

Стивен Даруэлл

Начала морали: добродетель, закон, обязанность*

Стивен Даруэлл – профессор философского факультета. Йельский университет, Нью Хэвен, США. Department of Philosophy, Yale University P.O. Box 208306, New Haven, CT 06520-8306, USA; e-mail: stephen.darwall@yale.edu

Представляя основные тенденции в этике раннего Нового времени, Стивен Даруэлл исходит из того, что особую роль в ее становлении и развитии сыграла традиция естественного права, обновленная Гроцием, Пуфендорфом, Гоббсом, Локком и др. Особенности ранненовременных теорий естественного права в том, что в них наряду с всеобщим разумом была признана возможность такого принципа поведения, как эгоистический разум – в форме благоразумия: человек поступает нравственно, реализуя свое стремление к личному благу («правильно понимая»). Ранненовременные теоретики естественного права выдвинули идею нормативного порядка, направленного на ограничение стремления к осуществлению личного блага посредством социально вменяемых норм, основанных на каком-либо авторитете. В этом контексте были поставлены и обсуждались проблемы вменения, основания обязанностей и их различия, ответственности и т. д. Остальные тенденции в ранненовременной этике Даруэлл рассматривает как полемическую реакцию на теоретические вызовы со стороны теорий естественного права. *Рационалисты* в лице Кадворта (как представителя кембриджского платонизма), Шафтсбери, Лейбница, Мальбранша, Спинозы, отодвигая в тень, а то и отрицая нормативную составляющую морали, считали, что моральность человека обусловлена разумным постижением им объективного порядка вещей, божественного или природного. На основе такого постижения индивид самоопределяется в качестве добродетельного. Наиболее яркая критика с позиций *эгоизма* была предпринята Мандевилем, который продемонстрировал неоднозначность связи мотивов и результатов (морально благие мотивы могут вести к социально пагубным последствиям); это оказало влияние на развитие утилитаризма, настаивавшего на определяющей роли результатов для моральной оценки поступков. Еще одну альтернативу теориям естественного права представляют дискуссии между *сентименталистами* (Хатчесоном, Юмом, отчасти Батлером) и *рационалистами* (Кларком, Бэлгаем, Уолластоном, Прайсом, Ридом): разногласия относительно способности (чувство или разум), посредством которой моральный агент воспринимает моральные качества, касались и оснований самой морали; в сентиментализме мораль ассоциировалась в конечном счете с добродетелью, а в рационализме – с обязанностью.

* Перевод выполнен по изданию: Darwall S. The Foundations of Morality: Virtue, Law, and Obligation // The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy / Ed. D. Rutherford. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 221–249. Публикуется с разрешения издательства. Переводчик благодарит О.В. Артемьеву и А.А. Социлина за замечания, сделанные по первому варианту перевода.

Ключевые слова: этика, моральная философия раннего Нового времени, естественное право, естественный закон, обязанность, добродетель, эгоизм, рационализм, сентиментализм, моральное чувство, разум, благоразумие, утилитаризм

Историки обычно датируют начало ранней нововременной [modern] эпистемологии и метафизики с попытки Декарта определить в «Размышлениях» основания знания, неуязвимого перед лицом скептицизма, направленного против индивидуального само-критичного ума. Относительно начала ранней нововременной моральной философии нет такого согласия. Но, как отмечает Дж. Б. Шнивинд, имеет смысл связать начало ранненововременной моральной философии с обращением к этическому скептицизму в произведениях Монтеня в конце шестнадцатого века и Гуго Гроция – в начале семнадцатого века¹. Если искать какой-то типичный в этом отношении текст, то наилучшим был бы пассаж из книги Гроция «О праве войны и мира», в котором Гроций вкладывает в уста античного скептика Карнеада следующие слова: «Что же касается права естественного, то такое не существует вовсе, ибо все люди и прочие живые существа по природе стремятся к своим выгодам; оттого справедливости или нет вовсе, или если и существует какая-нибудь справедливость, то она есть величайшая глупость, ибо кто станет заботиться о чужой выгоде, тот повредит себе»².

Чтобы оценить значение этих слов, нам надо знать, что Гроций и его современники понимали под «естественным законом». Естественные законы (нормативного, или морального, свойства) мыслились как универсальные нормы, накладывающие обязанности на каждого, способного им следовать, на всех моральных агентов, тогда как законы конкретных правовых систем считались обращенными к гражданам государств. Предполагалось, что, в отличие от позитивного закона, естественные законы не требовали постановляющего законодательного акта, по крайней мере, со стороны человека. В середине семнадцатого века Гоббс писал: «Все авторы согласны, что естественный закон в то же время является и законом моральным»³. В конце восемнадцатого века Кант то же будет говорить о «моральном законе», но большинство ранне-нововременных мыслителей просто использовали термин «мораль» для обозначения той же идеи.

Важной чертой этого периода было то, что идеи, обозначавшиеся терминами «мораль», «моральный закон», «моральный агент», приобрели особую форму, которую можно было бы назвать «нововременной концепцией морали». В совокупности они задавали способ мышления о важных частях этики, во всяком случае, они сохраняют свою значимость по сегодняшний день. Ранне-нововременная традиция естественного закона, идущая от Гроция и его современников, включая Пуфендорфа, Гоббса и Локка, сыграла особен-

¹ См.: *Schneewind J.B. The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.* Эта монументальная работа заслуживает того, чтобы стать настольной книгой для каждого, кто интересуется историей нововременной моральной философии. Обсуждение этой работы см.: *Darwall S. The Inventions of Autonomy // European Journal of Philosophy. 1999. Vol. 7. No. 3. P. 339–350,* откуда я воспроизвожу некоторые свои оценки.

² *Гроций Г. О праве войны и мира [Прологомены, V] / Пер. с лат. А.Л. Саккетти. М., 1994. С. 45.*

³ *Гоббс Т. О гражданине [III, 31] / Пер. Н.А. Федорова // Гоббс Т. Соч. в 2 т. Т. 1 / Сост., ред., авт. вступ. ст. и примеч. В.В. Соколов. М., 1989. С. 317.*

но важную роль в развитии и обосновании этих идей. Но чтобы понять их действительный вклад, мы должны рассмотреть их на фоне классической традиции естественного права, представленной Фомой Аквинским и его последователями.

Идея, согласно которой существуют нормы или законы, которым подотчетны все разумные человеческие существа, восходит к стоикам. Но только Фома в XIII в. разработал ее систематически. Для Фомы естественный закон представляет собой формулировку «вечного закона» – божественного идеала, или архетипа для всей природы – «образ-плана божественной мудрости», [который] «движет все к должной цели»⁴. Фома особым образом соединяет аристотелевскую телеологию и христианскую идею божественного правления. Вечный закон определяет высшее совершенство, или идеальное состояние, каждого природного существа, и таким образом он «есть некий критерий и мера действий»⁵, но разумные существа подчиняются закону особым образом. Будучи причастны вечному разуму, они могут поступать, озаренные вечным законом. Это соединяет их с тем, что Фома называет «естественным законом» – вечным законом, доступным разумным существам, получающим возможность использовать его на практике⁶.

Теория блага Фомы – перфекционистская: благо каждого в его совершенстве, так что индивиды осуществляют свое благо только в заданных вечным законом рамках⁷. Любой действительный конфликт между индивидуальными интересами поддается регулированию – гармония гарантируется перфекционистски-телеологической метафизикой⁸. Аквинат полагал, что естественный закон и индивидуальная польза задают единый нормативный стандарт. Согласно классическому взгляду, нормативное преимущество естественному закону придает телеологическая метафизика. Идеальная цель присуща природе каждого существа: каким ему *следует* быть. Нормативность «встроена» в природу.

Классическая концепция естественного закона Фомы была воспринята в семнадцатом веке таким влиятельным писателем, как Франсиско Суарес. Но как это часто случается в нововременной мысли, у Суареса больший акцент делается на концепции моральной *обязанности*, заповеданной властным наказом Бога. При этом Суарес воспринял основной догмат Фомы, вытекавший из синтеза христианства и Аристотеля и заключавшийся в том, что естественный закон задан вечным законом. Благо и правильное предопределены таким образом, что поступать правильно значит то же самое, что действовать ради собственного блага.

⁴ *Фома Аквинский*. Сумма теологии [А. Пае. 93. 1]. Т. IV: Первая часть Второй части. Вопросы 68–114 / Пер. с лат. Под ред. Н. Лобковица, А.В. Апполонова. М., 2012. С. 310.

⁵ *Фома Аквинский*. Сумма теологии [А. Пае. 90. 1]. С. 287 [Ссылка добавлена. – *Примеч. пер.*].

⁶ *Фома Аквинский*. Сумма теологии [А. Пае. 91. 2]. С. 293.

⁷ *Фома Аквинский*. Сумма против язычников [Ш. 16] // Историко-философский ежегодник / Гл. ред. Н.В. Мотрошилова, отв. ред. О.В. Голова. М., 2005. С. 68.

⁸ Аквинат признает, что с вопросом о человеческом законе и правлении связаны серьезные проблемы конфликта (см.: Трактат Фомы Аквинского «О правлении государей» [Гл. 1] / Пер., вступ. ст., примеч. Н.Б. Срединской // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе (VI–XVII в.) / Под ред. В.И. Рутенбурга, И.П. Медведева. Л., 1990. С. 233–235). Хотя они вполне могут быть выражены в терминах конфликтующих представлений о благе, Аквинат, когда речь идет об отношении между вечным законом и благом, последовательно говорит о конфликтующих интересах.

Однако к семнадцатому веку эта точка зрения уже не могла быть основой общественного и морального порядка. Антагонистическое религиозное размежевание, возникшее во Франции во времена Монтеня, подорвало консенсус относительно общего блага, а то и вообще относительно возможности существования такой идеи. Вместе с тем становящаяся наука Нового времени, похоже, была скорее механистической, нежели телеологической. Как только метафизическая телеология отступила, предположения относительно необходимой гармонии человеческих интересов и относительно наличия в природе человека каких-либо предпосылок нормативности потеряли свою основу. Когда Гроций приступил к написанию своего знаменитого трактата о международном праве, он столкнулся с тем, что Шнивинд назвал «гроциевской проблематикой» [*«Grotian problematic»*]⁹. Потеряв надежду на согласие в вопросах общего блага, укорененного в едином религиозном мировоззрении, Гроций попытался предложить концепцию морального и политического порядка, к которому можно было бы склонить людей, не разделяющих представлений о благой жизни и не имеющих каких-либо оснований думать, что выгодное для одного должно быть выгодным для всех.

Гроций принимает во внимание моральный скептицизм, выразившийся в предположении, что у человека может не быть никаких оснований поступать правильно или справедливо, когда это противоречит его собственному благу; такое предположение было невозможно на основе классического взгляда на вещи. Дело не в том, что, согласно классической точке зрения, правильные действия индивида ведут также и к удовлетворению его интереса. Этот взгляд проводили и нововременные теоретики естественного права – Гоббс и Локк. Классическая точка зрения состояла в том, что правильные действия и действия, направленные на собственное благо деятеля, представляют собой одно и то же. С другой стороны, с Гроция начинается нововременная концепция морали как корпуса универсальных норм, значимость которых для нас принципиально не зависит от наших представлений о благе, более того, которые могут конфликтовать с этими представлениями и вместе с тем быть обязывающими для нас.

Разногласия относительно общего блага или конфликт между индивидуальными представлениями о благе – источник того, что мы теперь называем проблемами «коллективного действия»: следуя своему личному интересу, каждый поступает хуже, чем если бы он следовал альтернативной коллективной стратегии. Частным случаем этой проблемы является знаменитая «дилемма заключенного»¹⁰. Таков наиболее существенный аспект проблематики, с которой столкнулись Гроций и его современники. В ответ на нее они предложили новую концепцию естественного права. Не будучи вполне уверенными в том, что богатая идея общего блага может получить необходимую поддержку среди разумных людей, которыми, при условии достаточной их благоразумности, можно было бы управлять, не допуская конфликтов, они обратились для решения иначе не решаемой проблемы коллективного действия к концепции взаимно полезных, благоразумно-ограничивающих норм (к естественному закону,

⁹ См.: *Schneewind J.B.* The Invention of Autonomy. P. 70–73 [Ссылка добавлена. – *Примеч. пер.*].

