

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

МОРАЛЬ И УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ

Выпуск II

Под редакцией
Р.Г. Апресяна

**Москва
Гуманитарий
2019**

УДК

ББК

Мораль и универсальность = Morality and Universality: [сборник научных статей] / Рос. Акад. наук, Институт философии; под ред. Р.Г. Апресяна. – М.: Гуманитарий, 2019. Вып. 2. – 2019. – с. – Библиогр. в конце ст. и в подстроч. примеч.

ISBN 978-5-91367-128-8.

CIP

Настоящий сборник – второй из серии сборников «Мораль и универсальность», задуманных в рамках проектного исследования «Феномен универсальности в морали». Сборники серии призваны отразить промежуточные результаты проектного исследования, и вписать их в текущий русскоязычный философский дискурс. В сборник, за небольшим исключением, включены последние публикации по проекту, отражающие основные направления исследований по проблеме универсальности в морали.

ББК

В оформлении обложки использован фрагмент работы
Жана Метценже (1883–1956) «Танец в кафе» (1912).

Художественная галерея Олбрайт-Нокс. Буффало,
штат Нью-Йорк, США

Рецензенты:

Бродский Александр Иосифович – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета

Скрипник Анатолий Петрович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и истории Саровского физико-технического института, филиала Национального исследовательского ядерного университета МИФИ

*Издание выполнено при финансовой поддержке
Российского научного фонда, грант № 18-18-00068*

ISBN 978-5-91367-128-8 © Академия гуманитарных исследований, 2019

© Издательский дом «Гуманитарий», 2019

© Апресян Р.Г., 2019

© Артемьева О.В., 2019

© Логинов Е.В., 2019

© Платонов Р.С., 2019

© Прокофьев А.В., 2019

© Скоморохов А.В., 2019

© Якушев Л.В., 2019

**RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY**

MORALITY AND UNIVERSALITY

Issue II

Edited by
Ruben G. Апресян

**Moscow
Humanist Publishing House
2019**

The collection is the second of three issues in a series, *Morality and Universality*, within a project research “The Phenomenon of Universality in Morality,” supported by the Russian Science Foundation. The series aims to present intermediate results of research and to fit them into the current Russian speaking philosophical discourse. The collection has been composed mostly the recent publications representing the main areas of research on the problem of universality in ethics.

Front cover: Jean Metzinger (1883–1956),
Danseuse au café (Dancer in a Café) (1912),
Albright-Knox Art Gallery, Buffalo, NY, USA.

Reviewers:

Alexander Brodsky – Dr.Sc. in Philosophy, Professor, Saint Petersburg State University

Anatoliy Skripnik – Dr.Sc. in Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and History, Sarov Physics and Technical Institute (National Nuclear Research University, MEPhI)

ISBN 978-5-91367-128-8 © Academy for Research into the Humanities, 2019
© Humanist Publishing House, 2019
© Apressyan R.G., 2019
© Artemyeva O.V., 2019
© Loginov E.V., 2019
© Platonov R.S., 2019
© Prokofyev A.V., 2019
© Skomorokhov A.V., 2019
© Yakushev L.V., 2019

Проблема универсальных прескриптивных суждений в этике Аристотеля¹

Платонов Роман Сергеевич – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора этики Института философии РАН.
roman-vsegda@mail.ru

Аннотация

В статье ставится цель – показать специфику формулирования универсальных прескриптивных суждений о добродетельном поступке (моральных норм) в рамках аристотелевского этического учения. Для достижения поставленной цели проводится анализ концепции добродетели рассудительности (*phronesis*) в философии Аристотеля, показывается необходимость различать применение рассудительности в личном опыте совершения поступка и в получении intersubъективного практического знания (*episteme*) о совершении добродетельного поступка. В соотношении с таким различием применения рассудительности определяется специфика этики как практического знания в отличие от индивидуального морального опыта, а также показывается ограниченность применения практического силлогизма, эксплицирующего реализацию рассудительности в качестве основного рационального механизма формирования intersubъективного практического знания. Дополнительно проводится разделение универсальных прескриптивных суждений на содержательные и функциональные: первые раскрывают содержание действия, вторые – его структуру, то есть, в первом случае определяется, что именно должен сделать человек, во втором – каким должно быть само совершение действия, чтобы соответствовать правильной цели, а значит – правильному содержанию. При этом само правильное содержание узнается только в индивидуальном опыте и не может быть выражено универсально, не потеряв своей практической значимости. Делается вывод, что формулирование именно содержательных универсальных прескриптивных суждений невозможно, т.к. в рамках философии Аристотеля не реализуем эксплицированный, формализованный переход от дескриптивных суждений к прескриптивным.

¹ Текст статьи впервые был опубликован (с сокращениями) в журнале «Философские науки» (2018. № 10. С. 81–96) в рамках проекта «Феномен универсальности в морали», осуществляемого при финансовой поддержке Российского научного фонда, грант № 18-18-00068. The research was supported by the grant of the Russian Science Foundation, project no. 18-18-00068 “The Phenomenon of Moral Universality.”

Однако возможно формулирование функциональных универсальных прескриптивных суждений. Они же составляют основу критики принятых в обществе моральных норм как мнений, основанных на прошлом положительном опыте совершения поступка.

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

Одним из дискуссионных вопросов при интерпретации этики Аристотеля является вопрос о ее нормативности. Большинство исследователей так или иначе отвечают на этот вопрос отрицательно – методологический аппарат практического знания в рамках философии Стагирита не позволяет формулировать моральные нормы, т.е. универсальные прескриптивные суждения о добродетельном поступке². Если обратиться к анализу понятия универсальности в морали, проведенному Р.Г. Апресяном, то из четырех выделенных им значений универсальности в данном случае речь идет именно о «надситуативности, надперсональности, обобщенности (суждений, решений)»³.

² Гусейнов А.А. Античная этика. – М.: Гардарики, 2003. С. 191; Barnes J. Introduction // *Aristotle. Nicomachean Ethics*. – New York: Penguin, 2004. P. 19–22; Gottlieb P. The Practical Syllogism // *The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean ethic*. – Oxford: Blackwell, 2006. P. 218–233; Hughes G.J. The Routledge Guidebook to Aristotle's Nicomachean Ethics. – London: Routledge, 2013. P. 132; Nussbaum M. The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. – Cambridge, 2001. P. 290–317; Patterson R. Aristotle // *The Routledge Companion to Epistemology*. – London: Routledge, 2011. P. 672.

³ Другие три значения никаких трудностей при анализе текстов Аристотеля не вызывают. Универсальность как «универсализуемость», когда «решение принимается в данной ситуации и по отношению к данному лицу в предположении, что любой разумный человек в данной ситуации и по отношению к данному лицу принял бы такое же решение» (Апресян Р.Г. Смысл морали // Мораль: разнообразие понятий и смыслов. Сборник научных трудов. К 75-летию академика А.А. Гусейнова / отв. ред. О.П. Зубец. – М.: Альфа-М, 2014. С. 58–60), вполне согласуется с ролью мудреца, вообще любого добропорядочного человека, кому «в каждом частном случае положено быть мерой» (EN 1166 a 10; здесь и далее цитирование текстов Аристотеля приводится в соответствии с пагинацией и с указанием стандартного сокращения), исходя из того, что любой человек в конкретной ситуации поступит правильно, если поступит так, как в данной конкретной ситуации поступил бы мудрец. Особенность так понимаемой универсализуемости в том, что она не эксплицируема, не интересубъективна, а скорее конгениальна. Общеадресованности в этике Аристотеля нет – женщины, рабы, дети в целом исключаются или имеют

В то же время предпринимаются попытки дать и положительный ответ (самая последняя работа на эту тему – статья К. ДаВиа «Универсальность в этике Аристотеля»). Также можно отметить, что некоторые исследователи, в первую очередь те, которые касаются этической проблематики лишь косвенно, строят свои рассуждения так, будто формулирование универсальных прескриптивных суждений о добродетельном поступке вовсе не является проблемой, хотя при этом они не приводят примеров конкретных моральных норм в текстах Аристотеля (так поступают, например, Е.В. Орлов и М.Н. Вольф)⁴. Подобное происходит в первую очередь потому, что не все аспекты внутреннего устройства этического знания, по Аристотелю, достаточно ясно выделены. Отталкиваясь от весьма полемичной статьи К. ДаВиа, мы попытаемся прояснить те концептуальные затруднения, которые мешают рассмотрению этики Аристотеля как нормативной этики.

1. Попытка универсализации суждений в рамках практического знания

К. ДаВиа начинает свой анализ с изложения ключевого ограничения – всякое суждение о действии верно лишь «по большей части». Такой фразой Аристотель оговаривает приводимые им описания добродетелей – «ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ»⁵. ДаВиа даже превращает фразу в некий методологический ключ в руках его оппонен-

какие-то ограничения, в первую очередь все адресовано лишь свободным мужчинам. На эту тему, например, см.: *Саксонхаус А.* Аристотель: несовершенные мужчины, иерархия и пределы политики // *Феминистская критика и ревизия истории политической философии.* – М.: РОССПЭН, 2005. С. 53–81. Проблема общезначимости снимается частью решением проблемы обобщенности, отчасти – отсутствием общеадресованности.

⁴ *Орлов Е.В.* Философский язык Аристотеля. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. С. 301–302; *Вольф М.Н.* Философский поиск: Гераклит и Парменид. – СПб.: Издательство РХГА, 2012. С. 169–170. Орлов говорит о «нравственных правилах» как подвиде «универсальных норм» без каких-либо пояснений – откуда взялись «нравственные правила», кто их формулирует и каким образом, являются ли они универсальными прескриптивными суждениями, каково их содержание, где в тексте Аристотеля такие «нравственные правила»? Вольф в данном случае в своей работе следует рассуждениям Орлова.

