

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 2

Москва
2001

Содержание

МОРАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ

А.А.Гусейнов

Закон и поступок (Аристотель, Кант, М.М.Бахтин) 3

Р.Г.Апресян

Ресентимент и историческая динамика морали 27

А.В.Прокофьев

Человеческая природа и социальная справедливость
в современном этическом аристотелианстве 41

Л.В.Максимов

О когнитивизме Канта 65

А.В.Разин

Модели нравственного поведения 74

ИСТОРИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ МОРАЛИ

Б.Н.Кашиников

Концепция общей справедливости Аристотеля:
Опыт реконструкции 89

М.А.Корзо

О полемике янсенистов и иезуитов
о благодати и свободе воли 118

О.В.Артёмьева

Концепция морали в этическом интеллектуализме
Нового времени 132

О.П.Зубец

Об аристократизме 151

ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЭТИКИ

В.Н.Назаров

Опыт хронологии русской этики XX века:
второй период (1923–1959) 169

Е.Д.Мелешко, А.Ю.Каширин

Философия Толстовства:
Идея духовно-монистического миропонимания 192

И.А.Белая

Буддизм как теоретический источник учения
сознания жизни Л.Н.Толстого 203

А.А.Скворцов

Этические проблемы войны в русской
религиозной философии XX в. 216

А. В. Прокофьев

Человеческая природа и социальная справедливость в современном этическом аристотелианстве*

Аристотелианский поворот в современной этике

Одним из наиболее примечательных явлений в современной западной этической мысли является процесс, который можно было бы назвать «аристотелианским поворотом». Он нашел свое наиболее отчетливое выражение в англосаксонской моральной философии, хотя отдельные его проявления можно обнаружить и в континентальной традиции. Суть «аристотелианского поворота» состоит в формировании у целого ряда мыслителей стойкого неантискварного интереса к этическому учению Аристотеля. Последнее воспринимается ими не просто как исторический факт, повлиявший на становление ряда современных теоретических оппозиций, но и как богатый ресурсами источник для одновременного обогащения и очищения образцов этической теории, сформировавшихся в новоевропейскую эпоху и доминирующих сегодня. Наиболее общая тенденция, роднящая различные теоретические продукты «аристотелианского поворота», состоит в попытке использовать преимущества «этики добродетелей» в сравнении с кантианской нормативной и утилитаристской этикой. Инициатором этой тенденции авторы, пытающиеся воссоздать историю этического неаристотелианства, единогласно называют Э. Анскомб с ее статьей 1958 г. «Современная моральная философия»¹. Именно в этой статье сформулировано отсылающее нас к Аристотелю убеждение в том, что вопросы нравственного поведения могут решаться только с опорой на

* Статья выполнена в рамках исследования, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом, грант № 01–03–81001 а/ц.

сознательно культивируемые формы привычного действия, задаваемые идеалом «благой жизни» (good life)². Если иметь в виду только это отправное положение, то можно указать значительное число сторонников неоаристотелианства и выделить довольно много его локальных вариаций. Если при этом учитывать еще и те концепции, которые наряду с аристотелевской опираются и на иные традиции досовременной этической мысли, то список станет еще шире. Так, к примеру, М.Нассбаум выделяет до семи разновидностей неоаристотелианских теорий, а Д.Уоллеч ведет речь о трех.

Мне же кажется, что аристотелианскими в полном смысле слова можно считать только те современные концепции, которые используют аристотелевскую моральную теорию в качестве приоритетного источника и при этом не ограничиваются созданием ориентированной на идеи Аристотеля метаэтики. Только концепции, в которых обращение к моральной телеологии и понятию добродетели сопровождается артикуляцией собственного видения человеческой природы и созданием соответствующей ему социальной этики, действительно имеют целостную опору на фундамент аристотелевской мысли. Авторы таких теоретических построений, как правило, не ограничивают свой интерес этическими произведениями мастера, пытаясь из комплексного анализа «Этики» и «Политики» извлечь основания для полномасштабной концепции социальной справедливости, имплицитно присутствующей в текстах Аристотеля. Подобный подход к определению содержания неоаристотелианства отсекает не только те исследовательские позиции, которые имеют сугубо теоретический интерес к произведениям Стагирита, но и те, которые интерпретируют его теорию справедливости как применимую лишь в ограниченном социальном контексте (например, в контексте малых социальных групп у Д.О'Коннора)³. Описанный выше комплексный тест выдерживает относительно небольшое количество современных теорий, которые можно распределить по двум основным номинациям: традиционалистское аристотелианство и эссенциалистское аристотелианство. Задачей данной статьи является реконструкция аргументации двух этих подходов, касающейся человеческой природы и социальной справедливости, и обзор наиболее значимых проблем, порожденных ими. Эта предварительная работа позволит создать основу для дальнейшей дискуссии об их перспективности в рамках общей этической теории и социальной этики.

Традиционалистское неаристотелианство

Наиболее ярким выражением традиционалистского варианта этического неаристотелианства мне представляются две фундаментальные работы А.Макинтайра периода 80-х гг. «После добродетели» и «Чья справедливость? Какая рациональность?»⁴, лейтмотивом которых является использование ресурсов аристотелевской этики для того, чтобы получить внешнюю точку зрения по отношению к современному состоянию теории морали⁵. Это позволяет увидеть те глубинные искажения, которым она оказалась подвержена в ходе последних нескольких столетий своей истории. Однако обращение к текстам моральной философии не является для А.Макинтайра частью проекта по восстановлению соответствия теоретических моделей описания морали реальной практике моральной оценки. Нравственная философия служит для него лишь самым доступным индикатором изменений, происходящих со временем в области практической рациональности, аксиологических стандартов и форм социальной жизни (WJWR, 399). Поэтому, если философская позиция Аристотеля, получившая позднейшую проработку в средневековой арабской и христианской мысли, «рационально имеет право на высшую меру доверия... эпистемологическим и моральным ресурсам» (ПД, 374), то породившее ее понимание человека и общества имеет право на превращение в положительный контрастный фон, на котором разворачивается не наивно моралистическая, а структурно-концептуальная критика современной культуры.

Главным плюсом аристотелевской модели морали А.Макинтайр считает сохранение в ней телеологического стандарта оценки поступков и свойств человеческой личности. Признаваемая объективной концепция блага и человеческого совершенства оказывается абсолютно необходимой для существования морального обязательства и для его непротиворечивой формулировки. Ценность достойных культивирования свойств человеческой личности у Аристотеля, как и во всех досовременных моральных традициях, определяется целью (*telos*) человека как вида. Ответить на вопрос: «Какова для человека лучшая жизнь?» нельзя, «не ответив предварительно на аристотелевский вопрос: «Какова благая жизнь?» (ПД, 273). Практическая рациональность лишь в телеологической перспективе получает исчерпывающие основания для эффективной работы, поскольку первой посылкой

практического силлогизма может быть только утверждение о том, что «нечто должно быть сделано, поскольку это благо» (WJWR, 140–141).

