

свобода и обида

freedom and resentment

Питер Стросон, Оксфордский университет.

Перевод Евгения Логинова.

Peter Strawson, Oxford University.

Translated by Evgeny Loginov.

Русский перевод статьи Питера Стросона «Свобода и обида». В статье предпринимается попытка примирить сторонников и противников детерминизма, разрешить старый спор о свободе и ответственности. Для достижения своей цели Стросон предлагает оригинальный взгляд на роль моральной жизни в философских рассуждениях. Этот взгляд стал отправной точкой современных дискуссий о моральной ответственности.

Перевод с английского по изданию: Strawson P.F. Freedom and Resentment and Other Essays. London and New York: Routledge, 2008. P. 1–28.

Ключевые слова: свобода, обида, ответственность, реактивные установки, детерминизм, либертарианство.

Russian translation of Peter Strawson's article 'Freedom and Resentment'. The article attempts to reconcile adherents and adversaries of determinism, to resolve the old dispute about freedom and responsibility. To achieve his goal, Strawson offers an original view on the role of moral life in philosophical reasoning. This view has become the starting point for contemporary discussions on moral responsibility.

Translated from: Strawson P.F. Freedom and Resentment and Other Essays. London and New York: Routledge, 2008. P. 1–28.

Keywords: freedom, resentment, responsibility, reactive attitudes, determinism, libertarianism.

Некоторые философы говорят, что не понимают, в чем состоит тезис детерминизма. Другие говорят, или подразумевают, что они его понимают. Из них некоторые — назовем их, пожалуй, «пессимисты» — считают, что если этот тезис истинен, то понятия морального обязательства и ответственности в действительности ни к чему не приложимы и практики наказания и осуждения, выражения порицания и одобрения в действительности оказываются необоснованны. Другие — пусть они будут «оптимисты» — считают, что эти понятия и практики ни в коем случае не теряют своего *raison d'être*¹, если тезис детерминизма истинен. Некоторые даже считают, что обоснование этих понятий требует истинности этого тезиса. Есть и другая позиция, которая куда реже проговаривается: позиция, скажем так, подлинного морального скептика. Согласно этой точке зрения, понятия моральной вины, осуждения, моральной ответственности по самой своей природе невразумительны и мы можем увидеть, что это так, если рассмотрим следствия как истинности детерминизма, так и его ложности. Сторонники этого мнения согласны с пессимистами в том, что эти понятия ни к чему не приложимы, если детерминизм истинен, и просто добавляют к этому, что они также ни к чему не приложимы и в том случае, если детерминизм ложен. Если меня спросят, к какой из этих партий принадлежу я, то я должен буду признаться, что моя партия — это прежде всего партия тех, кто не понимает, в чем состоит тезис детерминизма. Но это не удерживает меня от некоторой симпатии ко всем остальным партиям и желания примирить их. Не должно ли с радиональной точки зрения мое невежество подавлять во мне подобные симпатии? Ну, разумеется, даже у того, кто считает, что дело темное, имеется на этот счет некоторая интуиция — некоторое представление, о чем идет речь. Эта лекция задумана как шаг к примирению; так что, похоже, она всем покажется исполненной заблуждений.

Но может ли быть хоть какая-то возможность при-

мирения между такими очевидно противоположными позициями, как позиции пессимистов и оптимистов относительно детерминизма? Что ж, мы могли бы попробовать добиться формального отказа от претензий с одной стороны в обмен на существенную уступку с другой стороны. Так, предположим, позиция оптимиста будет сформулирована так: (1) факты, насколько они нам известны, не показывают ложности детерминизма; (2) факты, насколько они нам известны, дают подходящее основание тем понятиям и практикам, угрозу которым пессимист чувствует в возможной истинности детерминизма. Возможно, оптимист прав в этом, но склонен неверно подходить к фактам, насколько они нам известны, и к тому, как они составляют подходящее основание для проблематичных понятий и практик; и доводы, которые он приводит в пользу того, что это основание действительно подходящее, сами являются неподходящими и упускают нечто жизненно важное. Возможно, пессимист правильно беспокоится о возвращении этой жизненно важной вещи, и это беспокойство заставляет его ощущать необходимость выйти за пределы фактов, насколько они нам известны, ощущать, что эту жизненно важную вещь можно защитить, только если кроме фактов, насколько они нам известны, существует еще один, дополнительный к ним факт: детерминизм ложен. Не можем ли мы *ego* принудить совершить формальный отказ от этой претензии в обмен на некую жизненно важную уступку?

Позвольте мне еще кое-что коротко и исключительно в первом приближении добавить к этому. Некоторые оптимисты относительно детерминизма указывают на действенность практик наказания, а также морального порицания и одобрения в упорядочивании поведения общественно желательным образом². Сам факт этой действенности, предполагают они, составляет подходящее основание для этих практик; и этот факт, очевидно, не показывает, что детерминизм являет-

1. смысла существования (фр.). — *Прим. пер.*

2. Ср. [Nowell-Smith 1948].

ся ложным. На это пессимисты спешно отвечают, что *справедливое* наказание и *моральное* порицание подразумевают моральную вину, а вина подразумевает моральную ответственность, а моральная ответственность подразумевает свободу, а свобода подразумевает ложность детерминизма. И на это оптимисты, в свою очередь, обычно отвечают так: верно, что эти практики в некотором смысле подразумевают свободу, и существование свободы в этом смысле является одним из фактов, насколько они нам известны. Но «свобода» означает здесь только лишь отсутствие определенных условий, присутствие которых сделало бы моральное порицание или наказание неуместными. Они имеют в виду условия вроде принуждения со стороны другого, или врожденной недееспособности, или безумия, или других менее экстремальных форм психологических расстройств, или наличие обстоятельств, в которых любой другой выбор был бы морально неприемлемым или превосходил бы то, что можно ожидать от всякого человека. К этому списку они также вынуждены добавить и другие факторы, которые, не будучи в точности ограничениями свободы, могут также сделать моральное порицание или наказание неуместными или уменьшить их силу: это могут быть, например, некоторые формы невежества, ошибок или случайностей. И общий довод, на основании которого моральное порицание или наказание являются неуместными, когда эти факторы или условия имеют место, по их мнению, состоит в том, что эти рассматриваемые практики будут в целом успешными средствами упорядочивания поведения желательным образом только в тех случаях, когда эти факторы *не* имеют места. Пессимист же признаёт, что факты, насколько они нам известны, включают существование свободы, наличие случаев свободного действия в том отрицательном смысле, на который согласен оптимист; пессимист также признаёт или, скорее, настаивает на том, что существование свободы в этом смысле совместимо с истинностью детерминизма. Чего в таком случае не хватает пессимисту? Пытаясь ответить на этот вопрос, пессимист нередко начинает перемежать в своей речи весьма привычные способы

выражения с совершенно непривычными⁵. Так, он может сказать, и это прозвучит вполне привычно, что человек, который является объектом обоснованного наказания, осуждения или морального порицания должен действительно *заслуживать* его; и затем, возможно, добавить, что по крайней мере в тех случаях, когда его осуждают за совершённое действие, а не за упущение, условием действительной заслуженности им осуждения является нечто сверх тех отрицательных свобод, на которые согласен оптимист, — скажем, подлинно свободное отождествление воли с действием. И это — условие, которое является несовместимым с истинностью детерминизма.

Типичный, но примирительно настроенный оптимист пока еще не должен сдаваться. Он может сказать: «Что ж, люди часто решают нечто сделать, действительно при этом намереваются сделать то, что они делают, прекрасно знают, что именно они делают, делая это; то, что они считают своими основаниями для того, чтобы делать то, что они делают, часто действительно являются основаниями их действий, а не их рационализациями. Эти факты тоже входят в число фактов, насколько они нам известны. Если это то, что вы имеете в виду под “свободой”, говоря об отождествлении воли и действия, то такую свободу мы опять же можем признать. Но, опять же, эта уступка совместима с истинностью тезиса детерминиста. Ибо из этого тезиса не следует, что никто никогда не решает что бы то ни было сделать; что никто никогда ничего не делает намеренно; что ложно, что люди временами прекрасно знают, что они делают. Я пытался определить свободу отрицательно. Вы хотите придать ей более положительный вид. Но разницы здесь нет. Никто не отрицает свободу в этом смысле или в этих смыслах, и никто не утверждает, что существование свободы в этих смыслах показывает ложность детерминизма».

