

КАТЕГОРИЧЕСКИЕ МОРАЛЬНЫЕ ТРЕБОВАНИЯ

Д. Бэксхёрст¹

Предпринимается попытка продемонстрировать, что моральные требования категоричны по своей природе. Отправной точкой служит эссе Джона Макдауэлла «Являются ли моральные требования гипотетическими императивами» (1987), в котором в полемике с Филиппой Фут утверждается, что моральные доводы независимы от желаний субъекта и, следовательно, являются в некотором роде непреложными. После изложения взглядов Макдауэлла, изучения его идеи о «заглушении» всех иных соображений моральными требованиями и обсуждения ее партикуляристского этоса я рассматриваю возражение, согласно которому моральные доводы, как их представляет себе Макдауэлл, фундаментально неполны и этот недостаток можно исправить, только прибегнув к практическому разуму в истинно кантовском духе. Я показываю, что данное возражение несостоятельно, так как обыденным моральным доводам не требуется обоснование Разумом. Бессмысленно выводить их из высшего принципа морали и иных основоположений рациональности. Обыденные доводы достаточны сами по себе, а их значимость можно определить и объяснить с помощью нескольких стратегий (некоторые из них в широком смысле аристотелианские, другие опираются на кантовскую формулу человечности), тем самым обосновывая такие доводы и придавая им весомость. Хотя рассматриваемое возражение и оказывается несостоятельным, рефлексия на данную тему позволяет сделать вывод о том, что кантовские идеи могут сыграть значительную роль в макдауэловском восприятии моральных рассуждений и морального воспитания.

Ключевые слова: долг, Кант, Макдауэлл, мораль, обязательство, должное, партикуляризм, разум, доводы, заглушение

¹ Университет Куинс, Кингстон. Канада, K7L 3N6, Онтарио, Кингстон, Бейдер-лейн, 49, Джон-Уотсон-Холл.
Поступила в редакцию: 28.10.2021 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2022-1-2

CATEGORICAL MORAL REQUIREMENTS

D. Bakhurst¹

This paper defends the doctrine that moral requirements are categorical in nature. My point of departure is John McDowell's 1978 essay, "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?", in which McDowell argues, against Philippa Foot, that moral reasons are not conditional upon agents' desires and are, in a certain sense, inescapable. After expounding McDowell's view, exploring his idea that moral requirements "silence" other considerations and discussing its particularist ethos, I address an objection that moral reasons, as McDowell conceives them, are fundamentally incomplete in ways only a full-bloodedly Kantian appeal to pure practical reason can remedy. I conclude that the objection fails: ordinary moral reasons do not stand in need of a grounding in Reason. There is no prospect of deriving them from a supreme principle of morality or other canons of rationality. Ordinary reasons are sufficient in themselves, though their significance can be elucidated and illuminated by various strategies – some broadly Aristotelian, some drawing inspiration from Kant's formula of humanity – in ways that can strengthen and vindicate them. Notwithstanding the failure of the objection, I conclude by reflecting on how Kantian insights can yet play a significant role in a McDowellian view of moral deliberation and moral education.

Keywords: duty, Kant, McDowell, morality, obligation, ought, particularism, Reason, reasons, silencing

¹ Queen's University, Kingston, Canada. John Watson Hall, 49 Bader Lane, Kingston, Ontario, K7L 3N6, Canada.
Received: 28.10.2021.
doi: 10.5922/0207-6918-2022-1-2

1. Введение

Неразумно спорить о том, какая из кантовских концепций наиболее известна, но если бы кто-то вынужден был высказаться по этому поводу, то учение о моральных требованиях, накладывающих категорические обязательства, несомненно, привлекло бы к себе внимание. Учение это не просто известно. Кроме прочего, оно еще и верно или, если выразиться более осторожно, верна идея, лежащая в его основе, а именно представление о том, что моральные требования безусловны, так как предписывают, что должно (или не должно) делать, не принимая во внимание никакие иные доводы или продиктованные склонностью либо корыстным интересом побуждения, а также противоречащие предписаниям морали соображения и размышления о возможных последствиях. Требование морали всегда сильнее случайных целей, желаний и склонностей. Оно имеет форму «делай *x*», а не «делай *x*, если хочешь *y*». Оно объективно, обязательно и не подлежит обсуждению².

Конечно, многие философы считают, что эта идея неверна, а другие находят ее маловразумительной. Подобные взгляды можно встретить в работах неконгнитивистов, которые, следуя за Юмом, находят объективные моральные доводы недопустимо загадочными и не видят смысла в побуждениях, не обусловленных так или иначе желаниями. Другие же философы, критически настроенные к неконгнитивизму, тем не менее враждебно относятся к идее категорических требований, по крайней мере если они рассматриваются в деонтологических рамках. Например, Элизабет Энском сетует, как

² В «Основоположении к метафизике нравов» Кант пишет: «Категорическим императивом был бы такой, который представлял бы какое-нибудь действие как [необходимое] само по себе, без отношения к иной цели». Такие требования естественным образом обусловлены способностью субъекта совершить соответствующее действие: нельзя требовать от человека сделать то, что в буквальном смысле невозможно («ты должен, значит, ты можешь») (AA 04, S. 414; Кант, 1997а, с. 123).

1. Introduction

It would be foolish to debate which of Kant's doctrines is most famous, but if one were forced to venture an opinion on the subject, the doctrine that moral requirements bind us categorically would surely be a contender. Moreover, the doctrine is not just famous. It is also true or, to be more circumspect, the idea at the heart of Kant's doctrine is true. This is the insight that a moral requirement is unconditional in the sense that it identifies something you should (or should not) do notwithstanding any other reasons you may have, reasons of inclination or self-interest, or other-regarding reasons in tension with the dictates of morality, or considerations about outcomes. The requirement is prior to your particular contingent ends, desires or inclinations: Its form is not "If you want *y*, do *x*!", but "Do *x*!" It is objective, necessary and non-negotiable.²

Of course, many philosophers contend that this idea is not true, and some find it scarcely intelligible. Such a view is familiar from the writings of non-cognitivist, who, taking their lead from Hume, find objective moral reasons intolerably mysterious, and make no sense of reasons for action not somehow conditional on desires. Other philosophers, who are critical of non-cognitivism, are nonetheless hostile to the idea of categorical requirements, at least if they are understood in a deontological framework. Elizabeth Anscombe, for instance, famous-

² As Kant puts it in the *Groundwork*, "The categorical imperative would be that which represented an action as objectively necessary of itself, without reference to another end". Such requirements are of course conditional upon one's power to do the represented action: you cannot be required to do what it is literally impossible to do ("ought implies can") (GMS, AA 04, p. 414; Kant, 1998, p. 25).

известно, по поводу «гипнотизирующего» характера, приписываемого моральному долженствованию, и считает, что «понятия обязанности и долга (то есть *моральной* обязанности и *морального* долга), правильного и неправильного с *моральной* точки зрения, а также *морального* чувства “долженствования” должны быть отброшены, если только это психологически возможно; потому что они являются пережитками и даже производными от пережитков более ранней этической концепции, без которой они попросту вредоносны» (Anscombe, 1958, p. 1). Более ранняя концепция — это божественный закон. Идея безусловных моральных требований, обрамленная долгом и законом, превращается в предрассудок, когда ее нормативный авторитет больше не коренится в слове божьем.