¹⁰ Обсуждение дилеммы заключенного см.: *Rational Man and Irrational Society?* / Eds. B. Barry, R. Hardin. Beverly Hills, CA, 1982. P. 11–12, 24–25. Классическое обсуждение проблематики коллективного действия представлена в: *Olson M.Jr.* The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups. Cambridge, MA, 1971.

или морали). Суть проблемы в том, что, хотя исходя из взаимной полезности, можно объяснить, почему каждому следует желать, чтобы все следовали таким нормам (вообще), взаимная полезность не может непосредственно обеспечить действенность норм как таковых, поскольку проблемы коллективного действия решаются только на основе *ограничения* эгоистического поведения. Как следствие, ранне-нововременные моралисты столкнулись с философской проблемой защиты и объяснения того в нормативности, что Сиджвик называл «регулятивной и управляющей способностью»¹¹ – моральной способностью, независимой от эгоистического интереса, или, другим словом, совести.

Значимым моментом решения, предложенного Гроцием, было разделение совершенных прав (справедливости), которые порождают принудительные обязанности, и несовершенных прав (любви), которым это не свойственно¹². Гроций считал, что на примере справедливости можно видеть наиболее серьезное фиаско теории добродетелей Аристотеля. Поскольку справедливость предполагает общественно подтверждаемые требования, она должна опосредоваться общественно доступными и принудительно вменяемыми правилами и не полагаться на озарения, на которые способны только добродетельные. Так что *гроциевская проблематика* касалась вопроса о том, как объяснить благо-разумно-ограничивающие, хотя и взаимно полезные нормы наряду с властью [authority] принуждать к исполнению по крайней мере некоторых из них.

Центральным моментом многих морально-философских учений этого времени стало различие между справедливостью как частью морали, которая по существу касается требуемого поведения и предполагает формулирование общественно принимаемых правил, и другой частью морали, которая имеет дело скорее с мотивами и характером и которая не имеет доступных социальных средств принуждения и не испытывает в них потребности. Это различие прослеживается у Пуфендорфа, Сэмюэла Кларка, Юма в различении естественных и искусственных добродетелей, впоследствии у Адама Смита и, конечно, у Канта в учении о совершенных и несовершенных обязанностях. Оно характерно именно для Нового времени. Насколько нам известно, это различие ввел Гроций. Более того, этим он инициировал, как мы увидим, характерное для нового времени понимание связи между ответственным нормативным регулированием и свободой воли.

¹¹ Ср. с проницательным замечанием Сиджвика о том, что «наиболее серьезное различие» между нововременной и античной этической мыслью заключалось в том, что древние верили в то, что существует только одна «регулятивная и управляющая способность», которая «известна под названием разума», между тем как при «нововременном подходе, когда он был ясно проработан, обнаружилось, что таких способностей две – всеобщий разум и эгоистический разум, или совесть и себялюбие» (*Sidgwick H. Outlines of the History of Ethics for English Readers. 6th ed. L., 1954. P. 197–198*). В связи с этим нужно отметить, что, хотя концепция морали и моральной обязанности, которая неявно выражена в идее естественного закона Аквината, крайне далека от того, чему учил Аристотель, сама эта идея тем не менее в полной мере принадлежит античной традиции, поскольку она допускает лишь один основополагающий принцип. Телеологический архетип вечного закона непосредственно предопределяет и благо агента, и естественный закон, так что они с необходимостью предписывают те же действия, что и вечный закон. Как видно из содержания книги, Сиджвик ограничивает свои наблюдения нововременной английской мыслью. Обсуждение этого см.: *Frankena W. Sidgwick and the History of Ethical Dualism // Essays on Henry Sidgwick / Ed. B. Schultz. Cambridge, 1992. P. 175–198*.

¹² Блестящий анализ этого момента учения Гроция см.: *Schneewind J.B. The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy. P. 78–81*.

Закон, обязанность, свобода

Между тем ответственность не играла большой роли в анализе Гроцием нормативности естественного закона, который он основывал на предполагаемом стремлении к общению¹³. Однако последователи Гроция не признали такой подход достаточно убедительным, и развитие теории естественного права пошло в основном по пути волюнтаризма. Понятие требования авторитета (*authoritative demand*) стало центральным при исследовании моральной обязанности и естественного закона в трудах Гоббса, Локка и Пуфендорфа.

Как я уже говорил, это предвосхищалось у Суареса. Хотя Суарес принадлежал к классической традиции естественного права, он критиковал Фому за его неспособность объяснить *обязывающую* силу естественного закона. Суарес не имел в виду, что Фома не мог объяснить, почему надо поступать правильно; он был согласен с Фомой, что нам всегда выгодно поступать правильно. Но учение Аквината не могло объяснить, почему кто-либо, пусть даже Бог, обладает властью *требовать* от нас подчинения естественному закону и, стало быть, почему Бог вправе возлагать на нас ответственность за неправильные действия. Это вело Суареса к центральной догме нововременных теологически-волюнтаристских учений о естественном законе, а именно способности **[power] морали обязывать, обусловленной связью естественного закона с властью Бога повелевать.**

Прежде чем мы рассмотрим, как эта идея была развита Пуфендорфом и Локком, отметим некоторые общие черты¹⁴. Во-первых, постановка вопроса об обязывающей силе морали ведет к признанию ответственности и требования авторитета в качестве центральных для морали представлений. Известно высказывание Милля: «Называя что-либо неправильным, мы подразумеваем, что поступающий подобным образом должен быть наказан в той или иной форме: если не по закону, то посредством общественного мнения, если не посредством общественного мнения, то угрызениями собственной совести»¹⁵. Именно идеи моральной подотчетности и вины подразумевают требование авторитета¹⁶. Обвинение за совершение неправильного поступка предполагает предъявление требования. Во-вторых, осознание этой связи с моральной ответственностью ведет к пониманию проблем, связанных со свободой. Вменение ответственности предполагает, что агент, к которому обращено требование, может исполнить его, принимая стоящий за ним авторитет. В-третьих, это означает, что мораль (по крайней мере та ее часть, которая имеет отношение к возложенным обязанностям) по существу включает отношения, которые возможны только между рациональными волеями, при обращении одной свободной и разумной воли с требованием к другой такой воле. В самом деле, соглас-

¹³ Гроций Г. О праве войны и мира [Пролегомены, VI] / Пер. с лат. А.Л. Саккетти. М., 1994. С. 45.

¹⁴ Развернутое обсуждение этих элементов у Суареса, Пуфендорфа и Локка см.: Darwall S. *Autonomy in Modern Natural Law // New Essays on the History of Autonomy* / Eds. N. Brender, L. Krasnoff. Cambridge, 2004. P. 110–129, основные положения которого я здесь использую.

¹⁵ Милль Дж.С. Утилитаризм / Пер. с англ. и предисл. А.С. Земерова. Ростов-на-Дону, 2013. С. 183 (Перевод уточнен. – Примеч. пер.).

¹⁶ Это положение обосновывается мной в другой работе: Darwall S. *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Cambridge, MA, 2006.

но нововременным теоретикам естественного права, таким как Пуфендорф и Локк, моральная обязанность в конечном счете включала форму подчинения. Поскольку мы подчинены Богу, Бог своей властью может создать естественный закон. Но Пуфендорф также думал, что Бог может это только потому, что он предполагает (как и мы вместе с ним), что мы можем определяться в своем поведении посредством свободного принятия его власти [authority].

Пуфендорф проводит фундаментальное различие между физическими и моральными «сущностями», между вещами, находящимися в природе и не являющимися объектами повелевающей воли, с одной стороны, и «сверхдобавленными» моральными изменениями, обусловленными повелениями такого рода, с другой¹⁷. Бог создает моральные сущности посредством *наложения обязанностей* [imposition]¹⁸. Без вменения божественной властной воли посредством повеления все существа (включая людей) остаются «физически завершенными», их физическая природа закрепляет «их способность напрямую производить какие-либо физические движения или изменения в чем-либо»¹⁹. Однако благодаря божественному повелению физическая природа обретает дополнительную «моральную сущность», так создаются моральный закон и моральные мотивы. Это божественное творение позволяет нам решать проблемы коллективного действия, которые иначе не были бы решены. «Моральные сущности» делают возможными «упорядоченность и красоту цивилизованного мира»²⁰. Без морального закона «людям бы оставалось жить подобно зверям»²¹.

Когда Бог обращает свою волю к свободным и разумным существам, он делает нас «моральными причинами», агентами, которым могут быть вменены действия и их последствия и за которые мы, таким образом, ответственны. Формальная природа моральных действий «состоит в их вмененности», «на основании чего следствие добровольного действия может быть вменено агенту»²². Такова «первостепенная аксиома морали»: «с человека можно спросить» за все, что в его власти; всякое действие, контролируемое в соответствии с моральным законом, и совершение или несвершение которого во власти человека, может быть вменено ему»²³. Поэтому, согласно Пуфендорфу, Бог, обращая свою волю свободным и разумным существам, одновременно создает моральный закон и делает их «моральными причинами», ответственными за его исполнение.

По сути то же мы находим у Локка²⁴. В «Опыте» проблема коллективного действия вытекает из локковской гедонистической теории индивидуального блага. Стремление к наслаждению независимо от заданного Богом естествен-

¹⁷ *Pufendorf S. The Law of Nature and Nations, I.i.2–6 // Pufendorf S. De jure naturae et gentium libri octo. Vol. II / Trans. C.H. and W.A. Oldfather. Oxford. 1934.*

¹⁸ *Ibid.*, I.i.3.

¹⁹ *Ibid.*, I.i.4.

²⁰ *Ibid.*, I.i.3.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, I.v.3.

²³ *Ibid.*, I.v.5.

²⁴ Первый набросок Локка на эту тему содержится в «Опытах и законе природы»; затем она получила развитие в «Опыте о человеческом разумении». Развернутое обсуждение этих аспектов локковской мысли см.: *Darwall S. The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640–1740. Cambridge. 1995. P. 33–52*, – основные положения которого я здесь использую.

ного закона ставит человека в затруднительное положение. В «Опытах о законе природы» Локк указывал на то, что без божественного законодательства люди обречены на конфликты. Но они могут выводить как содержание, так и форму естественного закона из эмпирических наблюдений. Из представленного нашему взору замысла природы мы можем делать вывод о существовании в высшей мере разумного и могущественного Творца²⁵. И поскольку мы нуждаемся «в обществе других людей», то очевидно, что в этом воля Бога. Но как нам жить совместно с другими, если есть проблемы коллективного действия и если, как казалось Локку, личный интерес представляет собой единственный разумный мотив²⁶? Бог не случайно не выражает свою волю, так что, если наш единственный мотив – личный интерес, Он должен был предусмотреть сверхъестественную пользу от послушания и тяготы от непослушания, независимо от естественных последствий действий; и обеспечить, чтобы послушание, таким образом, входило в интерес каждого агента, и, более того, устроить так, чтобы мы руководствовались знанием этого предположения. Фактически это давало Локку основание для вывода о бессмертии души, возможности самоопределения и вело к утверждению о вечных санкциях как необходимом условии самой возможности морали и разумного социального единства²⁷.

Между тем Пуфендорф был убежден, что страх наказания – это неправильный мотив исполнения моральной обязанности. Локк и Пуфендорф были согласны в том, что моральная ответственность выражается в свободном самоопределении моральных агентов к действиям, соответствующим обязанности. Но для Локка самоопределение является всего лишь выражением способности усматривать возможность санкций и живо реагировать на них переменной в наличных желаниях. Пуфендорф, со своей стороны, фундаментальным образом различал мотивы, обусловленные возможностью санкции, и мотивы, обусловленные уважением к повелениям авторитета. Обязанность «воздействует на моральную волю», которая «сама способна обдумывать свои действия и судить саму себя в случае если они не соответствуют предписываемым правилам»²⁸. Так что обязанность «особым образом отличается от принуждения». Хотя «оба [способа воздействия] в конечном счете устрашают, последнее только угрожает воле внешней силой». Однако «обязанность принуждает человека признать, что зло, от которого предостерегается уклоняющийся от заявленного правила, по справедливости обращается на него самого»²⁹. В этом разница между страхом порицания и внутренне признаваемой виной. На основе этой идеи Пуфендорфа можно дать философское объяснение природы уважения, достоинства, авторитета,

²⁵ См.: Локк Дж. Опыты о законе природы [IV] // Локк Дж. Соч. Т. 3 / Ред. и сост. т. А.Л. Субботин. М., 1988. С. 23.