⁵ Например, см. о мужестве – EE 1228 b 5. Здесь и далее все термины и цитирование текстов Аристотеля на русском и древнегреческом языках приводятся с указанием стандартного сокращения и в соответствии с пагинацией по источникам списка цитируемой литературы: Аристотель 1976, 1978, 1981, 1984a, 1984b, 1984c, 1984d, 2011; Aristotle 1936, 1959, 1962, 1975, 2012.

тов – пишет ее через дефисы «for-the-most-part»⁶. Собственно, эта уникальность частного⁷ случая и выводит из-под всякой универсальной нормы в этике Аристотеля любое конкретное действие, совершаемое всегда в конкретной, а значит и уникальной хотя бы в каком-то отношении ситуации (что будет рассмотрено ниже). В связи с этим ДаВиа ставит и основной вопрос исследования – «существуют ли общие правила, чтобы вести нас?»⁸. Разделив суждения на дескриптивные и прескриптивные, он пытается показать, что благодаря универсальности дескриптивных суждений (которую никто не оспаривает), мы получаем определенный (в виде ряда теоретических понятий) эпистемический фундамент, на котором будут строиться и прескриптивные суждения. Очевидно, что он следует подходу А. Макинтайра, который в своей знаменитой работе «После добродетели» утверждал, что аристотелевская этическая система базируется на антропологии («метафизической биологии»). Определенность понимания того, что есть человек, согласно Макинтайру, задавала ценностную систему координат, которая и придавала смысл суждению о должном, правильном⁹. Но сам Макинтайр не показал, с помощью каких методологических средств осуществляется такое придание смысла. Собственно, это и пытается сделать ДаВиа (удивительно, что он не упоминает при этом Макинтайра). Однако предложенное им решение описано в самых общих чертах, необходимой точности не достигает и по сути лишь детализирует то, что уже сказал, пусть и кратко Макинтайр.

ДаВиа ориентируется на метафору стрельбы из лука – точное попадание в цель, согласно его мнению, не совместимо с «ὡς ἐπὶ τὸ πᾶν». Конечная цель получает разъяснение через понятия (счастья, дружба, добродетель), а советы другим по ее дости-

⁶ *DaVia C.* Universality in Aristotle's Ethics // *Journal of the History of Philosophy*. 2016. Vol. 54. No. 2. P. 181.

⁷ Как отмечает Е.В. Орлов, «выражения τὸ κατὰ μέρος (частное) и τὸ καθ' ἑκάστων (единичное) на языке Аристотеля могут означать “частное по числу, по виду и по роду”, “единичное по числу, по виду и по роду”» (*Орлов Е.В.* Аристотель об универсальном, обыденном и деятельном знании в «Первой аналитике» II 21 // *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*. 2012. № 2 (18). С. 160). В совершении поступка происходит именно соотношение универсального и частного как знания об общем и данной наличной ситуацией, т.е. частное здесь именно «по числу».

⁸ *Ibid.* P. 191.

⁹ *Macintyre A.* After Virtue: a Study in Moral Theory. – Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007. P. 58, 147.

жению превращаются в моральные нормы («ethical rules») ¹⁰. Насколько неэффективно использование аристотелевской телеологии в данном случае хорошо видно на примере определения Аристотелем счастья, которое использует ДаВиа, – «деятельность, сообразная добродетели» ¹¹. Не найдя точного описания, что именно представляет собой счастье, Аристотель переносит его содержание на определение добродетели, но такового, в свою очередь, тоже не дает, говоря, что добродетели – это то, «в силу чего мы хорошо или дурно владеем своими страстями» ¹². Таким образом, добродетель должна быть уточнена через понятие о хорошем и плохом, что и делает Аристотель через описание модели середины. Как видим, вполне универсальное дескриптивное суждение, на которое возлагает надежды ДаВиа, растворяется в описании деятельности, а не определяет деятельность. ДаВиа игнорирует это и получает логический круг – «этические добродетели способствуют человеческому счастью, потому что счастье просто является осуществлением добродетели» ¹³. Более того, набор описаний добродетелей у Аристотеля он интерпретирует как «способ поиска универсального определения путем поиска сходства между отдельными случаями определяемого явления» ¹⁴, удивительным образом игнорируя и тот факт, что определения так и не получено, а значит максимум, о чем можно говорить относительно каждой отдельной добродетели, так это о наборе примеров.

Такая ситуация не дает возможности выйти на позитивные универсальные прескриптивные суждения, поэтому ДаВиа уделяет особое внимание негативным – «определенные эмоции, такие как зависть (*phthonos*), а также определенные действия, такие как прелюбодеяние, всегда неверны относительно добродетели своего вида». Это утверждение ключевое в решении ДаВиа, он даже повторяет его дважды ¹⁵. Т.е. не найдя позитивного определения добродетели, ДаВиа пытается зайти «с тыла» – найти запрет порокам. Но и здесь полученные им результаты не особенно впечатляют, так как он почему-то не обращает внимания на то, что в модели середины, посредством которой Аристотель проводит разделение добродетели и порока, последние пред-

¹⁰ *DaVia C.* Universality in Aristotle's Ethics. P. 183–184.

¹¹ EN 1177a10–15.

¹² EN 1177b25–30.

¹³ *DaVia C.* Universality in Aristotle's Ethics. P. 187.

¹⁴ *Ibid.* P. 190.

¹⁵ *Ibid.* P.183, 191.

ставляют собой не нечто отдельное, как, например, в христианстве, а только разные пропорции одного и того же. Более того, он не учитывает, что в зависимости от нюансов ситуации и характеристик субъекта действия то, что было пороком, становится добродетелью именно с некой универсальной, внешней по отношению к субъекту действия, точки зрения. Например, Ф. Фут объясняет отличие добродетели от порока чрез метафору яда – при особой дозировке и правильном применении яд может быть полезен¹⁶. Этот образ весьма удачный, так как показывает, что сам по себе человек в его потенциальности морально нейтрален (не определен) – он не плохой и не хороший. По сути одно и то же действие может становиться и плохим, и хорошим в зависимости от цели и степени (меры) его реализации. В этом смысле концепция середины Аристотеля демонстрирует неопределенность действия самого по себе. Похожего мнения придерживается и А.А. Гусейнов – «идея середины означает, что добродетельные поступки связаны с порочными состояниями единством материи деятельности; и в случае добродетелей и в случае пороков индивиду делают одно и то же, они отличаются не тем, что делается, а тем как делается»¹⁷.

ДаВиа указывает на то, что страсти «являются излишествами относительно определения среднего и, следовательно, всегда неуместны»¹⁸. Такой ход имел бы смысл, если бы не одно «но» – это среднее значение не содержательно, а функционально. В нем нет конкретного действия, а есть лишь модель. Более того, негативного определения добродетели Аристотель также не дает, ведь сказать, что добродетель – это не порок, не значит дать определение. Это не более чем специфическое описание методологии поиска середины, при чем с весьма сомнительной точностью – наподобие *вот сейчас чутьчку влево, нет теперь чутьчку вправо, а по-настоящему стрелять научишься только, когда много раз сам это сделаешь*. Все это даже отдаленно не похоже на универсальность. Вся аристотелевская модель середины – не что иное, как совет *на глазок*. Причем в буквальном смысле, так как определяющую роль здесь, по Аристотелю, играет «око души» – индивидуально развиваемая интеллекту-

¹⁶Foot P. *Virtues and vices and other essays in moral philosophy*. – Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 16.

¹⁷Гусейнов А.А. Мораль и политика: уроки Аристотеля // Вестник прикладной этики. 2004. № 24. С. 105.

¹⁸DaVia C. *Universality in Aristotle's Ethics*. P. 192.

альная способность видеть правильную цель¹⁹. Как пишет об этом С.С. Аванесов, «Стагирит просто переносит зрительный подход к реальности из “спекулятивной” плоскости в “практическую”», обозначая этим понятием «способность видеть наилучшее», т.е. око «служит для обнаружения конечных целей, а ум – для постановки частных задач»²⁰. Поэтому такие находки ДаВиа, как «бесстыдство – это всегда плохо», на самом деле не несут в себе никакой конкретики, так как нет соответствующего понятия, а значит это все равно, что сказать «плохое – плохо».

Здесь ДаВиа, просто, хватается за соломинку – за пару высказываний в Никомаховой и Евдемовой этиках, в которых Аристотель якобы однозначно дает запрет некоторых типов действия. «Блуд, воровство, человекоубийство. Все это и подобное этому считается дурным само по себе, а не за избыток или недостаток <...> и “хорошо” или “не хорошо” невозможно в таких [вещах]»²¹. «Иные из [движений чувств] нельзя определять посредством указания “как [это делается]”, если под “как” подразумевается “большее количество”». Аристотель приводит в пример «прелюбодеяние», которое «само по себе есть блуд», так как «в названии страсти здесь заключена уже характеристика человека»²². Но проблема в том, что этих высказываний даже текстуально недостаточно, чтобы получить противопоставление фундаментальным положениям Аристотеля, например, о неизменности (неточности) этического знания. Соответственно, правильнее будет дать им объяснение, исходя из контекста более развернутых положений философии Аристотеля. В противном случае они превращаются в догмы, что и демонстрирует апелляция к ним ДаВиа²³.

¹⁹ Когда действие совершается «при наличии того “ока души”» (EN 1144a25–30), которым усматривается благая цель, которая направляет рассчитывающую часть души, т.е. рассудительность.

²⁰ Аванесов С.С. Зрение и знание в философии Аристотеля // СХОАН. 2016. Т. 10. № 2. С. 392.