Как и следует ожидать, Энском не в восторге от Канта. Она высмеивает его представление о моральных требованиях, проистекающих из актов «законодательства для самого себя», и утверждает, что кантовские «ригористические убеждения» не позволили ему осознать, что формула всеобщего закона бесполезна, пока мы не определимся с надлежащим описанием рассматриваемого действия» (Ibid., p. 2). Далее она сетует на кантовское противопоставление действия из долга и действия из удовольствия, или же действия, продиктованного природой человека³. И, кроме того, Энском упрекает Канта в изображении долженствования в виде «незаконнорожденного отпрыска чистой практической воли, принадлежащей интеллигибельному миру, и чувственных желаний и склонностей» (Anscombe, 2005, p. 200)⁴.

³ Или же, как пишет Энском, действия, продиктованного тем, что «вы являетесь существом того сорта, чьей форме жизни свойственно поступать именно таким образом» (Anscombe, 2005, p. 196).

⁴ Энском была очень довольна этой метафорой и вновь использовала ее в заключении своей работы, идя в завершающую атаку на Канта: «Во всем этом [человеческом действии] желания и склонности играют значительную роль, при этом многие из них принадлежат к миру чувственного, а другие порождены воображением и интеллектом: они не падшая мать “морального” долженствования, соблазняющая чистую интеллигибельную волю, чтобы породить его» (Anscombe, 2005, p. 206).

ly laments the “mesmerising” character attributed to the “moral ought” and ventures that “the concepts of obligation, and duty — *moral* obligation and *moral* duty, that is to say — and of what is *morally* right and wrong, and of the *moral* sense of ‘ought’, ought to be jettisoned if this is psychologically possible; because they are survivals, or derivatives of survivals, from an earlier conception of ethics which no longer generally survives, and are only harmful without it” (Anscombe, 1958, p. 1). That earlier conception is an ethics of divine law. The idea of unconditional moral requirements, in a framework of duty and law, becomes mere superstition without the thought that their normative authority is derived from the word of God.

As one might expect, Anscombe has little time for Kant. She mocks the notion that moral requirements issue from acts of “legislating for oneself” and argues that Kant’s “rigoristic convictions” caused him to ignore the fact that the formula of universal law is useless unless we decide on the proper description of the action under consideration (*ibid.*, p. 2). She bemoans Kant’s opposing acting from duty to acting from pleasure or from one’s nature.³ And she scorns Kant for portraying the moral ought as “a bastard progeny of the pure practical will, belonging to the intelligible world, and sensuous desires and inclinations” (Anscombe, 2005, p. 200).⁴

In this paper, I will defend the idea that moral requirements are categorical. But my defence will not be full-bloodedly Kantian. In-

³ Or, as Anscombe puts it, acting “because you are the sort of creature to whose form of life it belongs to do that in that sort of way” (Anscombe, 2005, p. 196).

⁴ Anscombe was proud of this metaphor and uses it again at the conclusion of her paper where she takes a parting swipe at Kant: “In all this [human action], desires and inclinations play a great part, many of them belonging to the world of sense, and others generated by imagination and intelligence: they are not the prostitute mother of a ‘moral’ ought who seduces the pure intelligible will into begetting it” (2005, p. 206).

В этой статье я выступлю в защиту идеи, согласно которой моральные требования категоричны. Но моя аргументация не будет в полной мере кантианской. Напротив, я попробую развить позицию, изложенную Макдауэллом в его статье 1978 г. «Являются ли моральные требования гипотетическими императивами» (см.: McDowell, 1998a). В философии Макдауэлла много кантианских тем. Например, очевидно его почтительное отношение к разуму. Но не чужды ему и аристотелианские идеи, роднящие его воззрения с размышлениями Энском. Таким образом, мы выясним, дает ли философия Макдауэлла возможность увидеть истину в идее о категорических моральных требованиях одновременно с точек зрения Канта и Энском.

2. Макдауэлл о моральных доводах

Статья Макдауэлла — отчасти ответ на эссе Филиппы Фут «Мораль как система гипотетических императивов» 1972 года (см.: Foot, 1978), не уступающее сочинениям Энском в скептицизме по поводу Канта. В своей работе Фут задается целью опровергнуть идею о категоричности требований, отмечая, что долженствование имеет множество полезных применений в реализации доводов, принимаемых нами независимо от наших текущих желаний. Нормы этикета, правила клуба или игры дают независимые от желаний основания к действию: правило, как поставить шах и мат, не является по форме гипотетическим и не имеет отношения к желаниям игроков. Естественно, доводы, порожденные такими правилами, обязывают игроков или членов клуба совершать определенные действия. Следовательно, их категорическая форма скрывает некую обусловленность. Согласно Фут, то же справедливо и в отношении моральных доводов, коренящихся в опасениях и привязанностях.

Но, как отмечает Деви Зефания Филлипс в статье (см.: Phillips, 1977), на которую ссылается Макдауэлл, от игры в шахматы можно отказаться, как и от светских разговоров, а с мо-

stead, I will develop the position presented by John McDowell in his 1978 paper “Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?” (see McDowell, 1998a). There are strongly Kantian themes in McDowell’s philosophy, notably his reverence for reason, but there are Aristotelian ideas too, which make him friendly to aspects of Anscombe’s thinking. So we shall see whether McDowell enables us to capture the truth in the idea of categorical moral requirements in a way that preserves both Kantian and Anscombian insights.

2. McDowell on Moral Reasons

McDowell’s paper is, among other things, a response to Philippa Foot’s 1972 essay, “Morality as a System of Hypothetical Imperatives” (see Foot, 1978), which shares Anscombe’s scepticism about Kant. In her paper, Foot sets out to deflate the idea of categorical requirements, observing that there are many uses of “should” and “ought” that express reasons which speak to us independently of our present desires. Norms of etiquette, the rules of a club or of a game all generate reasons for action that are desire-independent: e. g., the chess rule that defines “checkmate” is not hypothetical in form; it makes no reference to the desires of the players. Of course, the reasons generated by such rules bind only players of the game, members of the club, and so on. So their categorical form disguises a deeper conditionality. But Foot thinks the same is true of moral reasons, which are conditional upon deep concerns and commitments.

However, as D. Z. Phillips (1977, an article invoked by McDowell) observes, while you always have the option of giving up chess or shunning the conventions of polite society, no such option exists for morality. If you are burdened by the rules of your club, you should

рально так поступить нельзя. Если вас тяготят правила клуба, в котором вы состоите, выйдите из него, и вам больше не придется утруждать себя их выполнением. Человек может *считать* себя выше морали, как и высокомерный член клуба может считать себя выше его правил, но никто не может стоять выше моральных требований. Все это соответствует логике обывательской моральной мысли, а также обыденных созерцаний тех, кого Дэвид Уиггинс назвал бы «в меру хорошими людьми» (Wiggins, 2006, p. 6, 134). Моральные требования категоричны в том смысле, что не обусловлены желаниями субъекта и являются в некотором роде непреложными. Вопрос в том, можно ли объяснить такую точку зрения только средствами кантианства. Макдауэлл дает на него отрицательный ответ.