²⁶ «Морально правильное [moral rectitude]... рассмотренное только само по себе, не является ни добром, ни злом и не определяет волю» (Заметка “Voluntas” [Воля] в Записной книжке Локка за 1693 г. Bodleian Library, Oxford, Lovelace MS. C28, fol. 114.

²⁷ Интересно сопоставить с этим кантовскую идею, высказанную в «Критике практического разума», о том, что бессмертие души и существование Бога представляют собой «постулаты чистого практического разума».

²⁸ Pufendorf S. The Law of Nature and Nations, I.vi.5.

²⁹ Ibid.

взаимного признания и их роли в размышлении. Однако у Пуфендорфа это не получило развития, и в результате он не смог предложить ничего нового для моральной психологии³⁰.

Хотя Томас Гоббс особенно популярен (или не популярен) благодаря своей политической теории, его моральная философия развивалась именно в рамках нововременной традиции естественного права. Как материалист Гоббс придерживался мнения, что ценностные суждения человека в конечном счете представляют собой проекцию его желаний в том смысле, в каком Галилей утверждал, что атрибуция цветов включает объективирующую проекцию опыта цвета. Если мы видим, что что-то необходимо для достижения нашей цели, мы желаем этого ради самосохранения и по этой причине мы думаем, что нам *следует* соответствующим образом поступить. Отсюда Гоббс заключает, что «законы природы» представляют собой «теоремы относительно того, что ведет к самосохранению и защите»³¹. Их нормативность проистекает из инструментальной рациональности, направленной на обслуживание целей, признаваемых ценными. Рассматриваемые таким образом, они только по недоразумению называются законами³². Чтобы быть законами в собственном смысле слова, эти обобщения должны быть соединены с обязанностью и повелениями авторитета. Теологические волюнтаристы сформулировали этот вывод на основе своего понимания предполагаемой у Бога власти повелевать. Гоббс же, со своей стороны, настаивал на том, что соглашения и договоры по определению включают в себя обязанности и признание значимости и обязательности соглашений необходимо для того, чтобы избежать беды естественного состояния, в котором неограниченное стремление к выгоде ведет к жизни «мерзкой, грубой и краткой»³³. Однако сведение обязанности к инструментальной рациональности и так понятой выгоде, кажется, сводилось к описанной выше точке зрения Пуфендорфа. Похоже, оно не давало достаточного основания для принятия моральной обязательности соглашений: частный интерес – это не то основание, в силу которого обязанности признаются обязывающими³⁴.

³⁰ В книге “The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability” я отмечаю, что эта тема получила развитие в идеях Канта об уважении и равном достоинстве, идее Адама Смита о роли эмпатии в моральном суждении и в особенности в идее Фихте о роли взаимного признания как в осуществлении особой формы свободы, которую мы предполагаем в обращении к Другому [second-personal address], так и в признании ее.

³¹ Гоббс Т. Левиафан [15, 41] / Пер. А. Гутермана // Гоббс Т. Соч. в 2 т. Т. 1 / Сост., ред., авт. вступ. ст. и примеч. В.В. Соколов. М., 1991. С. 123–124.

³² Там же.

³³ Тем не менее сам Гоббс иногда трактуется как теологический волюнтарист. См., например: Martinich A.P. The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics. Cambridge, 1992.

³⁴ Другим видным представителем ранненовременных теорий естественного права, который развивал эмпирически-натуралистический анализ нормативности законов природы, был Ричард Камберленд, чье сочинение “De legibus naturae disquisitio philosophica” (Лондон, 1672), переведенное на английский под названием “A Treatise of the Laws of Nature” (1727), было довольно влиятельным. Хотя в наши дни он известен гораздо меньше, чем в свое время, его идеи на самом деле предвосхитили многие важные тенденции в современном этическом натурализме. Камберленд пытался показать, что «вся моральная философия» может быть «сведена к естественным наблюдениям, известным каждому человеку из опыта» (Cumberland R. A Treatise of the Laws of Nature / Trans. J. Maxwell. London, 1727. P. 41), и представить нормативность законов природы в терминах инструментальной рациональности. Он также отстаивал особую разновидность утилитаризма и утверждал, как много позже будет делать Сиджвик, что размышление приводит к пониманию того, что и благо агента, и благо всех

Ответ рационалистов

Многие положения нововременной традиции естественного права стали предметом критики, из которой выросли альтернативные этические учения. Некоторым критикам казалось, что основание морали на законе было следствием переоценки внешнего фактора поведения ценой преуменьшения роли мотива и характера – того, что, по их мнению, составляет центр моральной жизни. Согласно кембриджскому платонику Ральфу Кадворту, такой подход представлял мораль «мертвым законом внешних дел, который обрекает нас на рабство»³⁵. Сторонники волонтаризма также столкнулись с дилеммой, которую никогда не могли разрешить адекватно. Что дает право Богу на наше послушание? У волонтаристов было два возможных ответа. Они могли сводить авторитет Бога к власти [power] санкционировать или могли утверждать авторитет, выражая свою моральную веру в него. Принятие первой точки зрения вело к различению Пуфендорфом принуждения и моральной обязанности. Принятие второй требовало по меньшей мере факта наличия хотя бы одной моральной обязанности, вытекающей из повеления Бога. Как это выразил Кадворт, «никто никогда не слышал, чтобы кто-либо основывал свою власть [authority] повелевать другими... на своем собственном законе о том, что от людей требуется, что они обязаны или принуждены подчиняться ему»³⁶. Аналогичным образом рассуждал Лейбниц, указывая, что если основание для послушания Богу состоит в его доброте, то послушание не должно зависеть от его повеления. И тогда естественно возникает вопрос: если у Бога есть не зависящие от чьего-либо повеления мотивы [reasons] награждать нас, тогда почему эти мотивы не воспринимаются нами как благо³⁷? Наконец, основание моральных обязанностей на повелениях Бога делает их произвольными и «условными»³⁸. Основополагающие моральные обязанности – «вечные и неизменные», и они не относятся к чему-либо такому, что нужно было бы создавать посредством повеления, даже если это было бы возможно.

Последняя мысль в особенности побуждала некоторых философов – кембриджских платоников, таких как Кадворт, их последователя Шафтсбери, Лейбница, Спинозу, Мальбранша – к развитию рационализма в этике, признанию необходимости фундаментальных этических истин и вниманию к мотиву и характеру. Нововременную традицию естественного права, за исключением Гроция, характеризует широко понимаемая натуралистическая метафизика и интерес к эмпирической эпистемологии. Однако рационалисты, типа Кадворта, доказывали, что этические истины обладают своего рода рациональной необходимостью, которая не может быть схвачена эмпирически.

представляют собой разумные цели. (В этом отношении, как и во многих других, Френсис Хатчесон является учеником Камберленда.) Обсуждение Камберленда см.: *Darwall S. The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640–1740. Ch. 4.*

³⁵ *Cudworth R. A Sermon Preached before the House of Commons // The Cambridge Platonists / Ed. C.A. Patrides. Cambridge, MA, 1970. P. 123.*

³⁶ *Cudworth R. A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality, with A Treatise of Freedom, I.ii.3 / Ed. S. Hutton. Cambridge, 1996 (далее – Treatise).*

³⁷ *Leibniz G.W. Opinion on the Principles of Pufendorf // Leibniz G.W. Political Writings / Ed. and trans. P. Riley. 2nd ed. Cambridge. 1988. P. 64–75.* Лейбниц также критиковал Пуфендорфа за то, что тот не сумел понять, что характер и мотив, в особенности благожелательность, значат гораздо больше, чем «внешние акты».

³⁸ *Cudworth R. Treatise, I.i.1.*

Этический рационализм разрабатывался в XVII в. различными философами в различных направлениях. Одно важное отличие было между такими мыслителями, как Кадворт, а позже Шафтсбери и Лейбниц, серьезно воспринявшими гроциевскую проблематику, и такими, как Мальбранш и Спиноза, которые видели главный предмет этики не в том, как людям следует себя вести друг по отношению к другу при возможности различий и противоречий, но в их ориентации на единый порядок ценностей. Мыслители первой группы разделяли позицию нововременных теоретиков естественного права, в соответствии с которой мораль по своей природе отличается от благоразумия (даже при том, что они полагали, что моральная жизнь вместе с тем и наиболее выгодная). Однако им также казалось, что мораль является по преимуществу внутренним делом и она не может быть внешне навязана. Но хотя их этика фокусировалась главным образом на добродетели, а не на обязанности, они, следуя за Аристотелем, не думали, что добродетель заключается в совершенном использовании природных способностей, которые мы развиваем. Это была этика *моральной добродетели* в нововременном понимании.

Известные либерализмом в теологии и этике, кембриджские платоники представляли собой группу мыслителей в Кембридже в середине XVII в., которые основное внимание уделяли независимости суждений и любящему характеру, нежели доктрине и кредо. Именно они оказали влияние на формирование некоторых основных тенденций в британской этике позднего XVII в. и XVIII вв. – от морального сентиментализма Шафтсбери, Хатчесона и Юма до рационального интуитивизма Сэмюэла Кларка и этики автономной совести епископа Батлера. Бенджамен Уичкот был духовным лидером этой группы, но наиболее утонченным философом был Ральф Кадворт, чей «Трактат о вечной и неизменной морали» был опубликован посмертно в 1731 г.³⁹ Тем не менее кадвортовские идеи были хорошо известны современникам, и он оказал существенное влияние на Шафтсбери, а своими работами о самоопределении – на Джона Локка. В «Трактате» Кадворт атакует волюнтаризм и эмпиризм в этике, утверждая, что этические свойства вещи зависят от ее природы, а не от чего-то внешнего, например повеления. Только через свою «интеллектуальную природу» или разум моральный агент оказывается способным усвоить этические истины.

Это содержало своего рода рациональный интуитивизм, который развивали поздние британские интуитивисты, такие как Сэмюэл Кларк и Ричард Прайс, считавшие, что разум постигает «вечные и неизменные» этические ценности, которые независимы от сознания [mind]. Однако другое впечатление возникает при чтении «Трактата» в свете многих неопубликованных работ Кадворта, который предстает провозвестником того, что получило развитие в идеализме практического разума, обнаруживаемом у Канта⁴⁰. Вечные сущности, которые предопределяют этические истины, не существуют «вне индивидов» (individuals without us), но они также не являются «чем-то, существующим отдельно от сознательных индивидов и отдельно от ума»⁴¹. Формы представ-

³⁹ Смерть Кадворта (1617–1688) и публикацию «Трактата» отделяет без малого полстолетия. – (Примеч. пер.).

⁴⁰ Подробнее в: Darwall S. The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640–1740 [Ch. 5]. Cambridge, 1995.

⁴¹ Cudworth R. Treatise, IV.iv.4.

ляют собой аспекты *формирующей субстанции*, которая есть ум. «Умопостигаемые формы, посредством которых вещи познаются, или знание о которых сохраняется, представляют собой не пассивные отпечатки в душе полученных извне впечатлений, но идеями, живительно истекающими из самой души»⁴².

