практически осталась лишь интуицией Нуссбаум, то внимание к концептуализации общения Аристотелем как одного из ключевых факторов нравственного развития и определения природы человека стоило бы ожидать от этики дискурса (коммуникативной этики). Однако главный архитектор этого направления — Ю. Хабермас — даже не упоминает Аристотеля в основной своей работе «Моральное сознание и коммуникативное действие», при том что сближение коммуникативной этики и этики Аристотеля очевидно. Например: 1) сходство межличностного общения с «коммуникативными интеракциями», где согласие «измеряется intersубъективным признанием притязаний на значимость <...> тремя способами» — ссылкой на «объективный мир», «социальный мир» и «субъективный мир» [Хабермас, 2001: 91], или 2) сходство некоторых аспектов полисного общения с проведением «полной интернализации <...> абстрактных и всеобщих принципов», формирующих «постконвенциональные структуры Сверх-Я» [там же: 277]. Однако эти сходства, как и любые другие возможные тематические и концептуальные сближения, могут восприниматься как залог успеха будущего компаративистского исследования как сугубо историко-философского направления, так и нацеленного на современную этическую проблематику, в которой Аристотель, очевидно, становится все больше востребованным. Тем более что одно из аристотелевских определений человека весьма импонирует Хабермасу и понимается им гораздо глубже в выражении природы человека, чем набор социальных ролей Макинтайра. Речь о знаменитом высказывании «человек — общественное существо (πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον / полисное человек животное)» [Аристотель, 1984: 1169 b 15–20]. Хабермас дает такое его разъяснение: «Человека отличают отнюдь не формы общительно-совместной жизни (die Formen geselligen Zusammenlebens). Чтобы распознать особенное в социальной природе человека, знаменитую формулировку Аристотеля, согласно которой человек есть *zoon politikon*, мы должны перевести буквально: человек — это политическое, то есть существующее в публичном пространстве, животное. Точнее это могло бы означать следующее: человек — это животное, которое лишь благодаря изначальной вплетенности в публичную сеть социальных отношений развивает компетенции, превращающие его в личность». Последнюю фразу удачнее было бы перевести «которые делают его личностью (die ihn zur Person machen)», что еще явнее сблизило бы данное разъяснение с «функциональным аргументом» [Хабермас, 2011: 17].

С учетом того, что публичность (*Öffentlichkeit*), согласно Хабермасу, есть «пространство разумного коммуникативного межчеловеческого обхождения (*Umgang*)» [ibid.: 16], получается, что прилагательное «политическое» выражает свойство человека — быть сделанным/сформированным посредством «разумного коммуникативного межчеловеческого обхождения». Дополнительно можно обратить внимание на то, что в переводе на немецкий язык слово «*Umgang*» используется для перевода в текстах Аристотеля именно «*ὁμιλία*» как межличностного общения; конечно, хотя в целом слово «обхождение» подходит и для «*ὁμιλία*» (примеры такого перевода встречаются в «Политике»), необходимо обоснование для утверждения каких-либо концептуальных параллелей. Однако в этом «обхождении с Другим (*Umgangs mit Anderen*)» не совсем ясно, что является носителем «коммуникативного обхождения». Является ли им тот самый Другой? К сожалению, сам Хабермас не рассматривает это в рамках философии Аристотеля. Когда же мы выделяем наряду с межличностным еще и полисное общение, мы тем самым фиксируем особый статус этого особенного Другого и называем Его «полис». Полис есть то пространство (историческое, культурное пространство), которое представляет собой существование человека на уровне рода. Термин «полисное животное» как раз указывает на встроенность индивида в родовое развитие, тем самым его природа, «метафизическая биология» становится более ясной и совсем не надуманной, не фантазийной, и обретает не умозрительные, а вполне реальные черты. Однако ни коммуникативная этика, ни этика добродетели не востребовали этот концептуальный ход для философского, этического определения природы человека.