Рассмотрим точку зрения Макдауэлла на моральные доводы. Он утверждает, что наличие у субъекта морального довода означает, что у него есть и представление о сложившейся или обдумываемой им ситуации, в рамках которой некая черта или черты имеют нормативную значимость. Субъект убежден, что ситуация требует действия А (или, строго говоря, действия рода А) благодаря особенностям *f*, *g*, *h*. Таким образом, *если человек смущен моими словами, это основание перед ним извиниться. Если эта книга чужая, то это основание не отдавать ее на благотворительность, а вернуть владельцу.* Макдауэлл настаивает на том, что такие доводы не обусловлены желаниями субъекта.

Выдвинутый Макдауэллом взгляд на моральные доводы противоречил доминировавшей на тот момент юмовской традиции, пронизывающей не только сочинения неокантивистов, но и авторитетную философию действия Дональда Дэвидсона, трактующую доводы как психологические состояния субъектов, которые составляют дихотомию «убеждение — желание». Согласно этой точке зрения, у субъекта имеется довод для \emptyset , если он желает X и уверен, что, совершив \emptyset , он получит X. С тех пор юмовское видение проблемы потеря-

resign and then you will no longer have to bother with them. But no such advice can be given in the moral case. You can *think* yourself above morality, as an arrogant club member might think himself above the rules, but nothing you can do will put you above moral requirements. This fits the logic of ordinary moral thought and talk as well as the everyday intuitions of what David Wiggins would call “passably good people” (Wiggins, 2006, pp. 6, 134). So moral requirements are categorical in being unconditional on the agent’s desires and in being, in some sense, inescapable. The question is whether the only way to make this intelligible is the Kantian way. McDowell thinks not.

Let us consider McDowell’s account of moral reasons. McDowell maintains that for an agent to have a moral reason for action is for her to have a conception of the situation before her (or about which she is deliberating) within which a feature or features has a certain kind of normative significance; that is, the agent sees the situation as calling for, or as demanding, action A (or, strictly speaking, an action of type A) in virtue of feature(s) *f*, *g*, *h*. So *his being embarrassed by my words* is a reason to apologise to him; *that this book is not mine* is a reason not to donate it to charity but to return it to its owner, and so on. McDowell argues that such reasons are not conditional upon the agent’s desires.

When McDowell advanced this view of reasons, it was an assault on the prevailing Humean orthodoxy, ensconced not just in the writings of non-cognitivists, but also in the influential philosophy of action propounded by Donald Davidson, in which reasons were construed as psychological states of agents comprising a belief–desire pair. On this view, an agent has a reason to \emptyset if she has a desire for X and believes that by \emptyset -ing she can attain X.

ло былую популярность. Сегодня многие философы говорят о доводах как об особенностях мира, а не о психологических состояниях. Но стоит помнить, что для 1970-х взгляды Макдауэлла были весьма радикальны.

Согласно юмовской позиции, когнитивные состояния и факты, которые те якобы раскрывают, являются «мотивационно инертными» или, по яркому выражению Макдауэлла, мотивационная эффективность обеспечивается желанием субъекта. Сам же Макдауэлл, напротив, подчеркивает, что осмысление субъектом мира может быть достаточным для того, чтобы мотивировать его к действию, при этом соответствующие желания являются следствием и понятны в свете осознания агентом того, что он должен делать в соответствии с неким доводом. Представление о том, что следует делать, — это исключительно когнитивное достижение, которое Макдауэлл трактует как перцептивную способность человека «видеть» то, что нужно делать в соответствии с неким доводом (здесь появляется соблазн использовать глагол «созерцать», понимаемый в кантовском смысле). Следовательно, морально сложившийся человек видит возникающие ситуации не так, как человек морально некомпетентный: представления первого и второго о данной конкретной ситуации обязательно будут различаться. Такой вывод противоречит стандартному некогнитивистскому представлению, в соответствии с которым в споре о морали стороны могут согласиться по поводу фактов, но разойтись по поводу отношения к ним. Для Макдауэлла относиться к фактам по-разному — значит всего лишь обнаруживать различный нормативный профиль (или «силуэт») в этих фактах, расходясь по поводу того, какие черты «существенны» в контексте данного действия. Существенность — это объект обнаружения, а не проекция отношений и эмоций.

Если *внутри* субъекта существует моральный конфликт, это понимается как напряжение, возникающее между разными способами трактовать факты (если смотреть *таким* образом, когда существенна черта *f*, имеется осно-

Since that time, the Humean picture has waned in prominence, and many philosophers now speak of reasons as features of the world, rather than psychological states. It is important, however, to note how radical McDowell's view was in the late 1970s.

The Humean position treats cognitive states, and the facts they purport to disclose, as “motivationally inert”, as McDowell colourfully puts it: all motivational efficacy is contributed by the agent's desires. McDowell, in contrast, holds that the agent's apprehension of the world can be sufficient to motivate her to act, the relevant desires being consequential upon, and intelligible in light of, the agent's appreciation of what she has reason to do. Discerning what to do is thus a genuinely cognitive achievement, and is presented by McDowell as a kind of perceptual ability to “see” what one has reason to do (here it is tempting to use the word “intuit” in a sense akin to Kant's). It follows that the morally adept person does not see situations in the same way as the morally incompetent person does: they do not “share the same conception” of the situation. This contradicts the standard non-cognitivist view that, in a moral dispute, the parties may agree on the facts of the case yet disagree in their attitude to them. For McDowell, to disagree in attitude is just to discern a different normative profile — or “shape” — in the facts; to disagree about which features are “salient” in a way relevant to action. Salience is an object of discovery, not the projection of attitudes or emotions.

Where there is moral conflict *within* the agent, this is understood as a tension between different ways of construing the facts (seen *this way* — where feature *f* is salient — there is reason to \emptyset ; seen *that way* — with feature *g*

вание к \emptyset ; если смотреть *иным* образом и существенна черта g , то имеется основание к ψ). Здесь имеется потенциал для феноменологии моральной дилеммы, неопределенности и соблазна, хотя известная строгость философии Макдауэлла не позволяет ему развивать это направление (и большинство его последователей проявляют скорее аналитические, чем феноменологические интуиции, поэтому они также не продвинулись в этом вопросе).

3. Заглушение

Примечательной чертой макдауэлловской интерпретации является понятие «заклушения». Согласно Макдауэлли, добродетельный человек воспринимает ситуацию таким образом, что, когда он осознает необходимость сделать \emptyset , все основания поступить иначе «заклушаются», то есть лишаются нормативной силы. Таким образом, его решение — не результат сравнения доводов за и против и заключения в пользу моральных доводов. Субъект осознает, что согласно здешнему положению дел только моральные доводы имеют силу.