Но вот тут можно указать на лауну в рассуждении оптимиста. Пессимист может спросить: «Но *почему* свобода в этом смысле обосновывает осуждение и т.п.? Вы показали мне сначала отрицательное, а затем и положительное лицо свободы, в существовании которых

5. Как отметил Новелл-Смит в своей более поздней статье [Nowell-Smith 1954].

никто не сомневается. Но единственный довод, который вы привели в пользу практик морального порицания и наказания в тех случаях, в которых эта свобода имеет место, — это действенность этих практик в упорядочивании поведения общественно желательным образом. И это не является достаточным основанием для этих практик, как мы их понимаем, более того, это не является даже правильным *видом* основания для этих практик».

Что ж, такой человек, как мой оптимист, вряд ли будет здесь взывать к интуиции согласованности. Так что ему действительно больше нечего сказать. А такому человеку, как мой пессимист, остается сказать только одно: допустимость этих практик, как мы их понимаем, требует иного вида свободы, такого вида, который, в свою очередь, требует ложности тезиса детерминизма. Но не можем ли мы побудить пессимиста отказаться от этого утверждения, дав оптимисту сказать что-то еще?

5

Я упомянул наказание и моральные порицание и одобрение; и именно в связи с этими практиками или установками предмет спора оптимистов и пессимистов — или, из перспективы пессимиста, спора детерминистов и либертарианцев — ощущается особенно важным. Но я предлагаю начать с разговора не об этих практиках и установках. Эти практики или установки допускают (если не подразумевают) определенное отстранение от тех действий и деятелей, которые являются объектами этих практик и установок. Я хочу по крайней мере начать с разговора о чем-то другом: о неотстраненных установках и реакциях людей, напрямую вовлеченных во взаимодействие друг с другом; об установках и реакциях тех, кто был задет, и тех, кто получил выгоду; о таких вещах, как благодарность, обида, прощение, любовь и задетые чувства. Возможно, нечто подобное спору между оптимистами и пессимистами может возникнуть и в этой смежной области; и так как в этой области толпа спорщиков будет поменьше, то и спор, возможно, будет проще разрешить; и если его разрешить тут, то затем его, возможно, будет проще разрешить и там, где в спорщиках нехватки нет.

То, что я хочу сказать, состоит в основном из банальностей. Поэтому мой способ выражения будет довольно ненаучным и неточным, как это вообще обычно бывает, когда мы начинаем говорить банальностями. Основная банальность, на которой я собираюсь настаивать, состоит в указании на огромную важность, которую мы придаем установкам и намерениям, которые другие люди имеют в отношении нас, и на то, насколько огромно влияние наших убеждений об этих установках и намерениях на наши личные чувства и реакции. Я не могу дать простого описания того поля явлений, в центре которого располагается эта банальная истина, потому что это поле слишком сложное. Много художественных произведений посвящено исследованию этих сложностей; и у нас есть огромный запас слов, предназначенных для этой цели. Есть упрощенные стили работы с этим полем в общем виде. Так, мы можем, как Ларошфуко, отвести в нем центральное место самолюбию, или чувству собственного достоинства, или тщеславию и указать на то, как оно может быть обласкано уважением или ранено безразличием или презрением других. Мы можем решить выражаться иначе и говорить о потребности в любви и утрате покоя из-за того, что в ней было отказано; или, выбирая иную манеру речи, о чувстве собственного достоинства человека и его связи с признанием этого достоинства другими. Такие упрощения полезны мне только тем, что они помогают подчеркнуть, насколько важно для нас, насколько сильно мы озабочены тем, отражают ли действия других людей — и особенно *некоторых* других людей — по отношению к нам установки доброй воли, привязанности или уважения, с одной стороны, или презрения, безразличия или злонамеренности — с другой. Если кто-то наступит мне на руку случайно, попытаюсь помочь, боль может быть не менее острой, чем в том случае, если мне наступили на руку из презрительного пренебрежения к моему существованию или со злонамеренным желанием причинить мне вред. Но, как правило, во втором случае я буду чувствовать тот род и ту степень обиды, которых я не буду чувствовать в первом случае. Если чьи-то действия способствуют получению мной некоторой выгоды, которую я желаю, то я выгадаю в любом случае; но если этот кто-то наме-

ревался помочь мне в силу его доброй воли, т.е. общей расположенности ко мне, я буду обоснованно испытывать благодарность, которую я бы вряд ли испытывал хоть в какой-то степени, если бы эта выгода была сопутствующим, ненамеренным или даже нежелательным последствием некоторого плана его действий, который имел иную цель.

Все перечисленное — примеры действий, которые приносят выгоду или наносят вред вне и помимо выгоды или вреда, принесенных или нанесенных установкой или намерением самими по себе. Нам следует также помнить о том, сколь часто в нашем поведении выгода или вред заключаются по большей части или даже полностью единственно в самом проявлении установки. Так обстоит дело в случае с хорошими манерами и многим из того, что мы называем добротой, с одной стороны; с преднамеренной грубостью, умышленным безразличием или оскорблением — с другой.

Наряду с обидой и благодарностью я только что упомянул прощение. Это довольно непопулярный предмет в современной моральной философии, но иногда мы просим о прощении, и иногда мы говорим, что прощаем. Попросить о прощении — отчасти значит признать, что та установка, которая была отражена в нашем действии, была такой, что на нее можно было оправданно обидеться, отчасти — заявить об отказе от этой установки на будущее (или по крайней мере на ближайшее будущее); а простить — значит принять это заявление и отказаться от обиды.

Нам следует подумать о множестве разных видов отношений, которые мы можем иметь с разными людьми: мы можем разделять с ними общие интересы, быть членами одной семьи, коллегами, друзьями, любовниками, случайными участниками невероятно большого спектра типов взаимодействий и встреч. После чего нам следует последовательно в случае каждой из этих связей, а также в случае других связей подумать о том, какую важность мы придаем тем установкам и намерениям в отношении нас, которые имеют те, кто находится в том или ином из этих отношений с нами, а также о тех видах *реактивных* установок и чувств, к которым мы сами склонны. В общем случае мы требуем некоторую степень доброй воли или уважения со стороны

тех, кто находится в этих отношениях с нами, хотя те формы, в которых мы их требуем, очень различаются в зависимости от типа связи. Спектр и острота наших *реактивных* установок в отношении доброй воли, ее отсутствия или ее противоположности варьируются ничуть не меньше. Я упоминал особо обиду и благодарность, и они — полезная пара противоположностей. Но, конечно, существует целый континуум реактивных установок и чувств, растянутый по обе стороны от них и — наиболее комфортная область — между ними.

Цель этих банальностей состоит в том, чтобы попытаться не упускать из виду то, что легко забыть, когда мы занимаемся философией, особенно в нашем холодном современном стиле, а именно: каково это на самом деле — быть вовлеченным в обычные межличностные отношения, от самых интимных до самых поверхностных.

4

Одно дело спрашивать об общих причинах этих реактивных установок, о которых я говорил; другое — спрашивать об изменениях, которым они подвержены, о конкретных условиях, в которых они кажутся или не кажутся естественными, обоснованными или подходящими; и третье — спрашивать, что значило бы или что *значит* не испытывать их. Меня не особенно заботит первый вопрос, но заботит второй, и, быть может, даже более второго меня заботит третий вопрос.