Все универсальные природы или сущности, включая моральные, являются модификациями ума и реальны, по Кадворту, лишь постольку, поскольку существует ум (в особенности архетипический ум Бога)⁴³. Хотя Кадворт не был теологическим волюнтаристом, это положение является теологически-волюнтаристским. Не будь Бога, не могло бы быть и морали. Но не будь Бога, не было бы ничего. Тем не менее этические сущности отличаются от теоретических или «интеллектуальных» идей тем, что они относятся к практике. Предвосхищения морали появляются в уме из «более глубокого и витального начала, присущего интеллектуальным существам, которые имеют *естественную предопределенность к совершению одних действий и воздержанию от других*»⁴⁴. Кадворт, как впоследствии Кант, был убежден, что мораль предполагает возможность чистого *практического* разума. Но Кадворт отождествлял практический разум с любовью, в то время как Кант – со способностью формального рассуждения. Совершенная любовь Бога – это одновременно совершенная добродетель и совершенный ум. «Закон любви» освобождает нас «от любого закона вне нас и делает нас *законом для самих себя*»⁴⁵. Хотя этика Кадворта фокусируется главным образом на добродетели, а не на обязанности, его, так же как Локка и Пуфендорфа, все же волновали вопросы свободы и ответственности. Кадворт оставил много томов неопубликованных рукописей, посвященных пониманию природы моральной вины и ее предпосылок, включая «самоочевидное» само-повеление, или автономию, которая, как считал Кадворт, состоит в способности рефлексировать относительно собственных желаний и формировать новые желания на основе критических моральных суждений⁴⁶.

Особый интерес представляет разделение Кадвортом «животной» и «моральной» форм «обязанностей», которое перекликается с разделением Пуфендорфом между мотивами, обусловленными санкциями, и мотивами, не связанными с моральными обязанностями. Последнее требует своего рода самоопределения, которое Локк защищает в «Опыте», – способности отступить на шаг и представить отдаленные интересы, что может повлиять на силу наличных желаний. Но это, указывает Кадворт, еще не «истинно моральные обязанности». «Законы не могут иначе воздействовать или ограничивать их [желания], как не овладевая их животными эгоистическими страстями... и это не допускает каких-либо других моральных обязанностей, которые могли бы полностью разрушить мораль»⁴⁷. Мотивация, из которой должна вытекать подлинная моральная обязанность, считает Кадворт, представляет собой ту же

⁴² Cudworth R. Treatise, IV.i.1.

⁴³ См., например: Cudworth R. The True Intellectual System of the Universe (1678) // The Collected Works of Ralph Cudworth. N. Y., 1978. P. 736.

⁴⁴ Cudworth R. Treatise, IV.vi.4.

⁴⁵ Cudworth R. A Sermon Preached before the House of Commons // The Cambridge Platonists. P. 125. Последнее выражение отсылает нас к стиху 2:1 в «Послании к Римлянам», который в то время нередко приводился как указание на предполагаемую моралью автономии.

⁴⁶ British Library "Additional Manuscript" 4980. P. 239.

⁴⁷ Ibid. P. 9.

любовь, или практический разум, который мы находим в Боге. «Божественный светильник» внутри нас – это не только источник морального знания, но также и сам моральный мотив.

Эти темы, касающиеся того, что мораль и моральная обязанность являются внутренними для морального агента и не навязанными извне, что этика становится возможной при условии приобщения человека к божественному творческому разуму, – были центральными также и для Шафтсбери, отстоящего от Кадворта на два поколения. Именно благодаря Шафтсбери влияние кембриджских платоников распространилось на восемнадцатое столетие. По сравнению с Кадвортом Шафтсбери был даже более дистанцирован от нововременных теоретиков естественного права. Он полностью придерживался этики добродетели и даже не признавал какой-либо оценки действий, не основанной на мотивах. В его взглядах на моральную мотивацию получила развитие убежденность кембриджских платоников в том, что моральная добродетель невозможна без самоопределения человека. Шафтсбери не принимал картину моральной мотивации Гоббса и Локка, считая, что они представляли морального агента в виде «прирученного зверя», усмирённого своим зрителем с помощью страха⁴⁸. Добродетельные (или, как Шафтсбери их еще называет, «естественные») мотивы, в отличие от страха, обладают непосредственной красотой и привлекательностью. Собственно добродетелями их делает удовольствие, которое испытывает при их виде «моральное чувство» – своего рода развитый и независимый от частного интереса вкус⁴⁹.

Шафтсбери также развивает свой вариант учения кембриджских платоников о достоинстве разумной личности, которое он выводит из способности человека формировать свою жизнь и быть ее «автором». «Только добрый случай или правильное руководство наставника» могут управлять диким зверем, но моральные агенты могут контролировать самих себя⁵⁰. Благодаря саморефлексии мы можем дистанцироваться по отношению к нашим мотивам, а посредством морального чувства подтверждать или отвергать их, присваивать себе мотивы, в соответствии с которыми действуем, не позволяя им быть причинами, которые нами управляют. Шафтсбери довольно пространно описывает процесс самокритичного рассуждения или «разговора с самими собой», посредством которого личность может стать хозяином себе самой⁵¹.

Эта последняя, протокантианская, тема соединена в мысли Шафтсбери с другой, которая предвосхитила кантовское учение о том, что моральное достоинство реализуется только в действиях, осуществленных из самосознательных моральных мотивов. «Просто благость» [goodness] мотивов, таких как сожаление или доброта, которая «доступна для всех чувствующих существ», разительно отличается от «добродетели, или заслуги», которые могут быть

⁴⁸ *Shaftesbury. An Inquiry Concerning Virtue or Merit* (1711), I.ii.2 // *Shaftesbury. Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* / Ed. L.E. Klein. Cambridge, 1999.

⁴⁹ *Ibid.*, I.ii.3, I.iii.1.

⁵⁰ *Ibid.*, I.ii.2.

⁵¹ *Shaftesbury. Soliloquy, or Advice to an Author* // *Shaftesbury. Characteristics*. См. также подборку заметок Шафтсбери из Стоических записных книжек, приводимую в издании: *Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Earl of. The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury* / Ed. B. Rand. L., 1900. Обсуждение этих и других вопросов, касающихся этики Шафтсбери, см.: *Darwall S. The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640–1740*. Ch. 7.

достигнуты только теми, кто способен направлять себя с помощью морального чувства. Разговор о «чувстве» может дезориентировать, поскольку точка зрения Шафтсбери заключалась в том, что, в отличие от чувств, которым соответствуют органы ощущения, моральное чувство зависит от того, как агент критически «выстраивает» объекты своей мысли. Личность не может в полном смысле слова нести ответственность за свои визуальные искажения, но она ответственна, согласно Шафтсбери, за неадекватное самоопределение посредством морального чувства⁵².

Хотя Шафтсбери, как и Кадворт, думал, что волюнтаризм разрушителен для морали, он не считал, что моральные качества нуждаются в некоей метафизической реальности, чтобы обеспечивать подлинные моральные различия. «Если в моральных действиях нет реальной дружественности или уродства, их можно по крайней мере вообразить со всей полнотой. Если, возможно, какая-то вещь не предполагается природой, ее воображение или фантазия о ней возможны именно благодаря природе»⁵³. Моральные качества возможны благодаря моральному чувству, и поскольку незаинтересованное размышление ведет к однозначному выводу, оно оказывается адекватным основанием для суждений о пороке и добродетели. Что обеспечивает однозначность в схеме Шафтсбери – так это уверенность кембриджских платоников в существовании разумного порядка. Однако для эмпирических последователей Шафтсбери – Хатчесона и Юма – однозначность моральных суждений вытекала из возможных универсальных моментов в условиях человеческого существования.

Критика Шафтсбери волюнтаризма, как и его этика добродетели, во многом были предвосхищены Лейбницем. Однако Лейбниц развивал эти идеи в направлении, которое впоследствии получит наименование утилитаризма. Более того, в рамках особой метафизики Лейбница этика добродетели была лишена чего-либо, напоминающего учение Шафтсбери о моральном чувстве. Лейбниц соглашался с теоретиками естественного права, что обязанность включает «моральную необходимость», но он думал, что необходимые ограничения действуют *внутри* воли, а не посредством внешнего вменения. Даже не признавая высшее [начало], личность может ограничиваться необходимостью, коль скоро «сама по себе природа вещей и забота о собственном счастье и безопасности... накладывают свои собственные требования»⁵⁴. Так что моральная необходимость – это разновидность естественной необходимости; это «то, что “естественно” для хорошего человека», а «хороший человек – это такой, который любит всех в той мере, в какой это позволяет ему разум»⁵⁵. Независимо от того, определяется ли действие доброй, благожелательной природой, каждый должен поступать так, как поступил бы добрый человек или как поступил бы каждый, будь он добрым.

Позиция Лейбница была схожа с подходом классической теории естественного права, однако при этом предполагала необходимость метафизического основания различных согласий и совпадений как внутри морали, так и между моралью и частным интересом. (В определенном смысле точка зрения

⁵² *Shaftesbury. An Inquiry Concerning Virtue or Merit*, I.ii.3.

⁵³ *Ibid.*, I.ii.4.

⁵⁴ *Leibniz [G.W.]*. Opinion on Pufendorf // *Leibniz. Political Writings* / Trans. P. Riley. 2nd ed. Cambridge, 1988. P. 73.

⁵⁵ *Leibniz [G.W.]*. Preface to *Codex Juris Gentium* // *Leibniz. Political Writings*. P. 171.

Лейбница, как и кадвортовский «закон любви», может рассматриваться в качестве разновидности естественно-правовой точки зрения.) В рамках морали перфекционизм Лейбница вел к отождествлению справедливости, разумной благожелательности, мудрости, добродетели и счастья. Справедливость – это «благовательность мудрых», так что к чему бы ни вела знающая любовь [informed love], это будет справедливостью⁵⁶. И поскольку благо каждого в его совершенстве, мудрость и благожелательность не могут не совмещаться: интеллектуальное совершенство предполагает совершенство воли и наоборот.

Благая жизнь полна наслаждений, но этим она обязана не внутренней благости [goodness] наслаждения, а тому, что наслаждение включает в себя «знание или чувство совершенства, не только в нас самих, но также и в других»⁵⁷. Знание (перспективы) добра (совершенства) в воле каждого ведет к желанию этого ради него самого.

Отождествление Лейбницем моральной доброты [goodness] с универсальной благожелательностью вело его к ранней, возможно, самой ранней форме принципа наибольшего счастья: «Поступать в соответствии с высшим разумом, значит поступать таким образом, чтобы возможно наибольшее количество блага достигалось возможно наибольшим множеством [людей] и распространялось столько счастья, сколько разум может себе представить»⁵⁸. Позже утилитаристы отвергнут лейбницевскую перфекционистскую концепцию счастья, но будут придерживаться его принципа максимизации на основе таких же идей о благе для всех⁵⁹.

Разновидность этического рационализма, предложенная Мальбраншем и Спинозой, была еще дальше от гроциевской проблематики, чем этический рационализм Лейбница. И Мальбранш, и Спиноза включали этические взгляды в метафизику. Хотя некоторые моменты их этики (например, соответствующее учение о свободе) оказались влиятельными в истории мысли, они не предложили учения о морали, которое могло бы конкурировать с теориями естественного права.

Эпистемология и метафизика Мальбранша всецело теоцентричны. Восприятие внешних объектов возможно только через идеи Бога, и только Бог обладает подлинной причинной властью [causal power], все остальное является

⁵⁶ *Leibniz [G.W.]*. Preface to Codex Juris Gentium. P. 171.

⁵⁷ *Leibniz [G.W.]*. Felicity // *Leibniz*. Political Writings. P. 83.

⁵⁸ Этот фрагмент из “Observationes de principio juris” [Обозрение принципов права], опубликованного Лейбницем в 1700 г. в “Monathlicher Auszug aus allerhand neu-herausgegebenen nützlichen und artigen Büchern” [Ежемесячное извлечение из разных недавно изданных полезных и галантных книг]. (Hanover, 1700. P. 378), цитируется по: *Hruschka J.* The Greatest Happiness Principle and Other Early German Anticipations of Utilitarian Theory // *Utilitas*. 1991. No. 3. P. 166. Грушка отмечает, что это первая формулировка принципа наибольшего счастья.

