

ЭТИКА БЕЗ ТЕОРИИ?

О ПРЕИМУЩЕСТВАХ ПИРРОНИЧЕСКОГО ОБРАЗА ЖИЗНИ ПЕРЕД ДОГМАТИЧЕСКИМ

Д. К. МАСЛОВ
Институт философии и права СО РАН (Новосибирск)
denn.maslov@gmail.com

DENIS MASLOV
Institute of Philosophy and Law, SB RAS (Novosibirsk, Russia)

ETHICS WITHOUT THEORY: ON ADVANTAGES OF THE PYRRHONIAN OVER THE DOGMATIC WAY OF LIFE
ABSTRACT. The paper discusses two interrelated problems pertaining to the Pyrrhonian way of life. We try to rise to the challenge and play devil's advocate, arguing from the skeptical point of view. The first part portrays a reconstruction of central skeptical arguments against the dogmatic ethics that attack some epistemological, metaphysical and ethical issues of the central dogmatic concept "the good by nature". The second part considers the arguments suggested by G. Striker and R. Bett who claim that the sceptic cannot have ethics nor be an ethical agent. Against it, we try to formulate minimal conditions for ethics without theory, namely, the conceptual ability to distinguish between "right" and "wrong" actions grounded upon the notion of "private good" and the skeptical criteria for actions. This is made possible by relativizing the criteria of the ethical and connecting it with the customs and traditions of a given community. Though Pyrrhonism is quite different from ethical relativism or ethical realism, a striking comparison to H. Putnam's ethical approach is drawn at the end of the paper.

KEYWORDS: the good by nature, Eudaimonia, happiness, Pyrrhonian ethics, ethics without theory, skeptical way of life.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Правительства Новосибирской области в рамках научного проекта № 19-411-543001. The study was funded by the Russian Foundation for Basic Research and the government of the Novosibirsk Region), the project № 19-411-543001.

Философия как рефлексивная деятельность является вторичной по отношению к практике, она следует после нее и призвана осмыслить и повлиять на нее. Философия всегда занимает определенное отношение к (социальной) реальности.¹ Именно поэтому понимание философских систем покоится прежде всего на понимании практических задач, решением которых является тот или иной философский проект. Скептицизм в этом отношении оказывается рефлексивной ступенью по отношению к самой философии, это в некотором роде философия для философов, он исследует и критикует рациональность, т.е. основания и правомерность философских высказываний, используя нормы и правила самой философии. Скептицизм паразитирует на философии, точно так же как она паразитирует на мнениях и представлениях научных, мифологических и т.д. дискурсов и практик.² Понимание пирронизма Секста Эмпирика, о котором пойдет речь, и который представляет собой наиболее разработанную форму античного скептицизма, необходимо соотносить с контекстом, т.е. конкурирующими теориями эпохи Эллинизма, а также предшествующей философской традицией. (В то же время скептическая критика этики как теории, как представляется, применима и к современным этическим теориям, о чем мы скажем далее).

Этическая направленность является, пожалуй, центральным моментом для пост-сократической античной философии. Эта тенденция нашла выражение в сократовском по происхождению понятии эвдемония, которое общепринято переводится как «счастье» и обозначает счастливую, правильную, удавшуюся жизнь индивида. Любая эвдемоническая концепция строится на полагании ультимативной цели жизни, т.е. блага, к которому *нужно* стремиться и достижение которого обеспечивает счастливую жизнь. Античная философия искала рецепт счастливой человеческой жизни; тем не менее, эвдемонические теории не являются делом давно минувших дней, они снова возвращаются в философский дискурс. К. Фогт, в своей основанной на античных учениях теории, предлагает такое описание человеческого

¹ В этом смысле классическая греческая мысль оказывается симптомом кризиса традиционного мифологического и культурного дискурса. Сократ, Платон, Аристотель каждый на свой лад стремились воссоздать идеал полисной жизни и стоящие за этим этические и нравственные убеждения, уберечь полис от «порчи» и упадка. Э. Тугендхат даже высказал мнение, что вся платоновская метафизика является по сути этикой, т.е. продолжением и обоснованием его этико-политического проекта. См. Tugendhat 2010, 18, 40–41.

² В терминах Гегеля можно сказать, что пирронизм явился отрицанием философии; тем самым, мы можем добавить, он оказывается философски «просвещенным» возвратом к повседневности.

отношения к благу: «В желании блага, мы нацелены на то, чтобы наша жизнь протекала хорошо...Желание вести хорошую жизнь толкает человека скорее делать что-то, нежели оставаться бездейственным, совершать то или иное действие, выбирать ту или иную цель. Агенты нуждаются и используют понятия того, что составляет хорошую жизнь»; даже незаметный или незначительный выбор и следующее на его основании действие продиктовано желанием иметь хорошую жизнь (в особенности мою собственную) и понятием о том, что собой эта жизнь представляет (Vogt 2017, 1). Представление и понятие о хорошей жизни и благе кажется необходимым компонентом этики как теории.

В общем повседневном представлении (это относится не только к грекам) счастьем оказывается благорасположенность богов, богатство, социальный статус, власть, любовь, чувственные наслаждения и т.п., что можно отследить на материале греческой литературы. Философы же начиная с Сократа «деконструировали», переосмыслили эти представления в пользу разумных благ, достигающихся соответствующими действиями и установками: добродетелью, познанием, умеренностью, воспитанием бесстрастности и т.д. Они должны вести к правильным действиям, из которых складывается правильная и поэтому счастливая жизнь.³ В этом аспекте формально весьма схожи этические проекты ведущих эллинистических школ, Стои и эпикурейцев, а также критикующего их пирронизма. Если для Аристотеля эвдемония оказывается положительным по содержанию понятием, такой целью, достижение которой возможно только в политическом сообществе при помощи совершенствования добродетелей, то в философии эллинистических школ счастливая жизнь и добродетель связана прежде всего с отказом, воздержанием, то есть определяется по большей части негативно. Стоя проповедовала апатию, то есть бесстрастие, поскольку страсти понимались как неразумные, ложные движения души (См. ФРС I 205, 207, III (1) 378, 380, 381; DL VII 88, 110, 117 и т.д.). Предметом такого движения являлось стремление к почитаемым за блага вещам в не-философской среде, такие вещи как богатство, слава, чувственные наслаждения и проч. Этому противопоставлялись разумные и естественные добродетели⁴, которые излечивали от страстей и

³ Ср. с пониманием счастья как *эмпирического* душевного состояния у позднего Канта, для которого счастье, блаженство немислимо без исполнения морального закона и *может* наступить только для тех, кто его исполняет.

⁴ Для стоиков разумное и естественное оказывалось идентичным или по меньшей мере ко-экстенциональным, тогда как для Канта чувственная человеческая природа как основание действия представала в виде морального зла, гетерономии

указывали путь к благу. Разум оказывался отрицанием чувственного. Эпикур в качестве цели полагал *атараксию*, то есть душевное спокойствие, которое достигалось избавлением от *ложных* мнений, и которое сопровождалось умеренными и разумными наслаждениями (DL X 50–51, 81–82).

Находясь в рамках общей парадигмы и стремясь найти ответ на вопрос об устройении счастливой жизни, скептики находились в зависимости от своих оппонентов, поскольку они рефлексировали над их теориями. Разумеется, их проекты находились в постоянной взаимной конфронтации и конкуренции. Поэтому при сходствах и влияниях нас интересуют прежде всего отличия. Скептики отличали себя от всех прочих философов по основанию воздержания от суждения: те, кто считают, что нашли истину называются догматиками, иные же, которые не удовлетворены существующими теориями и продолжают исследование истины, называются скептиками (РН I 1–3, также РН I 13–15).⁵ Иными словами, догматиком является тот философ, который обладает убеждениями (мнениями «истинно/ ложно, что р»)⁶.

Это обстоятельство имеет кардинальные последствия для понимания скептического образа жизни по сравнению с эвдемонией. Эвдемонической можно назвать этическую теорию, которая постулирует универсальное благо и ведущие к его достижению добродетели как душевные качества и культивирующие их правила поведения. Различия в теориях этого типа оказываются различием в содержании понятия блага. Как показал Р. Бетт, понятие эвдемонии хотя и использовалось Секстом в раннем трактате («Против ученых»), исчезло в более зрелой вариации пирронизма, трактате «Пирроновы основоположения», из-за *догматического* содержания этого понятия. Скептик отличается от догматиков тем, что воздерживается от суждения по всем вопросам, то есть он не признает истинным или ложным ни одно положение. Скептик по определению является «чужаком» в пределах понятия эвдемонии и скептический образ жизни не может рассматриваться с этой точки зрения (Bett 2019, 193–201).