Давайте рассмотрим случаи обиды: ситуации, в которых одно лицо задето или понесло вред от действия другого и в которых — в отсутствие особых соображений — для этого задетого лица было бы естественным или нормальным чувствовать обиду. Далее давайте подумаем, какие особые соображения могут изменить или смягчить это чувство или свести его на нет в целом. Нет нужды сейчас говорить, как многообразны могут быть эти соображения. Но для моей цели, думаю, их можно грубо разделить на два вида. К первой группе относятся все те соображения, которые дают повод к использованию таких выражений, как «Он не то имел в виду», «Он не понимал», «Он не знал», а также все те, которые дают повод для употребления фразы «Он ничего не мог поделать», когда она дополняется таки-

ми фразами, как «Его толкнули», «Он должен был так поступить», «Иначе было нельзя», «Ему не оставили выбора» и так далее. Очевидно, эти разные оправдания и виды ситуаций, в которых они были бы уместны, разительно и существенно друг от друга отличаются. Но для моей цели важно, что между ними все же есть еще более важное сходство. Ни одно из них не предлагает нам воздержаться — будь то в момент действия деятеля или вообще — от наших обычных реактивных установок в отношении деятеля. Они не побуждают нас посмотреть на *деятеля* как на того, в отношении кого эти установки по какой-либо причине неприменимы. Они побуждают нас рассматривать причиненный *вред* как то, в отношении чего некоторая конкретная установка является неуместной. Они не побуждают нас рассматривать *деятеля* иначе, как в полной мере способного нести ответственность. Они побуждают нас рассматривать *вред* как то, за что он не был всецело ответственным или даже вообще не был ответственным. Они не предполагают, что этот деятель по какой-либо причине является неподходящим объектом для того рода требования проявлять добрую волю или уважение, которое отражено в наших обычных реактивных установках. Вместо этого они предполагают, что сам факт нанесения вреда в данном случае не был несовместим с выполнением этого требования; что факт нанесения вреда был вполне совместим с тем, чтобы установка и намерения деятеля были в точности такими, какими мы требуем⁴. Деятель просто не знал, какой вред он наносит, или потерял равновесие из-за того, что его толкнули, или был вынужден, сам того не желая, нанести вред по причинам, которые допустимым образом перевесили это его нежелание. Приведение деятелем таких оправданий и их принятие пострадавшим ни в коем случае не являются ни противоположными, ни находящимися вне контекста обычных межличностных отношений и проявления обычных реактивных установок. Поскольку нередко что-то идет не так и ситуация осложняется, они выступают важным и существенным элементом взаимодействий, составляющих самое серд-

це этих отношений.

Вторая группа соображений существенно отличается. Я разделю ее на две подгруппы, из которых первая куда менее важна, чем вторая. В связи с первой подгруппой можно подумать о таких высказываниях, как «Он был сам не свой», «В последнее время он испытывал сильное напряжение», «Он действовал под воздействием постгипнотического внушения»; в связи со второй мы можем подумать о таких высказываниях, как «Он всего лишь ребенок», «Он безнадежный шизофреник», «Его ум систематически развращался», «С его стороны это было исключительно компульсивное поведение». Такие оправдания, как эти, в отличие от оправданий первой группы, побуждают нас воздержаться от наших обычных установок в отношении деятеля — либо на время некоторого его действия, либо навсегда. Они не побуждают нас рассматривать действие деятеля как совместимое с полным сохранением обычных межличностных установок и несовместимое со всего лишь одной из них. Они побуждают нас увидеть самого деятеля в ином свете, отличном от того, в котором мы обычно смотрим на того, кто действовал так, как действовал он. Я не буду задерживаться на первой подгруппе случаев. Хотя в краткосрочной перспективе они, возможно, поднимают вопросы, похожие на те, которые в долгосрочной перспективе поднимаются в связи со второй подгруппой, мы можем пройти мимо них без рассмотрения этих вопросов — просто согласившись воспринимать восхитительно двусмысленную фразу «Он был сам не свой» со всей серьезностью, которую она заслуживает, несмотря на свою логическую комичность. Мы не будем чувствовать обиду на человека за действие, которое совершил как будто вовсе и не он, или, по крайней мере, мы будем чувствовать ее куда слабее. Обычно нам приходится иметь дело с людьми при обычном давлении обстоятельств; поэтому, если давление обстоятельств, в которых человек действует, окажется необычно тяжелым, мы не будем чувствовать в его отношении то же, что мы бы чувствовали, если бы он действовал так при обычном давлении

4. Возможно, не в каждом случае они будут *в точности* такими, какими мы требуем, чтобы они были, но в любом случае они *не будут* в точности такими, какими мы требуем, чтобы они не были. Для моих целей в рамках этой статьи эти различия не важны.

обстоятельств.

Вторая и более важная подгруппа случаев допускает, что обстоятельства были нормальными, но представляет самого деятеля как психологически ненормального — или как морально неразвитого. Такой деятель был самим собой; но он страдает отклонениями или невменяем, невротик или просто ребенок. Когда мы видим кого-то в подобном свете, то все наши реактивные установки обычно глубоко изменяются. Я вынужден тут вести свое обсуждение в терминах грубых дихотомий и игнорировать множество интересных и поучительных вариаций рассматриваемых случаев. Моя главная цель сейчас — противопоставить установку (или спектр установок) вовлеченности в человеческие отношения, или участия в них, с одной стороны, и то, что можно назвать объективной установкой (или спектром установок) к другим человеческим существам, с другой стороны. Даже в рамках одной ситуации, добавлю я, они не полностью *исключают* друг друга; но по своей сути они *противоположны* друг другу. Применить объективную установку в отношении другого человеческого существа — значит увидеть его, например, как объект социальной политики; как объект того, что, вообще говоря, можно назвать обращением; как нечто, что несомненно стоит принимать во внимание, — возможно, ради предупреждения вреда от него; как то, чем можно управлять или что можно контролировать, лечить или приучать; возможно, как то, чего следует просто избегать, хотя *этот* последний императив характерен не только для случаев объективности установки. Эта объективная установка может быть эмоционально окрашена разными, но не любимыми способами: она может включать в себя отвращение или страх, она может включать в себя сожаление или даже любовь, хотя и не все виды любви. Но она не может включать в себя тот спектр реактивных чувств и установок, которые характерны для вовлеченности или участия с другими людьми в межличностных человеческих отношениях; она не может включать в себя обиду, благодарность, прощение, гнев или тот вид любви, который два взрослых человека могут взаимно испытывать друг к другу. Если ваша установка к кому-то полностью объективна, то вы можете ругаться на него, но вы не можете с ним со-

ряться, и вы можете говорить с ним, даже вести с ним переговоры о чем-то, но вы не можете с ним договариваться. Вы можете в лучшем случае притвориться, что ссоритесь с ним или договариваетесь.

Далее, видя, что кто-то страдает отклонениями, или невменяем, или проявляет компульсивное поведение, или был особо неудачлив относительно сформировавшихся его обстоятельств — видя кого-то в таком свете, мы склонны по крайней мере в некоторой степени исключать его из числа тех, к кому применимы нормальные реактивные установки участника межличностных отношений, и применять в его отношении — по крайней мере в цивилизованном обществе — объективные установки. Но есть здесь еще одно любопытное обстоятельство. Объективная установка не есть лишь нечто, что мы естественным образом склонны использовать в тех случаях, когда установки участника межличностных отношений частично или полностью подавлены отклонениями или незрелостью. Она также есть нечто, к чему мы можем прибегать и в других случаях. Мы смотрим объективным взглядом на компульсивное поведение невротика или докучливое поведение очень маленького ребенка, мысля эти случаи в терминах обращения или приучения. Но мы *можем* иногда смотреть похожим взглядом на поведение нормальных и взрослых деятелей. У нас *есть* такая возможность, и мы иногда к ней прибегаем: скажем, как к убежищу от тягот человеческих отношений, или как к вспомогательному средству для нашей линии поведения, или просто из интеллектуального любопытства. Будучи людьми, мы обычно не можем прибегать в таких ситуациях к объективной установке надолго, а иногда не можем прибегать к ней совсем. Если, например, тяготы человеческих отношений не ослабевают, то нам приходится искать другой выход из этой ситуации — например, разрывать эти отношения. Но что самое интересное, в нас существует конфликт между установкой участника отношений и объективной установкой. Есть соблазн сказать: между нашей человечностью и нашим умом. Но сказать так значило бы исказить оба понятия.

То, что я назвал реактивной установкой участника отношений, по своей сути является естественной реакцией человека на добрую или злую волю или на без-

различие других людей к нам, которые проявляются в *их* установках и действиях. Мы должны задать себе вопрос: какое влияние могло бы или должно было бы оказать признание истинности общего тезиса детерминизма на эти реактивные установки? Более точно: могло бы или должно бы было признание истинности этого тезиса привести к исчезновению всех подобных установок или отказу от них? Могло бы или должно было бы оно означать конец благодарности, обиды и прощения, всякой взаимной любви взрослых людей, всех по своему существу *личностных* антагонизмов?