Идея заглушения была воспринята скептически. Она задает слишком высокий стандарт, как будто только тот субъект истинно добродетелен, если он руководствуется исключительно добродетелью. Более того, разве человек, который чувствует влечение, скажем, к прелюбодеянию, но воздерживается от него, не менее (а может, и более) добродетелен, чем тот, кто вообще не способен видеть, что есть основание для соблазна? Впрочем, это слабые возражения. Макдауэлли ясно, что ничто не мешает добродетельному человеку четко осознавать привлекательность поступка, совершать который он не видит никакого основания. Можно осознавать привлекательность поступков, для которых имелось бы основание при иных обстоятельствах, не предполагая, что эта привлекательность должна почему-то служить основанием для поступков в существующей ситуации. Этот взгляд, я полагаю, дает возможность выявить ка-

salient — there is reason to ψ). There is here potential for a phenomenology of moral dilemma, uncertainty and temptation, though the characteristic austerity of McDowell's philosophy disinclines him to develop this (and most of his followers have analytical rather than phenomenological instincts, so have been similarly unforthcoming).

3. Silencing

One striking feature of McDowell's account is his notion of "silencing". McDowell argues that a virtuous person's perception of the situation is such that, appreciating that she is morally required to \emptyset , anything that might appear to be a reason to act otherwise is silenced, i. e. robbed of normative force. Her decision is thus not the outcome of weighing reasons pro and con and concluding that the moral reasons prevail; she apprehends that here things are such that the moral reasons are the only ones that count.

This idea of silencing has been met with scepticism. It appears to set too high a standard, as if agents are truly virtuous only if they are utterly unmoved by anything other than virtue. Moreover, isn't a person who feel the attractions of, say, adultery, yet withstands them, no less (or perhaps more) virtuous than someone who can't even see there's a reason to indulge? But these are poor objections. McDowell is clear that nothing precludes the virtuous person from vividly understanding the attractions of the action she sees she has no reason to do. One can understand the attractions of doing what one would have reason to do, under different circumstances, without supposing that those attractions must somehow give one a reason when things are as they are. This view, I think, helps bring out the categorical nature of moral requirements. It's not just that

тегорическую природу моральных требований. Они не только не обусловлены желанием, но и исключают из рассмотрения другие доводы. Этим объясняется их непреложность: они выводятся из игры все другие доводы для поступка.

Несмотря на очевидные различия между сущностью и идиомой, можно провести параллель между воззрениями Макдауэлла и кантовской идеей о том, что моральное совершенство требует чистоты мотивации (сам Кант использует похожую метафору в «Критике практического разума» и «Метафизике нравов»)⁵. Здесь надо сделать оговорку. Макдауэлл считает, что от удельного веса моральных доводов в конкретных обстоятельствах зависит, заглушают ли эти доводы все иные соображения (McDowell, 1998a, p. 93). Так, невиновность обвиняемого заглушает

⁵ Согласно Канту, долг дает нам закон, перед которым «замолкают (*verstummen*) все склонности, хотя бы они [ему] втайне и противодействовали» (AA 05, S. 86; Кант, 2019, с. 509), и «перед этим велением... должны умолкнуть все мои склонности (*verstummen müssen*)» (AA 06, S. 481; Кант, 2019, с. 241).

В работе «Моральный рационализм и требовательность у Канта» (см.: Akeren, Sticker, 2018) Марсель ван Акерен и Мартин Штикер пишут, что Кант и Макдауэлл расходятся во взглядах на заглушение, поскольку для Макдауэлла оно происходит на психологическом и нормативном уровнях. Как минимум, в случае истинно добродетельного человека заглушенные соображения не побуждают ни к какому действию, и субъекту не приходится бороться со склонностью поступить согласно им. Кант, напротив, воспринимая жизнь как поле битвы между разумом и склонностями, изображает нравственного человека (даже такого, который полностью осознает требования морального закона) постоянно борющимся с соблазном. Все же мне не кажется, что различие так велико, как его представляют ван Акерен и Штикер. Во-первых, Макдауэлл действительно противопоставляет безмятежность добродетели борьбе за воздержание, но, как я уже отмечал, он считает, что добродетельный человек все же видит привлекательность действий, отвергаемых моралью. Во-вторых, ван Акерен и Штикер признают, что в случае совершенных обязанностей «будет даже нерациональным» для субъекта «сопоставлять благополучие с долгом» (Ibid., p. 418), а это предполагает, что истинно рациональный субъект (то есть воспринимающий доводы такими, какие они есть, подобно макдауэлловскому добродетельному человеку) избежит психологического конфликта. Быть может, мораль заключается в том, что нам нужна более сложная психология моральных рассуждений и мотивации, чем позволяет различие между заглушением и преодолением.

they are unconditional upon desire; they take other reasons off the table. And this explains their inescapability: they leave in play no other reason on which to act.

Despite obvious differences of substance and idiom, there are clearly some parallels with Kant in the idea that moral excellence requires purity of motivation (indeed, Kant himself uses the metaphor of silencing in the *Critique of Practical Reason* and the *Metaphysics of Morals*).⁵ There is, however, an important caveat. McDowell holds that whether moral reasons silence others depends on their gravity in the particular circumstances (McDowell, 1998a, p. 93). So, the innocence of the

⁵ Kant describes duty as giving us a law “before which all inclinations are dumb (*verstummen*), even though they secretly work against it” (*KpV*, 05, p. 86; Kant, 2015, p. 71) and “in the face of [which] all my inclinations must be silent (*verstummen müssen*)” (*MS*, 06, p. 481; Kant, 2017, p. 243).

In their “Moral Rationalism and Demandingness in Kant”, Marcel van Akeren and Martin Sticker (2018) argue that Kant and McDowell differ in their respective conceptions of silencing because McDowell holds that silencing occurs at the psychological as well as the normative level; that is, at least in the case of the fully virtuous person, the silenced considerations exert no pull towards action and the agent does not have to fight the inclination to act on them. Kant, in contrast, because he sees life as a battleground between reason and inclination, continues to represent the morally good person as fighting off temptation even when she clearly apprehends the moral law. However, I don't think the difference is as great as van Akeren and Sticker make it appear. First, McDowell does want to contrast the serenity of virtue with the struggles of continence, but, as I have noted, he holds that a virtuous person can nonetheless appreciate the attractions of the actions that morality forecloses. Second, van Akeren and Sticker (2018, p. 418) acknowledge that in the case of perfect duties “it would not even be rational” for agents “to weigh well-being against duty”, which suggests that a truly rational agent (i. e. one who sees the reasons for what she is, as McDowell's virtuous person does) would not be in psychological conflict. Perhaps the moral is that we need a more complex psychology of moral deliberation and motivation than the silencing /overcoming distinction permits.

любые основания осудить его, продиктованные соображениями целесообразности. Но в некоторых случаях неморальные основания совраться по мелочи перевешивают все моральные доводы так не делать. Если определять моральные доводы по характеру их содержания, то есть как доводы, основанные на соображениях справедливости, благополучия, доброты, жесткости, базовых человеческих потребностей, сочувствия и т.д., то моральные доводы будут заглушать любые другие только в ограниченном числе случаев. Но там, где моральные доводы достаточно важны, они выигрывают с большим отрывом. Вероятно, определить порог важности, не ходя при этом по кругу, невозможно, но я не уверен, что это имеет значение.