Восстановление в правах моральной телеологии заставляет А.Макинтайра корректировать некоторые отправные позиции современной теории морали, имеющие почти аксиоматический характер. Критика натуралистической ошибки и обоснование невозможности вывода от «есть» к «следует» должны быть дезавуированы, чтобы вопрос о содержании благой жизни получил конкретный, развернутый ответ. Последнее может произойти только на основе допущения функциональных концепций в область аксиологической аргументации. Если мы знаем, какова функция предмета (например, часов), мы легко сможем построить «аргумент с фактическими посылками и оценочным заключением» (например, «это хорошие часы») (ПД, 83). С точки зрения А.Макинтайра, все моральные аргументы в рамках «классической аристотелевской традиции» опираются на одну центральную функциональную концепцию - концепцию человека, имеющего существенную природу и предназначение, а значит — определенную функцию.

Вторым значительным плюсом аристотелевского понимания морали является его ориентированность на понятие добродетели. Под добродетелью А.Макинтайр понимает такое приобретенное человеческое свойство, которое позволяет достичь тех благ, что являются составной частью *telos*'а человеческой жизни. Аристотелевская этика, как преимущественно этика добродетели, превосходит современную исключительно нормативную этику по трем основным параметрам. Во-первых, современная нормативная этика упускает из вида акцентируемое этикой добродетели различие между двумя способами нанесения вреда обществу (посредством «дефектности характера» и «посредством нарушения специфицированного закона» (ПД, 206–207)), что отражает и усугубляет факт отсутствия в современном социуме эффективных рычагов обеспечения коммунальной солидарности. Во-вторых, этика добродетелей в отличие от этики норм удачно описывает механизмы, позволяющие индивиду действовать в соответствии с моральными соображениями в тех конкретных, уникальных случаях, где неясно, как применять нормы и законы. Таким образом, если этику добродетелей понимать не только как удачное теоретическое описание моральной практики, но и как средство моделирования поведения, то она предос-

твляет более эффективные ресурсы для принятия решений в подобных ситуациях. Наконец, ориентированность моральной практики на понятие добродетели наполняет жизнь каждого человека постоянным самостоятельным применением практической рациональности, не ограничивая ее роль оправданием или коррекцией общезначимых нормативных положений. «Рассуждение имеет незаменимую роль в жизни добродетельного человека, которую оно не имеет и не может иметь в жизни человека, просто соблюдающего законы и нормы» (ПД, 210)⁶.

Однако все значительные плюсы моральной телеологии и этики добродетели выявляют себя, с точки зрения А.Макинтайра, только на фоне особой социальной формации, архетипической моделью которой является аристотелевский полис, вернее, идеальный аристотелевский полис, обрисованный в X книге «Никомаховой этики» и VII–VIII книгах «Политики». Именно в связи с идеей полиса как специфического типа коммунального сообщества начинается обсуждение А.Макинтайром проблемы конкретных параметров социального устройства, отвечающего различным типам практической рациональности. В качестве главной характеристики полиса выступает восприятие гражданами своего политического союза как общего проекта, «чья цель состоит в реализации человеческого блага». Естественной предпосылкой существования полиса является «широкий спектр согласия по поводу благ и добродетелей», а базовый тип отношений понимается как дружеские («дружба есть общее чувство граждан при осуществлении общего проекта..., воплощенное во многих случаях индивидуальной дружбы» (ПД, 212, 213).

Задачей такого сообщества не является обуздание эгоистических устремлений граждан, ведь эгоизм в рамках полисной организации не глобальная проблема, а ординарное следствие неправильного применения практической рациональности (ПД, 309). Основным назначением полиса, по А.Макинтайру, служит установление иерархии благ, которые совокупно задают параметры совершенной человеческой жизни. В работе «Чья справедливость? Какая рациональность?» он указывает на возможность понимать устройство любого полиса как «выражение ряда принципов, касающихся того, как блага могут быть упорядочены в специфическом образе жизни» (WJWR, 34). Это относится как к установлению самоценности одних благ и вспомогатель-

ного характера других, так и к определению места каждого из них в структуре нормального дня, месяца, года жизни отдельно-го гражданина и полиса в целом.

Свою картину справедливого устройства общества, опирающегося на представление Аристотеля о сущности полиса, А.Макинтайр разворачивает в XVII главе «После добродетели» и в III и VII главах «Чьей справедливости? Какой рациональности?». В последнем случае истинная коммунальная справедливость понимается как справедливость, ориентированная на достижение «благ человеческого превосходства» (goods of excellence) и противостоящая справедливости, которая «требуется взаимностью в рамках эффективной кооперации». Существование разделяемого всеми перфекционистского стандарта для оценки политических акций и институтов обуславливает ряд существенных характеристик справедливого общества. Во-первых, это общество, в котором справедливым считается то, что позволяет воздавать гражданам в соответствии с их заслугами в осуществлении общего коммунального проекта (WJWR, 39). «Блага эффективности» (goods of effectiveness) (власть, материальные ресурсы, в особенности почести) должны быть распределены в соответствии с этим принципом, то есть по заслугам и ради интенсификации совершенств и заслуг.

Через понятие «заслуги» определяется и значение наказания в рамках коммунального сообщества. Так как «отправление справедливости включено в отношения мастера и ученика в любой из форм деятельности, где превосходство является целью, то справедливое наказание в контексте справедливости заслуги имеет преимущественно воспитательную функцию» (WJWR, 38). Гражданин, нарушивший закон, является человеком, причинившим ущерб полису, вне зависимости от того, пострадали или нет другие, поскольку он причинил ущерб самому себе, лишившись возможности достичь объективно ценного блага (WJWR, 37). В силу этого он именно *заслужил* свое наказание и его собственное благо состоит в том, чтобы подвергнуться ему. При этом тот, кто отправляет справедливость, сам должен быть в достаточной мере добродетелен. Без этого не возможна экспертиза заслуг с позиций коммунального блага, которая по сути является альтернативой раскрытированной в «После добродетели» сугубо технической бюрократической экспертизе, нацеленной на поиск компромисса интересов и на приискание эффективных средств их удовлетворения.