Но как я могу ответить на этот вопрос и даже поднять его без знания того, в чем *в точности* заключается тезис детерминизма? Что ж, есть кое-что, что мы все-таки знаем: что если существует какой-то осмысленный тезис детерминизма, то должен быть некий смысл слова «детерминированный», такой что если тезис детерминизма истинен, то всякое поведение детерминировано в этом смысле. Учитывая это, мы можем рассмотреть по крайней мере то, какие возможности оказываются для нас формально открыты; и, быть может, тогда мы увидим, что наш вопрос может получить ответ *без* точного знания того, в чем состоит тезис детерминизма. Мы можем рассмотреть, какие возможности оказываются для нас открыты, так как в нашем распоряжении уже есть описание тех способов, которыми конкретные реактивные установки или реактивные установки в целом могут быть (и иногда, как мы полагаем, должны быть) подавлены. Так, ранее я рассмотрел группу соображений, которые обычно подавляют (и, как мы полагаем, должны подавлять) обиду в конкретных случаях причинения деятелем вреда, не подавляя при этом реактивные установки в отношении этого деятеля в целом. Очевидно, эта группа соображений не может помочь нам получить прямой ответ на наш вопрос: это вопрос о реактивных установках в целом. Но среди прочих реактивных установок обида представляет особый интерес; поэтому стоит добавить, что никем и никогда не утверждалось, что следствием истинности детерминизма будет то, что то или другое из *этих* соображений работает в каждом случае причинения деятелем вреда; что из истинности детерминизма следовало бы, что любой, кто причинил вред, *либо*

просто не знал, что причиняет его, *либо* имел допустимые перевешивающие основания совершить его вопреки своему желанию, *либо...* и т.п. Повсеместность такого удачного положения дел была бы следствием не всеобщего царствования детерминизма, а всеобщего царствования доброй воли. Значит, мы не можем отыскать тут возможность для утвердительного ответа на наш вопрос даже в пределах одного только частного случая обиды.

Далее, я отметил, что установка участника отношений и личностные реактивные установки в целом обычно уступают место (и, как считается в цивилизованном обществе, должны уступать место) объективным установкам именно в той мере, в какой деятель рассматривается как исключенный из обычных взрослых человеческих отношений в силу своих глубоко укорененных психологических отклонений — или просто в силу того, что он ребенок. Но ни один тезис, если только он не самопротиворечив, не может иметь своим следствием утверждение, что отклонение является всеобщим состоянием.

Пожалуй, опровержение обсуждаемого тезиса подобным образом может в целом показаться слишком уж легким, и в каком-то смысле так оно и есть. Но все, что мы столь поспешно пропустили в этом опровержении, учитывается в единственно возможной оставшейся форме утвердительного ответа. Мы можем иногда и частично, как я уже отмечал, рассматривать нормальных (тех, кого мы расцениваем как «нормальных») деятелей объективным способом, которым мы научились рассматривать определенные ранее перечисленные случаи отклонений. И наш вопрос сводится к следующему: могло бы или должно бы было принятие тезиса детерминиста привести нас к тому, чтобы мы стали всегда рассматривать всякого человека исключительно таким способом? Ибо это единственное достойное рассмотрения условие, при котором принятие детерминизма могло бы привести к исчезновению или отказу от реактивных установок участника отношений.

Предположение о том, что это могло бы произойти, не кажется самопротиворечивым. Так что, наверное, мы должны сказать, что возможность этого не является абсолютно непредставимой. Но я почти уверен в том,

что для таких существ, как мы, это непредставимо практически. Человеческая приверженность участию в обычных межличностных отношениях, я полагаю, слишком всепронизывающа и глубоко укоренена в нас, чтобы мы могли всерьез рассматривать мысль о том, что некое теоретическое убеждение общего характера могло бы изменить наш мир так сильно, что в нем уже не будет таких вещей, как межличностные отношения, как мы их обычно понимаем; а быть вовлеченным в межличностные отношения, как мы обычно их понимаем, — это и значит быть открытым для рассмотренного нами спектра реактивных установок и чувств.

Это будет, таким образом, частью ответа на наш вопрос. Постоянная объективность межличностной установки и вытекающая из нее человеческая изоляция не кажутся чем-то, на что человеческие существа могли бы быть способны — даже если теоретически обосновать необходимость этого некоторыми общими истинами. Но это еще не все. В сказанном выше имплицитно содержится еще один момент, который следует эксплицировать. Как я уже говорил, в исключительных случаях мы можем напрямую взаимодействовать с людьми без тени личностного участия, обращаясь с ними просто как с существами, которыми следует управлять в наших собственных интересах, или в интересах нашего круга или общества в целом, или даже в их собственных интересах. В таком крайнем случае, как случай психически невменяемых, увидеть связь между возможностью всецело объективной установки и невозможностью того, что мы обычно понимаем под обычными межличностными отношениями, совсем нетрудно. Учитывая эту последнюю невозможность, единственной доступной нам цивилизованной установкой оказывается установка, рассматривающая лицо, страдающее психическим расстройством, просто как нечто, что нужно научиться понимать и контролировать наиболее желательным образом. Рассматривать его как находящегося вне досягаемости личностных отношений — это в цивилизованном обществе уже значит рассматривать его подобным образом. В силу соображений выстраивания нашей стратегии поведения или самозащиты мы можем иногда — вероятно, временно — принять фундаментально сходную уста-

новку в отношении «нормального» человека; то есть сосредоточиться на попытке понять, «как он устроен», с тем чтобы соответствующим образом определить нашу стратегию поведения в его отношении или найти в самом этом понимании отдушину от тягот человеческих отношений. Вне всякого сомнения, истинно, что в случае ненормальных деятелей (но не в случае нормальных), наше принятие объективной установки является следствием того, что мы рассматриваем деятеля как в каком-то отношении (или во всех отношениях) *неспособного* к некоторым обычным межличностным отношениям. Эта его неспособность может быть обусловлена, например, тем фактом, что его картина реальности — это чистая фантазия, что он в этом смысле вообще не живет в реальном мире; или тем фактом, что его поведение частично является нереалистичным разыгрыванием бессознательных намерений; или тем фактом, что он — идиот или моральный идиот. Но есть также еще один важный тезис, который *не является* истинным именно *в силу того*, что только что сказанное истинным является. А именно, это тезис о том, что существует некоторый смысл слова «детерминированный», такой что (1) если детерминизм истинен, всякое поведение детерминировано в этом смысле, и (2) детерминизм может быть истинен, т.е. предположение о том, что всякое поведение может быть детерминировано в этом смысле, не является несовместимым с фактами, насколько они нам известны, и (3) наше принятие объективной установки в отношении ненормального деятеля является результатом предварительно принятого убеждения о том, что это поведение или релевантный отрезок поведения рассматриваемого человека *является* детерминированным в этом смысле. Ни в случае нормального, ни в случае ненормального деятеля неверно, что, когда мы принимаем объективную установку, мы делаем это, *потому что* мы придерживаемся подобного убеждения. Итак, мой ответ состоит из двух частей. Первая часть ответа в том, что такие существа, как мы, не могут всерьез рассматривать возможность принятия всесторонней объективности установки в отношении других в результате теоретической убежденности в истинности детерминизма; вторая же часть ответа состоит в том, что, когда мы на самом деле

принимаем подобную установку в конкретном случае, мы делаем так не вследствие некоторой теоретической убежденности, которая может быть выражена в словах «В данном случае имеет место детерминизм», но вследствие нашего отказа — на разных основаниях в разных случаях — от обычных межличностных установок.