²¹ EN 1107a10–15.

²² EE 1221b20–25.

²³ Примером сложности толкования данных высказываний может быть также указание Аристотелем бесстыдства среди не измеряемых страстей, тогда как определение самого стыда задача хоть не решенная, но разъясняемая через концепцию середины. «Стыд – не добродетель, но стыдливый <...> в известных вещах держится середины» (EN 1108 a 30–35). Если принимать прочтение ДаВиа, то получится, что Аристотель путается в своих рассуждениях.

Данные высказывания делаются Аристотелем в контексте изложения концепции добродетели как середины. Речь идет об определении (нахождении, понимании) правильного поступка. Здесь невозможно «хорошо» именно в том, что уже определено, опознано как порок, зло²⁴. Все дело в том, что есть вещи, не определяемые через модель середины. Эти высказывания лишь свидетельствуют об осознании Аристотелем слабости концепции добродетели как середины – она не работает в отношении всего комплекса возможного поведения человека, «ведь, вообще говоря, невозможно ни обладание серединой в избытке и недостатке, ни избыток и недостаток в обладании серединой»²⁵. Как следствие, Аристотель делает следующий шаг – «нужно не только дать общее определение [добродетели], но и согласовать его с каждым [ее] частным [проявлением]»²⁶.

То есть мы имеем категорию поступка – «человекоубийство», но его содержание не найти через количество, как в случае с ожорством или расточительностью, так как нельзя убить чуть-чуть или слишком убить. Но значит ли это, что убийство сводится к самому факту лишения жизни человека, а блуд к факту сексуального контакта? Очевидно, что нет. Аристотель сам указывает на это на примере блуда, когда оспаривают факт блуда, «говоря, что сходились, но не блудили»²⁷. Таким образом, у нас нет основания, опираясь на приведенные высказывания, утверждать, что Аристотель считает «дурным самим по себе» сам факт лишения жизни, как и сам факт сексуального контакта. Скорее, мы можем утверждать, что убийством он называет морально недопустимое лишение жизни, как и блудом – морально недопустимое соитие.

²⁴ Это избавляет от таких забавных парадоксов, как «я делаю нечестные дела, но делаю их честно».

²⁵ EN 1107a25.

²⁶ Ibid.

²⁷ EE 1221b25. Нужно заметить, что Аристотель говорит о возможной конкретной ситуации, когда есть понимание различия «сойтись» и «блудить», поэтому аргументом в споре является неведение. То есть поступок был бы блудом, если бы я совершил его осознанно. Таким образом, Аристотель приводит пример не проблемы понимания содержания поступка, а проблемы определения вины. Нам же важно, что в основе этого примера лежит различие действия вообще и действия в его моральной оценке. Слову «убийство» в данном случае не так повезло, хотя существуют некоторые вариации. Например, слово «казнь», которое фиксирует факт лишения жизни не как «убийство», и человек одобряющий казни, скорее всего, не одобряет убийства, хотя имеет дело с одним и тем же фактом – лишение жизни.

При этом он не может получить определение этого морально недопустимого, хотя для описания ряда других случаев концепция добродетели как середины вполне подходит. Поэтому Аристотель и переходит от модели середины к вопросу о соотношении общего и частного²⁸.

Однако ДаВиа утверждает, что Аристотель, «запрещая порочные состояния характера», создает описание поступка, в котором, например, «всегда неправильно не только трусить и действовать трусливо, но и быть трусом». Получается некоторая имплицитная концепция апатии, для которой, впрочем, ДаВиа не находит нужных аргументов, поэтому тут же добавляет – «Аристотель не говорит более подробно о таких моральных предписаниях, но тем не менее, должно быть ясно, что они верны всегда»²⁹. Может быть Аристотель поэтому и не говорит, что они не укладываются в логику метриопатии? Но почему же ДаВиа этого не видит? Именно потому, что в его рассуждениях практическое знание предстает в монолитной целостности – нераскрытая сложность этого знания создает иллюзию, что в нем возможно то, что на самом деле оно просто методологически не может дать.

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

2. Частный опыт и практическое знание

Мы не будем подробно описывать наукоучение Аристотеля, и так хорошо известное, а укажем только на важные для нас моменты. Практическое знание является подвидом знания/науки (ἐπιστήμη), определяемого Аристотелем в широком смысле как знание «начал и причин (ἀρχαί καὶ αἰτίαις)»³⁰ относящегося к нему

²⁸ В «Никомаховой этике» именно этот вопрос завершает описание самой модели середины и далее Аристотель уже дает только описание отдельных добродетелей в этой модели.

²⁹ *DaVia C.* *Universality in Aristotle's Ethics.* P. 183, 192.

³⁰ Слово «ἀρχή» чаще переводят словом «начало», но иногда используют и «принцип» как кальку с латинского «principium (начало)», что менее удачно, так как в современном употреблении понятие «принцип» предполагает некое суждение о действии, тогда как «начало» как и «ἀρχή» этого не требует. В этом смысле, принцип является началом, исходной точкой действия или другого

предмета»³¹. Если теоретическое знание³² обращено на «общее и существующее с необходимостью»³³ и методологически является строгим, доказательным и раскрывающим вещи как таковые, т.е. отвечающим на вопрос «что?» (τίς)³⁴ и выражаемым в дескриптивных суждениях, то практическое знание направлено на действие. Т.е. его целью является ответ на вопрос «как?» (πῶς) – как совершить правильное действие?³⁵ – что и должно быть представлено в прескриптивных суждениях. Но при этом оно также требует и знания «что» (например, в случае этики, это знание того, что такое добродетель, благо, счастье, дружба?). Для Аристотеля ответ на эти вопросы есть то самое «начало», которое уже «половина дела»³⁶. Это как раз то, что абсолютизируют Макинтайр и ДаВиа. Соответственно, практическое знание должно каким-то образом соединять теоретическое знание и действие (науку и практику).

В отличие от теоретического знания практическое распадается на интересубъективное (научное) и субъективное (опыт); причем во всех возможных областях деятельности – в гимнастике, врачевании, политике, этике и т.д.³⁷. Выражается это в том, что мудрость – дианоэтическая добродетель, отвечающая за теоретическое знание, – не имеет никакой другой реализации, кроме как в теоретическом знании. Ее работа всегда эксплицируема и

суждения, но не всякое начало выражается суждением, а значит может и не быть принципом.

³¹Met 1064a1–5.

³²Это также отмечает С.С. Аванесов, поясняя употребление Аристотелем слова «θεωρία» (*Аванесов С.С. Зрение и знание в философии Аристотеля. С. 385*).

³³Существующее вечно – «не возникает и не уничтожается» (EN 1139b20–25).

³⁴«Что это такое» (τί ἐστὶ) добродетель (EE 1220a10–15]; «что есть вообще благо» (EN 1097a15–20); «что есть верное суждение (τίς ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος)» (EN 1138b30–35); и т. д. Также вопрос «что» можно дополнить и рассматривать более подробно, как это делает Н.П. Волкова – «Если мы хотим узнать о вещи, что она такое, мы должны узнать ее причину <...> Есть всего 4 вида искомого: во-первых, “что”, т.е. мы ищем определение, во-вторых, “почему”, т.е. мы ищем причину, в-третьих, “есть ли”, т.е. существует ли, и, в-четвертых, “что есть”, т.е. что это такое?» (*Волкова Н.П. О делении философских дисциплин и единстве философского знания у Аристотеля // ΣΧΟΛΗ. 2017. Т. 11. № 2. С. 489*).

³⁵«Как поступать (πῶς πρακτέον αὐτάς)» (EN 1103 b 30); «как должны составляться сказания (πῶς δεῖ συνίστασθαι τοὺς μῦθους)» (Poet 1447a10); и т. д.

³⁶EN 1098b5–10.

³⁷Met 1064a1–5.

интересу субъективна. В этом смысле возможно быть мудрым чужой мудростью – возможно написать книгу мудрости, состоящую из универсальных дескриптивных суждений о вечных сущностях. Рассудительность же, создающая практическое знание, как отмечает Д. Рив, «принадлежит к двум разным родам – научному знанию и добродетели <...> потому что она не является, подобно мудрости, просто типом научного знания или, подобно справедливости, просто добродетелью характера»³⁸. Положение усложняется тем, что рассудительность часто рассматривают через контекст критики Аристотелем позиции Сократа³⁹, т.е. концептуализации добродетели исключительно как знания, как следствие, акцентируя внимание на частном опыте⁴⁰. Неудивительно, что в такой ситуации возникает иллюзия, что если знание добродетельного действия есть в индивидуальном опыте, то оно может быть не только высказано, но и представлено в универсальной форме. Однако, чтобы избавиться от этой иллюзии, необходимо не только различать работу рассудительности как части «главенствующего» (κυρία)⁴¹

³⁸ Reeve C.D.C. *Action, Contemplation, and Happiness: an essay on Aristotle*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012. P. 152.

³⁹ См.: *Nussbaum M. Aristotle's De Motu Animalium*. Princeton: Princeton University press, 1985. P. 165.