Картина аристотелианского коммунального сообщества и свойственной ему системы практической рациональности противопоставляется А.Макинтайром социально-политической системе современного либерализма. Ее основной чертой является подмена опоры на разделяемую всеми концепцию человеческого блага опорой на формальные принципы, которые позволили бы «тем, кто поддерживает сильно отличающиеся и несовместимые концепции благой человеческой жизни, жить мирно в пределах одного общества, пользуясь одинаковым политическим статусом и вступая в одинаковые экономические отношения» (WJWR, 336). Любая попытка правительства воспитывать граждан в соответствии с определенным стандартом совершенства в либеральном обществе запрещена.

Однако благие намерения, обусловившие базовый проект современности, по мнению А.Макинтайра, имеют следствием глубинное искажение работы практической рациональности. Ее исчерпывающими послылками отныне становятся: а) стремление индивида воплотить определенное желание, независимое от его качества, б) стоимость такого воплощения, в) возможный ущерб, причиняемый столь же «свободным» предпочтениям других индивидов. Это определяет ориентированность либеральной культуры на «блага эффективности» вместо аристотелевских «благ превосходства», заставляет трактовать мораль в контрактной перспективе и превращает практическое рассуждение в средство заключения сделок. В итоге индивид теряет необходимое непосредственное руководство к действию, воплощенное в аристотелевском практическом силлогизме, а общая справедливость превращается в формулу удачного компромисса между партикулярными противостоящими интуициями справедливости. Это превращает либеральное общество в поле эндемического конфликта на теоретическом и практическом уровне, конфликта, прикрытого риторикой «нейтрализма», который фактически не способен эффективно разрешать спорные ситуации⁷.

Однако опора А.Макинтайра на аристотелевские тексты и аристотелевское понимание практической рациональности не исключает, а даже предполагает определенные исправления и дополнения, вносимые в классическую схему этики, артикулированную Аристотелем. Первое и наиболее значительное исправление касается смены телеологии, опирающейся на «аристотелевскую метафизическую биологию», специфическим «социально-телеологическим рассмотрением... добродетели» (ПД, 267). Не-

метафизическая телеология А. Макинтайра, представленная в развернутом виде в работе «После добродетели», опирается на три ключевых понятия, совокупность которых создает аналог аристотелевскому представлению о природном предназначении человека. Речь идет о таких понятиях, как «практика», «нарративное единство жизни» и «традиция». Под практикой понимается «последовательная и социально учрежденная кооперативная форма деятельности», которая связана с достижением неких «внутренних благ» и предполагает расширение превосходства индивидов в их обретении (ПД, 255). Внутренние блага представляют собой класс тех благ, которые имеют смысл и могут быть опознаны только в рамках данной практики, а значит, в ее пределах обладают самооценностью (достигаются ради них самих). Таким образом, для ограниченного контекста партикулярных практик характерен такой стандарт оценки деятельности, который позволяет «устранить все субъективистские и эмотивистские элементы суждения» (ПД, 259).

Вместе с тем многообразие практик представляет собой серьезное препятствие для создания единого социально-телеологического стандарта в рамках общества. Чтобы стандарты превосходства различных практик сложились в концептуальное единство общего видения благой жизни, требуется иерархизация практик на индивидуальном и коллективном уровне. На уровне отдельной личности она осуществляется через повествовательное единство жизни, придающее ей смысл и обеспечивающее индивида достаточными мотивами при важнейших поворотах его судьбы (ПД, 294–295). Однако никто и никогда «не смог бы вести поиски блага и добродетелей только в качестве индивида» (ПД, 297). Такой поиск возможен лишь на фоне определенной «традиции исследования практической рациональности», отражающей и задающей особый способ существования коммунального сообщества, с его списком преобладающих добродетелей, концепцией человеческого «Я» и метафизической космологией. Будучи обособленными культурными мирами, традиции предполагают возможность продуктивных этических дискуссий внутри их системы ценностей, но исключают возможность рационального определения приоритетов между традиционными типами справедливого устройства общества.

Вторым серьезным исправлением классического аристотелианства является изменение его дидактических интенций, продиктованное преобладанием в современном обществе той тра-

диции, которая разрушает возможность преобладания какого-то из традиционных стандартов человеческого совершенства. В либеральном обществе моральное образование не может опираться на аксиологические ресурсы, предоставляемые господствующей системой ценностей. В последней главе работы «Чья справедливость? Какая рациональность?» А.Макинтайр замечает, что его книга обращена к «тем, кто не отдав еще предпочтение какой-либо согласованной традиции рационального исследования, осажден разногласиями по поводу того, что справедливо и как следует разумно поступать» (WJWR, 393). Ресурсы для разрешения таких разногласий может дать только обращение к традиционным типам практической рациональности (в том числе аристотелевской), воплощенным в современном обществе лишь в маргинализованной форме. Однако А.Макинтайр признает возможность и предлагает механизм присоединения к какому-либо из них как индивидов, которые имеют обусловленные предыдущим воспитанием наклонности, так и индивидов, которые исходно воспринимают многообразие традиций как «череду обманчивых маскарадов».

Дискуссионное поле вокруг традиционалистского неоаристотелианства

Использование аристотелевских представлений о моральной телеологии, практической рациональности и справедливости в ходе построения коммунитарной социальной этики создало особое дискуссионное поле, краткое обращение к которому позволит глубже понять достоинства и недостатки одного из вариантов современной рецепции этико-политического учения Аристотеля. Сначала мне хотелось бы обратиться к той части дискуссии, которая связана с макинтайровской реконструкцией социальной истории и истории философии. Первая проблема касается адекватности работ А.Макинтайра общему направлению («духу») «Этики» и «Политики» Аристотеля. Если интерпретации моральной телеологии, соотношения нормативного и «виртуозного» элементов морали вряд ли могут вызвать серьезные возражения, то картина аристотелевского коммунального сообщества (полиса), воссозданная в двух работах А.Макинтайра, подвергается довольно жесткой критике. Прочтение текстов Аристотеля через «страстное стремление современности к коммунальной интеграции и гармонии» кажется некоторым из ис-

следователей прямой дорогой к искажению приоритетов, прежде всего аристотелевской «Политики»⁸. В поле зрения коммунистариетов, в том числе А.Макинтайра, попадает лишь описание идеального полиса и его этически фундированного гармоничного устройства. Однако даже самый простой количественный анализ показывает, что гораздо большую часть «Политики» занимают книги, связанные не с описанием идеального полиса, а с анализом противоречий повседневной реальности конкретных политических сообществ. Как замечает Б.Як, «аристотелевская концепция политического сообщества стремится скорее объяснить, чем ликвидировать социальную дифференциацию и конфликты, возникающие из-за нее»⁹.