Кто-то мог бы сказать, что все это оставляет настоящий вопрос без ответа и что мы не можем надеяться ответить на него без точного знания того, в чем состоит тезис детерминизма. Ибо настоящий вопрос здесь не в том, что мы *на самом деле* делаем или почему мы это делаем. Он даже не в том, что бы мы на самом деле сделали, если бы определенные теоретические убеждения получили бы общее признание. Настоящий вопрос в том, что было бы *рационально* делать, если бы детерминизм был истинен, это вопрос об общем рациональном обосновании обычных межличностных установок. На это я отвечу, во-первых, что такой вопрос может показаться настоящим вопросом только тому, кто совершенно не понял смысла приведенного выше ответа — факта нашей естественной человеческой приверженности обычным межличностным установкам. Эта приверженность — часть общей структуры человеческой жизни, а не что-то, что может быть пересмотрено внутри этой общей структуры, как могут быть пересмотрены в ее рамках некоторые конкретные случаи поведения. И во-вторых, я отвечу, что, если бы мы и могли вообразить то, чего у нас не может быть, — а именно, выбор в данном вопросе, — то мы могли бы выбрать рационально только в свете оценки тех выгод и потерь для человеческой жизни, того ее обогащения или обеднения, которые принесет тот или иной выбор; а истинность или ложность общего тезиса детерминизма не имела бы никакого отношения к рациональности *этого* выбора⁵.

Цель этого обсуждения реактивных установок в их связи — или в отсутствии таковой — с тезисом детерминизма состояла в том, чтобы приблизить нас, если получится, к компромиссной позиции в более традиционной области спора. Мы не будем далее обсуждать реактивные установки, которые по своему существу принадлежат сторонам, непосредственно задетым или получившим выгоду в межличностном взаимодействии. Мы обсудим реактивные установки, которые по своему существу не принадлежат (или принадлежат только случайным образом) сторонам, непосредственно задетым или получившим выгоду в межличностном взаимодействии, но тем не менее, утверждаю я, родственны тем установкам, которые я обсуждал раньше. Я построил предыдущее обсуждение вокруг обиды. Нынешнее обсуждение я построю вокруг морального возмущения или, если выражаться слабее, морального неодобрения.

Те реактивные установки, что я обсуждал до сих пор, по своему существу являются реакциями на проявленное в поведении других людей в нашем отношении качество воли: на их добрую или злую волю или на безразличие или недостаток внимания. Так, обида, или то, что я называю обидой, является реакцией на нанесенный вред или на безразличие. Те реактивные установки, которые я собираюсь обсудить ниже, могут быть описаны как сочувственные, или косвенные, или внеличностные, или незаинтересованные, или обобщенные аналоги реактивных установок, которые я уже обсудил выше. Они являются реакцией на качество воли других людей в отношении не нас самих, но других людей. В силу этого их внеличностного или косвенного характера мы даем им отличные от установок первого рода названия. Так о том, кто испытывает косвенный аналог обиды, будем говорить, что он негодует или не одобряет, или испытывает моральное него-

5. Таким образом, вопрос о связи между рациональностью и принятием объективной установки по отношению к другим ставится неверно, когда его рассматривают в зависимости от проблемы детерминизма. Но существует другой вопрос, который нужно поставить хотя бы для того, чтобы отличить его от этого неверно поставленного вопроса. Нельзя ли сказать — вне всякой связи с проблемой детерминизма, — что мы были бы тем ближе к чисто рациональным существам, чем сильнее в наших отношениях с другими преобладала бы объективная установка? Думаю, что так сказать можно; только тут нужно было бы вновь добавить, что если бы такой выбор был возможен, то не факт, что рациональным было бы выбрать быть более чисто рациональными существами, чем мы есть.

дование или неодобрение. Здесь мы имеем дело как бы с обидой за другого, в случае которой дело не касается собственного интереса и достоинства того, кто испытывает негодование; и именно этот внеличностный и косвенный характер этой установки вкупе с другими ее подобными свойствами дает ей право называться «моральной». Как мое описание, так и мое название этих установок в одном важном аспекте могут слегка сбивать с толку. Дело не в том, что эти установки по своему существу являются косвенными — можно испытывать негодование и за себя самого — а в том, что они по своему существу способны быть косвенными. Но я продолжу придерживаться этого названия ради понятности; и я надеюсь, что мне удастся ниже компенсировать то, из-за чего оно может сбивать с толку.

Личностные реактивные установки содержат в своей основе и отражают ожидание и требование проявления определенного уровня доброй воли или уважения со стороны других людей в нашем отношении, или по крайней мере ожидание и требование отсутствия проявления активной злой воли или безразличного неуважения. (Что будет в конкретных случаях *считаться* за проявление доброй или злой воли или неуважения варьируется в зависимости от конкретных отношений, в которых мы состоим с другим человеком.) Обобщенные или косвенные аналоги личностных реактивных установок содержат в своей основе или отражают в точности те же ожидания и требования, взятые в обобщенной форме; они содержат в своей основе адресованное к другим требование проявления разумной степени доброй воли или уважения, не только в отношении нас самих, но в отношении всех тех, за кого мы можем чувствовать моральное негодование, т.е., как мы сейчас думаем, в отношении всех людей. Обобщенные и не-обобщенные формы требования, и косвенные и личностные реактивные установки, которые содержат их в своей основе и отражают, связаны не только логически. Они связаны также и на человеческом уровне; и не только лишь друг с другом. Они связаны также с еще одним множеством установок, о которых я должен сейчас упомянуть, дабы завершить картину. Я рассмотрел с двух точек зрения те требования, которые мы адресуем другим, и наши реакции на их потенциально нано-

сящие вред действия. Это были точки зрения тех, чьих интересов дело касалось напрямую (тех, например, кому был нанесен вред), и тех, чьих интересов дело напрямую не касалось (тех, кому самим не был нанесен вред). Так что в связи с первыми я говорил о личных реактивных установках, а в связи со вторыми — об их косвенных аналогах. Но эта картина не будет полной, если мы не рассмотрим также корреляты этих реактивных установок со стороны тех, к кому предъявляются эти требования, со стороны деятелей. Точно так же как существуют личностные и косвенные реактивные установки, связанные с требованиями к другим в отношении себя и требованиями к другим в отношении третьих лиц, должны существовать и самореактивные установки, связанные с тем, что человек требует от самого себя в отношении других. И тут мы должны упомянуть такие феномены, как ощущение долга или обязанности («чувство обязанности»); ощущение угрызений совести; ощущение вины, или раскаяния, или по крайней мере ответственности; и более сложный феномен — чувство стыда.

Все эти три типа установок связаны на человеческом уровне. Тот, кто проявлял бы личностные реактивные установки на высоком уровне, но не показывал бы совершенно никакой склонности к их косвенным аналогам, представлял бы ненормальный случай моральной эгоцентричности, казался бы своего рода моральным солипсистом. Предположим, что он полностью признаёт требования уважения, которые другие люди предъявляют к нему, и чувствителен ко всему спектру самореактивных установок. В таком случае он рассматривал бы сам себя как человека, уникального одновременно в том, что он — тот (тот *единственный*), кто имеет право требовать к себе уважения, и тот (тот *единственный*), от кого люди имеют право требовать к себе уважения. Это было бы чем-то вроде морального солипсизма. Но существование такого человека — едва ли нечто большее, чем концептуальная возможность, если оно вообще возможно. В общем, хотя и в различной степени, мы требуем от других людей к третьим, а также от самих себя к другим людям, чего-то вроде точно такого же уважения, которого мы требуем от других людей к себе самим. Можем ли мы вообразить какие-то

другие случаи, помимо нашего морального солипсизма, когда один или два из этих трех типов установок будут в человеке полностью развиты, но при этом у него не будет даже малейшего намека на оставшиеся один или два типа? Если можем, то мы вообразим нечто, что находится куда ниже или куда выше уровня нашей обычной человечности, — морального идиота или святого. Ибо все эти типы установок равным образом коренятся в нашей человеческой природе и нашей принадлежности к человеческим сообществам.