Скептической целью является атараксия, то есть душевное спокойствие (см. подробнее Маслов 2018а, Маслов 2020, Maslov 2020). Отличие атараксии от эвдемонии заключается в том, что она не является *универсальной* целью, то есть она не несет в себе общеобязательного долженствования, иначе го-

разума. Для него свобода идет в той мере вразрез с природой, в которой природа человека чувственна и побуждает действовать на основании чувств.

⁵ Этимология слова скептик указывает на это: дословно этот термин переводится как рассматривающий, исследующий.

⁶ Важно иметь в виду, что истинностные суждения равно касались практических и теоретических вопросов.

воря, она не определяется как догматически понимаемое благо. Секст пишет, что скептик с помощью скептического поиска обрел душевное спокойствие и теперь выбирает атараксию в качестве цели; может быть, другие люди также захотят принять ее в качестве цели (РН I 25, 30). Более того, сам скептик не абсолютизирует и не универсализирует атараксию и говорит, что она является его целью до сих пор (РН I 25); возможно в будущем скептик откажется от нее в пользу догматического блага, если будут выполнены соответствующие эпистемологические условия идентификации блага. Еще раз подчеркнем: скептический образ жизни не допускает эвдемонистической трактовки скептической цели. Именно поэтому мы говорим о скептическом образе жизни, а не о скептической теории, поскольку скепсис не допускает догматического содержания; в этом же смысле, когда мы говорим о скептиках как о философии или учении, это не нужно понимать в смысле теории или дедуктивно организованного множества высказываний с притязаниями на истину, т.е. открытие, познание сути вещей (*использование* определенного понимания сути вещей составляет основу пирронизма; можно сказать, что пирронизм по существу является представляет собой мощнейшую критику понятия «природа вещей» и классической метафизики). Скептик воздерживается от суждения по всем вопросам, находящимся в поле философского или научного исследования.

Выше мы упомянули, что идеал жизни догматиков во многом строился негативным образом, как бесстрашие (апатия) и свобода от волнений (атараксия). Согласно Эпикуру, душевные волнения вызываются ложными мнениями (в частности, страх смерти и страх перед гневом богов), при устранении которых обретается душевное спокойствие. Скептическая атараксия также является негативной в том смысле, что это состояние душевного спокойствия как свободы от душевных волнений. Атараксия достигается воздержанием от суждения по любому исследуемому вопросу. Секст описывает обретение атараксии повествовательно (РН I 12, 25–30). Прото-скептик находился в замешательстве, поскольку столкнулся с противоречием в вещах. Для устранения этого беспокойства он принялся исследовать вещи чтобы выяснить, что из явлений истинно, однако обнаружил, что по каждому вопросу спорящие суждения обладают равной убедительной силой, в результате чего он воздержался от суждения. За этим неожиданно последовала атараксия. Секст добавляет: атараксия последовала за воздержанием также, как тень следует за телом (РН I 29). Это может указывать на произвольность и/или необходимость такого следования.⁷

⁷ М. Нуссбаум отмечает, что стремление к атараксии становится естественным животным импульсом, таким же как и другие (голод и т.д.), которые направляют

Условие наступления атараксии заключается в устранении источника беспокойства. Начиная поиск истины, протоскептик надеялся избавиться от беспокойства выяснив, что истинно, а что ложно, что есть благо, а что зло. Однако, он обрел спокойствие иным, недогматическим способом, придя к необходимости воздержания от суждения, поскольку истина не была найдена. В центральном для понимания пирронизма отрывке Секст говорит о ценностных суждениях (о том, что нечто есть благо или зло) как об источнике несчастья (PH I 26–27). Поскольку истина является благом (сама по себе, но также и в той мере, в которой истина оказывается путем к благу), то и всякое истинностное суждение оказывается ценностным суждением в той мере, в которой истина способна направлять жизнь (см. Maslov 2020, 159–165). В этом состоит центральный посыл всей западной метафизики, а именно что познание истины, т.е. выявление *подлинного* бытия повлечет за собой нахождение верных этических и моральных правил поведения, поскольку таковые должны согласовываться с природой вещей, быть обоснованными онтологически / метафизически.

Секст выставляет ряд аргументов, гласящих, что догматики неспособны устранить источники беспокойства, которые препятствуют наступлению атараксии, и поэтому их проекты оказываются в проигрышном положении по сравнению со скептическим с этической точки зрения. В духе благоприятной интерпретации мы хотим реконструировать скептические аргументы и тем самым показать, в каком отношении скептический образ жизни оказывается предпочтительнее, нежели догматический. Тем самым мы сознательно занимаем позицию «адвоката дьявола» и хотим осветить скептический образ жизни и скептические аргументы против догматиков в наиболее благоприятном для скептиков свете. Из этого не следует выводить, однако, что мы безоговорочно разделяем эту позицию и полагаем скептический образ жизни наилучшим. В духе скептического противопоставления, мы хотим в целях дискуссии заострить скептические аргументы для их возможного последующего *теоретического* (а не только исторического) сопоставления с современными этическими концепциями.

Секст самым явным и открытым образом противопоставляет скептический образ жизни догматическому, при этом паразитируя на догматических теориях и понятиях (см. Маслов 2018б, 2019). Догматические теории стали материалом скептического философствования: скептики не изобретали новую догму, они лавировали в учениях догматических философов, исследо-

нашу жизнь (Nussbaum 1994, 305). Дж. Аннас отмечает также, что жизнь скептика полностью растворяется в природном, поскольку скептик отказывается от догматического разума (Annas 1993, 211–212).

вали их недостатки и таким образом смогли найти приемлемый для себя результат. Воздержание от суждения предлагается как эпистемологическая максима в стоической философии: стоический мудрец, в ситуации неопределенности значения истинности некоторого суждения *должен* воздержаться от суждения (M VII 416–417), чтобы не запятнать себя согласием с ложным представлением (M VII 423). Такая тесная связь и зависимость скепсиса от догматических теорий позволяет, по нашему мнению, говорить о преимуществах проекта скептической жизни, поскольку скептик обращает догматические концепции против них самих и на фоне этой критики указывает, что скептический образ жизни свободен от подобных затруднений и, в сущности, вытекает из последовательного мышления догматических теорий; именно поэтому скептик может претендовать на *счастье*, понимаемое как спокойствие души, без создания собственной теории.

Мы хотим обратить внимание на два ключевых, на наш взгляд, момента. Во-первых, это эпистемологическая критика этики. Во-вторых, это собственно внутренне этические проблемы, вытекающие из самого понятия блага и характера направленного на благо действия.

Эпистемологически-метафизический аспект. В этике центральными категориями являются благо и зло, которые дополняются нейтральной категорией безразличного (внеморальные действия или вещи). Секст критикует эти категории преимущественно в их стоической формулировке, хотя и сегодня они не теряют своей значимости⁸, поэтому скептическая аргументация не теряет своей актуальности.

Эпистемологически понятие блага уязвимо с той точки зрения, что нужно эпистемологически обосновать, доказать, что некий предмет является благом. Этика оказывается в зависимости от метафизики (онтологии) и эпистемологии; на это указывают среди прочего догматические метафоры для объяснения функций частей философии (на примере яйца логика это скорлупа, физика это белок, а этика – желток, т.е. самое ценное, цель, поскольку этика исследует благо как таковое; на примере сада логика это ограда, физика это растения, а этика это их плоды, см. M VII 17–19). Хотя

⁸ См. например книгу М. Габриэля, в которой он постулирует действительное, внementsальное существование ценностей и берется доказать их универсальное значение (Gabriel 2020). Также см. интересную попытку Кати Фогт на основе античных теорий (Платона и Аристотеля) представить проект современной эвдемонической этики (Vogt 2017).