Первая затронутая проблема неизбежно порождает вторую. Если даже для самого Аристотеля идея полисного единства на основе разделяемого стандарта человеческого совершенства не служила отражением реальной социальной практики, то как быть с ключевым положением А.Макинтайра о соответствии традиционных стандартов практической рациональности и справедливости досовременным формам общественной жизни? Возможно, следует вести речь не об артикуляции Аристотелем коммунальной традиции античности, а о коммунальной ретроспективной утопии Аристотеля-Макинтайра. Некоторые исследователи аристотелевской мысли идут именно по этому пути. Так П.Симпсон утверждает, что аристотелевский полис лишь указывает на существующее по природе «место» для истинного политического сообщества, не занятое и до сих пор¹⁰. Однако такое понимание полиса разрушает всю логику исторического нарратива работ А.Макинтайра, увязывающего моральные теории со специфическими социальными формациями.

Впрочем, и сохранение целостности этого исторического нарратива заставляет преодолевать дополнительные противоречия: если нормальная работа практической рациональности связана лишь с досовременными традициями, а их проявления в современном обществе маргинализированы, то как вообще может сохраняться устойчивость обществ современного типа? Почему исторические свидетельства не создают картину катастрофического роста внутренней социальной конфликтности при переходе, скажем, от «юмовского» общества, которое еще признается А.Макинтайром адекватной традицией, к обществу XIX–XX вв.? Это противоречие пытается преодолеть Ч.Тейлор, утверждающий, что все мы в гораздо большей мере аристотелиан-

цы в своей реальной практике, чем это кажется А.Макинтайру, а трагические конфликты, обрисованные им, относятся преимущественно к сфере метаэтики¹¹. Д.Миллер распространяет это наблюдение далее, считая, что в практике современной культуры, в отличие от современной этической теории, понятие заслуги получает даже большее распространение, чем в обществах классической традиции, поскольку фактически исчезло игнорируемое А.Макинтайром смещение заслуг (*deserts*) и аристократических достоинств (*merits*)¹².

Наряду с историческими и историко-философскими контраргументами концептуальная схема А.Макинтайра наталкивается на собственно этические возражения. Первая их часть связана с тем, что любой традиционализм порождает конформистскую политическую позицию, он не способен породить этическую критику обычаев и институтов, поскольку слишком тесно привязан к образцам существующей практики¹³. Это возражение довольно успешно преодолевается А.Макинтайром, поскольку ему удается отчетливо артикулировать принципы сознательного видоизменения традиций рационального исследования, опирающегося на их внутренние ресурсы. Внутри традиций происходит постоянное развитие, своеобразный прогресс, проходящий через серию «эпистемологических кризисов» и состоящий в постоянном выявлении неадекватностей и ограничений, а затем — в переформулировке и переоценке иерархии благ, что находит выражение в изменении практики (*WJWR*, 354, 361—362). Этим макинтайровский традиционализм отграничивает себя от классического политического традиционализма, связанного с именами Э.Берка и Ж. де Местра.

Следующее возражение указывает на неизбежный партикуляризм любой этической системы, построенной на аристотелевском понимании политического сообщества как общего проекта по совершенствованию человеческой природы. Образ объединения индивидов вокруг общих целей, обрисованный Аристотелем и возрожденный А.Макинтайром, взывает к закрытой модели морали, замкнутой по кругу субъектов этического отношения. Универсальность нравственных предписаний оказывается под серьезным вопросом, когда образцом для их внимания оказывается дружба. Как отмечает Д.Эннес, идеи нравственной беспристрастности и фундаментального равенства всех моральных личностей вообще очень трудно приживаются в эвдемонистической традиции этики, а в аристотелевском ее ва-

рианте — в особенности¹⁴. Однако в рамках концепции А.Макинтайра есть содержательный ответ на это возражение. Признав возможность развития традиций, он обращается к преимуществам томистской интерпретации аристотелевской этики, которая, сохраняя моральную телеологию, коммунальное видение общества, фундаментальное значение понятия «заслуга», приобретает черты действительной универсальности (WJWR, ch. X–XI).

Наиболее жесткую критику оппонентов вызывает релятивистская тенденция макинтайровского аристотелианства, предопределенная опирающейся на практики моделью добродетелей и «имманентной традициям» концепцией рациональности. Первый уровень критических аргументов касается того, что добродетелью, по А.Макинтайру, может считаться любое человеческое качество, если нам удастся найти практику, которая требует его культивирования. С точки зрения А.Макинтайра, снять обвинения в релятивизме позволяет тройной тест на соответствие определенного свойства личности понятию «добродетель»: с точки зрения практики, с точки зрения нарративного единства жизни и с точки зрения традиции совместного поиска человеческого блага¹⁵. Однако последний из тестов показывает, что для определения списка добродетелей требуется выход за пределы благ, являющихся «внутренними для практик» или же переформулировать само понятие практики. По первому пути предлагает пойти Ч.Тейлор, указывая на наличие двух полюсов «морального понимания»: благ, превосходящих всякую практику, среди которых «незаинтересованная, свободная и рациональная деятельность», и благ, постигаемых только в контексте определенных коммунальных практик. Ошибка современности — в попытке построить общество, опирающееся только на блага первого рода¹⁶. Второй путь представлен Д.Миллером, предлагающим при определении списка добродетелей иметь в виду существование двух видов практик: автономных (self-contained) и обращенных к внешним целям (purposive). Венчающая собой пирамиду добродетелей справедливость связана, с его точки зрения, прежде всего со вторым видом практик¹⁷.

Следующий уровень критики релятивизма связан с тем, что содержание традиций рационального исследования, воспринимаемое изнутри в качестве истинного описания человеческой природы и истинной концепции человеческого блага, извне предстает как локальное и относительное. Так Р.Уочбройт приводит в качестве примера ситуацию столкновения традиций, которая за-

дает необходимость выбора в пользу одной из них. Такой выбор будет невозможен без нетрадиционных рациональных оснований. Сам А.Макинтайр считает свою концепцию обладающей достаточными ресурсами, чтобы преодолеть подобное возражение. В главе XVIII «Чьей справедливости? Какой рациональности?» он демонстрирует, как в ситуации «эпистемологического кризиса» представители одной традиции могут прибегать к интеллектуальным средствам другой, параллельно существующей, решая собственные имманентные проблемы и отталкиваясь от собственной аксиологической аксиоматики (WJWR, 363). Однако, по замечанию Д.Холдена, отсутствие кросс-традиционного стандарта оценки не просто затрудняет исторический нарратив, но и подрывает фундаментальный образовательный проект работ А.Макинтайра, поскольку внетрадиционный представитель постпросвещенческой культуры может воспитать в себе приверженность к какой-либо традиции, только определив ее рациональное превосходство с внешней оценочной позиции¹⁸. И если это может сделать любой член современного общества, то это может сделать и исследователь-теоретик.