Одна из самых последних работ, на которую стоит обратить внимание, — работа М. Винтера «Переосмысление этики добродетели». В ней он, радикализируя установку Макинтайра (при этом на Макинтайра он ни разу не ссылается, что весьма странно) на упразднение «гильотины Юма», разрабатывает проект дедуктивной этики Аристотеля (хотя в таком случае «этику Аристотеля» лучше «взять в скобки», как это делал М. Хайдеггер). По его мнению, «из более общих знаний о людях, их предрасположенностях и особенностях их действий» можно выводить «направляющие поступок моральные принципы», создавая тем самым своего рода «дедуктивные рамки» в этике [Winter, 2012: 82–83]. По сути, речь идет об определении границ добродетельного поступка, о чем говорит и Аристотель. Правда, дедуктивный ход Винтера для Аристотеля невозможен по определению. Винтер также стремится показать неразрывность добродетели и знания в оппозиции к называемым «добродетелям невежества (*virtues of ignorance*)»

Р.С. Платонов
Антропологический поворот этики добродетели: реактуализация этики Аристотеля во второй половине XX века

и т.д. (например, можно ли скромность назвать добродетелью или это просто некая психологическая характеристика — застенчивость?). Это, в свою очередь, важно для создания «идеальной этической теории», которая «обеспечивала бы достаточную гибкость (enough flexibility) для учета сложностей и непредвиденных обстоятельств нравственной жизни, но содержала бы достаточную стабильность (enough stability), чтобы обеспечить объективность моральных суждений» [Winter, 2012: 1]. Другой представитель этики добродетели, Р. Ауди, в этом случае идет по более рациональному пути: он вводит уточненное определение добродетели — «особенность характера, которая имеет определяющее влияние на поведение и снабжает своего обладателя как нормативной причиной, указывающей, какие вещи должны быть сделаны в широком диапазоне контекстов, так и мотивацией делать такие вещи по соответствующей причине» [Audi, 2001: 82–83]. Тогда определяющим остается внутреннее (интеллектуально-моральное) состояние субъекта, его «когнитивные и мотивационные составляющие», а значит, «стандарт поведения» может быть идеальным — ориентированным на «образец для подражания (role model)», но «не исходящим из правила или принципа». Ауди также подчеркивает отличие природы такой мотивации от интернализации моральных принципов, без чего этика добродетели, по сути, превращается в деонтологическую [ibid.].

Подобные мыслительные ходы показывают, что в этике добродетели не была решена главная теоретическая задача — не создана и не введена в моральную философию целостная концепция природы человека. Даже такие развернутые интерпретации, какие проводят Нуссбаум или Винтер, не выходят за рамки анализа отдельных тем (добродетели, счастья). Винтер даже пытается свести телеологизм Аристотеля с учением Ч. Дарвина [Winter, 2012: 32–38]. Макинтайр указывает на функциональную значимость концептуализации природы человека, но, говоря о ней исключительно как о наборе социальных ролей, подставляет этику добродетели под критику социологов, таких как Дж. Дорис, с которым полемизирует Винтер [ibid.: 13–19]. Соответственно, оказалось невозможно дать ясный ответ и на вопрос «что такое добродетель?» именно по существу — в выражении деятельности человека, а это значит, что она становится не менее туманной абстракцией, чем долг и всеобщее благо. У Аристотеля ответ на этот вопрос определяет довольно сложный конструкт понятий (дело, цель, привычка, нрав, сознательный выбор, рассудительность, око души, счастье), за которым стоит не только его антропология, но и онтология, и гносеология. Так, без концепции мышления невозможно понять сознательный выбор, без гилеморфизма

