УДК 101

ПРИНИМАЯ ФИЛОСОФИЮ ВСЕРЬЕЗ: ПЕРФЕКЦИОНИЗМ VERSUS МЕЛИОРИЗМ. ЧАСТЬ 2[1]

Амир Лидия Б. (Amir Lydia B.),
доцент философии,
приглашенный профессор философского факультета
Университета Тафтса (Медфорд, Массачусетс, США),
Международного университета Шиллера (Париж, Франция и Гейдельберг, Германия).
E-mail: lydamir@mail.com

Аннотация
Статья дает представление о новом отношении к философии, позволяющем рассматривать ее не только как учебную дисциплину, но как форму духовной практики вне стен университета. Автор обращается к двум философским традициям: перфекционизму («радикальной» философии) и мелиоризму («умеренной» философии). Движение мысли от индивидуального и конкретного к общему и абстрактному и обратно является одним из главных средств философской практики. Интеллектуальные и этические функции этой диалектики определяют основные инструменты философской практики.

Ключевые понятия:
философия,
философская практика,
философское консультирование,
перфекционизм, мелиоризм,
этические добродетели,
социальное взаимодействие.

А. Абстрактное мышление

В конце своей диссертации «О понятии иронии, с особым вниманием к Сократу» С. Кьеркегор пишет: «Если у нашего поколения есть какая-либо задача вообще, то она должна заключаться в приспособлении достижений науки к личной жизни, их персонализация» [15, p. 328]. Наукой в понимании Кьеркегора была философия Гегеля, которая тогда являлась господствующей. В его словах о задаче обозначилось, с одной стороны, отличие от Гегеля, а, с другой стороны, связь, которая существует между ним и Гегелем [28, p. 647]. Понятие приспособления, по крайней мере, является частью того, что скрывается за его знаменитыми концептами повторения и редупликации.

Кьеркегор критиковал господствующее в XIX веке представление о философии. Он искал альтернативные модели в греческой философии или в религиозной литературе, чтобы сопоставить их с современной ему практикой философии. Он повторяет слова Эпиктета, который однажды сказал: «Если то, что прельщает вас, есть не что иное, как абстрактные принципы, сядьте и спокойно повертите их в своем уме: но никогда не называйте себя философом и не позволяйте другим так вас называть. Просто скажите, что они ошибаются, потому что мои желания, мои импульсы неизменны. Я привык к тому, что делал раньше, и мой образ мыслей не претерпел никаких изменений» [13, p. 157].

Тем не менее, для Кьеркегора абстрактное мышление важно, если его правильно использовать *для разъяснения интеллектуальной неразберихи и для стремления к лучшему образу жизни*. Ибо экзистенциальная диалектика связана также с достижением примирения между мыслью и бытием. Однако это происходит в рамках существования и ограничений человеческого бытия. Кьеркегор описывает способы, посредством которых осуществляется эта «субъективная рефлексия». Субъективная рефлексия, в отличие от своего объективного двойника, происходит не *от* существования, а *к* существованию, то есть к индивидуальному человеческому сущест-

[1] Перевод выполнен С.В. Борисовым по изданию: Amir, Lydia B. (2006). "Taking Philosophy Seriously: Perfectionism versus Meliorism", *Philosophical Practice. From Theory to Practice*, Sevilla: Grupo de Investigaciyn de la Universidad de Sevilla "Filosofna Aplicada" (HUM 018): pp. 10-31.

Перевод подготовлен в рамках задания № 35.5758.2017/БЧ «Философская практика как новая парадигма современных социогуманитарных исследований» Министерства образования и науки Российской Федерации на выполнение государственных работ в сфере научной деятельности и проекта РФФИ № 17-33-00021 «Теория и практика философского консультирования: компаративистский подход».

вованию. Она называется «субъективной», потому что она обращается к «субъективности», то есть к самому сокровенному в индивидуальном существовании. На этой основе не создается спекулятивная система, просто категории абстрактного мышления применяются к конкретному индивидуальному существованию. В «Заключительном ненаучном послесловии» Кьеркегор пишет: «В то время как абстрактное мышление стремится понять конкретное абстрактно, субъективный мыслитель, напротив, должен понимать абстрактное конкретно. Абстрактное мышление превращает конкретных людей в людей вообще; субъективный мыслитель стремится понять абстрактную обусловленность бытия человека с точки зрения его конкретного бытия» [14, p. 315].

Таким образом, если объективная рефлексия движется только в одном направлении, а именно от бытия к абстрактному и существенному, субъективная мысль движется в двух направлениях. Во-первых, она движется в сторону объективной рефлексии. То есть абстрактное мышление используется для постижения концепции существования и ее категорий. Во-вторых, она переводит объективную рефлексию обратно, применяя ее к конкретному существованию. Создается круговое движение, в котором мысль сначала отходит от акцента на конкретном существовании, но затем возвращается и применяется к исходной точке. Таким образом, между бытием, абстрактной концепцией существования и экзистенциальным применением этой концепции устанавливается диалектическое взаимодействие. Подобную диалектику можно найти в концепции «трех типов знания», восходящей к Спинозе, и связанных с этим эмоциональных состояниях. Первым типом является конкретное и экзистенциальное, вторым – абстрактное и научное, в то время как третий тип представляет собой реализацию в конкретных практических проявлениях того, что было понято абстрактно на втором этапе [3; 9].