Последний ряд возражений направлен на предполагаемую антидемократическую, то есть патерналистскую и элитистскую тенденцию современного аристотелианства¹⁹. Политическая система, построенная на перфекционистских началах, легко может игнорировать идеалы равенства и автономии. Однако эта опасность не слишком беспокоит самого А.Макинтайра, поскольку указанные идеалы имеют безусловную ценность только в пределах либерального искажения практической рациональности. Либеральное общество обречено на строгую эгалитарность, но не потому, что равенство и автономия действительно притягательны, а потому, что в его рамках потерян устойчивый стандарт для определения неравных заслуг. Предложенное же Аристотелем объяснение задач политического сообщества дает эффективные инструменты для разграничения оправданных и неоправданных неравенств, оправданных и неоправданных ограничений автономии. Так, например, пользуясь собственным аристотелевским инструментарием можно показать неприемлемость естественного рабства, осознав, что свойства личности, приводимые в оправдание рабского положения, сформированы самой системой господства (WJWR, 105). Но, одновременно, неравенство социальных позиций в пределах иерархии добродетельных граждан, так же как и определенное стеснение автономии, диктуются воспита-

тельным характером любого коммунального проекта. Впрочем, последнее соображение оставляет открытым очерченное еще Э.Хевлоком дискуссионное пространство для обсуждения вопроса о продуктивности смешения образовательных и политических практик²⁰.

Эссенциалистское этическое неаристотелианство

Принципиально иной вариант рецепции аристотелевских представлений о нравственности в рамках современной этики представлен эссенциалистскими теориями человеческой природы и человеческого предназначения. Наиболее известной концепцией такого рода является функционалистская философия М.Нассбаум²¹. Обращение М.Нассбаум к текстам и методологии Аристотеля обусловлено, как и в случае А.Макинтайра, неудовлетворенностью попытками современных нормативно-деонтологических и утилитаристских теорий корректно описать практику моральной оценки и сформировать адекватные социально-политические стратегии в контексте культурного разнообразия. В рамках современных теоретических описаний морали нравственная оценка может восприниматься лишь как вопрос социального авторитета, самоутверждения или, в лучшем случае, максимизации совокупной удовлетворенности²². Точкой отсчета нравственного рассуждения даже в случае принятия последней, утилитаристской, позиции становятся качественно не специфицированные субъективные предпочтения. Нечто подобное существует в рамках рыночной экономической системы. В итоге стирается различие между «страданием пытаемого живого существа и страданиями религиозных консерваторов от сознания того, что некоторые супружеские пары в штате Коннектикут используют контрацепцию» (HFSJ, 211). Отталкиваясь от субъективных предпочтений, общество никогда не сможет отвести должное место в калькуляции справедливого распределения ресурсов неудовлетворенности изнеженного богача, потерявшего привычную роскошь, и удовлетворенности нищего, желания которого сведены до минимума предшествующим опытом. Но и либеральные концепции неутилитаристского толка, стремящиеся свести на нет эти недостатки современного варианта практической рациональности, не достигают своей цели. Пытаясь обогатить распределение в пользу наименее преуспевших, они придают дистрибуции ресурсов самостоятельное значение, те-

ря из вида ее конечную цель. А цель эта может быть обозначена только тогда, когда на месте субъективных предпочтений в качестве посылки рассуждения возникнет определенное видение человеческого блага и предназначения (HFSJ, 232–233).

Таким образом, для преодоления кризиса в этической теории необходимо выдвинуть адекватную концепцию благой человеческой жизни, успешного функционирования в качестве человека. То есть, подобно А.Макинтайру, М.Нассбаум предлагает ввести в этическую теорию функциональную концепцию человеческого существования, что должно устранить полярность фактов и ценностей, и без того подорванную критикой метафизического реализма в философии науки (HFSJ, 214). Именно на этом пути этическое наследие Аристотеля оказывается путеводной нитью для исследовательницы. Однако, в отличие от А.Макинтайра, в поле исследовательского интереса М.Нассбаум попадает не только сама необходимость объективного стандарта благ, опирающегося на представление о человеческой природе, но и его универсальное содержание, выраженное в трудах Аристотеля. Исследовательница обращает внимание на способ определения списка добродетелей в «Никомаховой этике». Он начинается с выделения ряда сфер поведения, которые свойственны любой человеческой жизни и в которых каждый из нас вынужден принимать решения и совершать поступки. Так задается универсальный контур человеческого существования в виде существующих по природе видов нашего опыта. И только после этого Аристотель предлагает развернутые и конкретные спецификации того, что в данной области было бы благом для человека. Они подлежат дискутированию и постоянному уточнению с помощью использования практической рациональности²³.

Именно этот путь, с точки зрения М.Нассбаум, наиболее продуктивен для этической теории и ее попыток повлиять на практику моральной оценки. Однако многие аристотелианцы, стремясь уйти от неизбежного субъективистского релятивизма современности, создают иной вариант релятивизма, якобы отсылающий нас к аристотелевским образцам этической мысли. Они отрицают «проект рационального обоснования единственной нормы процветающей человеческой жизни для всех человеческих существ» (NRV, 242–243). Это обвинение адресовано в первую очередь к А.Макинтайру, а также к Б.Вильямсу и Ф.Фут. Акцентирование локально-традиционных концепций блага соединяет это крыло аристотелианцев с релятивистской традици-

ей, сложившейся под влиянием генеалогий М.Фуко. Однако М.Нассбаум считает, что внутренние ресурсы аристотелевской этики, которая сама по себе не является релятивистской, достаточны для сохранения эссенциалистской и универсалистской позиции, несмотря на вызов современной исторической антропологии. Признавая, что нет нейтральных по отношению к специфическим языку и культуре интерпретаций человеческого опыта, современный аристотелианец может по-разному оценивать различные интерпретации, тонко учитывая их исторический и антропологический контекст. Основанием для этого служит межкультурное чувство общности (*sense of community*), находящее выражение в «сильной, но неопределенной концепции человеческого блага», которая должна быть противопоставлена либеральной «слабой» концепции блага Дж.Ролза (NRV, 261; HFSJ, 214–215).