4. Принципы и частные случаи

Становится очевидным, что элемент «концептуализма» или «партикуляризма» в философии Макдауэлла — элемент, при помощи которого определяется нормативная значимость конкретной особенности, — обусловлен наличием или отсутствием у рассматриваемой ситуации иных особенностей. Здравое моральное суждение требует, следовательно, чувствительности к характеристикам конкретного случая. Соответственно, воззрения морально сложившегося субъекта не могут быть кодифицированы в свод правил и принципов, соблюдение которых гарантирует вынесение морально верных суждений. Макдауэлл пишет:

Нет никакой необходимости в возможности сведения добродетели к правилам поведения. Моральное воспитание учит не подчиняться правилам, а смотреть на ситуации в особом свете, видеть в них основания поступков. Однажды обретенная, способность к такому восприятию может применяться в разных обстоятельствах, которые не всегда можно предусмотреть и к которым она не может подготовиться, закрепив правила добродетельного поведения, как бы умен и предусмотрителен ни был их кодификатор (McDowell, 1998a, p. 85).

accused silences any reasons to convict her derived from the expediency of so doing. But there are cases where, say, non-moral reasons to tell a relatively trivial lie defeat the moral reasons not to. If we identify moral reasons by appeal content — as reasons bearing on matters of justice, welfare, kindness, cruelty, basic human need, compassion, and so on — then it will be in only a sub-set of cases where moral reasons silence all opposition. But where moral reasons are sufficiently important, they win with a shut-out. I doubt that we can specify the threshold of importance in a non-circular way, but I am not sure that matters.

4. Principles and Particular Cases

This brings out that element of “contextualism” or “particularism” in McDowell’s view, according to which the normative significance of any particular feature will depend on the presence or absence of other features of the situation at hand. Sound moral judgement therefore requires sensitivity to the specific character of the particular case. Accordingly, the perspective of a morally adept agent cannot be codified into rules or principles, adherence to which would yield correct moral judgements. McDowell writes:

There need be no possibility of reducing virtuous behaviour to rules. In moral upbringing what one learns is not to behave in conformity with rules of conduct, but to see situations in a special light, as constituting reasons for acting; this perceptual capacity, once acquired, can be exercised in novel circumstances, not necessarily capable of being foreseen and legislated for by a codifier of the conduct required by virtue, however wise and thoughtful he might be (McDowell, 1998a, p. 85).

Здесь Макдауэлл излагает свои воззрения через призму добродетели, и многие продолжатели его идей (например, Джонатан Данси) делают то же самое, но без использования соответствующей лексики. Для наших целей основную идею Макдауэлла можно сформулировать так: «непредвзятому наблюдателю покажется маловероятным, что моральные воззрения разумного взрослого могут допустить подобную кодификацию» (McDowell, 1998b, p. 58)⁶.

Можно утверждать, что такое отношение к правилам и принципам указывает на радикальное различие идей Макдауэлла и Канта, ведь для последнего категорическая природа моральных требований закреплена в законах и принципах. Но дело здесь несколько тоньше, чем может изначально показаться. Кристина Корсгард, например, не согласна с тем, что основанная на принципах этика, которую предлагает Кант, — это та самая этика, к которой столь презрительно относятся партикуляристы. Принцип, пишет она, — это *logos*, или основание действия. Но принцип не правило, и кантовская этика не связана правилами и не является системой моральных законов. Существует только один моральный закон: категорический императив, служащий проверкой для максим. Результат такой проверки относится к данному конкретному действию и не становится правилом. Для Корсгард спор Макдауэлла с Кантом — это дискуссия о том, должны ли моральные доводы постигаться в ходе процесса, схожего с восприятием, или же путем применения практического разума в соответствии с категорическим императивом. Кодификация моральных правил здесь ни при чем (Korsgaard, 2008, p. 227–228)⁷.

⁶ О природе партикуляризма Данси и о том, как его концепция соотносится с философией Макдауэлла, см.: (Bakhurst, 2000; 2013).

⁷ Корсгард также пишет: «ничто в кантовской теории не требует» того, чтобы «выводы из категорического императива могли быть зафиксированы в виде набора общих правил» (Korsgaard, 2008, p. 193, fn 18). Но все же проверка состоит именно в том, по формулировке Корсгард, имеет ли максима (принцип), согласно которой действует субъект, форму универсального закона (или «собственную форму» разума) (Ibid., p. 186), а такая трактовка рациональности, на вкус Макдауэлла (и мой), слишком сильно сфокусирована на правилах.

McDowell puts his view here in terms of virtue, though many who have sought to build on his insights — such as Jonathan Dancy — have done so without deploying the language of virtue. For present purposes the main idea is that “to the unprejudiced eye it should seem quite implausible that any reasonably adult moral outlook admits of any such codification” (McDowell, 1998b, p. 58).⁶

It might be argued that this attitude to rules and principles marks a dramatic difference between McDowell and Kant, for whom the categorical character of moral requirements is cast in terms of law and principle. Yet this is a more delicate issue than it might seem. Christine Korsgaard, for example, denies that Kant offers a principled ethics of the kind disdained by particularists. A principle, she argues, is the *logos* or ground, of an action. It is not a rule and Kant’s is not a rule-bound ethics or system of moral laws. There is a single moral law: the categorical imperative, which provides a test for maxims. The outcome of the test concerns a particular action, and it does not generate a rule. So, for Korsgaard, the dispute between McDowell and Kant is about whether moral reasons are to be apprehended in a process akin to perception, or by the application of pure practical reason in accord with the categorical imperative. It shouldn’t be about the codification of moral rules (Korsgaard, 2008, pp. 227-228).⁷

⁶ On the character of Dancy’s particularism and its relation to McDowell’s thought, see Bakhurst (2000; 2013).

⁷ Korsgaard (2008, p. 193n18) also writes that “nothing in Kant’s theory requires” that “the categorical imperative’s findings can be captured in a set of general rules.” However, the test is whether the maxim (principle) on which the agent acts has the form of a universal law (or reason’s “own form”) as Korsgaard puts it (*ibid.*, p. 186), and this surely construes rationality in too rule-ish a way for McDowell’s (or my) taste.

Верно и то, что цель Макдауэлла и Данси — Ричард Мервин Хэр, сформулировавший идею «универсализуемости» именно для того, чтобы обосновать моральные принципы, понимаемые как правила поведения (см., например: Hare, 1963), а Хэр все-таки не Кант. Но, вопреки «кантианству действия» Корсгард, трудно не увидеть в кантовской философии образ моральных законов, организующих поведение по образцу естественных законов, управляющих физическими событиями, как если бы категорический императив устанавливал априорные универсальные и необходимые правила поведения, определяющие поведение всецело рационального существа⁸. Моральный закон требует поступать в соответствии с максимами, успешно прошедшими проверку, но из этого не следует отсутствие принципов в оспариваемом смысле⁹.

5. Являются ли макдауэлловские основания неполными?

Оставим пока этот вопрос в стороне и обратимся к известному камню преткновения. Очевидное возражение Макдауэлли заключаются в том, что доводы в том виде, в каком он их представляет, фундаментально неполны, и невозможно зафиксировать их категорический статус, если не продемонстрировать, как их можно наполнить содержанием. Предположим,

⁸ Следовательно: «Такое царство целей осуществилось бы на самом деле через посредство максим, правило которых предписывает всем разумным существам категорический императив, если бы максимами этим следовали всеобщим образом» (AA 04, S. 438; Кант, 1997а, с. 199).