⁵⁹ Основным последователем Лейбница был Христиан Вольф, который в немецкой философии первой половины XVIII в. развивал авторитарную версию рационального перфекционизма. То, что можно назвать лейбницево-вольфианскими взглядами, фактически было господствующим мнением в немецких университетах того периода. Следуя за Лейбницем, Вольф отождествил обязанность со «всею, что задает мотивы» (*Wolff C.* Reasonable Thoughts about the Actions of Men, I.i // *Modern Moral Philosophy from Montaigne to Kant* / Ed. J.B. Schneewind. Cambridge, 2003. P. 335). Как и Лейбниц, он предполагал, что гармония благ (совершенств) гарантируется метафизически, и заключал, что каждый обязан содействовать величайшему совершенству всех. Действуя таким образом, каждый содействует своему собственному благу (совершенству), а в той мере, в какой это в его власти, также и благу каждого другого.

не чем иным, как реализацией божественной причинности. Этика Мальбранша не менее сфокусирована на теологии. Предметом этики считается точная ориентация любви на формы совершенства, т.е. на Бога. Так что любовь к Богу является центральным этическим отношением, и этическое знание направлено на порядок совершенства, который обнаруживается только в Боге⁶⁰.

Проявление совершенства Бога Мальбранш видел в том, что Бог управляет вселенной посредством общей воли, а не отдельными волевыми актами. Если бы дело обстояло иначе, нам не следовало бы даже пытаться избегнуть естественных зол. Идея, что воля Бога должна быть общей, окажет впоследствии влияние на попытки, например, Беркли или Батлера уравнивать концепции морали, основанные на правиле, с божественной благожелательностью, а в политической сфере – на идею общей воли Руссо⁶¹. Но, пожалуй, наиболее значительной у Мальбранша была идея свободы, которая также играла исключительную роль в его теодицее. Для нас невозможно не любить благо вообще, но из-за чувств мы воспринимаем добро и зло в искаженном свете. Однако Бог, по мнению Мальбранша, дает нам способность блокировать такие впечатления и решать, «соглашаться» с ними или с противоречащими им более совершенными благами, что делает нас ответственными за наш выбор. Эта идея перекликается с локковским анализом свободы в «Опыте» и более поздней идеей Канта о том, что действие неявно всегда свидетельствует о принципе или «максиме»⁶².

С нововременной традицией естественного права интересным образом контрастировали этика и моральная психология Спинозы, которые стала идейным источником для таких мыслителей, как, например, Юм, а намного позже Ницше, стремившихся проблематизировать теорию морали, связывая ее с ответственностью и автономной деятельностью. Лейтмотив размышлений Спинозы обнаруживается в заключительной теореме «Этики»: «Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель; и мы наслаждаемся им не потому, что обуздываем свои страсти, но, наоборот, вследствие того, что мы наслаждаемся им, мы в состоянии обуздывать свои страсти»⁶³. Несколько моментов этической мысли Спинозы заслуживают здесь внимания: нивелирование строгого разделения между полезным и морально правильным; концепция свободы, которая усматривается не в любой способности преодолевать желания посредством автономного выбора скорее всего необходимого для моральной ответственности и заслуги, а в чем-то таком, что появляется внутри самих правильно организованных желаний; наконец, точка зрения на счастье не как вознаграждение за моральную добродетель, а выражение добродетели и самоограничения.

Как отмечал Эдвин Керли, в спинозовской «Этике» предложено «невозможное, но одновременно безжалостное препарирование человеческой природы»⁶⁴ – абсолютно натуралистическое в нововременном смысле, исключаяю-

⁶⁰ *Malebranche N. Treatise on Ethics [Traite' de morale, 1684]* / Trans. C. Walton. Boston, 1993.

⁶¹ См. об этом: *Rile P. The General Will before Rousseau*. Princeton, 1986.

⁶² См.: *Vienna J.M. Malebranche and Locke: The Theory of Moral Choice, a Neglected Theme // Nicolas Malebranche: His Philosophical Critics and Successors / Ed. S. Brown. Assen, 1991. P. 94–108; Yaffe G. Liberty Worth the Name: Locke on Free Agency*. Princeton, 2000.

⁶³ *Спиноза Б. Этика [V. теорема 42]* / Пер. с лат. Н.А. Иванцова // *Спиноза Б. Соч.* в 2 т. Т. I. СПб., 1999. С. 477.

⁶⁴ *The Collected Works of Spinoza / Ed. and trans. E. Curley. Princeton. 1985. Vol. I. P. 402.*

щем аристотелевские последние причины (которые Спиноза ассоциировал с самодовольным антропоморфизмом), но вместе с тем такое, которое могло бы составить основу этики [ethic], способной объединить добродетель и счастье как следование природе, что было сродни древнегреческим взглядам (а также классической теории естественного закона). Спиноза не оставляет места дуализму – ума и тела, Бога и природы, свободы и необходимости, разума и страсти, морали и благоразумия – и выступает против этических учений, покоящихся на дуализме. Будучи религиозным мыслителем, рассматривавшим любовь в качестве центрального и высшего блага, Спиноза тем не менее часто воспринимается как атеист, поскольку он настойчиво отвергал сверхъестественный взгляд на Божество. Однако для Спинозы Бог скорее был необходимым порядком природы и поведение человека принадлежит порядку причинности не менее, чем божественному порядку. Свобода не является исключением из порядка причинности, и она не вмешивается в него, скорее она представляет собой самоопределение [человека] внутри него. Поскольку Бог – тотальность самоопределения природы, он необходимо свободен. Но так же и человеческая свобода может совмещаться с природной необходимостью, когда причины поведения человека являются полностью внутренними для Я и зависят от самопознания.

Многие критики Спинозы, считавшие его идеи атеистическими, отвергали учение Спинозы за отрицание им антидетерминистского понимания свободы, а некоторые – за фатализм. Мыслители же, которые считали, что мораль предполагает ответственность, основанную на разумном выборе, преодолевающем желания, находили, что концепция свободы у Спинозы довольно слабая для основания морали, как они ее себе представляли. Такова была реакция Кадворта; что-то похожее можно также найти у Беркли⁶⁵. Но для таких философов, как Юм и Ницше, моральная психология Спинозы была освобождающей – давала возможность представить человеческую свободу без свободы воли, а практическое мышление не противоречащим ни разуму, ни склонности. Эти мыслители находили у Спинозы также такой подход к этике, который, будучи полностью нововременным (и не содержащим метафизическую телеологию), не предполагал трансцендентную волю, человеческую или божественную, и проводил строгое различие между морально правильным и обязательным, с одной стороны, и максимально полезным для индивида и благоприятным, с другой.

Спиноза утверждал, что наши действия становятся тем более свободными и выражающими нас самих, чем более они включают само-понимание. Несвобода порождается следованием не желаниям (любое действие является продуктом желания), а страстям, связанным со смутными идеями: «Аффект [Passion], составляющий пассивное состояние, перестает быть им, как скоро мы образуем ясную и отчетливую идею его»⁶⁶. Чем более мы пониманием свое место в порядке природы, тем более мы приближаемся к ясному пониманию связи с ним человеческого блага. Последним мы обязаны не метафизической телеологии Аристотеля или Фомы, но само-сознанию [self-understanding] в свободе и благе. Для Спинозы источник внешнего конфликта – внутренний. Только «поскольку люди волнуются аффектами, составляющими пассивные

⁶⁵ *Cudworth R. True Intellectual System of the Universe (1678); Беркли Дж. Три разговора между Гиласом и Филонусом [Второй диалог] // Беркли Дж. Соч. М., 1978.*

⁶⁶ *Спиноза Б. Этика [V, теор. 3]. С. 455.*

состояния, они могут быть противны друг другу»⁶⁷. Самосознание, которое гармонизирует Я, также порождает внешнюю гармонию. «Люди же всего более сходны по своей природе тогда, когда они живут по руководству разума». И они «будут всего более полезными друг для друга тогда, когда каждый всего более ищет для себя своей собственной пользы», будучи спокойными, свободными и самосознательными [self-understanding]⁶⁸.

Эгоистическая критика

Гораздо более радикальная критика главенствующего направления морализирования была предпринята Бернардом Мандевилем в «Басне о пчелах» (1714), наверное, наиболее известной благодаря откровенному представлению эгоистической психологии. Подзаголовок Басни: «Пороки частных лиц – благо для общества» – указывает на ее основные темы: последствия широкого распространения добродетели и порока, взятые в целом, могут оказаться обратными тому, к чему стремится деятель. Мандевилль показывает, что реально, хотя и ненамеренно, усилия каждого оказать помощь другим ценою собственных затрат могут иметь в качестве результата общественный вред.

Благожелательность занимала центральное положение в этике кембриджских платоников, Шафтсбери, Лейбница, а впоследствии и у последователя Шафтсбери – Френсиса Хатчесона. Однако какова цена широко распространенного альтруизма, не является ли он слишком затратным? В «Басне», Мандевилля рассказывается, как это может произойти, и доказывается, что так и будет в условиях европейской жизни XVIII в. Улей с тщеславными, обслуживающими себя пчелами, которые «стремились к удовлетворению своих ненасытных желаний»⁶⁹, производит огромные богатства, которыми пользуются все. Однако когда пчелы стали ворчать по поводу своей порочной алчности, нечестности и роскоши, Бог сделал их честными. Результаты оказались катастрофическими. При отсутствии роскоши, алчности и тщеславия машина их производственной активности останавливается и все впадают в нищету.

Значение положения Мандевила для нововременной экономической теории, начинающейся с «Богатства народов» Адама Смита (1776), очевидно. Но оно также имело мощное воздействие на моральную философию начала XVIII в. В особенности значительна его роль в развитии утилитаризма после Хатчесона. Осознание того, что результаты широко распространяемой благожелательности могут отличаться от тех, которые благожелательностью предполагаются, сразу привело к пониманию важности для морали вопроса о мотивах и следствиях. Это предопределило растущую популярность утилитаристских идей, в частности развивавшихся Бентамом, придававшим исключительное значение в морали хорошим последствиям, и, соответственно, отказ от взглядов Лейбница и Хатчесона. В наибольшей степени вклад Мандевила состоял в том, что он показал, насколько тонкими и сложными могут быть отношения между намерениями и реальными результатами. Влияние Мандевила чувству-

⁶⁷ Спиноза Б. Этика [IV, теор. 34]. С. 415.

⁶⁸ Спиноза Б. Этика [IV, теор. 35, корр. 2]. С. 417.

⁶⁹ Мандевилль Б. Басня о пчелах // Мандевилль Б. Басня о пчелах / Общ. ред. и вступ. ст. Б.В. Меевского. М., 1974. С. 53.

ется, например, в утверждениях Батлера, Беркли или Юма о том, что правила справедливости, строго регулирующие достижения как общего, так и индивидуального блага, могут вести к достижению бóльшего блага, чем то, которое может быть достигнуто индивидами, стремящимися к благу для самих себя⁷⁰.

Разум versus чувство как основа морали

Однако, пожалуй, важнейший морально-философский вопрос начала XVIII в. был связан с самим основанием морали и с тем, может ли оно быть обеспечено разумом или чувством [sentiment]. За этим вопросом обнаруживается несколько тем: (а) эпистемологический вопрос о том, различаем ли мы моральные качества посредством разума или переживания [feeling], (б) морально-психологический вопрос о роли, которую играют разум и аффект в моральной мотивации, (в) метафизический, метаэтический вопрос о том, может ли правильность и неправильность действия заключаться в отношении к разуму или к чувству [sentiment].