этика и является целью, она нуждается в онтологическом содержании и обосновании, защите, о чем заботится логика.⁹

Скептики располагают богатым набором аргументов, подчеркивающих провал попыток познания. В общем виде они представлены как тропы воздержания от суждения (РН I 31–164, также см. РН II и две книги против логиков М VII–VIII). В их основе лежит противопоставление. (Скептик определяется через способность противопоставления явлений друг другу, РН I 8). Не считая сильных аргументов, образующих т.н. трилемму Агриппы (иногда их именуют трилемма Мюнхгаузена), функционирование тропов основано на тропях разногласия и относительности. Троп разногласия подчеркивает, что каждому суждению может быть противопоставлено равное ему по силе, в результате чего вопрошающий вынужден воздержаться от суждения, поскольку выявить истинное среди них не представляется возможным (об этом заботятся остальные тропы, прежде всего трилемма Агриппы). Троп относительности указывает на то, что всякое суждение оказывается относительным (по разным параметрам), и поэтому не может схватить и верно отразить нереляционную по своему характеру абсолютную истину, природу вещей. Суждения типа «*x* есть (по природе) *y*» всегда оказываются зависимы от высказывающего суждения и внешних по отношению к нему обстоятельств. Поэтому скептик трансформирует такие суждения в «*x* кажется субъекту *z* как *y*»; e.g. суждение «мёд сладок» трансформируется в «мед кажется мне сладким» (разумеется, такое уточненное суждение может быть обогащено множеством других параметров).

Секст имплицитно исходит из очень сильной метафизической предпосылки о природе вещей, которую он приписывает догматикам. Она заключается в том, что вещь по природе может считаться только такая вещь (точнее, только такое свойство может характеризовать вещь как вещь по природе), которая должна производить одинаковое, инвариантное воздействие на всех возможных ее реципиентов, в любое время и при любых условиях и обстоятельствах. Иными словами, это вещь во всех смыслах слова «сама по себе», поскольку любые реляционные предикаты такой вещи также не допускаются. Если некоторая вещь не соответствует этому критерию ввиду ее относительного воздействия или разногласия в показаниях о ее воздействии, ни одно явление (свойство) этой вещи не может считаться присущей ей по природе. В вещах царит разногласие, разногласие также в суждениях о вещах; например, имеется множество несовпадающих определений блага. Более того, всякая вещь в самом акте познания уже оказывает

⁹ Логика понималась в широком смысле эпистемологии, а не только как формализованная система высказываний.

ся в отношении к познающему, соответственно, можно сказать, чем кажется благо для тех или иных людей, но затруднительно сказать, каково благо само по себе. Благо (и зло) должны соответствовать метафизическому нормативному условию, указывающему на природу вещей (М XI 69, 71, см. Machuca 2011, 147–150, Маслов 2017). Предложенные определения блага оказываются, таким образом, неподходящими кандидатами в силу противоречия и относительности блага. В этом отношении эпистемология, истинностное значение в высказывании вроде «х (есть) благо», оказывается оружием в руках скептика против догматиков, поскольку ввиду скептической критики, догматические попытки познания оказываются провалившимися, ведь установить единое, общее для всех понятие блага не удалось. Если отсутствует познание того, что является благом, то стремление к благу оказывается невозможным, догматическая этическая жизнь оказывается без ориентира и становится невозможной. В случае стоика, как мы видели, это приведет к воздержанию от суждения, и поскольку в рамках стоической теории действие основано на одобрении практических представлений, то стоик не сможет действовать (эту идею позже перенял Юм и ошибочно направил эту критику в адрес скептиков). Благо, у которого нет эпистемологического основания, не может считаться благом в рамках философии, его можно в лучшем случае только бездоказательно постулировать, и поскольку один постулат не лучше любого другого, то это ничем не помогает.

Ценностный аспект. Далее, само понятие блага порождает затруднения.¹⁰ В механизме мнения о ценности, согласно анализу Секста, оказывается заложен источник волнения, душевного беспокойства. Благо является объектом стремления, тогда как зло является тем, что нужно избегать. Не обладая благом, люди тяготятся и это порождает *напряженное* стремление к нему, вызывающее в свою очередь душевное волнение. Достигнув блага, люди тревожатся, потому что боятся потерять его. В этом смысле абсолютное, универсальное благо оказывается источником беспокойства как таковое. В условиях отсутствия эпистемологического обоснования блага, скептический аргумент приобретает тем большую силу. Если благо познается через выявление истины, а истина, согласно скептическим аргументам не найдена, то догматик тем более придет в состояние беспокойства, поскольку благо не только не доказано, но и неизвестно (РН III 173–178, 205, 218, М XI 42–44, 78–88 и т.д.). Аргумент функционирует и в отношении истины, в той мере, в которой сама истина оказывается благом и предметом стремления. Истина

¹⁰ См. РН III 235–238, М XI 78–88, 110–165, подробный анализ критики блага и связанные с этим проблемы см. в McPherran 1990, Bett 1994, Machuca 2011, а также Maslov 2020)

и благо оказываются неразрывно связаны¹¹: если истина мыслится как благо, то ее отсутствие вызовет беспокойство и тем самым несчастье.¹² Этим скептики указывают догматикам на их ошибку, поскольку те верят в то, что истину, как и благо в целом, невозможно потерять. Ее оказывается нужно сначала найти.

Итак, в рамках этих двух аргументов скептик указывает догматикам, что они согласно их собственным понятиям и теориям оказываются несчастливы и постоянно вынуждены терзаться из-за отсутствия блага. В этом отношении, скептический образ жизни оказывается более предпочтительным по сравнению с догматическими, поскольку он позволяет достичь состояния спокойствия без необходимости построения теории и доказательства, что нечто является благом.

Не следует, однако, полагать скептика отрицающим существование ценностей; такая позиция оказывается этическим нигилизмом, что кардиналь-

¹¹ Упомянутый ранее Э. Тугендхат в своей книге «Введение в аналитическую философию языка» указывает, что предикаты «правильный» и «истинный», принадлежащие соответственно практической и теоретической философии, можно в разных аспектах рассматривать как подчиненные друг другу в родо-видовом отношении (Tugendhat 1976, 116).

¹² Скажем пару слов о знаменитой дихотомии фактических и ценностных высказываний (см. Putnam 2002, особенно 28–45). Позитивисты строго разводили истины факта и ценностные суждения (ими интерпретируемые как конвенциональные истины), однако такая дихотомия оказывается неадекватной. Как справедливо указал Патнэм (Putnam, 2004, 67–68), научные теории зачастую руководствуются методологическими ценностями (красота теории, ее гармоничность и т.п.). Эпистемические ценности это тоже ценности, отказ от них негативно повлияет на науку. Более того, спор о ценностях в науке восходит как минимум к неокантианским дебатам, в которых было установлено, что истина как таковая является ценностью (в терминологии греков: благом), и поэтому беспристрастное, «строго научное» исследование само оказывается нагружено ценностными суждениями, то есть в определенном смысле пристрастным). Античная философия была в целом далека от позитивистского разделения ценностей и фактов, напротив, исследование блага было делом факта, благо считалось не менее, а даже более объективным чем эмпирические истины (например, в платонизме). Крайне важным представляется тот момент, что даже если пирронисты столкнутся с этой дихотомией, она сыграет в их пользу: поскольку в ее рамках ценности по определению находятся вне поля фактического, они не имеют места в реальности, то есть природа вещей не содержит в себе ценностей, блага. В этом случае, этика оказывается беспредметна как дисциплина, исследующая благо по природе. Сходная аргументация предлагается в М XI. Также такое антиценностное утверждение будет противопоставлено утверждению о реальности блага, что приведет к воздержанию.