Далее, подобно тому как прежде мы задавались вопросом о том, какими способами и какими соображениями обычно подавляются личные установки, так мы теперь должны задаться тем же вопросом в отношении их косвенных аналогов. Оба типа установки включают в себя или выражают определенный тип требования межличностного уважения. Факт нанесения вреда создает *prima facie*⁶ видимость того, что это требование было попрано или не выполнено. В случае обиды мы видели, как один тип соображений может показать, что эта видимость является не более чем видимостью, и тем самым подавить обиду, *не подавляя* или не вытесняя при этом того рода требование, выражением которого может служить обида, не склоняя нас воздержаться от наших обычных межличностных установок в отношении деятеля. Соображения этого типа работают точно так же и на тех же самых основаниях в связи с моральным неодобрением или негодованием; они подавляют негодование, совершенно не подавляя при этом того рода требования к деятелю, выражением которых может служить негодование, тот спектр установок в отношении деятеля, к которому оно принадлежит. Но в этой связи мы можем описать эти факты с одним новым акцентом. Мы можем сказать, подчеркивая именно моральный, именно обобщающий аспект этого требования, что соображения этой группы не склоняют нас рассматривать деятеля иначе, как способного нести моральную ответственность; они просто побуждают нас рассматривать причиненный вред как то, за что он не несет моральной ответствен-

ности. Приведение и принятие таких извиняющих оправданий, которые тут рассматриваются, ни в какой мере не умаляет в наших глазах статуса деятеля как члена моральных отношений. Напротив, поскольку нередко что-то идет не так и ситуация осложняется, они выступают неотъемлемой частью самого сердца этих отношений.

Но предположим, что мы видим деятеля в другом свете: как человека, чья картина мира является безумной галлюцинацией; или как человека, чье поведение или некая часть поведения необъяснимы для нас и, возможно, даже для него самого в терминах сознательных намерений и могут быть объяснены только в терминах бессознательных намерений; или даже, возможно, как того, кто полностью невосприимчив к самореактивным установкам, о которых я говорил выше, полностью лишен так называемого морального чувства. Когда мы видим деятеля в таком свете, утверждал я, это обычно подавляет в нас обиду совершенно другим образом. Это обычно подавляет нашу обиду, потому что в таких случаях это обычно подавляет обычные межличностные установки в целом, а также того рода требования и ожидания, с которыми связаны эти установки; и это обычно склоняет нас вместо них к чисто объективному взгляду на деятеля — как на того, с кем связаны исключительно проблемы интеллектуального понимания, управления, лечения и контроля. И вновь имеет место аналогия со случаями обобщенных или моральных установок в отношении деятеля, которые мы сейчас разбираем. Тот же свет ненормальности, который показывает нам деятеля как того, в отношении кого мы должны воздержаться от личных установок, личных требований, показывает его нам также как того, в отношении кого мы должны воздержаться от внеличностных установок, обобщенных требований. Вот только теперь, отстраняясь от прямого личного интереса, мы можем описать эти факты с одним новым акцентом. Мы можем сказать: в той мере, в которой мы видим деятеля в этом свете, мы не можем увидеть его как того, к кому требования и ожидания могут быть

6. в первом приближении (лат.). — Прим. пер.

предъявлены тем специфическим образом, каким нам представляется возможным предъявлять их в случае, когда мы говорим о моральной обязанности; в этой мере мы не можем рассматривать его как морально ответственного деятеля, как участника моральных отношений, как члена морального сообщества.

Я отмечал также, что воздержание от обычных межличностных установок и культивирование чисто объективного взгляда часто возможны даже тогда, когда мы не имеем на это тех оснований, которые я только что привел. Возможно ли это также и в случае моральных реактивных установок? Думаю, да; и, возможно, в их случае это даже проще. Но мотивов для полного воздержания от морально реактивных установок куда меньше, и, вероятно, они слабее: их меньше, так как только когда мы уже состоим в межличностных отношениях, можно руководствоваться мотивом поиска убежища от тягот этих отношений; вероятно, слабее, так как этот конфликт между объективностью взгляда и моральными реактивными установками, вероятно, меньше, чем конфликт между объективностью взгляда и личностными реактивными установками, так что в случае моральных реактивных установок нам проще обеспечить спекулятивную или политическую выгоду от объективности взгляда с помощью своего рода игнорирования этих установок, а не полного воздержания от них.

В этих последних замечаниях я не уверен; впрочем, для моих целей, они не важны. Предметом нашего интереса сейчас является то же, что было предметом нашего интереса ранее в связи с личностными реактивными установками: какое значение какой бы то ни было общий тезис детерминизма мог бы иметь для их косвенных аналогов? И вновь ответы здесь будут аналогичны ответам в случае личностных установок, хотя я подам их в несколько ином порядке. Во-первых, мы можем отметить, как и раньше, что, когда воздержание от такой установки или таких установок имеет место в конкретном случае, это *никогда* не является следствием убеждения, что некоторое рассматриваемое поведение было детерминировано в том смысле, в котором *могло бы быть* детерминировано всё без исключения поведение и в котором, если детерминизм истинен,

всё без исключения поведение *действительно* детерминировано. Ибо нет такого общего тезиса детерминизма, который мог бы быть истинен, из которого следовало бы, что ни один человек не понимает, что он делает, или что поведение всякого человека невозможно объяснить в терминах сознательных намерений или что все люди живут в мире галлюцинаций, или что ни у кого нет морального чувства, т.е. чувствительности к самореактивным установкам, и т.д. На самом деле у слова «детерминированный» нет такого, который мог бы потребоваться для общего тезиса детерминизма, смысла, который имел бы хоть какую-то значимость для того, как мы в действительности воздерживаемся от наших моральных реактивных установок. Во-вторых, давайте предположим, что то, что я доказывал выше, верно, и мы не можем всерьез относиться к мысли о том, что теоретическое убеждение в истинности некоторого общего тезиса может привести к полному исчезновению личностных реактивных установок. Можем ли мы тогда всерьез относиться к мысли о том, что подобное убеждение — а ведь многие разделяют это убеждение или говорят, что разделяют, — тем не менее могло бы привести к полному исчезновению или отказу от косвенных аналогов этих установок? Думаю, что такие изменения в нашем социальном мире, которые оставят нам доступными личностные реактивные установки, но совершенно лишат нас их косвенных аналогов, такое обобщение ненормальной эгоцентричности, которое это за собой повлечет, нам еще сложнее представить в качестве реальной возможности, чем исчезновение обоих видов установок сразу. Хотя существуют некоторые необходимые и некоторые контингентные различия между способами и случаями, в которых эти два вида установок срабатывают или подавляются, все же, будучи общими человеческими способностями или склонностями, они неотделимы друг от друга. Наконец, что касается вопроса о том, не было ли бы *рациональным* при условии, что мы допускаем наличие общего теоретического убеждения в истинности детерминизма, так изменить наш мир, чтобы мы всегда полностью воздерживались от этих установок, то на него я должен ответить, как и раньше, что тот, кто ставит этот вопрос, совершенно не понял существа приведенного

выше ответа — природы человеческой приверженности, о которой тут идет речь: *бесполезно* спрашивать, не было ли бы рациональным для нас сделать то, что мы не способны сделать по самой своей природе. К этому я должен добавить, как и раньше, что если бы, допустим, для нас на мгновение открылась возможность такого богоподобного выбора, то рациональность его совершения или отказа от его совершения была бы определена несколько иными соображениями, чем истина или ложность рассматриваемого нами общего теоретического учения. Это последнее просто не будет значимо; и это становится особенно ясно, когда мы вспоминаем, что перед теми, кто, несмотря ни на что, убежден, что истинность детерминизма действительно сделала бы некий выбор рациональным, всегда стояла неодолимая трудность объяснения в понятных терминах того, каким образом его ложность могла бы сделать рациональным обратный выбор.