Хотя идея морального чувства [moral sense] **Шафтсбери вытекала из некоторой разновидности рационализма**, его влияние на XVIII в. произошло через таких философов, как Френсис Хатчесон и Дэвид Юм, которые развили его идею в определенном эмпирическом, антирационалистическом ключе. Для Хатчесона идея морального чувства вытекала из локковского тезиса о том, что все идеи доставляются из опыта; это положение дополнялось утверждением о том, что моральное одобрение и неодобрение включают особые и ни к чему не сводимые идеи. Этим утверждением впоследствии воспользуются интуитивисты, например Ричард Прайс, для своих рационалистических целей. Учение Хатчесона о моральном чувстве отражало своего рода эмпирический опыт, заключающийся в том, что восприятие определенных мотивов и характеров приводит к соответствующим идеям. Более того, Хатчесон был убежден, что моральное чувство выражает простой эмпирический закон: мы одобряем характеры и мотивы пропорционально той степени благожелательности, которую они демонстрируют. Как и Лейбниц, Хатчесон делал тот прото-утилитаристский вывод, что то действие, которое «обеспечивает самое большое счастье для наибольшего числа людей», всегда представляет собой наилучший выбор⁷¹. Но если Лейбниц выводил этот тезис из метафизического основания, Хатчесон рассматривал его как часть эмпирически подтвержденной теории (определенной [contingent]) человеческой природы. Наряду с гедонизмом этот вывод гораздо больше сближал формулировку Хатчесона с тем принципом наибольшего счастья, который получит развитие в утилитаристской традиции Бентама и его последователей.

⁷⁰ См.: *Butler J. Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel (1726) [Sermon 12, par. 31]; Dissertation upon the Nature of Virtue (1751) [Par. 8] // Butler J. Five Sermons Preached at the Rolls Chapel and A Dissertation upon the Nature of Virtue / Ed. S.M. Brown. Indianapolis, 1950; Berkeley G. Passive Obedience. London, 1712. P. 21; Юм Д. Трактат о человеческой природе [III.ii] / Пер. С.И. Церетели // Юм Д. Соч. в 2 т. Т. I / Вступ. ст. А.Ф. Грязнова; примеч. И.С. Нарского. 2-е изд., доп. и испр. М., 1996.*

⁷¹ См.: *Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добра. II, III, VIII / Общ. ред., вступ. ст., коммент. Б.В. Мееровского; пер. Е.С. Лагутина // Френсис Хатчесон, Дэвид Юм, Адам Смит. Эстетика. М., 1973. С. 174.*

Хатчесон отличался от Шафтсбери и в других моментах. Несмотря на превознесение благожелательности, Шафтсбери утверждал, что частный интерес представляет собой главный источник рациональной мотивации. Хатчесон проводил мысль, что универсальная благожелательность не менее рациональна только в том смысле, в каком с эмпирической точки зрения может быть рациональным мотив. Теоретическое рассуждение, информируя нас в полной мере и достаточно для того, чтобы мы могли одинаково реагировать на все, о чем мы знаем, ведет нас к благожелательности не меньше, чем к себялюбию⁷². Мы здесь имеем, таким образом, неразрешимый дуализм рационального мотива, которому Бог дает счастливую возможность появляться вновь и вновь, организуя совпадения интересов благожелательных агентов и интересов всех⁷³.

При этом важно, что Хатчесон настаивал на том, что разум не является источником мотивации, как полагали рационалисты: нет такой вещи, как чистый практический разум. Разум – всего лишь способность, с помощью которой мы различаем истины, и хотя это может приводить нас к убеждениям, без страстей или «аффектов», он не может направлять нас к действиям⁷⁴. На самом деле Хатчесон утверждал, что само по себе моральное чувство не может непосредственно мотивировать; скорее оно является откликом на мотив, чем мотивом самим по себе. Так что если для Шафтсбери истинная добродетель включает самосознательное саморегулирование, осуществляемое посредством морального чувства, то Хатчесон считал, что это не дает никакого морального мотива; более того, скорее способствует снисходительности к самому себе и самодовольству.

Критика Дэвидом Юмом этического рационализма сегодня известна гораздо лучше, чем та, которую проводил Хатчесон, но Юм заимствовал много существенного у Хатчесона⁷⁵. Однако Юму принадлежит заслуга наиболее убедительной критики тезиса о том, что «моральные различия» вытекают из разума, как в эпистемологическом, так и метафизическом смысле. Положение Юма–Хатчесона о том, что разум не может мотивировать, – основная посылка в доказательстве предыдущего. В отличие от «спокойных и равнодушных суждений нашего ума»⁷⁶, моральные суждения обычно направляют нас. Поэтому мы должны проводить моральные различия на основе разума, а не чувства [sentiment]. Ничто не может становиться моральным и аморальным – добродетельным или порочным, правильным или неправильным – *в силу* отношения к разуму. Строго говоря, согласно Юму, только убеждения могут соответствовать

⁷² *Hutcheson F.* An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, sec. 2 // *Hutcheson F.* An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense / Ed. Aaron Garrett. Indianapolis, 2002.

⁷³ Сиджвик представляет собой наиболее интересный пример философа, развивавшего идею «дуализма практического разума» (см.: *Sidgwick H.* The Methods of Ethics. 7th ed. L., 1967. P. 373–389, 507–509). Сиджвик считал, что эта идея получила развитие у Батлера. Но Хатчесон в этом плане еще более интересен. А Камберленда можно считать первым философом, выдвинувшим ее, хотя и не явным образом. См. об этом: *Darwall S.* The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640–1740. P. 98–99.

⁷⁴ Это центральная тема в «Объяснениях к моральному чувству». См.: *Hutcheson F.* An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense.

⁷⁵ См.: *Darwall S.* Hutcheson on Practical Reason // *Hume Studies.* 1997. Vol. 23. No. 1. P. 73–89.

⁷⁶ Юм Д. Трактат о человеческой природе [III, I, 1]. С. 499.

разуму или противоречить ему. Действия, страсти и переживания [feelings] лишены тех «типичных качеств», которые делают убеждения сообразными рассуждению и подверженными разумной критике. Действия и страсти, пожалуй, не могут обладать моральными качествами, имея качества разума; но последние им и не свойственны.

Юм вслед за Хатчесоном также утверждал, что моральные качества вытекают из чувства [sentiment]. Но между ними были важные различия в деталях. В то время как Хатчесон мыслил в терминах специального «морального чувства», Юм утверждал, что моральное чувство – результат действия более простых психологических начал – симпатии и ассоциации идей. Грубо говоря, мы одобряем любые мотивы, ведущие к человеческому счастью, потому что их созерцание физически соединено с этими обычно хорошими последствиями, которые мы затем косвенно переживаем благодаря симпатии, ведущей нас к положительному чувству по поводу этого мотива. Это отступление от хатчесоновской психологии сопровождалось отрицанием отождествления добродетели и благожелательности. Юм вывел серьезный урок из «Басни» Мандевилля, и он соглашался с епископом Баглером в том, что посредством размышления мы одобряем различные мотивы, главным образом справедливость, которая не может быть сведена к благожелательности. Справедливость может требовать от нас вернуть собственность «мятежному фанатику» даже тогда, когда иное распоряжение ею более соответствовало бы общественному интересу⁷⁷. Все же Юм считал, что «единичные акты справедливости могут противоречить как общественному, так и частному интересу, однако несомненно, что общий план, или общая система, справедливости в высшей степени благоприятен или даже безусловно необходим как для поддержания общества, так и для благосостояния каждого отдельного индивида»⁷⁸. Лучше всегда относиться к определенным искусственным правилам, организующим собственность, соглашения, обещания и другие практики справедливости, как к «священным и незыблемым» и вести себя в соответствии с этим. Справедливость в этом смысле – «искусственная добродетель» в отличие от естественных добродетелей, таких как благожелательность.

Своей теорией справедливости и предложенным понятием обязанности справедливости Юм делает важный шаг в сторону от той этики добродетелей, основанной целиком на любви, которую развивали Шафтсбери, Хатчесон и Лейбниц. Юм указывал на то, что в обычных условиях человеческой жизни любовь просто не может обеспечить соответствующую основу для общественного порядка. Необходимо понятие справедливости, отличающейся от какой-либо формы любви, – справедливости как управления посредством взаимно полезных правил. Это понимание способствовало возвращению интереса к тому, что питало традицию естественного закона XVII в., к идее некоторого режима норм и законов, связывающих (и обязывающих) индивидов, которые не могут надеяться на то, что их будут любить, как каждый любит себя самого или даже как каждый любит свою семью, своих соседей [neighbors] или тех, с кем он состоит в одной конфессии. Этика добродетели, эмпирическая или рационалистическая, оказалась неподходящей для обеспечения морального порядка, по крайней мере в социально-политических условиях жизни Европы XVIII в.

⁷⁷ Юм Д. Трактат [III, I, 1]. С. 537.

⁷⁸ Там же.

Так что неудивительно, что этический рационализм XVIII в. склонялся к этике обязанности, нежели к этике добродетели. Более того, рационалисты направили против эмпирического подхода критику, которая была во многом сходна с критикой ранних сторонников этики добродетели в адрес волюнтаристской теории естественного закона. В той критике волюнтаристов упрекали в том, что они представляли мораль как некое внешнее, нежели внутреннее дело, что-то похожее на магнетизм, где люди выступали в роли металлических опилок для магнита Бога. Уберите магнит, и не останется никакой морали. Аналогичную критику против эмпирической этики добродетели проводили некоторые представители рационалистической этики обязанности в первой половине восемнадцатого века – Джон Бэлгай, Сэмюел Кларк, Уильям Уолластон, а вслед за ними Ричард Прайс и Томас Рид⁷⁹. Учение о моральном чувстве, утверждали они, основывало мораль на случайном и произвольном начале. Также прежние критики ранне-нововременной теории естественного права упрекали волюнтаристов в том, что они основывали мораль на воле. И хотя они с одобрением относились к утверждению Хатчесона о том, что моральный мотив отличается от «устремления к личному счастью», они возражали против эмпирического понимания добродетели как обладающей «произвольной и положительной природой... полностью зависящей от инстинктов, которые изначально могли быть иными»⁸⁰.

Рационалисты считали, что мораль необходима в нескольких смыслах. Они возражали против [идеи] морального чувства, указывая, что мораль, как выразился Кадворт, является «вечной» и «неизменной». Хатчесон и Юм, со своей стороны, считали, что добродетель и порок «сравниваемы со звуками, цветами, теплом и холодом, которые, по мнению современных философов, являются не качествами объектов, но перцепциями нашего духа»⁸¹. Рационалисты же утверждали, что фундаментальные моральные истины не могут так зависеть от человеческого чувства [sentiment]⁸².

Эмпирики также считали, что любая моральная мотивация зависит от обстоятельств. Но Бэлгай возражал, что «моральное благо изначально ничуть не зависит от аффектов и установок, как от [позитивных] законов»⁸³. Не будь «в наших сердцах какого-либо инстинкта в отношении наших благодетелей», мы все равно были бы способны признать обязанность благодарности и, соответственно, у нас был бы мотив выразить ее⁸⁴. Для рационалистов безусловно истинно то, что моральные агенты могут быть добродетельными, и то, что мы можем следовать морали, подтверждает наличие способности к добродетели.

Эмпирики также думали, что ничто не гарантирует убедительности моральных соображений для практического рассуждения и что мы просто должны вести себя морально. Рационалисты, со своей стороны, отстаивали взгляд, что неправильные поступки противоречат разуму.

⁷⁹ По ряду оснований к этой группе может быть причислен и епископ Батлер.

⁸⁰ *Balguay J. The Foundation of Moral Goodness. L., 1728. P. 5, 8–9.*

⁸¹ Юм Д. Трактат [III, I, 1] С. 510; см. также: *Hutcheson F. Illustrations on the Moral Sense [sec. 4].*

⁸² Заслуживает внимания, что Хатчесон также указывал на то, что у нас неслучайно именно такое моральное чувство, какое оно есть; его благожелательность объясняется благожелательностью Бога.

⁸³ *Balguay J. The Foundation of Moral Goodness. P. 11.*

⁸⁴ *Ibid. P. 12.*

Рационалисты считали, что все эти моменты эмпирического подхода были результатом обедненного представления о деятельности и ошибочного взгляда на соотношение между практическим разумом и волей. Личность устремлена в своих желаниях к определенному положению вещей и верит, что в ее власти есть что-то, позволяющее ей достичь этого; ее действия обусловлены этими двумя состояниями. Роль разума – сугубо теоретическая: он сообщает фактические данные о том, каким образом человек может удовлетворить свои желания и, возможно, как это было у Хатчесона, о (внеморальных [nonethical]) фактах, которые могут также стать причиной изменения желаний. Однако рационалисты проводили различие между «просто» разумной целеустремленностью и подлинной деятельностью. С определенностью можно сказать, что агенты действуют по разумным основаниям, они предпринимают действия, каким-то образом обосновывая их для себя. Разумная целеустремленность не нуждается ни в каких дополнительных основаниях помимо тех, что рекомендованы разумом. Как отмечал Бэлгай, «цель рациональных действий и рациональных агентов, как таковых – разум и моральное благо»⁸⁵. «Власть совести», о которой говорил епископ Батлер, направлена на то же. Без «принципа рефлексии», или «совести» – в данном контексте, без концепции того, что *следует делать* – индивид не может быть агентом, имеющим основания действия»⁸⁶.