По мысли Кьеркегора, у этого есть двоякое значение. Во-первых, субъективная рефлексия предоставляет экзистенциальному индивидууму средства, с помощью которых он может понять свое личное существование. С помощью первого движения мысли, а именно абстрактного мышления, индивид обретает понятия для самопознания. Таким образом, как говорилось выше, абстрактное мышление дает индивиду понятие человечества. Это понятие может использоваться индивидом впоследствии для интерпретации и понимания его собственной индивидуальной человечности. Осуществляя второе движение мысли – субъективную рефлексию, то есть, применяя к себе абстрактное понятие человечества, индивид достигает лучшего понимания своей собственной человечности. В этом смысле субъективная рефлексия – это иная формулировка изречения «познай себя», вдохновившего некогда Сократа. Это процесс, с помощью которого человек приходит к более глубокому пониманию самого себя [14, p. 314–316].

Во-вторых, субъективная рефлексия выполняет этическую функцию. То есть она не только предоставляет человеку средства, с помощью которых он может интерпретировать свое существование, но также предоставляет ему средства для развития и улучшения этого существования. Для Кьеркегора категории объективной рефлексии являются не только формами мышления, но и его возможностями. Кьеркегор считает, что процедура абстрактного мышления приводит к тому, что объект или какой-либо аспект реальности переносится в *ab esse ad posse* [17]. Это необходимо для превращения внешней реальности в мыслимую форму. Но эти концептуальные возможности формируют не только основу мышления, но и возможности для действий. Если индивид обнаруживает, что его существование не соответствует его абстрактному пониманию того, чем оно должно быть в идеале, он вынужден «действовать», чтобы перестроить свое существование так, чтобы оно соответствовало этому концепту.

Теперь встает вопрос о том, как этот диалектический процесс субъективной рефлексии приводит к преодолению противоречия между мыслью и бытием, с которым сопряжено существование, и к которому Кьеркегор был особенно чувствителен. Это разделение преодолевается существующим индивидуумом, устанавливающим идентичность между ними в его собственном конкретном бытии. То есть посредством применения категорий объективной рефлексии (мысли) к собственному существованию (экзистенции) может быть создана личность. Пытаясь жить согласно своей концепции того, что есть на самом деле, конкретный индивидуум достигает идентичности мысли и бытия. Эта идентичность недолговечна, ибо жизнь характеризуется усилиями, а не достижением «результата». Тем не менее, тождество мысли

и бытия, которое достигается в моменты этих усилий, стоит того.

Концепцию субъективной рефлексии Кьеркегора можно рассматривать как парадигму философской практики. Как обосновывалось мной ранее, движение мысли от индивидуального и конкретного к общему и абстрактному и обратно является одним из главных средств философской практики [5, p. 37]. Интеллектуальные и этические функции этой диалектики определяют основные инструменты философской практики, когда абстрактная мысль служит индивидуальной жизни.

На мгновение отключая клиента от его личных проблем, абстрактное мышление открывает ему пространство, иногда потаенное, для лучшего понимания и, возможно, для изменения к лучшему. Абстрактное мышление как внутреннее пространство, в котором мысль может быть широка и свободна, возникая без тирании личного страха, является одним из великих терапевтических изобретений философии. Но любое решение любой проблемы, которая так и останется на абстрактном уровне, бесполезно. Философское консультирование базируется на неком знании «искусства теней и света». Согласно Платону, некоторых людей губит обилие света; согласно Фрейду, все невротики, включая нас с вами, нуждаются в тени [8]; согласно Ницше, ценность индивида вполне может быть измерена количеством истины (света), которую он может вынести [1]. Я же пытаюсь объяснять, как с помощью специальной методики перевести все это в практику вопросов и ответов [5] и как это использовать в консультировании.

Б. Интеллектуальные добродетели

Эпистемология и логика являются самыми мощными инструментами в сравнении с интеллектуальной слабостью New Age. Философская практика, которая преследует цели философии, должна решать эпистемологические проблемы. Как отмечалось мной ранее [7], у философов-практиков есть преимущество перед любыми психологами-практиками в решении нравственных проблем и дилемм. Не акцентируясь на психологии, я всегда старалась обосновывать нравственную роль философской практики [6]. Теперь мне хотелось бы подчеркнуть ее гносеологическую роль и связать обе эти роли в интеллектуальных добродетелях.

Мы можем выделить несколько типов теорий добродетелей по тому, как они соотносятся с фундаментальными моральными концепциями добродетелей, блага и правильного действия. Теория чистой добродетели делает понятие правильного действия производным от понятия добродетели, хотя существует несколько способов, с помощью которых эта теория соотносит добродетель с благом. Основанные на счастье и основанные на мотиве – эти две формы теории чистой добродетели могут быть преобразованы для адекватной эпистемиологической оценки.

Более трех десятилетий назад Родерик Чизхолм отметил, что «многие характеристики, которые философы и другие мыслители считали относящимися только к этическим утверждениям, можно также отнести к познавательным утверждениям» [12, p. 4]. В последние двадцать лет, параллельно с возрождением интереса к этике добродетелей, проявился интерес к эпистемологии добродетелей.