Я сознаю, что, изложив аргумент так, как я это сделал, т.е. игнорируя множество интересных вариаций рассматриваемых случаев, я представил не более чем схему, используя временами грубые вербальные противопоставления там, где на деле мы имеем сложнейшее переплетение реальных феноменов. В частности, простое противопоставление объективных установок, с одной стороны, и различных установок иного рода, которые я противопоставлял им, должно показаться столь же недопустимо грубым, сколь и центральным для этой схемы. Позвольте мне прервать основное рассуждение, с тем чтобы несколько смягчить эту грубость, а также усилить один из моих центральных тезисов, упомянув некоторые вещи, которые перекрывают зазор между этими противоположными видами установок. Так, родители и все те, кто занимается уходом за маленькими детьми и их воспитанием, не могут иметь к своим подопечным ни одного из этих видов установок в их чистой или беспримесной форме. Они имеют дело с существами, которые потенциально и во все возрастающей степени способны как использовать весь спектр человеческих и моральных установок, так и быть объектами установок этого спектра, но пока еще не вполне способны ни на то, ни на другое актуально. Обращение с этими существами всегда должно

представлять собой своего рода компромисс, постоянно сдвигаясь в одном направлении, от объективности установки к развитым человеческим установкам. Репетиции постепенно все больше и больше походят на настоящее представление. Наказание ребенка одновременно похоже и не похоже на наказание взрослого. Предположим, мы пытаемся связать это становление ребенка ответственным существом, объектом не-объективных установок, с тем смыслом слова «детерминированный», в котором, если детерминизм может быть истинным тезисом, все поведение *может быть* детерминировано, и в котором, если это истинный тезис, все поведение *действительно* детерминировано. Каким образом подобный смысл слова «детерминированный» *мог бы* быть связан с постепенными изменениями в установках в отношении ребенка? Разве не будет нелепым думать о развитии ребенка как о постепенном или поэтапном переходе из области, в которой его поведение является в этом смысле детерминированным, в область, в которой оно таковым уже не является? Какой бы смысл слова «детерминированный» ни был нужен для формулировки тезиса детерминизма, он едва ли может быть таким, что позволит компромиссные, пограничные ответы на вопрос «Является ли вот этот элемент поведения детерминированным или нет?». Но в случае маленьких детей мы движемся в по самому своему существу пограничной области, в зоне полутеней. С другой стороны, давайте рассмотрим — совсем другой случай — то внутреннее напряжение в установке, которую психоаналитик применяет к своему пациенту. *Его* объективность установки, его воздержание от обычных моральных реактивных установок глубоко изменена тем фактом, что цель всего этого предприятия состоит в том, чтобы сделать такое воздержание ненужным или менее нужным. Тут мы можем говорить и обычно говорим о возвращении деятелю его свободы. Но возвращение свободы тут значит попытку привести деятеля к такому состоянию, что его поведение будет объяснимо в терминах сознательных намерений, а не исключительно бессознательных. *Это* является целью всего этого предприятия; и в той мере, в какой *эта* цель достигнута, полное или частичное воздержание от обычных моральных установок не считается

более нужным или уместным. И здесь мы опять видим *отсутствие значимости* понятия «быть детерминированным», которое должно быть центральным понятием детерминизма. Ибо мы не можем одновременно утверждать, что эта цель достижима и что ее достижение влечет за собой это следствие, и вместе с тем полагать, что (1) невротическое поведение детерминировано в том смысле, в каком, возможно, детерминировано всякое поведение, и (2) именно потому, что невротическое поведение детерминировано в этом смысле, объективные установки считаются уместными в отношении невротического поведения. По крайней мере, эти убеждения нельзя сочетать, не впадая в непоследовательность в нашем отношении к психоаналитическому лечению.

6

Теперь мы можем попытаться заполнить лакуну, которую пессимист видит в походе оптимиста к понятию моральной ответственности и к основаниям морального порицания и наказания; и заполнить эту лакуну фактами, насколько они нам известны. Ибо, как я уже отмечал, когда пессимист сам пытается заполнить ее, то он выходит за пределы фактов, насколько они нам известны, и объявляет, что она вообще не может быть заполнена, если детерминизм ложен.

Тем не менее частичное понимание фактов, насколько они нам известны, определено у пессимиста имеется. Когда его оппонент, оптимист, пытается показать, что истинность детерминизма не поколеблет основы понятия моральной ответственности и практик морального порицания и наказания, он обычно более или менее продуманным образом отсылает к действительности этих практик в упорядочивании поведения общественно желательным способом. Эти практики изображаются как исключительно инструменты политики, как методы обращения с индивидами и общественного контроля. Пессимисту такая картина отвратительна; и его отвращение обычно является элементом эмоционального потрясения. Он склонен говорить, среди

прочего, что *такая* картина порицания и наказания лица, каким-либо образом задевшего другого человека, задевает человеческое достоинство самого этого лица.

Основания для этого отвращения — объяснение смысла этого как эмоционального, так и концептуального потрясения — уже нам открыты. Картина, нарисованная оптимистами, нарисована в стиле, уместном для ситуации, понимаемой как полное доминирование объективности установок. Единственные работающие в этой картине понятия — это такие понятия, как «политика», «обращение», «контроль». Но всепронизывающая объективность установки, исключая тем самым моральные реактивные установки, в то же время исключает и неотъемлемые элементы понятий *морального* порицания и *моральной* ответственности. Это — основание для концептуального потрясения. Более глубокое эмоциональное потрясение — это реакция на не просто неадекватный концептуальный анализ, но на предложение изменить наш мир. Я отмечал возможность поддерживать исключительную объективность установки в некоторых случаях (и по некоторым причинам), когда объект установки не вынесен за пределы развитых межличностных отношений и моральных установок незрелостью или ненормальностью. И предложение, которое, кажется, содержится в даваемом миру оптимистом описании, состоит в том, что такую установку нужно повсеместно применять ко всем, кто задевает других. На взгляд пессимиста, одно это уже способно вызвать потрясение. Но, обостренный потрясением, его взгляд находит и еще одну проблему. Было бы трудно произвести *такое* разделение в нашей природе. Если ко всем, кто задевает других, то и ко всему человечеству. Более того: кому вообще может быть адресована эта рекомендация? Только сильным мира сего, власть имущим. Так, кажется, открываются бездны⁷.

Но мы ограничим наше внимание случаем тех, кто задевает других. Нас интересуют, с одной стороны, понятия ответственности и вины, определяемых как «моральные», — взятые в их связи с понятием членства

7. См. [Mabbott 1956].

в моральном сообществе; и, с другой стороны, понятия требования, негодования, неодобрения и порицания, определяемые как «моральные», — взятые в их связи с понятием наказания. Негодование, неодобрение, как и обида, побуждают нас подавить или по меньшей мере ограничить проявление доброй воли в отношении объектов этих установок; побуждают нас по крайней мере частично и временно отказать в проявлении доброй воли; сила этого побуждения пропорциональна силе самих этих установок; а сила этих последних по большому счету пропорциональна тому, насколько сильным кажется причиненный вред, и той степени, в которой воля деятеля отождествляется с ним или безразлична к нему. (Эти связи, конечно, неконтингентны.) Но эти установки неодобрения и негодования в точности являются коррелятами морального требования в том случае, когда нам кажется, что этим требованием пренебрегли. Предъявление такого требования и есть склонность к таким установкам. Придерживаться их не значит, как в случае объективных установок, смотреть на их объект как на нечто, что не является членом морального сообщества. Частичный отказ от доброй воли, который эти установки влекут, а также влекомое ими изменение общего требования, согласно которому другой должен, если это возможно, быть избавлен от страдания, являются, скорее, следствием того, что деятеля продолжают рассматривать как члена морального сообщества; только теперь на него смотрят как на того, кто нарушает требования этого сообщества. Таким образом, готовность мириться с причинением страдания нарушителю, которая является важной частью наказания, является все такой же частью всего этого спектра описанных мной установок. Но речь здесь не только о моральных реактивных установках в отношении нарушителя. Мы должны также упомянуть самореактивные установки нарушителей. Точно так же как реактивные установки в отношении других связаны с готовностью мириться с причинением страдания нарушителю, которое он получит в рамках «института» наказания, так и эти самореактивные установки

связаны с готовностью самого нарушителя мириться с таким причинением вреда себе без формирования тех реакций (таких, например, как негодование), которые он в нормальной ситуации проявил бы, если бы кто-то причинил ему вред; т.е. с готовностью, как обычно говорят, принимать наказание⁸ как «положенное» и как «справедливое».

Я ни в коем случае не предполагаю, что эта готовность мириться как со стороны самого нарушителя, так и со стороны других людей всегда или обычно сопровождается или предваряется негодующим вскипанием или угрызениями совести; я утверждаю только, что мы имеем тут дело с континуумом установок и чувств, к которому принадлежит и сама эта готовность мириться. И я ни в коем случае не предполагаю, что частью этого континуума установок также является то, что мы должны быть готовы мириться с причинением вреда нарушителю тем способом, который мы считаем довольно огульным, или в соответствии с теми процедурами, которые, как мы знаем, совершенно бесполезны. Напротив, дикари ли мы или цивилизованные люди, у нас есть некоторое убеждение в полезности практик порицания и наказания. Но социальная полезность этих практик, на которую оптимист делает исключительный упор, — это не то, о чем идет спор. Спор идет о том, что пессимист вполне обоснованно чувствует, что говорить в терминах одной только общественной полезности — значит не учитывать нечто жизненно важное, что есть в нашем понимании этих практик. Эту жизненно важную вещь можно вернуть, если обратиться к той сложной сети установок и чувств, которые формируют существенную часть моральной жизни, как мы ее знаем, и которые совершенно противоположны объективности установок. Только обращаясь к этому спектру установок, мы можем извлечь из фактов, насколько они нам известны, понимание того, что мы имеем в виду, т.е. *всего*, что мы имеем в виду, когда, говоря на языке морали, мы говорим о заслуге, ответственности, вине, порицании и справедливости. Но мы восстанавливаем его

8. Разумеется, не *всякое* наказание и не за все, что *считается* нарушением.