Рационалисты соглашались с протокантианским положением Шафтсбери (от которого отличался Хатчесон и в значительной степени Юм), что подлинная добродетель осуществляется только теми моральными агентами, которые руководствуются своими собственными моральными убеждениями. Только если «добродетель состоит в разумном определении, а не в слепом следовании инстинкту», указывал Бэлгай, она оправданно считается принадлежащей *личности*, в отличие от чего-то, имеющегося в ней. Хотя этот вопрос часто трактовался ими как тождественный метафизической проблеме свободы воли и детерминизма, противоречие, которое имели в виду, лучше описывается посредством оппозиций автономии и гетерономии, само-детерминации и внешней по отношению к индивиду детерминации. Как считал Батлер, моральный агент должен обладать способностью руководить собой посредством собственных моральных убеждений, что и делает морального агента «законом для самого себя»⁸⁷.

Как и новременные теоретики естественного права, рациональные интуитивисты не были едины в понимании универсальных норм поведения, которые обязательны для всех рациональных личностей. Напомним, что вопрос касался того, почему эти нормы включают обязывающие и ограничивающие интерес моральные требования. Кларк и Бэлгай были едины, считая, что не нужно никаких аргументов для убеждения людей к принятию фундаментальных моральных норм, да никаких аргументов и не может быть; эти нормы самоочевидны (и должны быть таковыми). Также нет надобности в какой-либо теории, которая бы указывала, в чем заключается нормативность; понимание этого носит фундаментальный и значимый сам по себе характер, чего не понимали теологические волюнтаристы, пытавшиеся за оправданностью

⁸⁵ *Balguy J.* The Foundation of Moral Goodness. P. 48.

⁸⁶ *Butler J.* Fifteen Sermons [Preface, pars. 14–29; Sermon 1, par. 8; Sermon 2, pars. 4–17; Sermon 3, pars. 1–5].

⁸⁷ *Ibid.* [Sermon 2, par. 8].

[нормативности] усмотреть некий фундаментальный и самоценный факт, и тем самым подменяли предмет рассуждения, переходя от этики к психологии или теологии⁸⁸.

Предпочитаемая интуитивистами аналогия лежала в другой области – в математике, где истины представлялись необходимыми и самоочевидными. Кларк считал, что не менее очевидно то, что отношение действий к ситуациям выражается в понятиях «соответствия» [fitting] и «несоответствия» [unfitting] аналогично тому, «как одна величина, или одно число больше, равно или меньше другого»⁸⁹.

Как и Гроций, рационалисты проводили фундаментальное различие между частью морали, коренящейся в любви, или благожелательности, которая не может вменяться нам в долг, и частью, коренящейся в справедливости или равенстве [equity], исполнение которых обязательно для нас. Даже если мы недостаточно заботимся о чужом благе, писал Бэлгай, мы можем видеть, что это «разумно» – поступать по отношению к ним «так, как мы хотели бы, чтобы они поступали по отношению к нам»⁹⁰. Любовь, добавлял Кларк, направляет нас «к содействию благополучию и счастью всех людей», в то время как равенство [equity] требует, чтобы мы «относились к каждому человеку так, как в аналогичных обстоятельствах мы могли бы разумно ожидать, чтобы он поступал по отношению к нам»⁹¹.

Если мы вспомним проблематику нововременной теории естественного права, мы увидим, почему равенство [equity] и взаимность предстают более надежным источником императивности моральных норм, нежели себялюбие или благожелательность. Но что обязывает агента отказываться от [следования] своему собственному благу или благу всех, когда справедливость призывает к этому? Если нормы одинаково полезны [людям], мы можем сказать, что поскольку агент хотел бы, чтобы другие на своем месте, исполняя свои роли, следовали [правилам], было бы разумно, чтобы и он поступал так же, на своем месте. Эта рациональность не требует, чтобы агент был способным заботиться о других ради них самих. Такое поведение скорее зависит от идеала взаимного и разумного отношения, не зависящего от переживаний ближних, и поэтому может быть более подходящим основанием для понимания нормативного порядка между индивидами (и группами), которые не могут ожидать друг от друга любви.

Сколь бы многообещающей эта идея ни была сама по себе, рационалисты все равно остаются с рядом нерешенных проблем. Самая серьезная из них, с точки зрения критиков рационализма, в совмещении моральных фактов, как их представляли себе рациональные интуитивисты, с убедительной метафизикой. Также сохранялось сомнение Юма относительно утверждения рационалистов о том, что восприятие разумом моральных различий может быть основанием мотивов поступков. Рационалисты в общем соглашались с Юмом в том, что моральные убеждения выступают необходимыми мотивами, но остается неясным, как это возможно с их точки зрения. Наконец, еще одна нерешенная

⁸⁸ Clarke S. A Demonstration of the Being and Attributes of God [XII]. L., 1705.

⁸⁹ Clarke S. A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation [I]. L., 1706.

⁹⁰ Balguy J. The Foundation of Moral Goodness. P. 12.

⁹¹ Clarke S. A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion [I].

проблема, как для эмпирических сентименталистов, так и для рационалистических интуитивистов, связана с тем, что, в отличие от представителей традиции естественного права, ни те, ни другие даже не подступали к рассмотрению существенной связи между моралью и моральной ответственностью или причин того, почему мы ответственны за нарушение моральных норм. Без какого-либо объяснения авторитета, *требующего* исполнения вмененных моральных норм, мы, по всей видимости, не сможем дать удовлетворительного объяснения моральной обязанности.

Перевод Р.Г. Апресяна

Список литературы

Первоисточники

- Беркли Дж.* Три разговора между Гиласом и Филонусом // *Беркли Дж.* Соч. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. И.С. Нарского. М.: Мысль, 1978. С. 249–360.
- Гоббс Т.* Левиафан / Пер. А. Гутермана // *Гоббс Т.* Соч. в 2 т. Т. 2 / Сост., ред., авт. вступ. ст. и примеч. В.В. Соколов. М.: Мысль, 1991. С. 3–546.
- Гоббс Т.* О гражданине / Пер. Н.А. Федорова // *Гоббс Т.* Соч. в 2 т. Т. 1 / Сост., ред., авт. вступ. ст. и примеч. В.В. Соколов. М.: Мысль, 1989. С. 270–506.
- Гроций Г.* О праве войны и мира / Пер. с лат. А.Л. Саккетти. М.: Ладомир, 1994. 868 с.
- Локк Дж.* Опыты о законе природы // *Локк Дж.* Соч. Т. 3 / Ред. и сост. т. А.Л. Субботин. М.: Мысль, 1988. С. 3–53.
- Мандевиль Б.* Басня о пчелах // *Мандевиль Б.* Басня о пчелах / Общ. ред. и вступ. ст. Б.В. Мееровского. М.: Мысль, 1974. 376 с.
- Милль Дж.С.* Утилитаризм / Пер. с англ. и предисл. А.С. Земерова. Ростов н/Д.: ДИД, 2013. 239 с.
- Спиноза Б.* Этика / Пер. с лат. Н.А. Иванцова // Спиноза Б. Соч. в 2 т. Т. I. СПб.: Наука, 1999. С. 251–478.
- Фома Аквинский.* Сумма теологии. Т. IV: Первая часть Второй части. Вопросы 68–114 / Пер. с лат. Под ред. Н. Лобковица, А.В. Апполонова. М.: Либроком, 2012. 688 с.
- Фома Аквинский.* Сумма против язычников // Историко-философский ежегодник / Гл. ред. Н.В. Мотрошилова, отв. ред. О.В. Голова. М.: Наука, 2005. С. 61–87.
- Фома Аквинский.* О правлении государей / Пер., вступ. ст., примеч. Н.Б. Срединской // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе (VI–XVII вв.) / Под ред. В.И. Рутенбурга, И.П. Медведева. Л.: Наука, 1990. С. 217–244.
- Хатчесон Ф.* Исследование о происхождении наших идей красоты и добра / Общ. ред., вступ. ст., коммент. Б.В. Мееровского; пер. Е.С. Лагутина // Френсис Хатчесон, Давид Юм, Адам Смит. Эстетика. М.: Искусство, 1973. С. 41–269.
- Юм Д.* Трактат о человеческой природе / Пер. С.И. Церетели // *Юм Д.* Соч. в 2 т. Т. I / Вступ. ст. А.Ф. Грязнова; примеч. И.С. Нарского. 2-е изд., доп. и испр. М.: Мысль, 1996. С. 53–655.
- Balguy J.* The Foundation of Moral Goodness. L., 1728. 68 p.
- Berkeley G.* Passive Obedience. L., 1712. 68 p.
- British Library “Additional Manuscript” 4980.
- Butler J.* Five Sermons Preached at the Rolls Chapel and A Dissertation upon the Nature of Virtue / Ed. S.M. Brown. Indianapolis: Library of Living Arts, 1950. 90 p.
- Clarke S.* A Demonstration of the Being and Attributes of God. L., 1705. 264 p.
- Clarke S.* A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation. L., 1706. 485 p.

- Cudworth R.* A Sermon Preached before the House of Commons // *The Cambridge Platonists* / Ed. C.A. Patrides. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970. P. 90–127.
- Cudworth R.* A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality, with A Treatise of Freedom / Ed. S. Hutton. Cambridge: Cambridge University, 1996. 219 p.
- Cudworth R.* The Collected Works. N. Y.: Garland, 1978. 899 p.
- Cumberland R.* A Treatise of the Laws of Nature / Trans. J. Maxwell. London, 1727. 701+xxviii p.
- Hutcheson F.* An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense / Ed. A. Garrett. Indianapolis: Liberty Fund, 2002. 226 p.
- Leibniz [G.W.].* Opinion on Pufendorf // *Leibniz. Political Writings* / Trans. P. Riley. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 64–74.
- Leibniz [G.W.].* Felicity // *Leibniz. Political Writings* / Trans. P. Riley. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 82–84.
- Leibniz [G.W.].* Codex Juris Gentium (Prefatio) // *Leibniz. Political Writings* / Trans. P. Riley. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 165–175.
- Locke J.* Voluntas // 1693 Commonplace Book. Bodleian Library, Oxford, Lovelace MS. C28, fol. 114.
- Malebranche N.* Treatise on Ethics / Trans. C. Walton. Boston: Kluwer, 1993. 238 p.
- Pufendorf S.* The Law of Nature and Nations // *Pufendorf S. De jure naturae et gentium libri octo. Vol. II* / Trans. C.H. and W.A. Oldfather. Oxford: The Clarendon Press, 1934. xiii+1465 p.
- Shaftesbury A.A. Cooper; Earl of.* The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury / Ed. B. Rand. L.: Swan Sonnenschein, 1900. 535 p.
- Shaftesbury.* Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times / Ed. L.E. Klein. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 490 p.
- Spinoza B.* The Collected Works / Ed. and trans. E. Curley. Princeton: Princeton University Press. 1985. Vol. I. 752 p.
- Wolff C.* Reasonable Thoughts about the Actions of Men // *Modern Moral Philosophy from Montaigne to Kant* / Ed. J.B. Schneewind. Cambridge: Cambridge University Press 2003. P. 333–349.