Эпистемология добродетелей

Эпистемология добродетелей, как охарактеризовал ее Дэвид Соломон, не является основанной на верованиях, она скорее «агент-ориентированная», потому что добродетель более фундаментальна, чем верования. Она скорее сосредоточена на когнитивной организации агента, чем на эпизодах когнитивной деятельности в изоляции [25, p. 80]. Вместо сосредоточения на статических состояниях, таких как вера, оценивая их с позиции знаний или убеждений, мы могли бы сосредоточиться на оценке и регулировании самой деятельности по исследованию и осознанию роли добродетелей в этой оценке и регулировании.

Идея «интеллектуальных добродетелей» была введена в эпистемологическую литературу Эрнестом Сосой [26], хотя Соса только намекает на ее связь с этическими добродетелями. В дальнейшем термин «эпистемология добродетелей» использовался в смысле релиабилизма (*reliabilism*) (согласно эпистемологическому релиабилизму, цель познавательного процесса состоит в том, чтобы сформировать истинные верования и избежать ложных верований) [10]. Последующие работы приблизились к обоснованию связи эпистемологии с этикой добродетелей, но они весьма далеки как от выведения понятия «эпистемоло-

гия добродетелей» из «этики добродетелей» (*aretaic ethics*), так и от обнаружения сходства между интеллектуальными и моральными добродетелями.

Линда Загжебски [30] предлагает концепцию добродетели, которая достаточно широка, чтобы рассматривать интеллектуальные и моральные добродетели в рамках единой теории. Она утверждает, что интеллектуальные добродетели являются, по сути, формами моральной добродетели. Отсюда следует, что интеллектуальная добродетель – это, собственно, объект изучения моральной философии. Это утверждение не сводит рационалистические концепции к моральным понятиям, как это иногда пытались делать, а расширяет сферу нравственных концепций, включая в нее нормативный аспект когнитивной деятельности: нормативная эпистемология становится отраслью этики. Эпистемология, основанная на добродетелях, предпочтительнее эпистемологии, основанной на убеждениях, по тем же причинам, что и основанная на добродетели теория морали предпочтительнее моральной теории, основанной на поступке [27].

Линда Загжебски отмечает современное пренебрежительное отношение к рациональным ценностям, таким как понимание и мудрость, которые были очень важны в истории философии [30, p. 43–51] и которые очень важны в философской практике. Действительно, наиболее интересные фрагменты работ, написанных в традиции этики добродетелей, зачастую являются подробным руководством по терапии конкретных добродетелей и пороков. То же самое справедливо и для эпистемологии добродетелей. Например, в книге «Смирение и рациональные качества» (2003) Роберт Робертс и Джей Вуд предлагают модель для плодотворных дискуссий о конкретных добродетелях [22].

Смиренные, нетщеславные люди, утверждают они, не озабочены тем, какими они кажутся другим. Это не означает, что смиренные люди не знают своих хороших качеств, просто они не особо заинтересованы, чтобы в них замечали эти качества. Причина этого в том, что их внимание сосредоточено на других более важных вещах. В случае интеллектуального смирения такой «вещью» была бы правдивость. Так, например, в то время как тщеславные люди могут пытаться скрыть свои ошибки из страха перед тем, что подумают о них другие, смиренные будут больше беспокоиться о том, что любые ошибки будут выявлены, и они должны любыми способами исправить их. Смиренных людей не отличают от людей высокомерных, потому что они не осознают или же не интересуются своими правами. Различие заключается только в том, что мотивирует их осознание или беспокойство. Характерные случаи высокомерия связаны с чрезмерной заинтересованностью в своих правах, мотивированной тем, что Робертс и Вуд называют «само-возвеличествующей потенцией» (*ego-exalting potency*). В отличие от этого, когда смиренные люди действительно заинтересованы в удовлетворении каких-либо прав, их интерес является чистым в том смысле, что они не связывают с этими правами, удовлетворение какого-либо личного интереса. Робертс и Вуд заканчивают свое эссе рассмотрением разнообразных путей, с помощью которых смирение способствует обретению рациональных качеств.

Таким образом, эпистемология представляется вполне практическим делом, как справедливо отмечает Дэвид Соломон: «Подобно тому, как этики находят для себя проблемы в области эпистемологии, эпистемологи в основном занимаются вопросами нашей практической жизни. В конце концов, центральными проблемами нормативной эпистемологии являются проблемы о том, что же делать. Верить или не верить, вот в чем главный вопрос – или, по крайней мере, один из них. Даже самые заядлые натуралисты в эпистемологии должны признать центральную роль самооценки и оценки других в нашей рациональной жизни» [25, p. 60]. Будучи практической деятельностью, эпистемология имеет большое значение для философской практики.

Поиск истины как возможная мотивация для интеллектуальных добродетелей

Интеллектуальные добродетели долгое время игнорировались в истории философии, но в начале Нового времени их стали изучать в рамках общего критического анализа чувственного и рационального опыта, доминирующего в эту эпоху. И Т. Гоббс, и Б. Спиноза связывали интеллектуальные и моральные добродетели со страстями (аффектами), и оба видели источник этих добродетелей в главных человеческих мотивациях – стремлении к самосохранению и стремлении к власти. В начале XX века Джон Дьюи определил место интеллектуальных добродетелей в том,

что он называл «рефлексивным мышлением», возникающим из стремления достичь эффективного взаимодействия с миром. Т. Гоббс в «Левиафане» и Р. Эмерсон в «Интеллекте» (11 эссе) описывают, как недостаток в стремлении к истине приводит к таким мыслительным порокам, как потеря независимости мышления, герметизм и догматизм.