именно из фактов, насколько они нам известны. У нас нет нужды выходить за их пределы. Так как оптимист пренебрегает этими установками или неправильно их толкует, пессимист имеет полное право утверждать, что нашел лауну в его подходе. Мы можем помочь ему заполнить эту лауну. Но взамен мы потребуем от пессимиста сдать его метафизику.

Оптимист и пессимист, каждый на свой лад, неправильно толкуют факты. Но на глубинном уровне в их непонимании существует нечто общее. Оба стремятся, хотя и разными способами, чрезмерно интеллектуализировать факты. Изнутри общей структуры или сети человеческих установок и чувств, о которых я все это время говорю, существует бесконечное пространство для изменений, исправлений, критики и обоснования. Но вопросы обоснования являются внутренними для этой структуры или связаны с изменениями, которые являются для нее внутренними. Само существование этой общей структуры есть нечто, что нам дано вместе с фактом существования человеческого общества. Как некоторое целое оно не нуждается во внешнем «рациональном» обосновании и не допускает его. Как пессимисты, так и оптимисты демонстрируют, хотя и разными способами, неспособность это принять⁹. Оптимист чрезмерно интеллектуализирует факты в своем типично неполном эмпиризме, одностороннем утилитаризме. Он стремится найти подходящую основу для определенных общественных практик в подсчете последствий и упускает из виду (или, возможно, хотел бы упустить из виду) человеческие установки, которые эти практики отчасти выражают. Пессимист не упускает из виду эти установки, но он не способен принять тот факт, что как раз эти-то установки и заполняют провал в подходе оптимиста. Из-за этого он думает, что этот провал может быть заполнен, только если некое общее метафизическое положение будет постоянно подтверждаться — подтверждаться во всех случаях, в которых уместно приписывать моральную

ответственность. Это положение ему столь же сложно сформулировать осмысленным образом и с внятной значимостью для обсуждаемой проблемы, как и противоположный ему детерминистический тезис. Даже когда ему удастся найти нужную формулировку («противопричинная свобода» или что-то вроде того), все равно, кажется, остается провал между ее применимостью в конкретном случае и ее предположительными моральными последствиями. Порой он затыкает этот провал интуицией согласованности — жалкой интеллектуалистской бижутерией, которую философы надевают как амулет против признания своей собственной человечности.

Даже моральный скептик не защищен от своей собственной формы желания чрезмерно интеллектуализировать такие понятия, как моральная ответственность, вина и осуждение. Ему кажется, что подход оптимиста неадекватен, а его пессимистическая либертарианская альтернатива бессмысленна; и он не видит иного пути, кроме как объявить, что обсуждаемые понятия по своей сути являются невразумительными, что «осуждение метафизично». Но метафизика — в глазах смотрящего. Жаль, что разговоры о моральных чувствах вышли из моды. Эта фраза могла бы быть довольно хорошим названием для той сети человеческих установок, в признании характера и места которой мы находим, я полагаю, единственную возможность помирить этих спорщиков друг с другом и с фактами.

В наши дни существуют факторы, которые несколько парадоксальным образом усложняют осуществление этого признания. Сами эти человеческие установки в их развитии и разнообразии их проявлений все чаще становятся предметами изучения общественных и психологических наук; и этот рост человеческого самосознания, от которого можно было бы ожидать, что он снизит трудность этого признания, на самом деле увеличивает ее в нескольких отношениях. Один, сравнительно неважный, фактор тут состоит в воз-

9. Сравни с вопросом об обосновании индукции. Человеческая приверженность индуктивному формированию убеждений исконна, естественна, иррациональна (но и не иррациональна), она ни в коей мере не является чем-то, что мы можем выбрать или от чего мы можем отказаться. Однако рациональная критика и размышления могут уточнить стандарты и их применение, предоставить «правила для суждения о причине и действии». С тех самых пор, как Юм прояснил эти факты, люди сопротивляются их принятию.

растающей исторической и антропологической осведомленности о том огромном разнообразии форм, которые человеческие установки могут принимать в разные времена и в разных культурах. Это заставляет нас обоснованно опасаться утверждать, что формы этих установок, которые могут быть распространены лишь в некоторое время и в определенных местностях, являются существенными чертами понятия морали в целом. Несомненно, и мои собственные описания человеческих установок до некоторой степени отразили черты нашей собственной культуры, нашу местность и наше время. Но осведомленность о разнообразии форм не должна в то же время помешать нам признать, что в отсутствие *всяких* форм этих установок сомнительно, что мы смогли бы обнаружить хоть что-то, что *мы* могли бы опознать как систему человеческих отношений, как человеческое общество. Совершенно иной фактор, обладающий куда большей важностью, состоит в том, что психологические исследования породили обоснованную утрату доверия ко многим конкретным проявлениям тех установок, о которых я говорил. Они — главное царство самообмана, всего двусмысленного и ненадежного, переноса вины, бессознательного садизма и прочего. Но это преувеличенный и сам по себе подозрительный страх, который сделал бы нас неспособными признать факты просто из-за наличия у них неприглядной стороны. Наконец, возможно, самый важный фактор из всех — это престиж этих теоретических исследований как таковых. Этот престиж велик, и он может заставить нас забыть, что в философии, хотя это тоже теоретическое исследование, нам следует учитывать факты во *всех* их аспектах; мы не должны предполагать, что как философы мы должны или можем рассматривать себя, человеческих существ, отстраненными от тех установок, которые как ученые мы изучаем с отстраненностью. Это ни в коей мере не означает отрицания возможности и желательности исправлений и изменений наших человеческих установок в свете этих исследований. Но мы можем обоснованно считать очень маловероятным то, что прогресс в нашем понимании определенных аспектов нас самих приведет к полному исчезновению этих аспектов. Пожалуй, не является непредставимым, что такое может случиться;

и, пожалуй, в таком случае мечты некоторых философов сбудутся.

Если мы достаточно, т.е. *радикально*, модифицируем взгляд оптимиста, этот его взгляд будет правильным. Вполне правильным будет подчеркивать действительность всех тех практик, которые выражают или проявляют наши моральные установки, в упорядочивании поведения теми способами, которые представляются нам желательными; или добавлять, что когда некоторые из наших убеждений о действительности некоторых таких практик оказываются ложными, тогда у нас может быть хорошее основание для отказа от этих практик или их изменения. Что *не будет* правильным, так это забывать, что эти практики и их восприятие, реакции на них, на самом деле *суть* выражения наших моральных установок, а не просто средство, которое мы расчетливо используем в целях регулирования чье-то поведения. Наши практики не просто эксплуатируют нашу природу; они ее выражают. На самом деле сама возможность понимания того типа действительности, который имеют эти выражения наших установок, зависит от того, помним ли мы об этом. Когда мы об этом помним и в соответствии с этим модифицируем позицию оптимиста, мы одновременно исправляем ее концептуальные недостатки и предотвращаем опасности, которые она, как кажется, влечет, без обращения к туманной и панической метафизике либертарианства.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Nowell-Smith 1948 — Nowell-Smith P.H. Freewill and Moral Responsibility // Mind. 1948. Vol. 57. № 225. P. 45–61.
2. Nowell-Smith 1954 — Nowell-Smith P.H. Determinists and Libertarians // Mind. 1954. Vol. 63. № 251. P. 317–337.
3. Mabbott 1956 — Mabbott J.D. Freewill and Punishment // H.D. Lewis (ed.). Contemporary British Philosophy. London: Allen and Unwin, 1956. P. 287–309.