Содержанием этой концепции является частично выведенный из аристотелевского списка добродетелей набор «характеристик человеческой формы жизни», которые соединяют в себе естественные способности и ограничения (смертность, телесность и связанные с ней потребности, способность к боли и удовольствию, познавательную способность, наличие долгого детского развития, отношения с другими людьми и природой, юмор и игру, использование разума для определения формы собственной жизни, отделенность от других человеческих существ). По отношению к этим характеристикам определяется список естественных человеческих благ, которые состоят в полной реализации функциональных возможностей (*functional capabilities*) и могут обретаться только внутри существенных ограничений. При этом стремление выйти за пределы ограничений (таких как смертность или телесность) не может рассматриваться как выражение человеческого блага, ибо при этом осуществляется выход за пределы сохранения индивидуальной идентичности, а значит, и человечности вообще (HFSJ, 221).

М.Нассбаум настаивает, что ее концепция человеческой природы не является метафизически реалистской, уводящей нас за пределы тех самоинтерпретаций и самооценок человека, которые реально существуют в истории культуры. Она носит эмпирический характер, ибо опирается на широкий консенсус по поводу вопроса, кого считать человеком, выраженный в мифологии, науке, искусстве самых разных культур (HFSJ, 214–215). Такое описание человеческой природы, по мнению М.Нассба-

ум, никогда не будет фактическим и ценностно нейтральным научным описанием, поскольку фиксирует именно базовые ценности, воплощенные в практике всех человеческих сообществ и требующие дальнейшего рационального осмысления. «Внешний», то есть фактически ориентированный, вариант описания не мог бы дать оснований для этики именно в силу своей фактичности, но квинтэссенция человеческих самоописаний и самооценок («внутренний вариант описания») преодолевает этот недостаток²⁴. Он и выражает отношение самого Аристотеля к определению человеческой природы.

Функционалистский подход, опирающийся на идеи, высказанные в аристотелевских «Этике» и «Политике», позволяет создать непротиворечивый вариант социальной этики. Он может стать основой для социально-политических стратегий, которые составят альтернативу «сугубо либеральным» проектам. Центральным тезисом такой социальной этики является следующий: наличие возможностей функционировать в качестве человека порождает законное требование к другим людям и особенно к правительству обеспечить возможности их развития (HFSJ, 229). Для многих исследователей этот подход, ассоциируемый с именами М.Нассбаум и А.Сэн, задает аксиоматику общей концепции социальной справедливости, во многом сходной с социал-демократическими идеями. Так Э.Андерсен пытается показать, что формулировка эгалитаристских ценностей на эссенциалистском языке «способностей к функционированию» позволяет избавиться от ряда неустранимых недостатков «вэлферистских» и «ресурсистских» теорий равенства²⁵.

М.Нассбаум считает, что социал-демократический уклон социальной этики был свойственен уже самому Аристотелю. Это отчетливо проявляется в ее известной статье «Аристотелианская социал-демократия». Основанием такой интерпретации служат некоторые ведущие положения «Этики» и «Политики», сведенные воедино и получающие логическое завершение в современном социальном контексте. Важнейшим из них является отождествление Аристотелем целей политического сообщества с обеспечением гражданам, то есть тем, кто имеет естественную способность к использованию разума, благой жизни. Последняя, правда, ассоциируется М.Нассбаум не с добродетелью, а с полнотой жизненной активности. Второй ключевой социал-демократический момент состоит в акцентировании Аристотелем необходимости для обеспечения благой жизни определенного уровня материальных условий (вне-

шних благ) и особой системы образования, что становится приоритетной заботой полиса. Наконец, М.Нассбаум обнаруживает у Аристотеля развернутое обоснование равенства возможностей (знаменитый пример с распределением флейт между флейтистами (Pol. 1282b30–40)) и ограничение государственной активности предоставлением гражданам условий для полноценной жизни при сохранении сферы индивидуального независимого выбора («sphere of privacy and non-interference») ²⁶.

Очевидность социал-демократического характера подобных базовых положений затемняется примерами исключения из числа граждан широких слоев населения идеального сообщества (женщин, людей, занятых физическим трудом) и оправдания естественного рабства. Однако эти примеры, по логике М.Нассбаум, не вытекают из общей концепции социальной этики Аристотеля и обязаны своим происхождением недостатку воображения великого философа, не допускавшего возможности трансформации политических институтов в направлении равноправия женщин и такого изменения экономической системы, в результате которого не был бы необходим не только рабский, но и вообще несовместимый с благой жизнью изнурительный физический труд ²⁷.

Дискуссионное поле вокруг эссенциалистского неоаристотелианства

Среди возражений, адресованных представленной выше концептуальной схеме теоретической и социальной этики, можно выделить три больших группы: историко-философские, метаэтические и содержательно-нормативные. В отличие от критических аргументов против позиции А.Макинтайра историко-философские возражения М.Нассбаум не сопровождаются доводами от реальной истории социальных институтов и практик, поскольку Аристотель, реконструированный ею, ценен прежде всего как теоретик-новатор, а не как выразитель потерянного жизненного уклада. Однако именно эта точка зрения и вызывает наиболее серьезные критические замечания. Их общая направленность связана с неоправданной модернизацией этико-политического учения Аристотеля.

В этом смысле характерен тщательный разбор исторической адекватности историко-философских реконструкций М.Нассбаум Р.Малгеном, разбор, выражающий квинтэссенцию исторических возражений эссенциалистскому и функционалистско-

му аристотелианству. С точки зрения Р.Малгена, М.Нассбаум дает в корне неверную психологическую интерпретацию интенций Аристотеля как мыслителя, колеблющегося между эгалитарной тенденцией собственных отправных посылок и неизбежными ограничениями, налагаемыми реальностью на существование политических сообществ²⁸. Исследование текстов Аристотеля показывает, что тенденция к расширению круга равных нигде не имеет для него самостоятельной ценности. И в случае смешанного государственного устройства, и в случае идеального государства соображения, связанные с расширением числа равноправных граждан и определенным уравниванием собственности, носят пруденциальный характер. Такое равнодушие Аристотеля к возможным эгалитарным выводам из собственных посылок вполне объяснимо неоднократно обсуждавшимся, в том числе и самой М.Нассбаум, общегреческим убеждением в большой роли случайности в распределении счастья и добродетели (так называемая проблема «моральной удачи» (*moral luck*)²⁹.