⁹ Трудно представить, что еще могут означать слова о том, что воля рационального существа должна «одно временно рассматривать себя самое как всеобщее-законодательную» (AA 04, S. 434; Кант, 1997а, с. 185). Кроме того, Кант питает слабость к правилам: «На людей, у которых нет определенных правил, нельзя положиться; часто не знаешь, как вести себя с ними, и невозможно точно знать, как они сами к чему-нибудь отнесутся. Правда, нередко осуждают людей, которые всегда действуют по правилам, — например, человека, который для каждого дела назначил свой час, но часто такое порицание несправедливо, и эта размеренность, хотя она смахивает на педантичность, есть, в сущности, признак характера» (AA 09, S. 481; Кант, 1994, с. 442).

Now it is true that a target of McDowell's, and Dancy's, is R. M. Hare, who deploys the idea of "universalisability" precisely to vindicate moral principles understood as rules of conduct (see, e. g., Hare, 1963), and Hare is not Kant. However, contra Korsgaard's "act-Kantianism", it is hard not to find in Kant the image of moral laws organising conduct on the model of natural laws governing physical events, as if the categorical imperative establishes *a priori* universal and necessary rules of conduct that would describe the behaviour of a fully rational being.⁸ The moral law is to act according to maxims that pass that test, but it doesn't follow that there are no principles in the contested sense.⁹

5. Are McDowellian Reasons Incomplete?

Let us set this issue aside and turn to a more pressing bone of contention. The obvious objection to McDowell is that there is something fundamentally incomplete about reasons as he characterises them, and there is no chance of capturing their categorical status unless we show how they can be fleshed out. Suppose

⁸ Hence: "Now, such a kingdom of ends would actually come into existence through maxims whose rule the categorical imperative prescribes to all rational beings if they were universally followed" (GMS, AA 04, p. 438; Kant, 1998, p. 438).

⁹ I am not sure what else could be meant by saying that a rational being's will "regards itself [...] as making universal law through its maxim" (GMS, AA 04, p. 434; Kant, 1998, p. 42). Moreover, Kant had a fondness for rules: "Human beings who have not given themselves certain rules are unreliable. One often cannot figure them out, and one can never really know what they are up to. It is true that people who always act according to rules are frequently reprimanded; for example, the man who has fixed a certain time for each action according to the clock. But often such reprimanding is unjustified, and this exactness, though it looks like punctiliousness, is a disposition for [the formation of] a character" (Päd, AA 09, p. 481; Kant, 2007, p. 469).

что Гарри собирается уволить своего сотрудника Энтони. Сукайна говорит Гарри, что это было бы неправильно с точки зрения морали, и просит его подумать о том ущербе, который понесет Энтони, когда потеряет работу. С точки зрения Макдауэлла, довод, который Сукайна предлагает Гарри, заключается в том, что *потеря работы нанесет ущерб Энтони*. Макдауэлл утверждает, что такое соображение может быть достаточным основанием, чтобы не увольнять Энтони. Конечно, отсылка Сукайны к этому доводу может быть неполной в том смысле, что для убеждения Гарри ей понадобится подробнее рассказать о характере ущерба. Может быть, Гарри недооценивает то, как на Энтони скажется увольнение. Может быть, он забыл, что у того есть иждивенцы, или не подумал о том, как трудно найти новую работу. А может быть, у Гарри плохо с воображением и сочувствием или он просто ошибся. Чтобы Сукайна преуспела, Гарри должен принять упомянутую особенность как решающий довод, в соответствии с которым он должен привести свои желания.

Здесь можно возразить, что простое разъяснение морально значимых особенностей недостаточно и неполнота скрыта гораздо глубже. Нужно понять, почему эти особенности являются доводами, каковыми они являются с более общей (или универсальной) позиции, чем та, которую подразумевает перцептивное понимание ситуации. Мы можем только надеяться, что такой взгляд на проблему позволит сформулировать критерии для обоснования или опровержения доводов, а также разобраться с любыми метафизическими затруднениями, касающимися нормативного статуса доводов, проясняя тем самым источник их непреложности (который Энском ошибочно принимает за магию). Именно этим так привлекателен категорический императив в виде формулы универсального закона, предлагающей априорную проверку допустимости действия в рамках морального мышления первого порядка. Скептикам и запутавшимся можно показать, почему действие прошло или не прошло

Harry is proposing to lay off Anthony, one of his employees. Sukaina tells Harry it would be morally wrong to do this, imploring him to consider the harm that will befall Anthony if he loses his job. On McDowell's account, the reason Sukaina offers Harry is *that losing his job will cause Anthony harm*. McDowell contends that such a consideration can amount to a sufficient reason not to fire him. Of course, Sukaina's citing this reason may be incomplete in the sense that, to convince Harry, she may need to elaborate on the nature of the harm. Perhaps Harry underestimates the effect on Anthony, forgetting that he has dependents or failing to appreciate the difficulties he will face in getting another job. Or perhaps Harry is otherwise unimaginative, insensitive or mistaken. For Sukaina to move Harry he has to come to see the cited feature as a decisive reason, into line with which he must bring his desires.

The objector will complain, however, that merely elaborating on morally relevant features is not enough. The incompleteness runs deeper. We need to understand why these features are the reasons they are from a perspective of greater generality – or universality – than that afforded by the perceptual apprehension of the present situation. And we might hope that such an account will provide criteria by appeal to which the purported reasons can be grounded or rejected, while also addressing any metaphysical puzzlement about their normative status, disclosing why they have the distinctive compellingness they do (which Anscombe mistakes for magic). This is exactly the attraction of the categorical imperative, in its Formula of Universal Law variant, which provides an *a priori* test of the permissibility of action to be deployed in first-order moral thinking. The sceptical or the confused can be shown just why a purported action passes or fails the test on grounds that

проверку по соображениям, принятие которых обязательно под угрозой иррациональности. И никаких метафизически туманных историй о восприятии объективно существующих нормативных свойств¹⁰.

Но такие аргументы не трогают Макдауэлла. Во-первых, он отвергает наличие метафизической проблемы, или «нормативного вопроса»: представление о метафизической проблематичности объективно существующих ценностей и доводов вдохновлено сциентизмом, и нам следует воздерживаться от идеи, что любое явление естественного (феноменального) мира объясняется естественнонаучным способом (McDowell, 1996, p. 76–85, 95). Сциентизм не является обязательным.

Во-вторых, Макдауэлл не согласился бы с тем, что есть какая-то предпочтительная позиция, с которой можно «обосновывать» обыденные доводы. И конечно же, это не формула универсального закона. Рассмотрим другой пример, знакомый по работам Канта. Представим, что Саманта собирается дать обещание, которое не сдержит. Она сама и ее семья нуждаются, поэтому она хочет солгать в банке и взять кредит, который, как ей прекрасно известно, она не сможет вернуть. Предположим, мы можем показать, что она находится, как это формулирует Корсгард, в ситуации «практического противоречия»: поступить в соответствии с максимой — значит одновременно желать мира, в котором обещания невозможны, и мира, в котором дать обещание можно. Почему же она должна прислушаться к нам? Представим, что она ответит на наши увещания: «Ну и что, что здесь есть противоречие. Оно не мешает моим планам. Кроме того, оно не делает мои мысли и действия непонятными. Вы, философы, переживаете по поводу противоречий, работа у вас такая, но жизнь не семинар,

¹⁰ Кантовские идеи сложно назвать свободными от метафизики в части объяснения основополагающей идеи автономии, но в формуле универсального закона не обязательно должно быть что-то сверхъестественное.

must be accepted on pain of irrationality. And this without metaphysically puzzling stories about the perception of objectively existing normative properties.¹⁰

McDowell, however, is unmoved by such concerns. First, he thinks there is no metaphysical case, no “normative question”, to answer: the idea that there is something metaphysically odd about objectively existing values or reasons is motivated by scientism and we should resist the idea that everything that occurs in the natural (phenomenal) world is explicable by appeal to natural-scientific modes of explanation (McDowell, 1996, pp. 76-85, 95). Scientism is not compulsory.