но отличается от скептического воздержания от суждения. Скептик не признает и не отрицает существование благ, он указывает на отсутствие оснований для вынесения окончательного суждения (см. McPherran 1990, 132f., Bett 1994, Machuca 2011). Скептическое воздержание от суждения и проистекающий из него образ жизни можно назвать скептическим принципом теоретической экономии для этики, а скептический образ жизни можно охарактеризовать как **этику без теории**. Если сказанное оказывается верным, то может встать дополнительный вопрос: можно ли такую жизнь назвать этической и не является ли скепсис по определению вне-этичным?¹³

¹³ Прежде чем перейти к обсуждению этого вопроса, скажем несколько слов о релевантности скептической критики для иных этических парадигм. Разумеется, сюда относятся теории, которые тем или иным образом признают существование ценностей и не представляют этический нигилизм. Аргументы скептиков против концепции «блага» могут быть переведены на язык других этических систем. Поскольку критика скептиков направлена против эвдемонизма, ассоциирующегося с теориями добродетели, рассмотрим деонтологию на примере Канта и конвенционализм на примере утилитаризма. Утилитаризм как моральная философия, призывающая оценивать действие по определенному его следствию, в частности счастьем максимального числа людей, очевидно ставит цель такого действия в позицию блага. Нам кажется очевидным, что скептические аргументы применимы здесь в полной мере. В практической философии Канта дела обстоят несколько сложнее. Там также наличествуют понятия «добро» и «добрая воля», являющиеся ключевыми. Кант отграничивает свою философию от эвдемонизма через подчеркивание роли правильной мотивации (автономии разума в форме чистого закона, т.е. доброй воли) для совершения подлинно морального действия. Известно, что Кант был крайне подозрительно настроен по отношению к роли счастья в моральной философии (известна его эволюция и отступление от ригоризма и допуску понятия счастье к середине 90-х годов XVIII века), поскольку оно коррумпирует чистую мотивацию доброй воли. Еще одно существенное отличие состоит в том, что добрая воля имманентна разуму, поэтому, предполагается, разум находится в своих пределах, у себя дома (ср. гегелевский термин для обозначения свободы «bei sich»), тогда как благо внеположено (по мысли догматиков), хотя и доступно разуму. Имманентизация морального закона призвана среди прочего решить эпистемологическую скептическую проблему. Однако, практические максимы чистого разума оказываются проблематичными с исторической и антропологической точки зрения: они оказываются не вечными, не-универсальными, поскольку представляют специфическую культуру в определенный момент ее развития. То есть сами оказываются частью разногласия, т.е. проблематичными. История полна примерами других культурных моральных норм. Более того, уже последователи Канта указали на сконструированный характер «чистого» разума, его эволюцию. Это радикально не совпадает с критериями блага и истины, применяемыми скеп-

II

Далее, мы хотим рассмотреть два важных контраргумента, утверждающих преимущество догматических этических концепций перед скептическим образом жизни. Это позволит нам предложить ответ на вопрос о том, может ли скептик быть этическим агентом, или в более широкой перспективе, возможна ли этика без теории как *образ жизни*. Из сказанного выше ясно, что скептик до тех пор, пока он остается скептиком, не имеет и не может иметь этики как теории блага.¹⁴ Оставаясь скептиком, он не может говорить о безусловной правильности действия, абсолютном добре (благе). Именно поэтому скептик по определению находится вне пределов понятия эвдемонии и любой этической *теории*.

Г. Страйкер и Р. Бетт придерживаются мнения, что скептический проект по определению проигрывает догматическим теориям. Р. Бетт отмечает, что скептику недостает этической приверженности, поэтому скептик не может считаться этически вовлеченным, заинтересованным агентом, ведь для него ничего не имеет значения. Если атараксия это все, на что направлен скептик, то иные заботы будут только отвлекать от нее. Скептик не должен быть отвлечен какими-либо обязательствами или приверженностями, а только

тиками. Поэтому проблема в этом отношении не решена с точки зрения скептиков. Кроме того, в силе остается проблема структуры направленного на благо действия. Если исполнение морального закона оказывается абсолютной целью, оно вызывает беспокойство хотя бы тем, что никогда нельзя быть уверенным насчет его правильного исполнения и насчет того, не был ли он нарушен. Неясными остаются последствия универсализации каждого нашего действия, поскольку конечный разум не в состоянии просчитать отдаленные последствия действия (покупка товара (осознанно или нет), который был произведен с нарушением прав человека поощряет такую практику: это моральное зло или безразличное действие?). С другой стороны, максима универсализации оказывается субъективной, поскольку в некоторых случаях пределы морального поля будут расширяться за счет тех людей, которые могут себе представить мир, в котором, например, убийство (причинение боли и т.д.) окажется возможным. С точки зрения скептика такой закон, пусть даже и присущий самому разуму, оказывается предельно проблематичным.

¹⁴ Дж. Аннас и Дж. Барнс рассматривают скептика как морального релятивиста, критикой которых и являются статьи МакФеррана (1990) и Бетта (1994). В этих ответных статьях авторы пришли к отрицанию того, что скептик соглашается (признает истинным) с этическим релятивизмом, негативным догматизмом или даже реализмом. Даже если некоторые высказывания Секста кажутся ассерторическими, они таковыми не являются в силу их диалектической функции (см. раздел о скептических выражениях, РН I 188–209). Скептик противопоставляет эти высказывания утверждениям догматиков для создания аргументативного равновесия.

воссоздавать воздержание от суждения, следовательно, все несогласуемое с атараксией должно быть устранено (Bett 2011, 12–16). Г. Страйкер находит скептическое представление об атараксии существенно менее убедительным по сравнению с догматическими концепциями эвдемонии (Striker 1996, 190–193). Скептическое спокойствие не предполагает усилия, скорее наоборот, это по-настоящему скучная отстраненность (*mere detachment*) от мира (Там же, р. 193). Она недвусмысленно встает на сторону стоиков и эпикурейцев, полагая, что для подлинного счастья нужно обладать понятием действительного блага и добродетели, ведь такое счастье должно быть действительным и отличается от произвольного пирронического представления о счастье. «Если различие между настоящими и мнимыми благами не может быть сохранено, или если счастье заключается единственно в том, чтобы быть в определенном состоянии ума, то философы должны предоставить этот вопрос психиатрам и фармакологам» (Там же, 195). Философы скорее должны заниматься поиском хороших оснований для достижения счастья, ведения правильного образа жизни, иными словами размышлять над моральными основаниями и следовать моральным нормам, а не пытаться достичь душевное спокойствие (*peace of mind*) любыми способами. Страйкер не только явно исключает пиррониста из числа моральных агентов, но и сравнивает атараксию с действием антидепрессантов. Мы видим суть настоящих возражений, хотя в деталях и различных, но близких по духу, в том, что скептик, будучи вне теории, оказывается лишен возможности отличать правильное от неправильного и более того, даже не интересуется правильным как таковым: он не имеет моральных установок (не может классифицировать действия по принципу правильности) и ему это безразлично. («Правильное» оказывается здесь синонимом или производным от «благого», «доброгo»). Тем самым, скептик, согласно этой позиции, оказывается ничем не лучше определенного рода наркомана, заботящегося только лишь о воссоздании условий для спокойствия души. Поскольку скептик ничем не озабочен, скепсис находится вне поля этики. Тем самым поле этики, предполагается, должно включать условия различения правильного и неправильного, а также предполагать определенное принятие этих понятий, приверженность моральным максимам.

Эти возражения оказываются достаточно сильными и убедительными. Если этическое понимать именно так, то скептик действительно не может быть этическим агентом. Мы попробуем показать, в каком смысле скептик может быть этическим агентом. Мы покажем, что первый из критериев выполним для скептика, тогда как второй (принятие, одобрение максимы поведения) является неприемлемым для скептика; но поскольку он является

спорным, то он необязателен для определения границ этического. Иными словами, мы утверждаем, что допустима этика без теории, этика как образ жизни, в которой моральное умонастроение не требуется для того, чтобы считаться этическим агентом.

Отметим сразу, что Страйкер упускает то обстоятельство, что скептик занят интеллектуальной деятельностью исследования догматических концепций, он стремится к истине. В другой работе мы аргументируем в пользу тезиса, что скептик может продолжать поиск истины даже будучи в состоянии душевного спокойствия (Maslov 2020). В этом отношении скептик хотя и стремится к спокойствию, он следует принятым среди философов интеллектуальным добродетелям и заботится о том, чтобы выстроить свою аргументацию наилучшим образом в зависимости от силы догматического аргумента. Секст был врачом и помогал избавиться людям не только от физических, но и психологических страданий (РН III 280–281), и делал это согласно определенным медицинским правилам и философским нормам (разумеется, без признания истинными соответствующих суждений). Едва ли можно сравнить этот процесс с тем, что предпринимает нуждающийся в психиатрической помощи человек или наркотически зависимый человек; хотя последние также следуют правилам и в некотором смысле рациональны, они не могут быть сравнены с выставляющими сложнейшую аргументацию философами. Секст указывает, что пирронический скептик воздерживается от суждения в результате поиска, а не по произвольному решению (как, возможно, это делал Пиррон, см. РН I 30). Скептик, как и всякий человек, обладает склонностями, и уже поэтому можно судить, что скептику не все безразлично, однако не в смысле блага по природе, а частного стремления и предпочтения согласно скептическому критерию действия.