⁴⁰ Например, М. Вудс в своем комментарии указывает только то, что она есть «добродетель, которая направляет поведение человека» (*Woods M. Commentary // Aristotle. Eudemian Ethics: books I, II, and VIII*. – Oxford: The Clarendon Press, 2005. P. 159). Именно в контексте частного опыта совершения поступка рассматривают рассудительность Е.В. Орлов, М.Н. Вольф, а также Х.-Г. Гадамер (*Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики*. – М., 1988. С. 372–380). При этом для Гадамера ключевым является «применение» знания к практике, в результате чего он не создает законченную герменевтическую интерпретацию рассудительности, а переходит к «юридической герменевтике», где общее и частное соединяет индивидуальный опыт судьи (проблема индивидуального понимания растворяется у него в герменевтической проблематике в целом). Для Вольф рассудительность – это в первую очередь «рефлексия» над частным, «чувственно-данным», в результате чего частное и подводится под общее, но именно на уровне индивидуального опыта. В результате Вольф просто декларирует наличие некой «прескриптивной силы» рассудительности (*Вольф М.Н. Философский поиск: Гераклит и Парменид*. С. 171). Орлова же занимает именно логическая составляющая практического знания (типы силлогизмов; о чем ниже). Таким образом, никто из них не переходит к проблематизации этики как науки.

⁴¹ Вудс дополнительно поясняет ее сравнение с медициной, которую она превосходит как «наука (science), которая управляет образом жизни» (*Woods*

практического знания, регулирующего все, «что осуществимо в человеческих поступках»⁴², и как добродетели (различать то, что практический разум может дать в интересубъективном знании о поступке, и то, как он работает в индивидуальном опыте поступка). Но необходимо определить и особенность построения практического знания именно в этике. Релевантным здесь будет путь формализации знания, а не анализ самой интеллектуальной способности.

Например, Д. Рива такой анализ приводит в тупик противоречия. В его трактовке (чем-то похожей на корпускулярно-волновую теорию света) рассудительность оказывается тем, что будучи чем-то одним, является в разных состояниях, в зависимости оттого, как мы ее рассматриваем. Получается, что научное знание может использоваться как для благих, так и для порочных целей, а добродетель нет⁴³. Вследствие этого он вынужден полагать практические науки (этику, политику) как что-то отдельное от рассудительности, к которой они обращаются лишь постольку, поскольку «должны иметь дело с особенностями, каждая также требует опыта и подготовленного глаза – каждая требует практического восприятия (practical perception)»⁴⁴. Работа науки сводится к тому, чтобы от полученного в «практическом восприятии» частного индуктивно прийти к общему. Что потом делать с этим общим, не совсем понятно. На наш взгляд, такая интерпретация, хотя и точно показывает, что рассудительность не сводится к научному знанию (в отличие от мудрости), но при этом сильно усложняет понимание работы рассудительности. Этого можно избежать, говоря не о двух родах одной рассудительности, а о двух составляющих практического знания (общем и частном),

М. Commentary. P. 160).

⁴² Вместе с рассудительностью его составляют: «государственная деятельность и домашнее хозяйствование» / «πολιτικῆ καὶ οἰκονομικῆ καὶ φρόνησις» (EE 1218b15). В целом любое знание, определяющее поиск правильных средств для истинной цели (EN 1144a5–10), подпадает под вид «практического знания».

⁴³ Примечательно, что Г. Хьюз идет в своем анализе работы рассудительности по такому же пути, но противопоставляя рассудительности навыки, умения (skills) частного опыта, которые также могут быть использованы во зло (*Hughes G.J. The Routledge Guidebook to Aristotle's Nicomachean Ethics.* – London: Routledge, 2013. P. 122). Как видим, при таком подходе можно отгородить рассудительность и от науки, и от частного опыта, совсем не оставив ей места в деятельности человека.

⁴⁴ Ibid. P. 153–155.

получаемого посредством одной интеллектуальной способности. Все, что благодаря рассудительности может быть представлено как общее, составляет научное знание, а что остается на уровне поиска и анализа конкретной ситуации в ее особенностях – частный опыт добродетели. Таким образом, общее как intersубъективное существует уже отдельно от самой рассудительности и его использование в порочном поступке никак не связано с рассудительностью как добродетелью, т.е. применением найденного общего в конкретном действии. Заметим, что общее здесь должно составлять ответ на вопрос «как» и не сводится к эпистемическому «что» о природе человека. Соответственно, понять специфику этики как науки – это понять, какое «общее» она может дать в понимании поступка. Тогда будет ясно, может ли это общее быть сформулировано как универсальное предскриптивное суждение или нет.

3. Формализация практического знания

Ответ на вопросы «что» и «как» формулируется в виде эпистемического (теоретического) и практического силлогизмов. Их логическую экспликацию проводит Е.В. Орлов, выделяя три типа знания по способу его приобретения – «универсально»⁴⁵, «обыденно»⁴⁶, «деятельно»⁴⁷, что отчасти близко предложенному нами разделению по типу вопросов. В «знать универсально» он раскрывает форму дескриптивного суждения, т.е. эпистемического силлогизма, представляющего собой «умозаключение АаВ,

⁴⁵ Ὠς τῆ καθόλου, т.е. знание «общее (καθόλου)». Орлов Е.В. Аристотель об универсальном, обыденном и деятельном знании в «Первой аналитике» II 21. С. 154, 159.

⁴⁶ Словом «обыденное», а также «свойственное», Орлов предлагает перевести слово «ὄκιεῖν», отмечая, что в отечественных переводах этот тип знания никак не выделяется и сливается с «деятельным», хотя по контексту оно используется «при противопоставлении теоретического и обыденного познания», когда «о частном (по числу) мы можем высказываться двояко: или, владея уже приобретенной эпистемой, применить ее к частному случаю и тем самым получить заключение о частном, или, не владея никакой эпистемой, сделать допущение о том же частном» (там же, с. 161–162). Выделение «обыденного» знания весьма существенно дополняет понимание поступка и работы рассудительности в этике Аристотеля, но, опять же, это касается именно частного опыта, а не науки. Таким образом Орлов еще глубже и весьма эффективно погружается в анализ частного поступка, но при этом еще дальше отдалается от проблемы построения этики как intersубъективного знания. По этой же причине в нашем случае аспект «обыденного» можно опустить.

⁴⁷ Ὠς τῷ ἐνεργεῖν.

ВаГ ⊢ АаГ (Г в данном случае обозначает универсальный термин)». В «знать деятельно» – «применение универсального знания к частному случаю» в виде «умозаключения АаГ, Гγ ⊢ Аγ»⁴⁸. Это умозаключение выражает и личный опыт рассудительности как рациональной составляющей всякого конкретного поступка. Для его разъяснения Орлов использует в том числе и пример Аристотеля с «тяжелой водой» (в переводе Н.В. Брагинской «вода с примесями»): ошибиться можно «как полагая, что плоха всякая вода с примесями, так и считая, что в данном случае она их содержит»⁴⁹. «Всякая “тяжелая” вода плоха, т.е. вредна для здоровья, – правильный логос, выступающий большей посылкой практического силлогизма. Не всякая “тяжелая” вода плоха, с точки зрения Аристотеля, неправильный логос. Если кто-то примет его, то погрешит в принятии решения (пить эту воду или нет). Но возможна и другая погрешность. Человеку ведом правильный логос, но ему показалось, что вот эта вода не “тяжелая”»⁵⁰. Но именно потому, что в случае с практическим знанием как научным, а не частным, стоит задача его интересубъективного выражения, важно обратить внимание на замечание Орлова, что в практическом силлогизме «посылки типа (Гγ) – индуктивные; речь в данном случае идет о наведении универсального на единичное, т.е. об индукции, сопряженной с узнаванием и опытом»⁵¹. Дело в том, что в случае с водой, как и во всех прочих примерах, когда практическое знание описывает обыденный опыт взаимодействия с вещами, а не опыт поступка⁵², речь идет о конкретном признаке, о конечном наборе операциональных данных, а не о ситуации во всей ее сложности. В таком виде без пояснений практический силлогизм нельзя просто перенести в этику, как нельзя совершение добродетельного поступка свести к правилу – не пить грязную воду (Аристотель этого и не делает). В связи с

⁴⁸ Там же, с. 157–158.

⁴⁹ EN1142 a 20–25.

⁵⁰ Орлов Е.В. *Философский язык Аристотеля*. С. 87.

⁵¹ Там же, с. 300. Индуктивная посылка в данном случае представляет собой логическую репрезентацию действия «ока души», которое обнаруживает правильные цели таким же образом, как «наведение (ἐπαγωγή)» – первые принципы, т.е. те же самые «начала», ведь, «тот, кто пользуется наведением, пожалуй, не доказывает, но все же что-то выявляет» (APo 91b35).

⁵² Термин «поступок» в данном случае мы используем как термин метаязыка, фиксирующий общий смысл – совершение энергийного акта (ἐνέργεια, πράττειν, πράξις), того, что может быть добродетельным и порочным, в отличие от действия, деятельности вообще.

чем, появляется известная трактовка практического силлогизма Г.Э.М. Энском как дескрипции и отрицание его значимости для этики, так как он лишь «описывает порядок, который существует всякий раз, когда действия выполняются с намерениями»⁵³, т.е. отвечает на вопрос «почему»⁵⁴, а большая посылка «содержит характеристику желательности (*desirability characterisation*)»⁵⁵. В целом такую трактовку разделяет и М. Нуссбаум, называя практический силлогизм «схемой телеологического объяснения деятельности животных»⁵⁶, благодаря которой Аристотель «надеется, предоставить адекватное объяснение действия конкретного человека и животного»⁵⁷. Для этики сложность здесь в том, что, как верно отмечает П. Готтлиб, «вместо того, чтобы представить полный и подробный пример действительно этического практического силлогизма, Аристотель предоставляет фрагменты рассуждений на медицинскую тему» и т.п.⁵⁸. Однако если мы хотим получить этику в виде интерсубъективного знания, у нас нет другого пути, нежели использовать практический силлогизм. Весьма точную экспликацию практического силлогизма о действии направленном на благо человека дает И.Ф. Девятко – «способность от правильного суждения о том, что хорошо или необходимо для действующего (“большая посылка”), дополненного суждением о том, как обстоят дела (“малая посылка”), перейти к практическому действию-выводу»⁵⁹. Разъяснение же логической особенности соотношения общего и частного в таком действии можно найти у Г. Хьюза – применяя практический силлогизм, мы получаем ситуацию, когда «кто-то может знать, что нужно быть добрым к людям, но не знать, какие типы поведения являются способами быть добрым»⁶⁰. В дальнейшем под практическим силлогизмом мы будем подразумевать именно такую конструкцию.