Second, McDowell would deny that there is any privileged perspective from which we can “ground” ordinary reasons. Certainly not the Formula of Universal Law. Consider another example, familiar from Kant. Suppose Samantha proposes to make a false promise. She and her family are in need. So she intends to lie to the bank and raise funds she knows she will be unable to repay. Suppose now that we show her to be, in Korsgaard’s phrase, in “practical contradiction”: To act on her maxim would be to will both a world in which promising is impossible and a world in which she can make a promise. Why should she heed us? Suppose she responds: “So what, if I am in some kind of contradiction? This is not a contradiction that will make it impossible for me to do what I propose. Nor is it one that renders my thoughts or actions unintelligible. You philosophers care about contradiction — it is part of your job — but life is not a seminar and I’m concerned about my children’s welfare.” So we need an account that explains why, if Samantha is in contradiction, this mat-

¹⁰ Not that Kant’s account is metaphysically innocent, of course, when it comes to elucidating the key concept of autonomy, but there need be nothing spooky in the Formula of Universal Law.

а мне надо позаботиться о благополучии моих детей». Нам нужен способ объяснить, почему противоречие, с которым столкнулась Саманта, — это проблема. Недостаточно будет сказать, что, смиряясь с противоречием, она ведет себя иррационально. Нам нужен способ объяснить, что не так с иррациональностью. Кроме того, не может быть уверенности и в том, что Саманта действительно иррациональна. То, что она собирается сделать, может быть ложью, подлогом и воровством, но не является с очевидностью иррациональным.

Этот пример может показаться неудачным, потому что наши моральные интуиции по поводу ложных обещаний отличаются от кантовских. Поэтому, если правильно понять ситуацию, она может пройти проверку, а Саманта окажется свободной от противоречий. Рассмотрим теперь случай, в котором субъект *однозначно* неправ. То, что он совершил, является дискриминационным, жестоким, оскорбительным, неуважительным и т. д. Если его не волнует все это, то почему он должен беспокоиться о своей иррациональности в том смысле, что каким-то образом запутался в противоречиях? Кантианец ищет полноту в основаниях, которые должны быть одобрены любым рациональным существом. Но даже рациональному существу нужно заботиться о своей рациональности.

Дело не в том, что апелляция к разуму не гарантирует победу над злом (это соображение не ускользает и от Канта). Проблема касается обоснования моральных доводов. Согласно Макдауэллу, если что-то идет не так, то повинен в этом разум, не отреагировавший на доводы. Но это едва ли можно назвать сбоем рациональности (или, точнее, вычислительной рациональности). Скорее, это сбой человечности, как ее понимает Макдауэлл, то есть неспособность прочувствовать то, что имеет моральное измерение (честность, доброту, уважение и т. д.). Невозможно подняться на уровень дискурса, на котором мы могли бы обосновать, почему эти вещи должны иметь такое значение,

It won't do to say that if she embraces the contradiction she's being irrational. We need an account of why the irrationality matters. And anyway, it's not clear she *is* being irrational. What Samantha proposes to do may be lying, cheating and thieving, but it's not obviously irrational.

Now one might suspect the case is misleading, simply because our moral intuitions about false promising are different from Kant's and so, properly understood, this isn't a case that fails the test and she's not in contradiction after all. So let's take a case where the agent *is* clearly wrong. What she has done is discriminatory, cruel, offensive, disrespectful, and so on. If she doesn't care about being discriminatory, cruel, offensive, disrespectful etc., why should she mind about being irrational in the sense of being somehow ensnared in contradiction? The Kantian seeks completeness in grounds that must be endorsed by any rational being. But even a rational being has to care about being rational.

The point is not that appealing to reason is not guaranteed to triumph over wickedness (a point hardly lost on Kant). The issue concerns the grounding of moral reasons. McDowell's view is that where things go wrong, what is at issue is a failure of reason in the sense of a failure in responsiveness to reasons, but this is not best seen as a failure of rationality (or of calculative rationality, one might say). It is rather a failure of humanity, as he puts it, meaning a failure to be sensitive to things that matter morally (such as fairness, kindness, respect etc.). There is no ascent to a level of discourse in which we can justify why these things have to matter as they do in a particular case; there is no perspective outside the moral point of view from which we can ground morality.

какое они имеют в конкретном случае; не существует перспективы вне моральной точки зрения, с которой мы могли бы обосновать мораль.

6. Объяснение доводов: углубление, а не обоснование

Таким образом, нам следует удовлетвориться обыденными доводами, к которым мы апеллируем, обосновывая наши поступки. И эти доводы поддаются объяснению, если поместить их в более широкий контекст. Здесь можно пойти по одному из двух путей. Первый из них — неоаристотелианский. Чтобы осознать, почему *сам факт обещания* становится здесь доводом, полезно понять роль обещаний в жизни людей, а именно почему существа вроде нас не могут обойтись без такого института. Мы — существа, которые должны сотрудничать друг с другом, и институт обещания — это предпосылка нашего процветания. Такие рассуждения дают *контекст*, но не обоснования. Приводимые, чтобы объяснить, почему неправильно будет нарушить *данное* обещание, такие контекстуальные соображения всегда будут заложниками простого возражения, что *это* упущение вряд ли поставит под угрозу сам институт. Но смысл таких контекстуальных соображений не в разрешении споров в конкретных случаях, а в развитии такого понимания моральных практик, которое вселит уважение к ним и покажет, почему обещания, дружба, верность, правдивость и т. д. играют важную роль в жизни подобных нам существ. Цель не в том, чтобы показать инструментальную ценность добродетелей, а в том, чтобы продемонстрировать, какую значительную роль они играют в процветании человечества. Контекстуальные соображения важны и для морального воспитания. Морали невозможно научить, отдельно объяснив, что такое процветание, а потом заявив, что оно достигается верностью моральным добродетелям. Скорее, нужно предложить ученику такую точку зрения, с которой становит-

6. Elucidating Reasons: Deepening, not Grounding

We must therefore rest content with the ordinary reasons to which we appeal to justify our acting as we do. We can, however, elucidate those reasons by placing them in a wider setting. There are two avenues of elucidation. The first is neo-Aristotelian. To understand why *the fact that you promised* is a reason here, it helps to understand the role of promising in human life — why beings like us could not get on without such an institution. We are beings who must collaborate with one another and so the institution of promising is a precondition of our flourishing. Such considerations provide *context*, not foundation. Invoked to show why it would be wrong to break *this* promise, such contextual considerations will always be hostage to the response that *this* lapse will hardly jeopardise the institution. But the role of such contextual considerations is not to clinch arguments in particular cases, but to cultivate an understanding of moral practices that might inspire reverence, to show why promising, friendship, fidelity to the truth, and so on, matter in the lives of being like us. The point is not to represent these goods as of merely instrumental value, but to show that they contribute constitutively to human flourishing. Such contextual considerations have a role in moral education. We cannot teach morality by independently characterising what it is to flourish and then casting adherence to moral goods as a means to that end. Rather we have to invite the learner into a point of view from which the best kind of life is revealed to be one lived in accord with these values and in recognition of the claims — the categorical claims — they make on us.