Что касается морального умонастроения, рассмотрим для сравнения его роль в кантианской этике. В практической философии Канта действие считается моральным тогда и только тогда, когда оно совершается не ради выгоды или согласно прочим гетерономным мотивам, но исключительно исходя из уважения к моральному закону, из чувства долга. Идея уважения морального закона и долга как основания действия, оказывается здесь субъективным критерием правильного (морального): моральный поступок должен быть совершен только исходя из убеждения правильности этого поступка; его содержание и объективная правильность определяется чистой формой закона, т.е. доброй волей. Любая иная мотивация оказывается гетерономией разума, т.е. несвободой и рабством страстей. Очевидно, что в рамках кантианской этики скептик неспособен ни на какое моральное действие, поскольку он не считает моральный закон правильным (истинным), не считает добрую волю тако-

вой и проч. Наоборот, любое действие скептика руководствуется условным суждением гипотетического императива, определенным частным правилом с конкретной целью. Такое действие гетерономно, в кантовской терминологии, поскольку целью является определенное психологическое состояние ума. С точки зрения Канта это также погоня за наслаждениями определенного рода. Однако эта позиция не является беспроблемной.

В сущности, постоянно повторяемый упрек Гегеля Канту в субъективизме указывает именно на то, что моральный закон в принципе бессодержателен и поэтому может допускать любое субъективно считающееся правильным действие.¹⁵ Критерий действия это абстрактный интеллигибельный мир, универсальная форма закона, а не конкретная нравственная субстанция, т.е. сообщество. С точки зрения конкретного агента практически любые действия могут быть признаны моральными, если он сочтет их таковыми. Правило универсализации оказывается слабым критерием, ведь некоторые агенты могут применять его иначе, чем большинство других, допуская к примеру необоснованное причинение боли или убийство. Вера в правильность своих поступков и связанное с этим понятие блага могут привести к аморальным действиям, при том, что агент будет считать себя моральным (например, политически или религиозно мотивированные убийства и т.п.). Очевидно, что в этом смысле, это неадекватный критерий морального, поскольку он оставляет место для субъективного произвола в применении максимы универсализации. Это же касается и второй формулировки морального закона, поскольку некоторые могут считать себя вправе исключать людей из числа «целей» и относиться к ним только как к средству. Далее, в кантианском свете все эвдемонистические теории по определению оказываются неморальными. Но деонтология не может считаться рамкой этического вообще. Консеквенциализм оценивает моральность действия по результатам, а не мотивировавшему поступок умонастроению; некий благодетель может ненавидеть людей, быть безразличным, не считать свои добродетельные поступки правильными, и тем не менее, его действия могут идти на благо другим людям и это не будет примером моральной удачи. Вера в правильность поступка, таким образом, может приводить к аморальным действиям и, с другой стороны, отсутствие такой веры само по себе не препятствует совершению правильных поступков. Поэтому критерием этического необязательно считать моральное умо-

¹⁵ Как известно, Гегель был прекрасно знаком с трудами Секста и воспринял их более чем серьезно, абстрагировав и включив принципы скептицизма в свою систему; отсюда его высказывание, что всякая истинная философия содержит в себе скептицизм, т.е. центральное для Гегеля понятие отрицания.

настроение, но скорее способность различения и совершения правильных и неправильных поступков в отношении других людей.

Проблемой с точки зрения Страйкер и Бетта является то, что основные этические теории предполагают, что этический субъект *верит* в то, что его действие *правильно* с точки зрения абсолютного блага, что для скептика неприемлемо. Мы показали аргументы в пользу того, что вера в правильность поступка не является критерием этического вообще, следовательно, этика не обязательно должна предполагать такую веру.

Рассмотрим теперь способность различения правильного и неправильного. Правильность поступка в догматической теории соотносит его с определенным понятием блага и должного, которые, предполагается, соответствуют природе вещей и успешно распознаны как таковые. Предполагается, что интеллигибельное и сверхчувственное благо доступно для познания. В первой части статьи мы показали проблематичность такого подхода с точки зрения скептиков. Вещи по природе должны нормативным образом соответствовать условиям универсальности; сюда же относятся все истинностные высказывания как таковые (истинное высказывание по некоторому вопросу должно всеми быть признано таковым, понятие блага не является исключением). В этом отношении нужно держать в уме центральное скептическое различие вещей по природе и явлений: ввиду разногласия в явлениях выяснить, какое из явлений отражает природу вещи, затруднительно, поэтому скептик придерживается явлений и не высказывается о природе вещей, скрытых за явлениями, то есть воздерживается от суждения об истинности любых положений (РН I 21–22).

Со скептической точки зрения, эти возражения попадают мимо цели, поскольку можно рассуждать об основаниях для действия и различении правильного и неправильного вне рамок *метафизических* понятий истины и блага, а также предпочитать и отвергать некоторые вещи на основании персональной склонности и желаний, а также в силу законов и обычаев сообщества, в котором живет скептик.

Мы утверждаем, что скептик способен различать правильные и неправильные действия, однако этот тезис нужно воспринимать с учетом скептического воздержания от суждения о том, что составляет благо по природе. Пафос скепсиса оказывается в том, что можно делать такое отличие оставаясь в сфере феноменов и не претендуя на фундирование правильности поступка через указание на природу вещей, без утверждения о том, что тот или иной феномен отражает реальную природу вещей.: «...скептик живет не согласно философскому рассуждению (ибо он в этом смысле бездейтелен), а по нефилософскому наблюдению может одного желать, а другого избегать»

(М XI 165). В этом контексте Секст необходимо должен предпослать некоторые правила и критерии, которые позволят проводить отличие. Эту функцию выполняет скептический критерий действия:

«Таким образом, придерживаясь явлений, мы живем в соответствии с жизненным наблюдением, не высказывая решительного мнения потому, что не можем быть всецело бездеятельными. Это жизненное наблюдение распадается, по видимому, на четыре части: первая показывает, как вести себя при побуждениях природы [ἐν ὑφηγήσει φύσεως, т.е. согласно руководству, наставлению природы – Д.М.]; вторая – под принуждением претерпеваний [ἐν ἀνάγκῃ παθῶν], третья – при воздействии законов и обычаев [ἐν παραδόσει νόμων τε καὶ ἔθων], четвертая – при обучении мастерству [ἐν διδασκαλίᾳ τεχνῶν] [а именно]: при природном побуждении, вследствие которого мы по природе и чувствуем и понимаем; под принуждением претерпеваний, вследствие чего голод указывает нам дорогу к пище, а жажда к питью; при воздействии законов и обычаев, вследствие чего мы в общежитии принимаем благочестие за добро, а нечестие за зло; при обучении мастерству, вследствие чего мы не бездеятельны в тех искусствах, которые берем на себя» (РН I 22–24).

Также:

«Ибо достаточно, думаю я, жить по опыту и без мнений, на основании общих наблюдений и предположений, воздерживаясь от суждения о том, что разбирают в излишнем усердии догматики, и особенно о том, что находится вне жизненной потребности» (РН II 244–246).