Немногие философы давали конструктивные советы по поводу того, как думать, чтобы обойти эти «ловушки» в формировании убеждений. Акцент, как правило, делали на ошибках. Одним исключением был Р. Декарт со своим «Рассуждением о методе», а другим – Дж. Дьюи со своей книгой «Как мы думаем». Дьюи, в частности, говорит об «отношениях» или интеллектуальных добродетелях, среди которых выделяет открытость, искренность и ответственность. В современной литературе Лоуренс Бонжур и Хилари Корнблит представили мотивационный элемент частью интеллектуальной ответственности, определенной Корнблитом следующим образом: «Интеллектуально ответственный агент желает иметь истинные убеждения, т.е. убеждения, порожденные процессами, которые ведут к истинным убеждениям; в своих действиях он руководствуется этим желанием» [16, p. 34].

Более обширная трактовка интеллектуальных добродетелей в их связи с мотивацией была дана Джеймсом Монмаркетом [18; 19; 20]. Он соединяет большой набор интеллектуальных добродетелей с поиском истины, утверждая, что эти добродетели – это те качества, которые человек хочет приобрести, чтобы обладать истиной. Он выделяет такие интеллектуальные добродетели, как беспристрастность или открытость к идеям других; интеллектуальная трезвость или добродетель аккуратного исследователя, принимающая только то, что имеет доказательства; интеллектуальная смелость, которая включает в себя настойчивость и решительность.

Со времени древних греков западные мыслители восхищались теми, кто упорно стремился к истине. Считается, что такие люди незаурядны. Многочисленные разногласия в практических, моральных, религиозных и философских убеждениях, а также во многих научных понятиях свидетельствуют о том, что истинность многих важных вопросов не стала достоянием широкой публики. Это связывает стремление к истине с желанием подняться выше общей участи. Традиционно это желание приводило к поиску одного или двух вдохновенных людей, которые владеют истиной и могут стать наставниками. В настоящее время для нас маловероятно заниматься таким поиском, и мы полагаемся на самих себя. И это зачастую означает множество компромиссов. В любом случае это требует от нас индивидуальных усилий.

Джон Дьюи, вероятно, прав, утверждая, что люди естественным образом склонны к доверию, а это означает, что слишком часто приобщение к истине начинается с отучивания ото лжи. И в этом незаурядность стремления к истине: нам часто приходится чем-то жертвовать. Линда Загжебски подчеркивает, что «трудность в познании истины заключается в том, что правильное интеллектуальное поведение требует мотивов, необходимых для преодоления внутренних или внешних препятствий, мотивов, базирующихся на автономии, мужестве, настойчивости, смирении, справедливости. Мотивация, оценивающая истину, вероятно, является первичной, но я полагаю, что зная о многих категориях истины, мы не готовы получать истину как таковую, если у нас нет мотивов, базирующихся на добродетели» [31, p. 153–154].

Взаимосвязь моральных и интеллектуальных добродетелей

Общепринятым для западной философии является рассматривать человеческие рациональные и чувственные процессы как самостоятельные и относительно автономные. По крайней мере, обычно считается, что первые способны действовать независимо от последних, и что они осуществляются у любого разумного человека автоматически. Эта сторона нашего философского наследия настолько сильна, что большинство философов склоняются к тому, что Майкл Стокер [29] называет «очищенным взглядом на интеллект», даже спустя много лет после того, как его опровергли когнитивные психологи, хотя некоторые философы, такие как Д. Юм и У. Джеймс, уже давно обратили внимание на тесную связь убеждений и чувств.

Позицией якобы независимости рационального и чувственного опыта мы обязаны Аристотелю, говорившему об отличии интеллектуальных и моральных добродетелей. Хотя далеко не все философы проводят это различие, ссылаясь на Аристотеля, очень немногие из них сомневаются в его глубине и важности. Во вся-

ком случае, немногие философы выступят против утверждения Аристотеля о том, что такие добродетели, как храбрость и умеренность, существенно отличаются от таких добродетелей, как мудрость и познание. Исключением был лишь Спиноза, который связывал аффекты и добродетель с характерными представлениями о Божественной природе и рассматривал познание, интеллектуальную добродетель, как ключ ко всем добродетелям. Возможно, ни один другой философ не объединял моральные и интеллектуальные добродетели столь же прочно, как Спиноза, который мог сказать о познании следующее: «Так как это стремление души сохранять свое существование, поскольку она рассуждает, есть не что иное, как познание, то оно составляет первое и единственное основание добродетели, и, следовательно, мы не стремимся познавать вещи ради какой-либо цели, но, наоборот, душа, поскольку она рассуждает, может представлять хорошим для себя только то, что ведет к познанию» [3, с. 514].

Другим очевидным исключением был Дэвид Юм. Юм настаивал на том, что различие между интеллектуальными и моральными добродетелями является лишь словесным и что такие качества интеллекта, как мудрость, емкая память, остроумие, красноречие, благоразумие, проницательность и рассудительность, должны учитываться также среди «моральных» добродетелей, поскольку они являются такими же объектами восхваления, как честность и мужество. Но поскольку Юм также утверждал, что это всего лишь спор о словах, включает ли класс добродетелей все человеческие таланты и класс пороков все человеческие пороки, ясно, что он оперирует более широким понятием добродетели, чем то, что господствовало в философии.