Сомнительная историчность реконструкции аристотелевской позиции М.Нассбаум отчетливо проступает в обсуждении еще двух проблем. Первая из них — равенство возможностей граждан в политическом сообществе. Как показывает анализ аргументов и примеров, реализация дистрибутивной справедливости у Аристотеля требует учета только реальных способностей и заслуг, а не потенциальных возможностей, которые могли бы раскрыться при установлении равных стартовых условий и пропорциональном вложении средств в развитие данной личности³⁰. Это показывает сколь далек аристотелевский идеал социальной справедливости от социал-демократической политико-экономической доктрины. Вторая проблема касается образовательно-покровительственных функций государства у Аристотеля. Ведь М.Нассбаум пытается фактически свести на нет все те характеристики аристотелевского учения, которые для А.Макинтайра имели значение ключевых и задавали контуры полиса как иерархического морально-воспитательного учреждения. Вряд ли такой поворот интерпретации оправдан. Слишком отчетливой является тенденция Аристотеля к установлению патерналистского законодательного поля, которое не только обеспечивало бы воспитание молодых, но и «охватывало бы всю жизнь» (EN 1180a1–4).

Серия рассмотренных аргументов заставляет сделать вывод о том, что вне зависимости от достоинств самой этической концепции функционализма ее аристотелевский фундамент оказы-

вается лишь одной из отправных точек рассуждения и связан более с индивидуальной интеллектуальной биографией исследовательницы, чем с реальным нормативным содержанием ее позиции. Не случайно авторы, анализирующие аристотелевский поворот в современной этике отмечают, что под грифом «нео-аристотелианство» часто выступают фрагменты совсем иных интеллектуальных традиций, куда более близких к современности, например, раннего марксизма³¹.

Следующая группа возражений касается метаэтической состоятельности теорий, пытающихся сделать определенное представление о человеческой природе основанием этической обязанности. Сомнение в данном случае распространяется на способность аргументов, приводимых М.Нассбаум, преодолеть «дихотомию фактов и ценностей». Разграничивая «внешние» и «внутренние» варианты описания человеческой природы и критикуя первые из них, она создает инструментарий для критики собственной концепции. Если фактические описания «внешнего» типа не могут иметь обязывающей силы, то изначально включающие в себя ценностный элемент «внутренние» описания должны неизбежно потерять свой объективный характер. Поэтому Л.Энтони считает, что хотя список, приводимый М.Нассбаум, в действительности указывает на некоторые реальные ценности, избранный ею путь не способен фундировать нравственное должествование. В целом «внутренняя» концепция описания человеческой природы и «сильная, но неопределенная концепция блага» могут лишь зафиксировать то вдохновляющее подобие представителей человеческого рода, которое делает более обоснованными надежды на создание универсального морального сообщества. Вторая их ограниченная роль может состоять в том, что, имея список функциональных способностей, гораздо проще выяснять, в чем конкретно состоит наш моральный долг по отношению друг к другу³².

Последний ряд возражений против эссенциалистского аристотелианства касается спорных в этическом отношении последствий приложения данного механизма нравственной оценки к социальной практике. Сама М.Нассбаум считает важнейшими из них следующие: обвинение в пренебрежении ценностью исторических и культурных различий, обвинение в пренебрежении индивидуальной автономией и обвинение в неизбежности предвзятого применения идеи человеческой природы. Иными словами, противники инкриминируют ее концепции антиэга-

литаризм, патернализм и культурный шовинизм³³. В отличие от случая А.Макинтайра все эти обвинения имеют серьезное значение для автора, декларирующего социал-демократическую направленность своей мысли и усиливающиеся симпатии к либерализму³⁴.

Главным аргументом против этих обвинений М.Нассбаум считает то, что поддержка эгалитарного идеала или идеала уважения к представителям радикально отличных от нашей культур требует сочувствия другому человеку, способности уподобиться ему, а это предполагает осознание нашей общности, выраженной в функционалистском понимании человеческой природы (HFSJ, 239). Если же речь идет об эксцессах применения этого понимания, то существуют вполне эффективные внутриконцептуальные их сдержки. Первая состоит в позитивной неопределенности концепции человеческого предназначения, позволяющей как учитывать культурные различия, так и сохранять критическую позицию по отношению к любым традиционным практикам (HFSJ, 224). Вторая заключается в усиливающемся в последних работах М.Нассбаум переносе акцентов с обязательного обеспечения функционирования в качестве полноценного человеческого существа на простое предоставление возможностей для этого (перенос акцентов с *functioning* на *sarability*). Обеспечение обществом (государством) таких возможностей оставляет выбор между их использованием или неиспользованием на усмотрение граждан (HFSJ, 224). При этом приоритетной задачей государства является обеспечение порогового уровня функционирования. Такие сдержки в действенности предотвращают негативные последствия применения телеологического оценочного стандарта, однако они окончательно уничтожают специфический аристотелианский оттенок рассуждения. Результирующая позиция оказывается более похожа на идеи, высказанные в работах Дж.Ролза 80–90-х годов.

Сказанное выше об основных направлениях современного этического аристотелианства реконструирует их общую логику и некоторые элементы внутренней и внешней критики, существующей по их поводу. Критические аргументы показывают, что ни одно из двух направлений не породило пока абсолютно удовлетворительной метаэтической и социально-этической концепции. Вместе с тем развернутая их оценка требует дальнейшего длительного и кропотливого исследования, в котором наряду с достоинствами и недостатками аристотелианских теорий должны быть параллельно представлены достоинства и недо-

статки других образцов современной социально ориентированной моральной философии. Это позволило бы установить их относительную ценность и приемлемость. Но в любом случае аристотелианским концепциям нельзя отказать в трезвом (а может быть, даже акцентированном) видении некоторых наиболее острых и болезненных проблем современной социальной этики. Среди них, прежде всего, проблема заполнения разрыва между абстрактно теоретическим моральным рассуждением и повседневной практикой, проблема преодоления тенденции оценивать качество жизни исключительно в категориях материальной обеспеченности и удовлетворения субъективных предпочтений и, наконец, проблема определения адекватного места идеи морального совершенствования человека в рамках социальной этики. Поэтому даже если итоговым выводом отдельного исследователя или этического сообщества в целом оказывается неприятие неоаристотелианской позиции, философия аристотелианцев второй половины XX в. останется такой страницей истории этической мысли, которая достойна пристального изучения и полна ресурсов для творческой переформулировки привычной проблематики.