В свете нашей проблемы нас интересуют прежде всего законы и обычаи, а также руководство со стороны природы, т.е. способность чувствовать и мыслить, данная от природы. Эти аспекты задают *частные*, не-универсальные критерии для действия, то есть такие понятия блага, которые имеют ограниченное действие и не могут поэтому считаться благом по природе. В отрывке М XI 77–78 Секст упоминает частное, свое особенное благо (ἴδιον...ἀγαθόν): «каждый выскажется за *свое* благо, которое не есть благо по природе и не является общим для всех» (курсив наш – Д.М.). Указанное трио исследователей (McPherran 1990, 135–137, Bett 1994, 129–132, 149–153, а также Мачука¹⁶) подробно обсуждает значение этого пассажа и вопрос о

¹⁶ Мачука отвергает взгляд, согласно которому Секст принимает мягкую форму этического реализма. считает, что хотя такое следствие не проговаривается явно, но следует из интерпретации Бетта, особенно в его анализе в издании Секста (Bett 1997). Цель статьи Мачуки показать, что Секст не был этическим реалистом. В этой связи, интересным представляется сравнение скептической этики с эвдемонистическим проектом К. Фогт, определение блага из которого мы привели ранее. Оказывается, что в сущности этот проект следует в русле критики понятия блага Сек-

статусе частного блага (в контексте возможного реализма и релятивизма Секста) и сходятся во мнении, что такое благо не следует считать *реальным*, поскольку Секст называет его кажущимся, то есть он эксплицитно противопоставляет такое частное, кажущееся благо подлинному, благу по природе. По мысли Бетта, это понятие лишь оксюморон, введенный Секстом для указания на бессмысленность этого понятия. Он указывает на то, что это выражение появляется всего один раз и поэтому не может нести позитивной функции. Также, нельзя считать такой скептицизм релятивизмом. МакФерран пишет: «Для Секста такие явления сами по себе не создают существенных обязательств (do not make essential commitments) по отношению к фактам в мире, как это делают ценностные мнения» (McPherran 1990, 135). Это подтверждается словами Секста: «Но, как мы покажем, ничто, достойное выбора, не есть достойное выбора само по себе» (M XI 79) и «Но то, что является для каждого благом, не есть благо по природе» (M XI 89). Люди могут считать их частное благо благом по природе (M XI 42–44), однако скептик указывает на эту ошибку, поскольку это было бы поспешным. Для сравнения приведем аналогичную мысль в эпистемологическом контексте. В отрывке M VIII 473–478 Секст указывает, что скептику тот или иной аргумент может *казаться* и кажется убедительным, однако эта психологическая, а не эпистемическая убедительность, на основании которой не следует высказывать мнение. В свете отрывка PH I 22–24 понятие частного блага можно рассматривать как проявление природного побуждения, как часть чувственного или мыслительного предпочтения, предлагающего своеобразное *частное*, относительное для того или иного человека правило для выбора и для действия. Понятие такого блага будет обеспечивать различие правиль-

стом и предлагает теорию *частного* блага, а не абсолютного метафизического. Фогт отказывается от иерархии благ и предлагает картину, хотя и относительных благ, но, как она утверждает, нерелятивистским способом, который соотносим с аргументацией Платона и Аристотеля в «Филебе» и «Никомаховой этике». Согласно Фогт, «Существует хорошая жизнь для меня и хорошая жизнь для тебя, они могут различаться без того, чтобы одна была лучше другой. Тем не менее, понятие благой жизни для определенного агента крайне далеко от релятивизма» (Vogt 2017, 3). Это вид реализма (там же), как подчеркивает Фогт, и согласно ей, мерой благой жизни для людей являются сами люди (Там же, 6). Поскольку она отказывается от единого и абсолютного понятия блага для всех, ее концепция не так далека от скептического образа жизни. В той мере, в которой она признает истинность высказываний о таких благах и реальность таких благ, она принципиально отличается от скептика. Однако, представляется, что с точки зрения концепции блага, используемой и критикуемой Секстом, эти блага не будут реальными, поскольку не соответствуют критерию блага по природе.

ных и неправильных поступков без отсылки к природе вещей как должному основанию для действия. Согласно природной склонности или своему рассуждению индивид может желать достижения одной вещи, а не другой, но при этом из этого совершенно не следует, что индивид будет считать такое ему свойственное благо за благо по природе.

В некотором смысле наша интерпретация подчеркивает относительный статус правил действия для скептика и идет против трактовки указанных выше исследователей. Мы согласны с их тезисом том отношении, что такое частное, относительное благо как основание для действия не должно считаться благом по природе, реальным благом, в чем по всей видимости состоит тезис морального релятивизма. Релятивизм (по крайней мере, в некоторых его версиях) также претендует на истинность и открытие природы вещей, и в этом отношении оказывается догматической теорией. В противовес догматическому, претендующему на истинность, универсальному высказыванию о природе вещей «х есть благо» противопоставляется скептическое предложение «х кажется (частным) благом для у», которое, в отличие от релятивистского высказывания не будет иметь истинностного значения. Однако это не значит, что к такому благу нельзя стремиться без напряжения и нельзя согласовывать с ним свои действия без признания его истинными, то есть жить в соответствии с теми правилами, которые вытекают из этого представления о благе. Для того, чтобы действовать согласно некоторому правилу, не требуется считать его истинным (см. о критерии действия Маслов 2017b); это касается конвенций социальной жизни. Всякое сообщество устанавливает и следует правилам, это делает и скептик; это правило позволяет утверждать, что одно действие правильное, а другое – нет. Скептик осознает однако условность такого частного правила и то, что оно может не отражать природу вещей. Тем не менее, такое частное (относительное, для некоторого сообщества) правило указывает на возможность скептической этики, этики без теории универсального блага, блага по природе.

Частные предпочтения одного человека или небольшой группы людей и соответствующее поведение не обязательно оказывается этическим. В этом моменте мы можем перейти к недогматическим основаниям и нормам поведения сообщества. В описании десятого тропа воздержания (РН I 145–163), относящегося к нравственности, говорится о следующих возможных основания для поведения: «Десятый троп, наиболее связанный с вопросом нравственности, есть тот, который находится в зависимости от поведения, обычаев, законов, баснословных верований и догматических положений» (Δέκατος ἐστὶ τρόπος, ὃς καὶ μάλιστα συνέχει πρὸς τὰ ἠθικά, ὁ παρὰ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ ἔθη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς μυθικὰς πίστεις καὶ τὰς δογματικὰς ὑπολήψεις; РН I 145). Нравы и обы-

чай, т.е. этос, определяются как общепринятые нормы поведения людей *в некотором сообществе*, несоблюдение которых наказуемо или порицаемо, как например совокупление в общественном месте является таковым у греков и *многих* других (но не всех!) народов (РН I 146).¹⁷ Жизнь в соответствии с законами и обычаями своего народа и сообщества задает рамку этического как способности различения правильного и неправильного поведения и следования правилам. Эти правила также являются частными, то есть сообщества живут в соответствии с теми представлениями, которые они почитают за верные. С учетом скептического воздержания от суждения, скептик в правилах, нравах, обычаях и законах *своего* сообщества находит свой частный, относительный критерий для определения правильных и неправильных поступков. В этом смысле он очевидно должен быть признан моральным агентом, если он следует нравам сообщества и неморальным если он им не следует, даже несмотря на то, что он не считает эти нормы истинными или соответствующими природе вещей. В частности, Секст пишет: «следуя жизни без догм, мы [скептики – Д. М.] высказываемся, что существуют боги, и почитаем богов, и приписываем им способность провидения» (РН III 2). Скептик, таким образом, не отрицает и отбрасывает, но соблюдает правила и ритуалы сообщества, очищая их от догматического содержания и тем самым живет в согласии с сообществом, однако без мнений. Еще один важный пример представляет отрывок М XI 165–166, который открывает нам даже в некотором смысле героические черты скептика: «Принуждаемый тираном к совершению чего-либо недозволенного, он, возможно, будет выбирать то, что, по его представлению, согласно с отеческими законами и обычаями, а другого избегать и он, конечно, легче перенесет ужасное, чем догматик, потому что он ничего не примысливает к нему, как тот». Отсутствие веры в абсолютную правильность поступка, осознание его относительности не отменяет возможности того, что скептик пожертвует своей жизнью и здоровьем при выполнении того, что *кажется* правильным в его сообществе. Говоря о правильности поступка в скептическом смысле нужно понимать под этим другое: не истинность высказывания о благе, но о том, как отличить правильное действие от неправильного, руководствуясь только феноменами, явлениями, сферой, доступного для скептика. Страйкер в цитируемой статье указывает на то, что скептик не может различать действительное благо и кажущееся. Однако, ирония состоит в том, что скорее догматик не может этого делать с достаточным основанием. Поскольку скептик не считает

¹⁷ Обычай и нравы имеют менее строгий характер, нежели писанный закон, однако они касаются именно этических правил поведения. Общеизвестно, что термин ἦθος, от которого происходит понятие «этика», имеет одним из исходных значения «нравы», «обычай».