— цель и счастье. Однако в этике добродетели практически ничего не сделано для фундаментального обоснования понятия добродетели. Как следствие, в ее рамках невозможно ничего ответить таким критикам, как С. Бакл, который заявляет, что «нет отдельной, альтернативной деонтологии или консеквенциализму, так называемой “этики добродетелей”»; скорее, существует теория морального права и вспомогательные вопросы нравственной психологии и нравственного воспитания» [Buckle, 2002: 566]. Неудивительно, что антропологический поворот в значительной степени оказался затушеван дискуссией о различии концептуальных направлений в моральной философии. В результате, с одной стороны, этика добродетели испытала давление современной — сциентистской — картины мира и, можно сказать, не посмела серьезно заняться темой природы человека, осталась «ждать милости» от теорий сторонних дисциплин (социологии, психологии, нейрофизиологии и т.п.), с другой — найденные возможные решения (раскрытие становления человека через коммуникацию) так и не были проработаны, хотя дискурсивное поле этики добродетели значительно сблизилось с коммуникативной этикой. Это дает основание думать, что успех антропологического поворота в моральной философии заключен как раз в слиянии этих двух направлений, каждое из которых в отдельности имеет свои ограничения как в концептуализации феномена морали, так и в экспликации моральных оснований деятельности человека.

Не углубляясь в критику этики добродетелей, скажем, что вся она уходит в те проблемы и сложности, которые уже увидел и обозначил в своих сочинениях Аристотель и которые он уже попытался решить. Специфика обращения представителей этики добродетели к его философии показывает, что с возвращением прежних концепций возвращаются и прежние проблемы, именно они и ограничили развитие нового направления. Одной из причин тому стало сугубо теоретическое переосмысление (по сути, очередная философская трактовка) идей Стагирита, без должной их историко-философской реконструкции как целостной, связной философской системы, что иной раз приобретает очень причудливые формы (например, Винтер усиливает утверждения Т. Роше о том, что метод построения этического знания у Аристотеля диалектический [Roche, 1988], и все это лишь для защиты от критиков его интерпретации). В результате концепции аристотелевской этики были восприняты как античные предвестники прогрессивной этики добродетели, были фрагментарно выхвачены из контекста. Однако, так как антропологический поворот основан на идеях Аристотеля, очевидно, что без полноценного понимания его этики он не может быть успешно завершен, его перспективы связаны

Р.С. Платонов
 Антропологический поворот этики добродетели: реактуализация этики Аристотеля во второй половине XX века

с раскрытием внутренней логики аристотелевского «практического знания», с описанием его морального учения как полноценной системы, а не аналитики отдельных проблем. Необходимо обоснованное возвращение понятия «человеческая природа» в этику, что может быть реализовано концептуализацией нрава (и добродетели как его параметра) посредством коммуникации, когда человек предстает и как реализующий себя, и как обретающий/осознающий себя в общении с другим и собой. Если искать для этого помощи в философии Стагирита, то также необходимо сначала провести реконструкцию связи в его философии теоретического знания, к которому относится и концептуализация того, что есть человек, с практическим знанием — о том, как совершать правильный поступок. Только в такой связи имеет смысл рассматривать понятия «нрав» и «добродетель» как дополняющие рациональность морального выбора. Необходимо также реконструировать структуру общения (его начала, виды, формы) в описаниях Аристотеля. Как бы это странно ни звучало, но такую масштабную программу исследования никогда не пытались реализовать. Вероятно потому, что из логики историко-философского подхода она просто не могла появиться, а в моральной философии ее необходимость еще не осознана.

The Virtue Ethics Anthropological Turn: Reactualization of Aristotle's Ethics in the 2nd Half of the 20th Century

Roman S. Platonov

Research Fellow of the Department of Ethics.

RAS Institute of Philosophy.

12/1 Goncharnaya Str., 109240 Moscow, Russian Federation.

ORCID: 0000-0003-2762-1328

roman-vsegda@mail.ru

Abstract. The article examines the specifics of the virtue ethics as an anthropological turn in the moral philosophy of the 20th century based on Aristotle's ethics ideas. The article sets a goal to show the specificity of borrowing these ideas determined the virtue ethics thematic development direction in conceptualizing the moral assessment of human activity, but it also became the cause of the main conceptual difficulty (problematization of human nature), it has not been overcome. The article provides an analytical review of the main works of the most significant representatives of the virtue ethics, reconstructs the approaches developed in the works to the conceptualization of moral evaluation of human activity and establishes the role of Aristotle's ideas in the approaches. It is shown the appeal to Aristotle's philosophy primarily occurs when developing a method for determining the