Исследования

- Darwall S.* Autonomy in Modern Natural Law // *New Essays on the History of Autonomy* / Eds. N. Brender, L. Krasnoff. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 110–129.
- Darwall S.* Hutcheson on Practical Reason // *Hume Studies*. 1997. Vol. 23. No. 1. P. 73–89.
- Darwall S.* The British Moralists and the Internal ‘Ought’: 1640–1740. Cambridge: Cambridge University Press. 1995. 352 p.
- Darwall S.* The Inventions of Autonomy // *European Journal of Philosophy*. 1999. Vol. 7. No. 3. P. 339–350.
- Darwall S.* The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006. 348 p.
- Frankena W.* Sidgwick and the History of Ethical Dualism // *Essays on Henry Sidgwick* / Ed. B. Schultz. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 175–198.
- Hruschka J.* The Greatest Happiness Principle and Other Early German Anticipations of Utilitarian Theory // *Utilitas*. 1991. No. 3. P. 165–177.
- Martinich A.P.* The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 448 p.
- Olson M., Jr.* The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971. 208 p.

Rational Man and Irrational Society? / Eds. B. Barry, R. Hardin. Beverly Hills, CA: Sage, 1982. 415 p.

Rile P. The General Will before Rousseau. Princeton: Princeton University Press, 1986. 294 p.

Schneewind J.B. The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 624 p.

Sidgwick H. Outlines of the History of Ethics for English Readers. 6th ed. L.: Macmillan. 1954. 342 p.

Sidgwick H. The Methods of Ethics. 7th ed. L.: Macmillan. 1967. 522 p.

Vienne J.M. Malebranche and Locke: The Theory of Moral Choice, a Neglected Theme // Nicolas Malebranche: His Philosophical Critics and Successors / Ed. S. Brown. Assen: Van Gorcum, 1991. P. 94–108.

Yaffe G. Liberty Worth the Name: Locke on Free Agency. Princeton: Princeton University Press, 2000. 200 p.

The Foundations of Morality: Virtue, Law, and Obligation*

Stephen Darwall

(Translated into Russian by Ruben Apressyan)

Professor, Department of Philosophy, Yale University. P.O. Box 208306, New Haven, CT 06520-8306, USA; e-mail: stephen.darwall@yale.edu

Presenting the main tendencies in early Modern ethics Stephen Darwall assumes that natural law theories modernized by Grotius, Pufendorf, Hobbes, and Locke played significant role in its formation and development. The early Modern natural law theories are distinct in recognizing a possibility of other than universal reason principle of behavior – an egoistic reason in a form of prudence: an agent acts morally just realizing his/her aspiration towards individual good ('rightly understood'). The early Modern natural lawyers proposed an idea of normative order aimed to limit selfish intentions by the means of socially imputed rules based on a kind of authority. In this context the issues of imputation, foundation of obligations and their difference, responsibility, etc., were proposed for discussion. Darwall considers other tendencies in the early Modern ethics as critical reaction to the challenges stimulated by theories of natural law. *Rationalists* like Cudworth (one of Cambridge Platonists), Shaftesbury, Leibniz, Malebranche, and Spinoza, sidelining or even refusing the normative component of morality, regarded individual morality to be a result of one's comprehension of the objective course of things, divine or natural. On the basis of such comprehension individual self-determines him/herself as a virtuous moral agent. Mandeville provided the most outstanding criticism from *egoistic* perspective. He demonstrated ambiguity in relation between motives and consequences (morally good motives can lead to socially ill consequences) and thus influenced the development of utilitarianism, which insisted on constitutive role of results as a factor of behavior evaluation. Discussion between *sentimentalists* (Hutcheson, Hume, partly Butler) and *rationalists* (Clarke, Balguy, Wollaston, Price, Read) provided one more alternative to the theories of natural law: disagreements regarding the faculty (sense or reason) owing to which the agent perceives moral qualities pertain the foundation of morality; in sentimentalism morality was ultimately associated with virtue and in rationalism – with obligation.

* Translated into Russian from: Darwall, S. The Foundations of Morality: Virtue, Law, and Obligation. In: The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy, ed. by D. Rutherford. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 221–249. Translated and published with permission.

Keywords: ethics, early modern moral philosophy, natural law, obligation, virtue, egoism, rationalism, sentimentalism, moral sense, reason, prudence, utilitarianism.

References

Primary Sources

Aquinas, Thomas. *Summa teologii* [*Summa Theologica*], vol. IV: I-II, qq. 68–114, trans. A. V. Appolonov, ed. N. Lobkoviz. Moscow: Librocom Publ., 2012. 688 pp. (in Russian)

Aquinas, Thomas. “Summa protiv jazychnikov” [“Summa Contra Gentiles”], in: *Istoriko-filosofskij ezhegodnik* [*Historico-Philosophical Yearbook*]. Moscow: Nauka Publ., 2005, pp. 61–87. (in Russian).

Aquinas, Thomas. “O pravlenii gosudarej” [“On Kingship”], trans. N. B. Sredinskaia, in: *Politicheskie struktury jepohi feodalizma v Zapadnoj Evrope (VI–XVII v.)* [Political Structures in the Epoch of Feudalism in Western Europe in the 6th–17th Centuries], ed. V. I. Rutenbourg, I. P. Medvedev. Leningrad: Nauka Publ., 1990, pp. 217–244. (in Russian)

Berkeley, G. “Tri razgovora mezhdz Gilasom i Filonusom” [“Three Dialogues between Hylas and Philonous”], in: *G. Berkeley, Sochinenija* [Works]. Moscow: Mysl Publ., 1978, pp. 249–360. (in Russian).

Hobbes, T. “O grazhdanine” [“On Citizenship”], trans. N. A. Fedorov, in: T. Hobbes, *Sochinenija, 2 t.* [Works, 2 vols.], vol. 1. Moscow: Mysl Publ., 1989, pp. 270–506. (in Russian)

Hobbes, T. “Leviafan” [“Leviathan”], trans. by A. Guterman, in: T. Hobbes, *Sochinenija, 2 t.* [Works, 2 vols.], vol. 2. Moscow: Mysl Publ., 1991, pp. 3–546. (in Russian).

Grotius, H. *O prave vojny i mira* [On the Law of War and Peace], trans. A. L. Saketti. Moscow: Lodomir Publ., 1994. 868 pp. (in Russian)

Hume, D. “Traktat o chelovecheskoj prirode” [“Treatise on Human Nature”], trans. S. I. Tsereteli, in: D. Hume. *Sochinenija, 2 t.* [Works, 2 vols.], vol. 1. Moscow: Mysl Publ., 1996, pp. 53–655. (in Russian)

Hutcheson, Fr. “Issledovanie o proiskhozhdenii nashih idej krasoty i dobra” [“An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue”], trans E. S. Lagutin, in: Francis Hutcheson, David Hume, Adam Smith. *Aesthetics*. Moscow: Iskusstvo Publ., 1973, pp. 41–269. (in Russian)

Locke, J. “Opyty o zakone prirody” [“Essays on the Law of Nature”], in: J. Locke, *Sochinenija, 3 t.* [Works, 3 vols.], vol. 3. Moscow: Mysl Publ., 1988, pp. 3–53. (in Russian)

Mandeville, B. *Basnja o pchelah* [The Fable of the Bees]. Moscow: Mysl Publ., 1974. 376 pp. (in Russian)

Mille, J. S. *Utilitarizm* [Utilitarianism], trans. A. S. Zemerov. Rostov-on-Don: DID Publ., 2013. 239 pp. (in Russian)

Spinoza, B. “Etika” [“Ethics”], trans. N. A. Ivantsov, in: B. Spinoza. *Sochinenija, 2 t.* [Works, 2 vols.], vol. I. Saint-Petersburg: Nauka Publ., 1999, pp. 251–478.

Balguy, J. *The Foundation of Moral Goodness*. London, 1728, 68 pp.

Berkeley, G. *Passive Obedience*. London, 1712, 68 pp.

British Library “Additional Manuscript” 4980.

Butler, J. *Five Sermons Preached at the Rolls Chapel and A Dissertation upon the Nature of Virtue*, ed. S. M. Brown. Indianapolis: Library of Living Arts, 1950. 90 pp.

Clarke, S. *A Demonstration of the Being and Attributes of God*. London, 1705, 264 pp.

Clarke, S. *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*. London, 1706, 485 pp.

Cudworth, R. “A Sermon Preached before the House of Commons” // *The Cambridge Platonists* / Ed. C. A. Patrides. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970, pp. 90–127.

- Cudworth, R. *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality, with A Treatise of Freedom*, ed. S. Hutton. Cambridge: Cambridge University, 1996. 219 pp.
- Cudworth, R. *The Collected Works*. New York: Garland, 1978, 899 pp.
- Cumberland, R. *A Treatise of the Laws of Nature*, trans. J. Maxwell. London, 1727. 701+xxviii pp.
- Hutcheson, F. *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, ed. A. Garrett. Indianapolis: Liberty Fund, 2002. 226 pp.
- Leibniz, [G.W.]. "Opinion on Pufendorf", in: [G.W.] Leibniz. *Political Writings*, trans. P. Riley. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 64–74.
- Leibniz, [G.W.]. "Felicity", in: [G.W.] Leibniz. *Political Writings*, trans. P. Riley. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 82–84.
- Leibniz, [G.W.]. "Codex Juris Gentium (Prefatio)", in [G.W.] Leibniz. *Political Writings*, trans. P. Riley. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 165–175.
- Locke, J. "Voluntas", in: Locke, J. *1693 Commonplace Book*. Bodleian Library, Oxford, Lovelace MS. C28, fol. 114.
- Malebranche, N. *Treatise on Ethics*, trans. C. Walton. Boston: Kluwer, 1993, 238 pp.
- Pufendorf, S. "The Law of Nature and Nations", in: S. Pufendorf. *De jure naturae et gentium libri octo*. Vol. II, trans. C. H. and W. A. Oldfather. Oxford: The Clarendon Press, 1934. xiii+1465 pp.
- Shaftesbury, A.A. Cooper, Earl of. *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, ed. B. Rand. London: Swan Sonnenschein, 1900, 535 pp.
- Shaftesbury. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. L. E. Klein. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 490 pp.
- Spinoza, B. *The Collected Works*, ed. and trans. E. Curley. Princeton: Princeton University Press. 1985. Vol. I. 752 pp.
- Wolff, C. "Reasonable Thoughts about the Actions of Men", in: *Modern Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, ed. J. B. Schneewind. Cambridge: Cambridge University Press 2003, pp. 333–349.

Secondary Sources

- Darwall, S. "Autonomy in Modern Natural Law", *New Essays on the History of Autonomy*, eds. N. Brender, L. Krasnoff. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 110–129.
- Darwall, S. "Hutcheson on Practical Reason", *Hume Studies*, 1997, Vol. 23. No. 1, pp. 73–89.
- Darwall, S. *The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640–1740*. Cambridge: Cambridge University Press. 1995. 352 pp.
- Darwall, S. "The Inventions of Autonomy", *European Journal of Philosophy*, 1999, Vol. 7, No. 3, pp. 339–350.
- Darwall, S. *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006. 348 pp.
- Frankena, W. "Sidgwick and the History of Ethical Dualism", *Essays on Henry Sidgwick*, ed. B. Schultz. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 175–198.
- Hruschka, J. "The Greatest Happiness Principle and Other Early German Anticipations of Utilitarian Theory", *Utilitas*, 1991, No. 3, pp. 165–177.
- Martinich, A.P. *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, 448 pp.
- Olson, M., Jr. *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971. 208 pp.

Rational Man and Irrational Society? eds. B. Barry, R. Hardin. Beverly Hills, CA: Sage, 1982. 415 pp.

Rile, P. *The General Will before Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1986. 294 pp.

Schneewind, J. B. *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 624 pp.

Sidgwick, H. *Outlines of the History of Ethics for English Readers*. 6th ed. London: Macmillan. 1954. 342 pp.

Sidgwick, H. *The Methods of Ethics*. 7th ed. London: Macmillan. 1967. 522 pp.

Vienne, J.M. “Malebranche and Locke: The Theory of Moral Choice, a Neglected Theme”, *Nicolas Malebranche: His Philosophical Critics and Successors*, ed. S. Brown. Assen: Van Gorcum, 1991, pp. 94–108.

Yaffe, G. *Liberty Worth the Name: Locke on Free Agency*. Princeton: Princeton University Press, 2000. 200 pp.