Прodelать за Аристотеля работу по применению практического силлогизма в этике берется П. Готтлиб (так и называя его –

⁵³ *Anscombe G.E.M.* Intention. – L., 2000. P. 80.

⁵⁴ *Ibid.* P. 34.

⁵⁵ *Ibid.* P. 75.

⁵⁶ *Nussbaum M.* Aristotle's De Motu Animalium. P. 174.

⁵⁷ *Ibid.* P. 210.

⁵⁸ *Gottlieb P.* The Practical Syllogism // The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean ethic. – Oxford: Blackwell, 2006. P. 218.

⁵⁹ *Девятко И.Ф.* Логические и содержательные трудности рационального объяснения действия [Электронный ресурс] // Социологический форум. 1998. Т. 1. № 1.

⁶⁰ *Hughes G.J.* The Routledge Guidebook to Aristotle's Nicomachean Ethics. P. 127.

«этический практический силлогизм»): большая посылка – умеренный человек не должен есть слишком много (*too many*) сладостей; малая посылка – я умеренный человек, а это сладости в большом количестве; заключение – я не должен съедать их все сразу⁶¹. К сожалению, в этом примере сохраняется та же проблема, что и в рассуждениях ДаВиа – отсутствие конкретного содержания. «Слишком много (*too many*)» – это просто выражение крайности, чрезмерности, т.е. порока. Конкретизацию содержания Готтлиб видит, как и многие, в малой посылке, в частном опыте. Поэтому, не соглашаясь с Энском в том, что такой силлогизм не имеет особого значения для этики, она признает только его эвристическую ценность – он показывает зависимость поступка от добродетельности конкретного человека⁶².

Самая обстоятельная, на наш взгляд, попытка проанализировать этику Аристотеля именно как знание принадлежит М. Нуссбаум. Она непосредственно ставит задачу выявления наличия в философии Аристотеля «научной теории этики», в которой «практические принципы образуют замкнутую, последовательную дедуктивную систему, начиная с априорных первых принципов, касающихся сущности или природы человека». Согласно Нуссбаум, такой «моральный дедуктивизм» приписывается Аристотелю под влиянием христианской традиции, в частности, Фомы Аквинского, когда совершенство «божественного закона (*divine law*)» гарантирует истинность моральных суждений на нем основанных⁶³. Но с уже упомянутым отношением к практическому силлогизму Нуссбаум не получает ясного ответа о роли правил в этике⁶⁴, поэтому она переходит к общим рассуждениям по ряду концептуальных моментов этического учения Аристотеля (роль мудреца – он образец поведения, а не правило). Так что роль

⁶¹ *Gottlieb P. The Practical Syllogism. P. 226.*

⁶² *Ibid. P. 229.* Интенциональную трактовку, как нечто среднее между взглядами Энском и Готтлиб, развивает И.Ф. Девятко она выделяет волевой аспект в поступке, совершаемом по практическому силлогизму, когда «поведение людей определяется совместным воздействием их желаний и обоснованных представлений» (как следствие, она называет такое объяснение Аристотеля интенциональным – «желания и убеждения формируют намерения (интенции), привязанные к осознаваемому объекту действия либо воображаемому состоянию его завершения») (*Девятко И.Ф. Логические и содержательные трудности рационального объяснения действия*). В результате она также углубляется в анализ частного поступка, говоря по сути об «оке души».

⁶³ *Nussbaum M. Aristotle's De Motu Animalium. P. 167–168.*

⁶⁴ *Ibid. P. 212.*

правил ограничивается ею обучением, наставлением и законом – они «помощники, они сохраняют время (aids and time-savers)», но они пересматриваются в личном опыте и могут быть изменены, исходя из личного опыта и по согласованию с другими людьми⁶⁵.

Эту же мысль развивает Р. Паттерсон – этика оказывается не наукой, а разбором мнений, «диалектической дискуссией (dialectical discussion)», соответственно, действие рассудительности реализуется на уровне согласования одного частного опыта с другим, а моральная норма возможна только как принятое мнение, ценность которого приходяща и может быть оспорена в любой момент. Особенность в том, что «нет дедуктивных цепочек универсальных или даже “по большей части” связей, ведущих от базовых принципов к конкретному действию». Р. Паттерсон указывает на то, что даже если мы имеем логически связную систему взглядов, принципов, задающих понимание человеческой природы, соответственно, и того, что есть благо для человека, все равно остается разрыв между «общими истинами и частным». Преодолевается этот разрыв только «долго развиваемой, качественной способностью видеть (long-developing, well-practiced ability to see)»⁶⁶, т.е. «оком души». Поэтому он выделяет «согласованность (coherence)» наших взглядов/мнений в практическом знании как критерий их определенности, состоятельности в отличие от истинности эпистемического знания⁶⁷, тем самым завершая линию интерпретации Нуссбаум, где интересубъективный уровень знания сводится к коммуникативным практикам.

В итоге мы имеем два возможных варианта возражения ДаВиа: либо работа рассудительности сводится к частному опыту (что, как уже говорилось, не избавляет от иллюзии), либо вне частного опыта она видится лишь как разбор мнений (что оставляет формальный, можно сказать, метаэтический аспект практического знания не проясненным). Практический силлогизм сводится к дескрипции не в силу его структуры, а в результате анализа его употребления в тексте Аристотеля, а значит в контексте рассуждений ДаВиа это уже не аргумент. Соответственно, необходимо продолжить анализ практического знания. Для этого лучше ориентироваться на спецификацию знания самим Аристотелем – по предмету и по методу. Неявно, но этому следует в своей работе Нуссбаум: кроме ограниченности действия прак-

⁶⁵ Ibid. P. 213–214.

⁶⁶ Patterson R. Aristotle. P. 672.

⁶⁷ Ibid. P. 671.

тического силлогизма (методологического аспекта) она ссылается и на специфику онтологии единичной вещи, поступка в философии Аристотеля (содержательный аспект). Но она не разъясняет аристотелевское понимание «природы единичной вещи», а лишь ссылается на него, говоря, что «практические предметы (practical matters)» по природе не определены, соответственно, стремясь к дедуктивистским системам, научной точности и строгости правил, «мы рискуем исказить природу того, что мы изучаем»⁶⁸. Такая ссылка на авторитет без проблематизации лишает аристотелевскую этику возможности быть актуальной, хотя и достаточна для аристотелеведения. Поэтому, следуя анализу Нуссбаум, нам бы хотелось его дополнить и развить.

4. Универсальность практического силлогизма в этике

Особенность предмета раскрывается не в нем самом, а в том, как он познается. Согласно Аристотелю, «мыслительная способность (διάνοια)» человека ограничена в своей специфике – «познает и мыслит путем успокоения и остановки (ἡρέμσις)»⁶⁹, когда общее «необходимо познать через наведение (ἐλαγωγή)», через остановку на предмете и удержание чего-то неотличимого в нем относительно другого предмета⁷⁰ – такое схватывание, фиксация есть основа рационального познания⁷¹, оно же есть и его ограничение для применения на практике в индивидуальном действии. Эта особенность – гносеологическое «успокоение души»⁷², в первую очередь отсылает нас к старой проблеме, которая ярче всего представлена в апориях Зенона, – как мыслить движение (в контексте философии Стагирита, это изменение вообще)? Но она также выводит к проблеме знания содержания конкретного действия. Ведь основным действием разума оказывается счет, количественное измерение мыслимого, фиксируемое в числе: разум делит, расчленяет, выделяет, сопоставляет, складывает

⁶⁸ Nussbaum M. Aristotle's De Motu Animalium. P. 216.

⁶⁹ Ph 247b10–15.

⁷⁰ APo 100a15–100b5.

⁷¹ Как пишет А.Ф. Лосев, анализируя понятия «энергия / ἐνέργεια» и «потенция / δύναμις», «смысл есть неподвижность, устойчивость и зафиксированность», тогда как «становление, подвижность» выпадают из этой фиксации, они «алогичны» (Лосев А.Ф. Учение Аристотеля о потенции и энергии // *Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования.* – СПб.: Алетей, 2002. С. 716–717).

⁷² Ph 248a.

(такова его работа не только в индуктивном схватывании, но и силлогизме и проч.). Но в этом его хирургическом ремесле от него постоянно что-то ускользает – мы не можем мыслить два, перетекающее в три, которое уже не два, но еще и не три. Суть же в том, что попытка мыслить само движение есть не что иное, как попытка схватить изменение в его конкретности. Протекание изменения всегда конкретно, и если разум хочет «увидеть» вот это вот изменение, то он вторгается на территорию чувственного, а значит индивидуального, восприятия, которым только и постигается конкретное непосредственно. Становясь мыслимым, тем, что может быть интересубъективно предъявлено, оно оказывается разъято на куски и посчитано; или же нам представлено изъятое из него нечто общее, существенное. Следствием этого является неисчерпаемость описания частного, т.е. не только любой конкретной вещи, но и действия, и ситуации, в которой оно совершается⁷³. Соответственно, и поступок человека, в котором результируются и знание, и опыт, и рассудительность, и нрав, в котором на практике происходит синтез общего и частного, рационально не может быть представлен в таком единстве. Рационально предъявленная онтология поступка есть онтология разрыва – науки и практики, общего и частного. Можно сказать, что именно в этом причина вывода Энском и Нуссбаум о дискриптивности практического силлогизма. Ведь практический силлогизм создает только видимость такого синтеза, фактически лишь описывая действие как набор шагов, где синтез осуществляется самим индивидом по своей воле и разумению. Эта особенность становится проблемой практического знания в этике – рационально провести единство движения (поступка) в переходе общего в частное, т.е. сформулировать содержательное универсальное прескриптивное суждение о добродетельном поступке (сформулировать моральную норму) становится невозможно.