По утверждению Юлия Моравчика, и Платон не делает резкого различия между моральными и неморальными добродетелями, будь то источник добродетелей или их функции [21, p. 300]. Аристотель, однако, делает такое различие. Более того, он в дальнейшем различает и интеллектуальные добродетели на те, которые связаны со стремлением к умозрительному пониманию или теоретическому знанию, и те, которые относятся к практическому мышлению, направленному на производство артефактов или выполнение тех или иных действий. Этими добродетелями являются искусство (*techne*) и практическая мудрость (*phronesis*) соответственно. Когда мы рассматриваем, как укоренилось это различие между моральными и интеллектуальными добродетелями в западной философии, мы не замечаем того, что сами аристотелевские основания для их разделения являются весьма неубедительными. Линда Загжебски критикует эти основания и в процессе этой критики поясняет суть этого разделения: «моральные добродетели отличаются от интеллектуальных добродетелей на том основании, что первые включают в себя правильное управление чувствами, тогда как вторые подразумевают правильное управление когнитивной деятельностью» [30, p. 146].

Конечно, верно, что многие моральные добродетели, такие как умеренность, мужество, а также добродетели, противостоящие зависти, ревности, мщению и злости, более связаны с сильными чувствами, чем с интеллектом, однако это не является основанием для деления добродетелей на два разных класса. Моральные добродетели, которые многие теоретики считают главными, например справедливость, имеют лишь поверхностную связь с чувствами, в отличие от таких добродетелей, как честность, искренность, откровенность и надежность. С другой стороны, есть такие интеллектуальные добродетели, которые заключаются в правильном управлении стремления к истине, которое, по крайней мере у некоторых людей, связано с очень сильными чувствами. Есть также чувства и желания, которые необходимо сдерживать интеллектом. Одним из самых сильных чувств, которым люди должны уметь управлять в поисках знаний в любой области, является скрытое желание, чтобы то или иное собственное убеждение было истинным. Чувства, которые сопровождают предрассудки, также бывают очень сильными, например, желание отстаивать прежние убеждения. В любом случае всегда есть желания или чувства, которыми необходимо интеллектуально управлять.

Одна из последних проблем, связанная с разделением моральных и интеллектуальных добродетелей на том основании, что первые говорит о чувствах, а последнее – о мышлении, состоит в том, что существуют состояния, которые, по сути, представляют собой синтез мысли и чувства. Бывают чувства, связанные с интеллектуальными достоинствами, и интеллектуальные добродетели, вовлеченные в чувственные восприятия, однако их действие показывает, насколько размыта грань между интеллектуальными и моральными

добродетелями. Интеллектуальные предрассудки, например, являются интеллектуальным пороком, а добродетель, которая является их противоположностью, – справедливость, однако мы, как правило, думаем о предрассудках как о моральном пороке, а о справедливости как о нравственно хорошем качестве. Возможно, что интеллектуальная и моральная формы предрассудков являются одним и тем же пороком, и то же самое можно применить к другим случаям, когда интеллектуальное качество имеет то же имя, что и моральное качество, как, например, смирение, независимость, целеустремленность, настойчивость, мужество и надежность. В любом случае, если существует различие между интеллектуальными и моральными добродетелями / пороками, его основанием не может быть то, что последнее относится к чувствам, а первое – нет.

Более того, моральные и интеллектуальные добродетели тесно связаны в своих проявлениях. Существуют как логические, так и каузальные связи между моральными и интеллектуальными добродетелями, которые также обширны и глубоки. Например, честность во всех отношениях является моральной добродетелью. Это добродетель, которая требует, чтобы кто-то говорил правду. Но для честности недостаточно, чтобы человек просто высказывал истину и при этом сам не верил, что это правда. Честный человек осторожен с истиной. Он уважает ее и делает все возможное, чтобы отыскать ее, сохранить и сообщить о ней так, чтобы слушатель смог сам поверить в нее. Но это, в свою очередь, требует интеллектуальных добродетелей, которые придают истине более высокую степень обоснованности и понимания. Человек должен быть внимательным, проявлять тщательность и осторожность, взвешивая доказательства, быть интеллектуально восприимчивым, особенно в отношении ключевых вопросов и т.д. Таким образом, честность, как моральная добродетель, логически взаимосвязана с интеллектуальными добродетелями.

Каузальные связи между интеллектуальными и моральными добродетелями также многочисленны. Зависть, гордость, упорство в предрассудках являются препятствием на пути к интеллектуальным добродетелям. Эгоистический человек в познании движим желанием во всем быть правым, поэтому он будет сопротивляться любой демонстрации ошибки в его убеждениях. Если его убеждения касаются тем современных дискуссий, то его эгоизм заставит его читать только те статьи, которые поддерживают его собственную позицию, и он будет их обсуждать только в кругу единомышленников. Или, если он философ, он может участвовать в дебатах, но он не будет ценить критику в адрес своей позиции, а большую часть своей интеллектуальной энергии потратит на стремление победить в споре. Все эти интеллектуальные недостатки вызваны определенными моральными пороками.