moral content of an action in a specific situation, where the application of a universal rule should be supplemented by many conditions of this situation, as well as when trying to return the motive and personal qualities to the description of the conditions. The latter also entails the conceptualization of personal qualities as a moral state of a person, correlated with his development (in possibility — by nature, in reality — in interaction with other people). It is concluded that the virtue ethics borrowed Aristotle's ideas in fragments and without a deep analysis of his philosophy. As a result, the problem of conceptualizing human nature was not solved, which would allow us to come to moral assessments of an act without appeal to a transcendental legislator or abstraction of duty. The achievements of ethics of virtue show: 1) it is impossible to selectively return individual concepts from the past to moral philosophy, but a comprehensive description of the phenomenon of morality in human activity is necessary; 2) the return of old concepts also brings back old problems of former moral theories (in the case of virtue, this is the problem of making a choice and forming a disposition).

Keywords: ethics, morality, virtue, communication, anthropological turn, virtue ethics, discourse ethics, Aristotle, Anscombe, Foote, McIntyre, Nussbaum, Habermas.

For citation: Platonov R.S. The Virtue Ethics Anthropological Turn: Reactualization of Aristotle's Ethics in the Second Half of the 20th Century // *Chelovek*. 2023. Vol. 34, N 6. P. 28–47. DOI: 10.31857/S023620070029303-0

Р.С. Платонов
Антропологический поворот этики добродетели: реактуализация этики Аристотеля во второй половине XX века

Литература/References

- Агальцев А.М. Аристотель о природе общения // Вестник Томского государственного университета. 2007. № 300(1). С. 39–42.
- Agaltsev A.M. Aristotel' o prirode obshcheniya [Aristotle on the nature of communication], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Tomsk State University]. 2007. N 300(1). P. 39–42.
- Апресян Р.Г.* Проблема Другого в философии Аристотеля // Этическая мысль. 2014. № 14. С. 65–85. (признан иноагентом Министерством юстиции Российской Федерации).
- Apressyan R.G. Problema Drugogo v filosofii Aristotelya [The problem of the Other in Aristotle's philosophy]. *Eticheskaya mysl'* [Ethical thought]. 2014. N 14. P. 65–85.
- Аристотель. Никомахова этика / пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 53–294.
- Aristotle. Nikomakhova etika [Ethica Nicomachea], trans. by N. Braginskaya, *Sobranie sochinenii v 4 t.* [Collected Works in 4 Vols.]. Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984. P. 53–294.
- Артемьева О.В. Добродетель и ответственность // Проблемы этики. Философско-этический альманах. 2015. № 5. С. 95–108.
- Artemyeva O.V. Dobrodetel' i otvetstvennost' [Virtue and responsibility], *Problemy etiki. Filosofsko-eticheskii al'manakh* [Problems of ethics. Philosophical and Ethical Almanac]. 2015. N 5. P. 95–108.

Артемяева О.В. Теоретические основания этики добродетели // Философия и этика: сборник научных трудов к 70-летию академика РАН А.А.Гусейнова. М.: Альфа-М, 2009. С. 433–445.

Artemyeva O.V. Teoreticheskie osnovaniya etiki dobrodeteli [Theoretical foundations of virtue Ethics], *Filosofiya i etika. Sbornik nauchnykh trudov k 70-letiyu akademika RAN A.A.Guseynova* [Philosophy and Ethics. Collection of scientific papers dedicated to the 70th anniversary of Academician of the Russian Academy of Sciences A.A. Guseynov]. Moscow: Alfa-M Publ., 2009. P. 433–445.

Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга вторая: История греческой философии // Гегель. Соч.: в 14 т. Т. 10. М.: Типография «Печатный двор», 1932.

Hegel G.W.F. *Leksii po istorii filosofii. Kniga vtoraya: Istoriya grecheskoi filosofii* [Lectures on the history of philosophy. Book Two: The History of Greek Philosophy]. *Sobranie sochinenii v 14 t.* [Collected Works in 14 vols.]. Vol. 10. Moscow: Pechatnyi dvor Publ., 1932.