При скептическом взгляде на рассудительность, т.е. всматривании в ее работу, мы получаем парадокс этического знания – наука может быть только об общем, но задача этики – ответ на

⁷³ Онтологическую, потому менее убедительную, интерпретацию такой неопределенности частного на уровне человека и его действия дает С. Бакл, указывая, что неопределенность вещи есть следствие ее материальности, при этом отождествляя определенность формы с рациональностью, а неопределенность материи с иррациональностью в природе человека (*Buckle S. Aristotle's Republic or, Why Aristotle's Ethics Is Not Virtue Ethics // Philosophy. 2002. № 77. P. 594*). Однако проводимый нами анализ может обойтись и без такой нарочитой и вряд ли актуальной для проблемы универсальности онтологизации.

вопрос «как» – касается поступка, который реализуется в соотношении общего и частного, соответственно, чтобы выйти за рамки частного опыта рассудительности и представить знание о поступке, необходимо сформулировать такое общее (универсальное) суждение о поступке, где частное представало бы как общее. При волевой попытке преодолеть парадокс – насильственно подвести частное под общее (практика судебной системы и т.п.), значительная составляющая содержания частного будет утрачена (на что и указывает Нуссбаум и что хотел бы герменевтически преодолеть Гадамер). Универсальное суждение о поступке неизбежно станет в той или иной степени нерелевантным реальному положению вещей. Когда речь идет о работе рассудительности в частном опыте, то разрыв общего и частного преодолевается опытом (волей, оком души). В этом случае проблема универсальности суждения снимается, так как оно дескриптивно (отвечает на вопрос «что», а не «как»). В отличие от волевого, методологически корректное преодоление парадокса заключается в том, что большая посылка силлогизма для частного опыта должна быть сформирована не относительно того «что», а относительно того «как», т.е. она должна быть точно таким же индуктивным высказыванием в форме практического силлогизма об индивидуальном поступке (задача нерешаемая). Другими словами, чтобы написать книгу рассудительности, быть рассудительным чужой рассудительностью по аналогии с мудростью, нужно чтобы универсальное прескриптивное суждение о некотором типе поступка исчерпывало весь возможный жизненный опыт совершения такого поступка, все нюансы ситуации действия, т.е. нам нужна система правил, дедуцируемых для каждого конкретного случая. Только тогда правило было бы истинным, а всякий частный поступок был бы обят рассудительным знанием.

Однако по описанию Аристотелем добродетелей видно, что такая посылка (универсальное суждение) может быть функциональным описанием действия, а не содержательным, не решаемая только задача формулирования содержательных универсальных прескриптивных суждений. Получаемые функциональные прескриптивные суждения могут лишь задавать общее направление коммуникации, в рамках которой уже индивидуальным опытом рассудительности усматривается конкретное содержание действия. То есть такое суждение работает как практический силлогизм о грязной воде и при определенной интерпретации (Энском, Нуссбаум) вообще может пониматься как дескрипция (в данном случае – описание эффективной коммуникативной структуры).

В то время, как универсальное суждение только тогда становится выражением моральной нормы, когда предписывает содержание. Например, «не убивай» – сокращенная форма негативного содержательного универсального прескриптивного суждения, так как запрещает совершение действия вполне определенного содержания – никакого человека нельзя убивать, запрещено лишение жизни как таковое (собственно, только так и возможно интесубъективно преодолеть разрыв общего и частного – через общеутвердительную или общеотрицательную форму предписав или запретив всякое частное данного типа).

Именно в функциональном аспекте и проявляется универсальность, отмеченная, например, Р.Г. Апресяном в описании Аристотелем добродетели дружелюбия. Специфика этой добродетели в ровном, «одинаковом» отношении ко всем «незнакомым и знакомым»⁷⁴. Согласно Р.Г. Апресяну, «Аристотель таким образом фактически прямо формулирует принцип универсальности (поведения)». Однако далее Р.Г. Апресян отмечает, что этот «универсальный принцип конкретизируется в поступках, адаптируемых к лицам сообразно их социальному статусу и положению в отношении данного человека»⁷⁵. Мы можем добавить – а также с учетом статуса самого субъекта действия и особенностей личной ситуации общения. Учитывая, что эта «конкретизация» касается именно определения конкретного содержания поступка⁷⁶, следует с очевидностью отметить, что содержание растворяется в особенностях частного – его нельзя предписать. Таким образом, Р.Г. Апресян в данном примере описания добродетели обнаруживает указанное нами раздвоение на функциональный и содержательный аспекты практического знания в ответе на вопрос «как», хотя и не концептуализирует это раздвоение в рамках этики Аристотеля⁷⁷.

Имеем следующую ситуацию: этическое знание → пробел → практика. Пробел в том, что практическое знание осваивает только функциональный аспект знания «как» и не дает содер-

⁷⁴ EN 1126b10–30.

⁷⁵ Апресян Р.Г. Золотое правило в этике Аристотеля // Философия и этика. Сборник научных трудов к 70-летию академика РАН А.А. Гусейнова. – М., 2009. С. 163.

⁷⁶ Вследствие чего через несколько предложений «одинаково» (ὁμοίως) в рассуждениях Аристотеля превращается в «по-разному» (διαφορότως).

⁷⁷ О концептуализации Р.Г. Апресяном соотношения формы и содержания в исследовании природы морали см.: Апресян Р.Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. – М., 1995. С. 15–27.

жательного «что» для перехода к практике. Таким образом, продолжив анализ Нуссбаум, мы обнаруживаем в этическом учении Аристотеля ту самую «гильотину Юма» – нет возможности содержательного перехода от сущего к должному в суждении о добродетельном поступке. Но при этом мы все же имеем знание – нечто универсальное и интересубъективное – и это не просто описание структуры поступка, а императивное выражение этой структуры (именно его и обнаруживает Макинтайр, правда, полагая, что в нем сокрыто содержание поступка). Однако «должное» не касается содержания, которое усматривается посредством частного опыта в каждом конкретном случае. Поэтому в знании «как» возможно формулировать лишь бессодержательные нормы в терминах описания структуры деятельности, что и представляет собой описание добродетелей. Например, должно соблюдать справедливость (в данном случае речь именно о соотносительной, а не распределительной справедливости в делении Аристотеля)⁷⁸. А что такое соблюдать справедливость? Поступать в отношении человека сообразно тому, чего он достоин. Даже если у нас есть шкала достоинства и сообразная ей шкала воздаяния, у нас остается проблема – как определить достоинство? Часто в истории из этой ситуации выходили таким образом, что привязывали понятие достоинства к некоторым объективным критериям – например, цвету кожи или сословию. В этом случае было все понятно – негр или холоп никакого достоинства не имел по определению. Решение Аристотеля было менее формальным – достоинство/благородство человека определялось его добродетельностью. Но с позиции нормативности мы приходим здесь к кругу в рассуждении (сродни тому, который получил ДаВиа, используя понятие «счастье»), так как мы начали с того, что у нас нет универсального прескриптивного суждения, чтобы в соотношении с ним определить поступок как добродетельный. Более того, справедливость не может быть односторонней, т.е. учитывается состояние и субъекта действия (он может совпадать с реципиентом, если речь о справедливости в отношении к самому себе), а так же связанные с действием внешние обстоятельства. Соответственно, говоря о справедливости, мы имеем только функциональное описание действия, т.е. в виде коммуникативной структуры: есть два субъекта, их соединяющее действие, среда,

⁷⁸ Дополнительно о типологии справедливости в этике Аристотеля см.: *Прокофьев А.В.* Определения и типологии справедливости в истории западной этической мысли // *Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки.* 2017. № 1. С. 136–146.

в которой совершается действие (т.е. внешние по отношению к субъектам обстоятельства); справедливость здесь лишь коммуникативная характеристика действия, которая указывает, что действие должно совершаться с учетом личных качеств субъектов, а также и внешние обстоятельства должны учитываться только в соотношении с личными качествами субъектов. Больше ничего универсального из рассуждений Аристотеля о соотносительной справедливости вывести нельзя. Это описание самое общее, под него попадает любая добродетель социального характера, т.е. описывающая действие в отношении человека⁷⁹. Именно поэтому справедливость оказывается ключевой добродетелью. Все прочие, как уже говорилось, лишь раскрывают какую-либо функциональную характеристику действия, т.е. являются мерой относительно того, что Аристотель называет «взаимоотношением (κοινωνεῖν) посредством речей и поступков (λόγων καὶ πραγμάτων)»⁸⁰, тем самым представляя не нормы, а типологию поступков. Например, щедрость – передачу имущества, правдивость – передачу информации, остроумие – способ передачи информации, и т.д.