Примечания

- ¹ См.: *Haldane J.* MacIntyre's Thomist Revival: What Next? // Horton J., Mendus S., eds., *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre.* Camb., 1994. P. 93; *Taylor C.* Justice After Virtue // *Ibid.* P. 16; *Wallach J.R.* Contemporary Aristotelianism // *Political Theory.* Vol. 20. № 4. 1992. P. 619.
- ² См.: *Anscombe G.E.M.* Modern moral philosophy // *Philosophy* 33. ¹ 124. 1958. Д. 1-19.
- ³ См.: *O'Connor D.K.* Aristotelian Justice as a Personal Virtue // *Midwest Studies in Philosophy.* Vol. XIII. Ethical Theory: Character and Virtue. Notre Dame, 1988. P. 417-427.
- ⁴ *Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали. М.: Академический проект. Екатеринбург: Деловая книга, 2000 (далее в тексте ПД); *MacIntyre A.* Whose justice? Which rationality? L.: Duckworth, 1988 (далее в тексте WJWR). В данной статье предполагается обращение лишь к тем исследованиям А.Макинтайра, где идеи и тексты Аристотеля в действительности занимают преобладающее место. Поэтому из работы «Чья справедливость? Какая рациональность?» будут рассматриваться только те главы, где преобладает аристотелевская проблематика или же анализируется томизм через призму наследия аристотелевской философии. Последующие произведения А.Макинтайра, с их сложной интеллектуальной интригой, тенденцией к смещению акцентов и изменению позиций, в тексте данной статьи учитываться не будут (см., напр.: *MacIntyre A.* Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, Tradition. L: Duckworth, 1990; *MacIntyre A.* Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues. L.: Duckworth, 1999).
- ⁵ Хотя представителем традиционалистского неoarистотелианства называют также Г.Г.Гадамера (*Wallach J.R.* Contemporary Aristotelianism. P. 626), использование им аристотелевского понятийного арсенала в «Истине и методе» показывает, что главная задача немецкого философа состояла не в создании адекватной теории морали и приложении ее к социальной практике, а в попытке перенести аристотелевское описание нравственного познания на познание вообще (*Гадамер Г.Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 378-379).
- ⁶ Перевод скорректирован по: *MacIntyre A.* After Virtue: A Study of Moral Theory. Notre Dame, 1984. P. 154.
- ⁷ В качестве примера А.Макинтайр использует конфликтную ситуацию между племенем вампануг и городом Машли, штат Массачусетс, неразрешимую в свете строго формальных принципов либеральной справедливости (ПД, 208).
- ⁸ *Yack B.* The Problems of a Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought. Berkeley, 1992. P. 11.
- ⁹ *Ibid.* P. 15.
- ¹⁰ *Simpson P.* Making the Citizens Good: Aristotle's City and Its Contemporary Relevance // *Philosophical Forum.* Vol. 22. 1990. P. 158-159.
- ¹¹ *Taylor C.* Justice After Virtue. P. 22.
- ¹² *Miller D.* Virtues, Practices and Justice // *After MacIntyre.* P. 258-262.
- ¹³ *Taylor C.* Justice After Virtue. P. 33.
- ¹⁴ *Annas J.* The Good Life and the Good Lives of Others // *Social Philosophy and Policy.* Vol. 9. 1992. № 2. The Good Life and the Human Good. P. 146-147.

- ¹⁵ *MacIntyre A.* A Partial Response to my Critics // After MacIntyre. P. 284.
- ¹⁶ *Taylor C.* Justice After Virtue. P. 35-36.
- ¹⁷ *Miller D.* Virtues, Practices and Justice. P. 249-251.
- ¹⁸ *Haldane J.* MacIntyre's Thomist Revival. P. 96-97.
- ¹⁹ См., напр.: *Wallach J.R.* Contemporary Aristotelianism. P. 634.
- ²⁰ *Havelock E.A.* The Liberal Temper in Greek Politics. New Haven, 1957. P. 20.
- ²¹ Значительное сходство с позицией М.Нассбаум демонстрируют работы следующих авторов: *Strauss L.* Natural Right and History. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1953; *Barker E.* The Political Thought of Plato and Aristotle. N. Y.: Dover, 1959; *Galston W.* Justice and the Human Good. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1980; *Shalkever S.* Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy. Princeton—N. Y.: Princeton Univ. Press, 1990.
- ²² *Nussbaum M.C.* Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism // Political Theory. Vol. 20. № 2. 1992. P. 209-210 (далее в тексте HFSJ).
- ²³ *Nussbaum M.C.* Non-Relativist virtue: An Aristotelian Approach // The Quality of Life. Ed. by M.Nussbaum and A.Sen. Oxford, 1995. P. 245-247 (далее в тексте NRV).
- ²⁴ *Nussbaum M.C.* Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics // World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams / Ed. by J.E.J Althan and R.Harrison. Camb., 1995. P. 90.
- ²⁵ *Anderson E.* What Is the Point of Equality // Ethics. 1999. Vol. 109. № 2. P. 316. Сама М.Нассбаум дважды приводит в своих статьях в качестве примера практической эффективности функционалистского подхода своеобразный эксперимент, проделанный ее последователями в сельских районах Бангладеш. Продуктивность программ по ликвидации безграмотности была обеспечена там только после применения образовательной стратегии, показавшей женщинам ценность данного общечеловеческого блага в контексте их функционирования в собственной специфической культурной среде (NRV, 267; HFSJ, 235-236).
- ²⁶ *Nussbaum M.C.* Aristotelian Social Democracy // Liberalism and the Good /Ed. R.B.Douglass. N. Y., 1990. P. 239.
- ²⁷ *Nussbaum M.C.* Aristotle, Politics and Human Capabilities // Ethics. 2000. Vol. 111. № 1. P. 114-115.
- ²⁸ *Mulgan R.* Was Aristotle an «Aristotelian Social Democrat?» // Ibid. P. 89.
- ²⁹ *Nussbaum M.C.* The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy Camb., 1986. P. 1-4.
- ³⁰ *Mulgan R.* Was Aristotle an «Aristotelian Social Democrat?» P. 93.
- ³¹ *Wallach J.R.* Contemporary Aristotelianism. P. 622.
- ³² Antony L. Natures and Norms // Ethics. Chicago, 2000. Vol. 111. № 1. P. 35-36.
- ³³ Так, с точки зрения Л.Энтони и Д.Уоллеча, наиболее серьезной проблемой неаристотелианства М.Нассбаум является опасность внутри и межкультурного патернализма, поскольку эта концепция имплицитно содержит политический идеал правления философствующих экспертов по человечности («гуманократии») (*Wallach J.R.* Contemporary Aristotelianism. P. 629.). По мнению же Р.Эрнесона, наиболее серьезную угрозу, требующую внутренних сдержек, представляет собой «тень элитизма», отбрасываемая на теоретические построения М.Нассбаум ее интеллектуальными предшественниками (*Arneson R.* Perfectionism and Politics // Ethics. Vol. 111. № 1. 2000. P. 49).
- ³⁴ *Nussbaum M.C.* Aristotle, Politics and Human Capabilities. P. 124.