Линда Загжебски [30], Карл Поппер [2], а также его последователи [4] приводят подробные перечни интеллектуальных добродетелей и способы их упрочения. Тем не менее, философам-практикам следует активно присоединиться к этим дебатам в рамках эпистемологии добродетели и помочь определиться с теми интеллектуальными добродетелями, в которых нуждаются сегодня граждане разных стран мира.

С. Моральные добродетели

Последние двадцать лет резко возрос философский интерес к проблеме добродетелей. Когда-то уместное замечание, что современная философская мысль пренебрегает этой проблемой, теперь устарело. Призывы к новому исследованию проблемы добродетелей и этики добродетелей получают многосторонний отклик. Даниэль Стейтман характеризует этику добродетелей как «новый (или обновленный) подход к этике, согласно которому основными суждениями в этике являются суждения о субъекте» [27, p. 7]. Теория добродетели утверждает, что целью нравственной жизни является развитие в себе тех общих установок, которые мы называем моральными добродетелями, чтобы проявлять их во многих ситуациях, которые ставит перед нами жизнь.

Развитие независимого мышления, как и независимого чувствования, одинаково важно и должно проистекать из философского мировоззрения. Наши желания эгоистичны. Эгоцентрический характер наших желаний мешает нашему этическому чувству. Дело не в восхищении перед родителями, у которых привязанность к своим детям не больше, чем к чужим, заслуживает восхищения человек, который через любовь к своим детям достиг всеобщей доброжелательности. Дело не в восхищении человеком, который добился безразличия к еде и ограничил себя в питании,

заслуживает восхищения тот, кто, осознав свою потребность в еде, стал соучастным к голодающим.

Философская позиция в вопросах чувств, очень близка философской позиции в вопросах мысли. Мы не должны что-то выбрасывать из личной жизни, нам следует нечто прибавить к ней. Подобно тому, как интеллектуальное исследование философа шире, чем у малообразованного человека, так и масштаб его переживаний и чувств тоже широк. Человек, который приобрел философский образ чувствования, а не только мышления, легко заметит хорошее и плохое в своем собственном жизненном опыте, будет сохранять первое и избегать последнего как в отношении себя, так и в отношении других.

Раскрепощенная мысль освобождается от сосредоточенности на узких интересах. Метод вопросов и критически оцениваемые альтернативные ответы развивают интеллект. Эпистемология добродетелей лучше всего подходит для целей философской практики, поскольку этика добродетелей лучше всего подходит для гармонизации разума и чувств, интеллектуальных и моральных качеств. Более того, этика добродетелей позволяет избежать скептицизма, свойственного постмодернистской морали, она преодолевает эстетический поворот в этике, которая сейчас так моден.

Несколько пояснений по этому поводу. Говорить о добродетелях и пороках сегодня не модно. В постмодернистской мысли мораль стала вопросом вкуса, сдвиг, который эстетику превращает в этику. Но говорить о морали не модно не только в постмодернистских кругах. Сегодня является хорошим тоном обходить проблему ценностей, говоря просто об эстетической реализации (например, Ричард Шустерман) [24]. Однако критика этой позиции уместна в том смысле, что даже эстетическая реализация включает в себя огромные усилия по улучшению себя. Однако эти постоянные усилия не могут иметь только эстетические основания. Когда сравнивается один эстетический идеал с другим эстетическим идеалом, основанием является их этическое измерение.

Таким образом, этика добродетелей представляет собой жизнеспособную альтернативу постмодернистскому эстетическому идеалу самореализации. Более того, это лучший ответ на вопрос о хорошей жизни, поскольку он дает ей основание и мотивацию, которую эстетический идеал не может обеспечить в принципе.

Заключительные замечания

Если мелиоризм и перфекционизм оба лояльны к целям и методам философии, то в мелиоризме будут преобладать те же достоинства, что и в перфекционизме. Разница состоит лишь в том, что можно избегать очень высоких этических идеалов перфекционистской философии, а также ее требования радикального разрыва с общественными установками.

Заявление Ричарда Рорти о разделении «я» на две гетероимные области, общественную мораль и частный «ироничный» перфекционизм [23], препятствует интеллектуальной целостности и кажется ненужным. Как утверждает Стэнли Кавелл, нет никакой противоположности между перфекционизмом, культурой самосовершенствования и тем (что я называю «мелиоризмом»), что предоставляет любому индивиду необходимые инструменты для самостоятельной осмысленной жизни в условиях либеральной демократии. Цель стремления к осознанному культивированию самосовершенствования заключается, по словам Кавелла, «не просто в том, чтобы показать, что это вполне приемлемо для справедливости в условиях конституционной демократии, но и в том, что это для нее необходимо» [11, p. 56].

Недостаточно просто иметь законные права. Нужно иметь средства для осуществления этих прав. Право на «стремление к счастью» является пустой декларацией, если нам не даны инструменты для развития и гармонизации наших интеллектуальных и моральных способностей, когда, достигнув интеллектуальной и моральной целостности, мы тем самым становимся автономными не только *de jure*, но и *de facto*. Также недостаточно просто писать об этих проблемах, как это делают академические философы. Активная и вовлеченная в жизнь философская практика помогает свести к минимуму напряженность между свободой и равенством в либеральном обществе.