Возьмем, например, добродетель мужества. Чтобы получить не функциональное описание, а содержательное, попробуем сделать то, что предлагает ДаВиа – переключиться с ускользающих от рациональной фиксации бесчисленных характеристик действия на «эмоции», т.е. на побуждение, мотив, на внутреннее состояние субъекта. Мы не получим здесь большей определенности, и вовсе не потому, что эти состояния субъективны, а потому что и в субъективности нет определенности. Пороком в связке с мужеством является трусость и бесстрашие. Казалось бы, если человек чувствует страх, то вот он и получает субъективный, но вполне определенный критерий. Это так, но уже для стоической школы, а не для Аристотеля (недаром потом стоики и перипатетики будут развивать две противоположные концепции – апатии и метриопатии, можно сказать, что ДаВиа ошибается именно в том, что анализирует Аристотеля как стоика). Для Аристотеля же отсутствие страха – это другая вариация порока, соответственно, нет оснований говорить, что мужественный не боится вообще. Это значит, что он не боится того, чего нет смысла бояться, причем именно для него. Так если на поле сражения оказался больной или не умеющий драться человек и ему страшно, он не

⁷⁹ Добродетели, описывающие действие только в отношении обстоятельств, требуют согласования обстоятельств с личными качествами субъекта действия, т.е. осуществляются в режиме аутокоммуникации.

⁸⁰ EN 1126b10–15.

порочен. В этой ситуации справедливо такое забавно звучащее выражение, как – мужественно убежать (убежать и укрыться здесь не трусость, а рассудительность). Ведь если этот человек бросится в бой, он погибнет зря, не победит (т.е. он проявит себя бесстрашным). Но в другой ситуации, если он, пожертвовав собой, даст своим соратникам преимущество для победы, логика середины подсказывает, что он поступит мужественно, а не глупо/бесстрашно. Если он не испытывая страха, реализует эту свою возможность сражаться, он так же мужественен. Он может совершить этот поступок и в страхе, преодолевая страх, в этом случае, мы можем назвать его героем, но не мужественным. Т.е. мужественный человек понимает, чего не нужно бояться относительно его возможностей и соответствующим образом научает/привыкает себя не испытывать страх именно относительно таких вещей. В ситуации, когда бояться оправданно, он может бояться (в современной массовой культуре для этого есть подходящая забавная фраза – «я не трус, но я боюсь»). Тот факт, что нюансирование ситуации совершения мужественного поступка оказывается иной раз забавным, говорит лишь о сложности концептуализации мужества в культуре, наличия противоположных взглядов на мужество, претензий на его универсальную экспликацию, которой противится, скажем словами Аристотеля, правильный логос, порождая ироничные отклики на пафос универсалистских претензий. Скорее всего, если бы мораль в обществе развивалась по предпринятому Аристотелем анализу, а не более влиятельной в европейской культуре стоической традиции, а затем христианской, то мы бы спокойно воспринимали такое нюансирование, у нас бы не было такого болезненного опыта, развивающего чувство юмора, как защитную реакцию

Другой пример – добродетель правдивости, когда человек «правдив в речах (*ἀληθευτικός* <...> τῷ λόγῳ)», равно как и в поступках. Аристотель, с одной стороны, определяет ее «в речах», как не приписывания себе того, чего нет, и не отрицание того, что есть. Соответственно, порочный («обманщик / *ψευδτής*») либо «хвастун / *ἀλαζών*», который «приписывает себе славное»⁸¹, либо – другая крайность – «притворщик / *εἴρων*», который «на словах отклоняется в сторону преуменьшения»⁸². Однако, с другой стороны, именно в случае притворства Аристотель допускает возможность лжи/обмана, говоря про притворство (*εἴρωνεία*)

⁸¹ EN 1127a20–25.

⁸² EN 1127b20–25.

Сократа, которое было направлено на благо его собеседника, без цели личной выгоды. Но опять же, это лишь частный пример, т.е. дальше можно идти только путем каталогизации всех возможных вариантов, но никак не по пути универсальных суждений. Соответственно, такая норма, как «не лги» невозможна, равно как и все прочие. Неудивительно, что при таком подходе к анализу моральной проблематики Аристотель вплотную приближается к формулированию Золотого правила морали⁸³, ведь оно и представляет собой чисто функциональное описание/предписание действия без какого-либо конкретного содержания. В этом случае невозможно абсолютное предписание какого-либо содержания действия, т.е., еще раз повторимся, на уровне практического знания, в ответе на вопрос «как», мы открываем лишь структуру действия, а содержанием структура наполняется уже в индивидуальном опыте.

Однако если не учитывать сложной структуры практического знания и просто переносить практический силлогизм в этику, мы получим то, о чем пишет Орлов – «истинность уже доказанного универсального знания не зависит от установления бытия того или иного единичного по числу предмета»⁸⁴. Т.е. умозрительно доказанное не зависит от частного случая в опыте – не может быть им опровергнуто. Эта гносеологическая установка афористично выражена в приписываемом Гегелю высказывании «тем хуже для фактов». Т.е. в случае этики – тем хуже для личного опыта, ведь он должен жестко соотноситься с истиной нормы. В такой претензии на абсолютность существует Декалог – это истина, истинное знание, невозможная книга рассудительности, заповедь некоторого бога. Р.Г. Апресян обращает внимание на различие в этимологии русского слова «заповедь», «с корнем “вед” (знание)», и «его эквивалентов в ряде других языков – “εντολή” (др. греч.), “mandatum” (лат.), “commandment” (англ.) <...> семантика которых акцентирует в заповеди значения

⁸³ О связанных с определением отношений к другу аллюзий на Золотое правило см.: Апресян Р.Г. Золотое правило в этике Аристотеля. С. 157–170. Анализируя описываемые Аристотелем отношения между друзьями, Р.Г. Апресян приходит к выводу, что «аристотелевскую формулу дружбы следует считать промежуточной между золотым правилом и заповедью любви <...> если же принять во внимание что золотое правило не только ориентирует на инициативное действие, как и заповедь любви, но и предполагает, в отличие от заповеди любви, интерактивность отношения к другому, то близость Аристотелевой формулы дружбы золотому правилу не вызывает сомнения» (там же, с. 166).

⁸⁴ Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. С. 300.

“приказа”, “полномочия”, указания; в немецком слово “Gebot” – заповедь наряду с значением “приказ” содержит еще “платежное поручение”⁸⁵. В случае с заповедью проблема универсального содержания моральных норм решается догматически и через апелляцию к высшей инстанции, без подчинения которой они не имеют значимости, так как не имеют ее в самих себе, как истинное знание. Т.е. бог религии для морали есть в прямом смысле «бог из машины» – он снимает проблему своим волевым решением, заповедь в этом аспекте приближается к ее пониманию в западной традиции – она не столько истина (коих слишком много написано; главная проблема – согласовать их все так, чтобы было хотя бы не откровенно нелепо), сколько приказ бога, порождающий в одностороннем порядке обязательства для каждого человека (человек обязан/должен исполнить приказ, иначе будет привлечен к ответственности)⁸⁶.

Альтернативой религиозного решения проблемы создания универсальных прескриптивных суждений предстает правовая система (в том числе и в практическом знании Аристотеля)⁸⁷. Для всех, кто в той или иной степени еще не способен быть самостоятельно, т.е. нравственно, добродетельным, задачу нахождения середины-цели выполняют законы. Обязательность содержания действия при этом утверждается исполнительной и судебной властью. Однако значимость предписанного извне содержания (правовой нормы), как уже говорилось, ограничена в силу того, что конкретный поступок индивида неисчислим, остается вне точного знания и погружен в сознательный выбор (*προαίρεσις*). Если в индивидуальном опыте рассудительности общее прилагивается к частному посредством загадочной интеллектуальной способности «око души», то в формируемом рассудительностью знании его заменяет индивидуальны опыт другого человека – судьи, который по сути (вместе с законодателем) исполняет роль бога, представляя закон как истину, оспаривание которой в поступке наказывается. Т.е. универсальность правовой нормы мнимая, так как обеспечивается не ею самой, а социальным

⁸⁵ Апресян Р.Г. Смысл морали. С. 50.

⁸⁶ Можно вспомнить, что во многом именно проблема отсутствия «трансцендентального законодателя» привела Г.Э.М. Энском к критике этики Нового времени (*Anscombe G.E.M. Modern moral philosophy // Philosophy. Vol. 23. No. 124. 1958. P. 1–19*).

⁸⁷ На что обращает внимание и Нуссбаум, хотя и не делает из этого вывод о подмене. Для нее это свидетельство ограниченности применения практическо-го силлогизма (*Nussbaum M. Aristotle's De Motu Animalium. P. 220*).

конструктом, который эмитирует практический силлогизм: по формуле $AaГ, Гγ \vdash Aγ$ мы имеем «общее + частное = поступок» как «закон + суд = принуждение». Соответственно, такая норма может быть реализована только через насилие над действительностью (ее сложностью), по сути лишь симулируя этическое содержание, оставаясь в буквальном смысле убогой, когда мелкие боги – судьи и юристы – прилаживают ее к жизни своими индивидуальными способностями.