жизнь благом по природе и в результате социализации в духе безразличия к жизни или предпочтения других вещей (например, политическая свобода), что вполне мыслимо, он может оказывать сопротивление тирану с риском для жизни, отправиться на войну и т.д. В этом смысле, единственной проблемой может оказаться то, что нравы сообщества будут требовать от скептика верить в нормы сообщества как абсолютные. Однако, не следует забывать, что скептик это исследователь, чем он отличается от обычных людей. Тем самым он, ведя обычную нефилософскую жизнь, т.е. жизнь без догм, сможет сохранить дистанцию по отношению к условностям и ритуалам социальной жизни.

* * *

Скепсис в некоторых отношениях являет удивительные сходства с прагматизмом. В заключительном отрывке второй книги РН Секст разбирает софизмы и критикует диалектиков (логиков), указывая на их неспособность разрешить амфиболии исключительно абстрактно-логическим путем. Напротив, замечает Секст, даже ребенок в состоянии проводить различие при прагматическом речевом акте, на просьбу принести вино (если их много), он спросит: какое именно? (РН II 256–257) Это значит, что опыт в употреблении выражений (если «выражения имеют значения по установлению» (РН II 256)), опыт *полезного* покажет прагматическое, а не логико-метафизическое решение проблемы. Секст заключает: «Таким образом, в каждом отдельном случае опыт полезного приводит к различению» (οὕτως ἢ ἐν ἑκάστοις ἐμπειρία τοῦ χρησίμου τὴν διαστολὴν εἰσάγει, РН II 258). Это закономерное следствие скептического образа аргументирования для скептического образа жизни. Скепсис оказывается не чужд философскому прагматическому образу мысли.

Обратим внимание на параллели с этической концепцией одного из ведущих современных респектабельных прагматистов Х. Патнэма. Мы полагаем, что при определенных допущениях скептический образ жизни можно описать в терминах концепции Патнэма и наоборот. Мы ввели понятие «этика без теории» с очевидной отсылкой к работе Х. Патнэма «Этика без онтологии» (см. Putnam 2004). В ней американский философ строит концепцию этики без подлежащей ей метафизической онтологии, то есть теории, допускающей сверхчувственные и сверхфизические сущности в качестве сущих объектов. Патнэм придерживается прагматического плюрализма и концептуальной *относительности*, т.е. утверждает наличие множества концептуальных аппаратов для описания реальности, нередуцируемых друг к другу (Там же, 33–51). Под прагматическим плюрализмом понимается «признание того, что наше использование множества видов дис-

курса в повседневной речи (everyday language), которые подчиняются различным стандартам и применяются различным образом, с различными логическими и грамматическими качествами, не является случайным...поскольку иллюзией является утверждение, что может существовать только один вид языковой игры, которая была бы достаточной для описания всей реальности!...», причем, «...прагматический плюрализм не требует от нас нахождения таинственных и сверхчувственных объектов, стоящих за нашими языковыми играми» (Там же, 22–23). В качестве таких метафизических онтологических проектов Патнэм рассматривает в частности платонизм и этику Дж. Мура. Условием истинности этических суждений Платон и Мур, согласно Патнэму, считали объективное существование этических объектов, т.е. ценностей. Это привело к гипостазированию идей как сущих объектов. Патнэм считает этот шаг поспешным и предлагает говорить об «объективности без объектов». Отказ от такого метафизического основания этики не влечет за собой отрицание объективности этических суждений. Он выражается предельно ясно: «...все попытки редуцировать этику к теории бытия, или фундаментализировать этику (to base ethics) на основании теории бытия, онтологически, будь то в традиционном или хайдеггерианском смысле, являются катастрофическими провалами (disastrous failures)» (Там же, 23–24).

Это компромиссное решение, поскольку, Патнэм, судя по всему, разумеет под объектами прежде всего материальные объекты, и поэтому ценности (в том числе эпистемические ценности) не могут считаться для него объективно существующими наравне с физическими объектами. Тем не менее, он не желает отказываться ни от объективности в рамках этики, ни от эпистемических ценностей и вытекающих из них методологических правил в науке. Патнэм исповедует отказ от классической метафизики, и стремится обосновать прагматический аспект этики как этики объективного консенсуса и вытекающих из этого правильных действий, а не блага как квазисуществующего объекта стремления (см. Там же, 17–22). «...[В]ерно, что определенные важные этические утверждения не являются описаниями, но это не является причиной для классифицирования их вне рамок понятий истины и лжи, хорошего и плохого аргумента и т.п.». Нужно осознать, что существует «объективность без объектов», равно как и что не каждое суждение необходимо является описанием (Там же, 77–78).

Этические высказывания объективны, и значит определяются значением истинности. Существуют неоспоримые этические истины, например, что нельзя пытаться детей, невиновных людей и т.д. (Там же, 75). При этом, этика полна разногласиями, однако этические суждения все равно являются формами рефлексии и тем самым «примерами асерторического дискурса»,

который полностью управляется нормами истины и правилами корректного вывода (*fully governed by norms of truth and validity*) также как и любая другая деятельность (Там же, 72). В другом месте он критикует утопический взгляд на устранение противоречия и установления полного согласия по поводу некоторых фактов (Там же, 30). Патнэм полагает этические высказывания способными быть истинными и видит задачу этики в их выявлении и обсуждении, в рациональном, аргументированном размышлении о ценностях невзирая на разногласия.

Истина, однако, понимается Патнэмом в другом смысле, нежели тот, который критикуется Секстом (в котором полное единогласие требуется как необходимый критерий). По знаменитому слогану Патнэма, истина представляет собой идеализированную рациональную приемлемость высказывания. Разумеется, всякое высказывание в той или иной мере приближается к этому идеалу и никогда не достигает его полностью. Это означает, что истина оказывается релятивирована, причем не только разными концептуальными аппаратами, но она меняется в ходе развития науки. Высказывание, что сумма двух углов больше чем 180 градусов на языке науки около 1700 года ложно и практически бессмысленно. Однако, уже в 1916 году, в рамках неклассической геометрии, оно является не только осмысленным, но и истинным. В этом отношении, понятие «истина», которым оперирует Патнэм, оказывается в сущности не противоречащей пирронизму, поскольку эта истина понимается относительно и прагматически, а не метафизически как истина высказывания об абсолютных и сверхчувственных интеллигибельных сущностях. Патнэм заметно ослабляет понятие истины и тем самым движется в сторону пирронизма с опорой на феномены, относительную интерсубъективность норм и прагматизм.

Нельзя не признать, что вокабулярий и интенция Патнэма оказываются реалистическими по духу, так он говорит о познании мира, истине и проч. Однако это весьма непоследовательный, половинчатый реализм. А. Моисеева так передает позицию Патнэма: «Тот единственный мир, который мы можем надеяться познать и описать, то есть мир феноменов, релятивен к концептуальной схеме, обуславливающей критерии, которые мы применяем при проверке наших теорий. Мир же «внеположенный» всем нашим концепциям представляет собой не более чем кантианскую вещь в себе, ни о каком познании которой говорить априори невозможно (Моисеева 2019, 237, см. 228–238). В этом смысле, Рорти оказывается быть может более скептически настроенным, поскольку он отказывается от реальности в пользу конвенций (см. сравнение программ этих прагматистов в Джохадзе 2011).

Наша цель, однако, состоит не в том, чтобы показать идентичность программ Секста Эмпирика и Патнэма, но скорее в указании на их схожесть и некоторого вида родство. Разумеется, наше сравнение нужно воспринимать *cum grano salis*. Патнэм, что касается его теоретической философии, развивается в духе скептических аргументов против единой метафизической реальности. Как известно, Патнэм менял свои взгляды в течение своей карьеры. В одно время он представлял позицию т.н. метафизического реализма, а именно, что вся реальность может быть описана одним и только одним набором предложений: «...конкретная вещь или система вещей может быть описана только одним способом, если описание полно и верно; предполагается, что этому способу должна подходить только одна единственная «онтология» и одна «идеология» в куайновском значении этих слов, то есть, только одна область отдельных вещей и одна область предикатов этих отдельных вещей» (Putnam 2012, 62). Однако Патнэм пересмотрел свои взгляды и встал на позицию критики такого реализма. Представляется, что именно метафизический реализм является аналогом критикуемого Секстом понятия «вещей по природе». Так и античный скепсис в лице Секста использовал сильное метафизическое понятие вещей по природе, реальности и истины, и вытекающие из их использования аргументы против догматиков оказались сильнейшей критикой метафизической рациональности. Скептик не стремится искоренить рациональность вообще, как можно подумать, но только абсолютную метафизическую рациональность, выявляя ее непоследовательность, противоречия и в сущности непрямым образом указывая на ее невозможность (хотя скептик и не может утверждать невозможность, не впадая в противоречие). Скептическая рациональность основана на ином понимании природы, т.е. природа это не метафизическая подкладка явлений, а сами явления; она основана на данности того, что мыслят люди, на способности понимать речь и мысли других, а также на основаниях, которые относительноны – зависимы от контекста, желаний, условий и т.д. Это проливает дополнительный свет на прозвище Секста – Эмпирик, что открывает дорогу к эмпиризму и прагматизму, а также к этике без теории, определяемой интересубъективными конвенциями разных сообществ.