Хотя я перфекционист в моей личной жизни, но если кто-то попросит меня научить философии, я стану мелиористом. Если философ-практик сосредоточится на тех проблемах, которые волнуют большинство людей, он преуспеет в своих усилиях, потому что он будет служить обществу. Нет ничего столь далекого от философии, как принуждение слушать философа, и как следствие – равнодушие тех, кто его слушает. В этом угроза перфекционизма для

философского консультирования. Следуя позиции мелиоризма, мы минимизируем риски принуждения и личного влияния, мы заполняем смысловой вакуум в обществе и играем важную образовательную роль. Нужно действовать так, как это необходимо людям, а не так, как это удобно нам. По крайней мере, респектабельность философской практики зависит от этой этической позиции.

1. Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 491–791.

2. Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона. М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. 448 с.

3. Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке // Спиноза Б. Избранные произведения. Ростов н/Д.: Феникс, 1998. С. 325–591.

4. Agassi J. and Jarvie I.C. (1987), *Rationality: The Critical View*, Dordrecht: Martinus Nijoff.

5. Amir L.B. (2003). "Philosophical Practice: A Method and Some Cases", *Practical Philosophy,* 6/1: pp. 36–41.

6. Amir L.B. (2004). "The Affective Aspect of Wisdom: Some Conceptions of Love of Humanity and their Use in Philosophical Practice", *Practical Philosophy*, 7/1: pp. 14–25.

7. Amir L.B. (2005). "Morality, Psychology, Philosophy", *Philosophical Practice*, 1/1: pp. 43–57.

8. Amir L.B. (2006). "The Unconscious: Freud versus Sartre", in *Philosophical Practice and the Unconscious*, P. Raabe (ed.), Amherst, NY: Trivium Publications, pp. 23–78.

9. Amir L.B. (2010). "The Value of Spinoza's Ethics in a Changing World", *Axiology and Ethic*s, vol. 1: pp. 301–320.

10. Becker K. Reliabilism [Электронный ресурс] // *The Internet Encyclopedia of Philosophy* (IEP), available at: http://www.iep.utm.edu/reliabil (accessed 08.06.2017)

11. Cavell S. (1994). *Conditions Handsome and unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*, Cambridge: Harvard University Press.

12. Chisholm R. (1969). *Perceiving: A Philosophical Study,* Ithaca: Cornell University Press.

13. Epictetus (1937). *The Golden Sayings of Epictetus*, trans. H. Crossley, New York: P.F. Collier & Son.

14. Kierkegaard S. (1941). *Concluding Unscientific Postscript*, trans. D.F. Swenson and W. Lowrie, Princeton, NJ: Princeton University Press.

15. Kierkegaard S. (1965). *The Concept of Irony with Constant Reference to Socrates*, trans. L. Capel, New York: Harper and Row.

16. Kornblith H. (1983). "Justified Belief and Epistemically Responsible Action", *Philosophical Review* 92 (Jan.): pp. 33–48.

17. Law D.R. (1993). *Kierkegaard as Negative Theologian*, Oxford: Clarendon Press.

18. Montmarquet J. (1986). "Epistemic Virtue", *Mind* 96: pp. 482–497.

19. Montmarquet J. (1992). "Epistemic Virtue", in J. Dancy and E. Sosa, eds., *A Companion to Epistemology*, Oxford: Basil Blackwell.

20. Montmarquet J. (1993). *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*, Lanham, Md.: Rowman & Littefield.

21. Moravcsik J. (1992). *Plato and Platonism*, Oxford: Blackwell.

22. Roberts R.C. (2003). "Humility and Epistemic Goods", in M. DePaul and L. Zagzebski (eds.), *Intellectual Virtues: Perspectives from Ethics and Epistemology,* Oxford: Clarendon Press, pp. 257–280.

23. Rorty R. (1989). *Contigency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.

24. Shusterman R. (1997). *Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life*, London: Routledge.

25. Solomon D. (2003). "Virtue Ethics: Radical or Routine", in M. DePaul and L. Zagzebski, (eds.), *Intellectual Virtues: Perspectives from Ethics and Epistemology*, Oxford: Clarendon Press, pp. 57–80.

26. Sosa E. (1980). "The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge", in *Studies in Epistemology*, vol. 5, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

27. Statman D. (1997). *Virtue Ethics: A Critical Reader*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

28. Steward J. (2003). *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge: Cambridge University Press.

29. Stocker M. (1980). "Intellectual Desire, Emotion, and Action", in *Explaining Emotions*, A. Rorty (ed.), Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

30. Zagzebski L. (1996). *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.

31. Zagzebski L. (2003). "Intellectual Motivation and the Good of Truth", in M. DePaul and L. Zagzebski, (eds.), *Intellectual Virtues: Perspectives from Ethics and Epistemology*, Oxford: Clarendon Press, 2003, pp. 135–154.

References

1. Nicshe F. (1990) Veselaja nauka // Nicshe F. Sochinenija: v 2 t. Moscow, Mysl', t. 1, pp. 491–791 [in Rus].

2. Popper K.R. (1992) Otkrytoe obshhestvo i ego vragi. T. 1: Chary Platona. Moscow, Feniks, Mezhdunarodnyj fond «Kul'turnaja iniciativa», 448 p. [in Rus].

3. Spinoza B. (1998) Jetika, dokazannaja v geometricheskom porjadke // Spinoza B. Izbrannye proizvedenija. Rostov on Don, Feniks, pp. 325–591 [in Rus].