Гуторов В.А. Античная социальная утопия: вопросы истории и теории. Ленинград: Издательство Ленинградского университета, 1989. 288 с.

Gutorov V.A. *Antichnaya sotsial'naya utopiya: voprosy istorii i teorii* [Ancient social utopia: questions of history and theory]. Leningrad: Leningrad University Publ., 1989.

Дмитриев Т.А. Аласдер Макинтайр: мораль после добродетели // История философии. 2005. № 12. С. 89–123.

Dmitriev T.A. Alasdair MacIntyre: moral' posle dobrodeteli [Alasdair MacIntyre: Morality after virtue]. *Istoriya filosofii* [History of Philosophy]. 2005. N 12. P. 89–123.

Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи / пер. М.Б. Скуратова. М.: Весь мир, 2011.

Habermas J. *Mezhdurazumom i religiei. Filosofskie stat'i* [Between naturalism and religion. Philosophical articles], transl. by M.B. Skuratov. Moscow: The Whole World Publ., 2011.

Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / пер. Д.В. Складнева. СПб.: Наука, 2001.

Habermas J. *Moral'noe soznanie i kommunikativnoe deistvie* [Moral consciousness and communicative action], transl. by D. Sklyadnev. Saint Petersburg: Nauka Publ., 2001.

Эдмондс Д. Убили бы вы толстяка? Задача о вагонетке: что такое хорошо и что такое плохо? / пер. Д. Кралечкина. М.: Институт Гайдара, 2016.

Edmonds D. *Ubili by vy tolstyaka? Zadacha o vagonetke: chto takoe khorosho i chto takoe plokho?* [Would you kill a fat man? The trolley problem: what is good and what is bad?], transl. by D. Kralechkin. Moscow: Gaidar Institute Publ., 2016.

Anscombe G.E.M. Modern moral philosophy. *Philosophy*. 1958. Vol. 23, N 124. P. 1–19.

Aristoteles. *Die Nikomachische Ethik. Griechisch-Deutsch*, Üb. von O. Gigon. Berlin: De Gruyter, 2007.

- Audi R. Epistemic Virtue and Justified Belief. *Virtue epistemology. Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*. Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 82–97.
- Buckle S. Aristotle's Republic or, Why Aristotle's Ethics Is Not Virtue Ethics. *Philosophy*. 2002. N 77. P. 565–595.
- Crisp R. Modern Moral Philosophy and the Virtues. *How One Should Live? Essays on the Virtues*. Oxford: Oxford University Press, 1996. N 9. P. 1–18.
- Foot Ph. Virtues and vices and other essays in moral philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 1–18.
- Habermas J. Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit. Lebensgeschichtliche Wurzeln von zwei Gedankenmotiven. *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009. S. 15–26.
- Macintyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.
- Newman W. L. The Politics of Aristotle. In 4 vol. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1887.
- Nussbaum M.C. "Finely Aware and Richly Responsible": Literature and the Moral Imagination. *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and literature*. Oxford: Oxford University Press, 1990. P. 148–167.
- Nussbaum M.C. The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality. *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and literature*. Oxford: Oxford University Press, 1990. P. 54–105.
- Nussbaum M.C. The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2000.
- Nussbaum M.C. Virtue Ethics: a Misleading Category? *The Journal of Ethics*. 1999. N 3. P. 163–201.
- Roche T.D. On the Alleged Metaphysical Foundation of Aristotle's Ethics. *Ancient Philosophy*. 1988. Vol. 8(1). P. 49–62.
- Swanson Ju.A., David C.C. Aristotle's Politics. A Reader's Guide. London; New York: Continuum, 2009.
- Winter M. Rethinking Virtue Ethics. Heidelberg; London; New York: Springer, 2012. 183 p.

Р.С. Платонов
Антропологический поворот этики добродетели: реактуализация этики Аристотеля во второй половине XX века