Патнэмовская этика, в свою очередь, также является по сути изменчивой, относительной интересубъективной конвенцией, реальность которой зависит от взаимосогласия моральных агентов по поводу тех или иных норм. Конвенция реальна в том смысле, что направляет нашу жизнь, а не в смысле метафизического блага. И. Джохадзе так описывает взгляд на этическую задачу философии четы Патнэм: «Для Патнэмов прагматизм – не академическая традиция и даже не философская школа, а нечто большее: «образ жиз-

ни» (way of life)». Патнэм и его жена, Рут Анна, ссылались на Дьюи, согласно которому: «Настоящий предмет философии – не метафизические отвлеченности, апории и гипотезы, аргументы и контраргументы, а «реальные проблемы реальных людей» (Джохадзе 2018, 270). Этика это не теория, а образ жизни – высказывание, которое в полной мере относится и к пирроническому скептику. Проект скептической этики без теории может показаться с первого взгляда абсурдным, однако это не так. Нашим экскурсом философии Патнэма мы хотели показать, что скептическая этика без теории не более абсурдна, чем этика без онтологии Патнэма, поскольку они сходятся в сущностном неприятии метафизики и метафизического блага как основания этической жизни.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Джохадзе, И. Д. (2011) «Патнэм vs Рорти: спор о прагматизме и релятивизме», *Эпистемология и философия науки* 30.4, 175–190.
- Джохадзе, И. Д. (2011) «Прагматизм как образ жизни: Хилари Патнэм и Рут Анна Патнэм о философском наследии Джеймса Дьюи», *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология* 44, 269–277.
- Гаспаров, М. Л., пер. (1986) *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. Москва.
- Лосев, А. Ф. ред. (1975–1976) *Секст Эмпирик. Сочинения в 2-х томах*. Москва.
- Маслов, Д. К. (2017a) «Троп относительности и «диалектическая стратегия» в философии Секста Эмпирика», *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология* 37, 72–82.
- Маслов, Д. К. (2017b) «Дискуссия о догме в философии Секста Эмпирика», *Идеи и идеалы* 2 (32), 30–43.
- Маслов, Д. К. (2018a) «Атараксия в пирронизме», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 12.2, 561–568.
- Маслов, Д. К. (2018b) «Пирроническая диалектическая стратегия», *Идеи и идеалы* 3.1 (37), 125–143.
- Маслов, Д. К. (2019) «Защитная функция пирронической диалектической стратегии», *Вестник Томского государственного университета* 438 (Январь), 86–92.
- Маслов, Д. К. (2020) «Еще раз к вопросу о том, счастлив ли пирронический скептик. О понятиях ἀταραξία и πάθος у Секста Эмпирика», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 14.2, 618–636.
- Моисеева, А. Ю. (2019) «Внутренний реализм Х. Патнэма как прагматически обоснованная концепция», *Философия. Журнал Высшей школы экономики* 3, 218–240.
- Столяров, А. А., сост. (1998–2010) *Фрагменты ранних стоиков, в 3-х томах*. Москва.

REFERENCES

- Annas, J. (1993) *The Morality of Happiness*. New York.
- Bett, R. (1994) "Sextus's Against the Ethicists: Scepticism, Relativism or both?" *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 27.2, 123–161.

- Bett, R. eds. (1997) *Sextus Empiricus. Against the Ethicists*. Cambridge University Press.
- Bett, R. (2011) "How Ethical Can an Ancient Skeptic Be?", D. Machuca, ed. *Pyrrhonism in Ancient, Modern and Contemporary Philosophy*. New York, 3–17.
- Bett, R. (2015) "Why Care Whether Scepticism Is Different from Other Philosophies?", *Philosophie Antique* 15, 27–52.
- Bett, R. (2019) *How to Be a Pyrrhonist: The Practice and Significance of Pyrrhonian Scepticism*. Cambridge University Press.
- Gabriel, M. (2020) *Moralischer Fortschritt in dunklen Zeiten: Universale Werte für das 21. Jahrhundert*. Berlin: Ullstein.
- Machuca, D. (2011) "Moderate Ethical Realism in Sextus' Against the Ethicists", D. Machuca, ed. *New Essays on Ancient Pyrrhonism*. Leiden, 143–178.
- McPherran, M. (1990) "Pyrrhonism's Arguments against Value", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 60.1/2, 127–142.
- Maslov, D. (2020) "Zum Verhältnis von Ataraxie und Wahrheitssuche bei Sextus Empiricus", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 67.1, 149–169.
- Mutschmann, H.; Mau, J. eds. (1912–1961) *Sexti Empirici Opera 3 vols*. Leipzig.
- Nussbaum, M. (1994) *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton.
- Putnam, H. (2002) *The Collapse of the Fact / Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Putnam, H. (2004) *Ethics without Ontology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Putnam, H. (2012) *Philosophy in an Age of Science. Physics, Mathematics and Scepticism*. Ed. by M. De Caro and D. McArthur. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Striker, G. (1996) *Essays on Hellenistic epistemology and ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tugendhat, E. (1976) *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt/ Main: Suhrkamp.
- Tugendhat, E. (2010) *Anthropologie statt Metaphysik*. München: C. H. Beck.
- Vogt, K. (2017) *Desiring the Good: Ancient Proposals and Contemporary Theory*. New York: Oxford University Press.

References in Russian:

- Dzhoxadze, I. D. (2011) «Patnem vs Rorti: spor o pragmatizme i relyativizme», *Epistemologiya i filosofiya nauki* 30.4, 175–190.
- Dzhoxadze, I. D. (2011) «Pragmatizm kak obraz zhizni: Khilari Patnem i Rut Anna Patnem o filosofskom nasledii Dzhejmsa D'yui», *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sociologiya. Politologiya* 44, 269–277.
- Gasparov, M. L., per. (1986) *Diogen Laertskij. O zhizni, ucheniyax i izrecheniyax znamenitikh filosofov*. Moskva.
- Losev, A. F. red. (1975–1976) *Sekst Empirik. Sochineniya v 2-x tomakh*. Moskva.
- Maslov, D. K. (2017a) «Trop otноситel'nosti i «dialekticheskaya strategiya» v filosofii Seksta Empirika», *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sociologiya. Politologiya* 37, 72–82.

- Maslov, D. K. (2017b) «Diskussiya o dogme v filosofii Seksta Empirika», *Idei i idealy* 2 (32), 30–43.
- Maslov, D. K. (2018a) «Ataraksiya v pirronizme», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 12.2, 561–568.
- Maslov, D. K. (2018b) «Pirronicheskaya dialekticheskaya strategiya», *Idei i idealy* 3.1 (37), 125–143.
- Maslov, D. K. (2019) «Zashhitnaya funkciya pirronicheskoy dialekticheskoy strategii», *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* 438 (Yanvar'), 86–92.
- Maslov, D. K. (2020) «Eshhe raz k voprosu o tom, schastliv li pirronicheskij skeptik. O ponyatiyah ἀταραξία i πάθος u Seksta Empirika», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 14.2, 618–636.
- Moiseeva, A. Yu. (2019) «Vnutrennij realizm Kh. Patnema kak pragmaticheskii obosnovannaya konceptsiya», *Filosofiya. Zhurnal Vysshej shkoly ekonomiki* 3, 218–240.
- Stolyarov, A. A., sost. (1998–2010) *Fragmenty rannix stoikov, v 3-x tomakh*. Moskva.