Для этики, не зависимой от религии и права, содержательное универсальное прескриптивное суждение имело бы значение, только если бы его можно было сформулировать относительно действия в конкретной ситуации. Именно в этом случае суждение обретало бы статус заповеди (знания обязывающего к действию своей истинностью). Т.е. именно потому, что оно есть истина, оно включало бы в себя весь жизненный опыт, все нюансы ситуации действия. Но для этики Аристотеля проблема как раз в невозможности таких суждений. Общим (знание о котором можно представить intersubjectively) здесь является не знание «что» о природе человека (на чем настаивают ДаВиа и Макинтайр) и не содержательное знание «как» конкретного действия (так как его невозможно дедуцировать и вне личного опыта, без волшебства «ока души» ему неоткуда взяться), но функциональное знание «как» – максимально возможное обобщение действия, выявленная структура поступка. Это все, что может наша рациональная способность, все, что ей может позволить онтология поступка – перманентное неисчислимо изменение каждой конкретной вещи, всякой конкретной ситуации, в которой, и как часть которой, осуществляется поступок. Но все-таки эта структура может быть не только описана (как полагают Энском, Нуссбаум, Готтлиб и Девятко), но и предписана. Эта как-бы-нормативность – максимум точности в этике. В этом ее научность – она знание о структуре процесса актуализации человека. Это и есть тот аспект, который, будучи не выявленным, создал иллюзию у ДаВиа, что есть возможность формулировать моральные нормы, что «метафизическая биология» может быть для них основанием. Да, она может быть основанием, но только функциональным, не содержательным: этика дает знание, как стать добродетельным, в смысле понимания специфики процесса становления, а не в смысле открытия конкретных содержательных стандартов этого процесса. Более того, ее открытием именно как знания и является экспликация такого положения вещей – моральные нормы это лишь преходящие мнения от личного опыта, они должны под-

вергаться критике. Именно в этом смысле анализ устоявшихся мнений и является частью метода этики – это моральная критика, призванная постоянно проводить ревизию норм-мнений. Она актуальна именно потому, что никакой истины в таких правилах-мнениях нет, они лишь, как выражается Нуссбаум, «базируются на хороших предыдущих решениях», а «рассудительный человек является самым гибким среди нас, его нравственная восприимчивость наименее заострена послушанием универсальному»⁸⁸. По сути, Аристотель создает этику как критику морали, гносеологическим основанием этой критики является проблема общего и частного, дескриптивного и прескриптивного. Можно сказать, что в методологическом отношении этика Аристотеля – это прогулка (*περίπατος*) вокруг «гильотины Юма».

Литература

Аванесов С.С. Зрение и знание в философии Аристотеля // СХОЛН. 2016. Т. 10. № 2. С. 382–394.

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

Апресян Р.Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. М.: Институт философии РАН, 1995. 353 с.

Апресян Р.Г. Смысл морали // Мораль: разнообразие понятий и смыслов. Сборник научных трудов. К 75-летию академика А.А. Гусейнова / отв. ред. О.П. Зубец. – М.: Альфа-М, 2014. С. 35–63.

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

Аристотель. Евдемова этика / пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. – М.: Канон+, 2011. 408 с.

Аристотель. Метафизика / пер. А.В. Кубицкого под ред. М.И. Иткина // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1976. С. 65–367.

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

Аристотель. Политика / пер. С.А. Жебелева // *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1984. С. 375–644.

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

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

⁸⁸Ibid. P. 213, 217.

Брагинская Н.В. Примечания // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1984. С. 687–752.

Волкова Н.П. О делении философских дисциплин и единстве философского знания у Аристотеля // СХОЛН. 2017. Т. 11. № 2. С. 482–492.

Вольф М.Н. Философский поиск: Гераклит и Парменид. – СПб: Издательство РХГА, 2012. 382 с.

Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / пер. Б.Н. Бессонов. – М.: Прогресс, 1988. 704 с.

Гусейнов А.А. Античная этика. – М.: Гардарики, 2003. 270 с.

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

Деятко И.Ф. Логические и содержательные трудности рационального объяснения действия [Электронный ресурс] // Социологический форум. 1998. Т. 1. № 1. URL: <http://ecsocman.hse.ru/rubezh/msg/16924256.html> (дата обращения: 20.07.2018).

Джохадзе Д.В. Диалектика Аристотеля. – М.: Наука, 1971. 264 с.

Кессиди Ф.Х. Этические сочинения Аристотеля // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1984.

Лосев А.Ф. Учение Аристотеля о потенции и энергии // Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования. – СПб.: Алетей, 2002. С. 716–717.

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

Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. 317 с.

Прокофьев А.В. Определения и типологии справедливости в истории западной этической мысли // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2017. № 1. С. 136–146.

Рожанский И.Д. Примечания // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 3. – М.: Мысль, 1981. С. 559–599.

Солопова М.А. Разумная душа и ее добродетели: к толкованию терминов $\gamma\upsilon\upsilon\mu\iota\tau\iota\varsigma$ и $\sigma\upsilon\upsilon\gamma\upsilon\mu\iota\tau\iota\varsigma$ в шестой книге «Никомаховой этики» // Историко-философский ежегодник'2016. – М.: Аквилон, 2016. С. 7–32.

Саксонхаус А. Аристотель: несовершенные мужчины, иерархия и пределы политики // Феминистская критика и ревизия истории политической философии. – М.: РОССПЭН, 2005. С. 53–81.

Anscombe G.E.M. Intention. – London; Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000. 94 p.

Anscombe G.E.M. Modern moral philosophy // Philosophy. Vol. 23. No. 124. 1958. P. 1–19.

- Aristotelis. Ethica Nicomachea.* – Oxford: Clarendon Press, 1962. 264 p.
- Aristotle's Metaphysics.* – Oxford: The University Press, 1975. 528 p.
- Aristotle's Physics.* – Oxford: The Clarendon Press, 1936. 750 p.
- Aristotle. Poetics.* – Leiden, Boston: Brill, 2012. 537 p.
- Aristotle. Politics.* – L.: William Heinemann Ltd, 1959. 684 p.
- Buckle S. Aristotle's Republic or, Why Aristotle's Ethics Is Not Virtue Ethics // Philosophy.* 2002. No. 77. P. 565–595.
- Barnes J. Introduction // Aristotle. Nicomachean Ethics.* – New York: Penguin, 2004. P. 9–41.
- DaVia C. Universality in Aristotle's Ethics // Journal of the History of Philosophy.* 2016. Vol. 54. No. 2. P. 181–201.
- Foot P. Virtues and vices and other essays in moral philosophy.* – Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 1–18.
- Gottlieb P. The Practical Syllogism // The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean ethic.* – Oxford: Blackwell, 2006. pp. 218–233.
- Hughes G.J. The Routledge Guidebook to Aristotle's Nicomachean Ethics.* London: Routledge, 2013. 272 p.
- MacIntyre A. After Virtue: a Study in Moral Theory.* – Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007. 286 p.
- Nussbaum M. Aristotle's De Motu Animalium.* – Princeton: Princeton University press, 1985. 430 p.
- Nussbaum M. The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy.* – Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001. 544 p.
- Patterson R. Aristotle // The Routledge Companion to Epistemology.* – London: Routledge, 2011. P. 666–677.
- Reeve C.D.C. Action, Contemplation, and Happiness: an essay on Aristotle.* – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012. 299 p.
- Sim M. Sense of Being in Aristotle's Nicomachean Ethics // The Crossroads of Norm and Nature: Essays on Aristotle's Ethics and Metaphysics.* – Lanham: Rowman & Littlefield, 1995. P. 51–77.
- Woods M. Commentary // Aristotle. Eudemian Ethics: books I, II, and VIII.* – Oxford: The Clarendon Press, 2005. P. 43–184.

The Problem of Universal Prescriptive Judgments in Aristotle's Ethics

Roman S. Platonov – PhD, Research Fellow, Department of Ethics, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.
roman-vsegda@mail.ru

Abstract

The author sets a goal to show the specificity of the formulation of universal prescriptive judgments about a virtuous act (moral norms) in the

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

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

ОГЛАВЛЕНИЕ

	Предисловие	5
Р.Г. Апресян	Универсализация высказываний в процессе становления морального мышления	14
Р.С. Платонов	Проблема универсальных прескриптивных суждений в этике Аристотеля	34
Р.Г. Апресян	Тест на универсальность в моральной философии И. Канта	65
О.В. Артемьева	Универсальность и автономия в этике И. Канта	91
А.В. Скоморохов	Анализ дискуссий о принципе универсализуемости в моральной философии 1950–1960-х годов	111
Е.В. Логинов	Анализ дискуссии о принципе универсализуемости в моральной философии 1970–1980-х годов	131
А.В. Прокофьев	Универсальность и сопряженные с ней характеристики морали	151
Л.В. Якушев	Универсальность морали и обоснование прав человека	179

CONTENTS

	Preface	5
Ruben Apressyan	Universalization of Judgements in the Formation of Moral Consciousness	14
Roman Platonov	The Problem of Universal Prescriptive Judgments in Aristotle's Ethics	34
Ruben Apressyan	Universality Test in Kant's Moral Philosophy	65
Olga Artemyeva	Universality and Autonomy in Kant's Moral Philosophy	91
Alexey Skomorokhov	The Discussion on the Principle of Universalizability in Moral Philosophy of the 1950 and 1960s: An Analysis	111
Evgeny Loginov	The Discussion on the Principle of Universalizability in Moral Philosophy of the 1970 and 1980s: An Analysis	131
Andrey Prokofyev	Universality and Moral Features Associated with It	151
Leonid Yakushev	Moral Universality and Justification of Human Rights	179

**Издательский дом «Гуманитарий»
Академии гуманитарных исследований
готовит к изданию в 2020 г. сборник научных статей
под редакцией
профессора Р.Г. Апресяна**

**Мораль и универсальность.
Выпуск III**

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

МОРАЛЬ И УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ

Выпуск II

Под редакцией
Р.Г. Апресяна

Рецензенты:

Бродский Александр Иосифович – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета

Скрипник Анатолий Петрович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и истории Саровского физико-технического института, филиала Национального исследовательского ядерного университета МИФИ

*Издание выполнено при финансовой поддержке
Российского научного фонда, грант №18-18-00068*



Академия гуманитарных исследований
Издательский дом «Гуманитарий»

E-mail: academyrh@list.ru
<http://www.academyrh.info>

Подписано в печать 17.10.2019 г. Печать цифровая.
Бумага офсетная № 1. Печ. л. 12,5. Тираж 730 экз. Заказ № .
Отпечатано в типографии Издательского дома «Гуманитарий».
E-mail: humanist@academyrh.info