4. Agassi J. and Jarvie I.C. (1987), Rationality: The Critical View, Dordrecht: Martinus Nijoff [in Eng].

5. Amir L.B. (2003). "Philosophical Practice: A Method and Some Cases", Practical Philosophy, 6/1: pp. 36–41 [in Eng].

6. Amir L.B. (2004). "The Affective Aspect of Wisdom: Some Conceptions of Love of Humanity and their Use in Philosophical Practice", Practical Philosophy, 7/1: pp. 14–25 [in Eng].

7. Amir L.B. (2005). "Morality, Psychology, Philosophy", Philosophical Practice, 1/1: pp. 43–57 [in Eng].

8. Amir L.B. (2006). "The Unconscious: Freud versus Sartre", in Philosophical Practice and the Unconscious, P. Raabe (ed.), Amherst, NY: Trivium Publications, pp. 23–78 [in Eng].

9. Amir L.B. (2010). "The Value of Spinoza's Ethics in a Changing World", Axiology and Ethics, vol. 1: pp. 301–320 [in Eng].

10. Becker K. Reliabilism // The Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP), available at: http://www.iep.utm.edu/reliabil (accessed 08.06.2017) [in Eng].
11. Cavell S. (1994). Conditions Handsome and unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism, Cambridge: Harvard University Press [in Eng].
12. Chisholm R. (1969). Perceiving: A Philosophical Study, Ithaca: Cornell University Press [in Eng].
13. Epictetus (1937). The Golden Sayings of Epictetus, trans. H. Crossley, New York: P.F. Collier & Son [in Eng].
14. Kierkegaard S. (1941). Concluding Unscientific Postscript, trans. D.F. Swenson and W. Lowrie, Princeton, NJ: Princeton University Press [in Eng].
15. Kierkegaard S. (1965). The Concept of Irony with Constant Reference to Socrates, trans. L. Capel, New York: Harper and Row [in Eng].
16. Kornblith H. (1983). "Justified Belief and Epistemically Responsible Action", Philosophical Review 92 (Jan.): pp. 33–48 [in Eng].
17. Law D.R. (1993). Kierkegaard as Negative Theologian, Oxford: Clarendon Press [in Eng].
18. Montmarquet J. (1986). "Epistemic Virtue", Mind 96: pp. 482–497 [in Eng].
19. Montmarquet J. (1992). "Epistemic Virtue", in J. Dancy and E. Sosa, eds., A Companion to Epistemology, Oxford: Basil Blackwell [in Eng].
20. Montmarquet J. (1993). Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility, Lanham, Md.: Rowman & Littefield [in Eng].
21. Moravcsik J. (1992). Plato and Platonism, Oxford: Blackwell [in Eng].
22. Roberts R.C. (2003). "Humility and Epistemic Goods", in M. DePaul and L. Zagzebski (eds.), Intellectual Virtues: Perspectives from Ethics and Epistemology, Oxford: Clarendon Press, pp. 257–280 [in Eng].
23. Rorty R. (1989). Contigency, Irony, and Solidarity, Cambridge: Cambridge University Press [in Eng].
24. Shusterman R. (1997). Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life, London: Routledge [in Eng].
25. Solomon D. (2003). "Virtue Ethics: Radical or Routine", in M. DePaul and L. Zagzebski, (eds.), Intellectual Virtues: Perspectives from Ethics and Epistemology, Oxford: Clarendon Press, pp. 57–80 [in Eng].
26. Sosa E. (1980). "The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge", in Studies in Epistemology, vol. 5, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press [in Eng].
27. Statman D. (1997). Virtue Ethics: A Critical Reader, Edinburgh: Edinburgh University Press [in Eng].
28. Steward J. (2003). Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered, Cambridge: Cambridge University Press [in Eng].
29. Stocker M. (1980). "Intellectual Desire, Emotion, and Action", in Explaining Emotions, A. Rorty (ed.), Berkeley and Los Angeles: University of California Press [in Eng].
30. Zagzebski L. (1996). Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge, Cambridge: Cambridge University Press [in Eng].
31. Zagzebski L. (2003). "Intellectual Motivation and the Good of Truth", in M. DePaul and L. Zagzebski, (eds.), Intellectual Virtues: Perspectives from Ethics and Epistemology, Oxford: Clarendon Press, 2003, pp. 135–154 [in Eng].

UDC 101

TAKING PHILOSOPHY SERIOUSLY: PERFECTIONISM VERSUS MELIORISM PART 2

Amir Lydia B.,
Associate Professor of Philosophy, Visiting Professor of the Department of Philosophy of Tufts University (Medford, Massachusetts, U.S.), Schiller International University (Paris, France and Heidelberg, Germany).
E-mail: lydamir@mail.com

Annotation
The article gives an idea about new kind of attitude towards philosophy which lets consider it not only as an educational subject but as a form of spiritual practice outside university. The author analyzes the two philosophic traditions: perfectionism ("radical" philosophy) and meliorism ("moderate" philosophy). The thought moving from individual and concrete to general and abstract is one of the main means of philosophic practice. Intellectual and ethical functions of this dialectics define the principal instruments of philosophic practice.

Key concepts:
Philosophy,
Philosophic practice,
philosophic counseling,
perfectionism,
meliorism,
ethic virtues,
social interaction.