ся очевидным, что самая лучшая жизнь — это жизнь в соответствии с ценностями добродетели и (категорическими) требованиями, которые они нам предъявляют.

Вторая стратегия, в некотором роде совместимая с первой, — неокантианская. Согласно ей, жизнь, в которой находится место моральным практикам, *рациональна*. Это жизнь самоопределяющихся существ, руководящихся доводами. Можно попытаться объяснить моральные обязанности, обратив внимание на те из них, что проистекают из способности к автономии, считающейся основополагающей для нашей природы. То, что мы автономны, нам обязательно известно. Кант и Энском сходятся в том, что практическое знание — это способность самосознания. Если я действую интенционально, то существует некое описание моего действия, в котором заложено мое знание того, что я делаю. И знаю я это не путем наблюдений: это знание неэмпирическое. Мы приобретаем его действуя. Совершая самоосознанный поступок, я осознаю себя таким, какой я есть на самом деле¹¹. В то же время я знаю, что моя способность к автономии — не только *моя* способность, равно как и доводы, в свете которых я действую, — доводы не для меня, но для любого человека в подобной ситуации. Следовательно, чтобы взаимодействовать с другими как с людьми, необходимо признавать за ними эту способность.

Все это приводит нас к темам, хорошо известным по дискуссии вокруг кантовской формулы человечности. Увидеть в ком-то самоопределяющееся существо — значит увидеть в нем спо-

¹¹ Согласно Себастьяну Рёдлю, «Кант утверждает, что в той мере, в какой мы находимся под влиянием причинности свободы, мы осознаем себя не как явления, но как в вещи в себе. Он подразумевает, что, будучи субъектами интенциональных действий, мы не осознаем себя рецептивно. Наше знание в этом случае не зависит от способности чувствования, выступающей посредником между нами и познаваемыми нами объектами. Так как “явление” относится к объекту, познаваемому при помощи рецептивной способности, наше знание самих себя в качестве субъектов не является знанием явлений. И сила этой идеи недооценивается» (Rödl, 2007, p. 122, fn 20).

The second strategy, not incompatible with the first, is neo-Kantian. Here we stress that the life in which the practices of morality have a place is *rational* life, the life of self-determining beings who act in the light of reasons. We can therefore hope to elucidate moral obligation by illuminating the responsibilities that flow from the power of autonomy, seen as definitive of our nature. That we are autonomous beings cannot but be known to us. It is common ground between Kant and Anscombe that practical knowledge is a self-conscious capacity. When I act intentionally, there is some description of my action under which I know what I am doing. I do not know this by observation: this is non-observational knowledge of knowing-in-doing. In such self-conscious acts, I am conscious of myself as I truly am.¹¹ At the same time, I know that the power of autonomy is not just *my* power, just as the reasons in the light of which I act are not reasons for me but for any human being so situated. So to relate to another as a human being is to recognise this power in them.

This brings us to themes familiar from Kant's discussion of the Formula of Humanity. To see you as a self-determining being is to see in you a power that I cannot but respect, and this brings in its wake recognition that you are a being that must not be treated merely as a means. The power of self-determination accords those who possess it a dignity beyond all price, as Kant famously puts it, and if I am not

¹¹ As Sebastian Rödl (2007, p. 122n20) argues, “Kant states that, insofar as we are under the causality of freedom, we know ourselves not as appearances, but as things in themselves. He means that, as subjects of intentional action, we do not know ourselves receptively; our knowledge in this case does not depend on a faculty of sensibility that mediates between ourselves and the objects we know. Since ‘appearance’ refers to an object known by means of a receptive faculty, our knowledge of ourselves as agents is not knowledge of appearances. The power of this insight has been underestimated.”

способность, к которой мы можем относиться только с уважением, и тем самым признавать, что к такому существу нельзя относиться только как к средству. Способность самоопределения наделяет тех, кто ею обладает, достоинством, не имеющим цены, как прекрасно выразился Кант. И если я не намерен подчинять ваши цели своим целям, я должен признать, что основания, которые устанавливают, как самоопределяющиеся существа взаимодействуют друг с другом, то есть моральные основания, должны учитываться нами вне зависимости от наших случайных целей. Из этого следует категорический статус моральных требований¹².

Цель изложения таких мыслей — стимулировать разум в режиме скорее понимания, чем вычисления, доводя до рефлексивного осознания имплицитные для разума знания. Эти соображения вряд ли переубедят тех, кто не желает самопознания. Но мы можем надеяться, что добравшиеся до этих строк увидят, что способность к автономии может найти должное выражение только в союзе с другими. Вопрос не в том, как мне следует жить, и даже не в том, как мне следует жить среди других, а в том, как следует жить *нам*. И это предполагает существование идеала гармоничной реализации способности к автономии всеми, идеал «царства целей». Мы можем спросить у скептика, какая жизнь лучше — та, в которой мы преследуем собственные цели, не обращая никакого внимания на цели других, или та, где, действуя, мы стремимся к миру равного благоденствия людей, преследующих общую цель

¹² Кантианец, вероятно, попытается приписать формуле человечности основополагающую роль, в которой ей отказывает Макдауэлл, но мне трудно представить дискуссию с этих позиций. В «Создании царства целей» Корсгард заявляет о высшей ценности человечности в смысле способности к автономии (Korsgaard, 1997, p. 106–132 (гл. 4)). С этим можно согласиться, хотя ее интерпретация автономии и кажется мне чересчур интеллектуалистской. Но затем она дополняет свои размышления (точнее, портит их) телеологическим рассуждением о человечности, то есть способности к автономии, реализуемой в соответствии с моральным законом, как высшей целью мироздания. Этим она лишь добавляет к интеллектуализму недопустимый антропоцентризм.

to subordinate your ends to mine, I must accept that the reasons that decide how self-determining beings interact with one another — i. e. moral reasons — must weigh with us in ways that are not conditional upon our contingent ends. Hence the categorical status of moral requirements.¹²

The point of articulating such thoughts is to stimulate reason in an apprehending, rather than calculative mode, to bring knowledge implicit to reason to reflective awareness. The exercise is thus not likely to move those who do not want this self-knowledge. But we can hope that someone who has followed us so far will see that the power of autonomy can find proper expression only in consort with others. The question is not “How should I live?”, or even “How should I live among others?”, but “How should *we* live?”, and this suggests an ideal of the harmonious exercise of the power of autonomy by all, the ideal of a “kingdom of ends”. So we can at least ask the sceptic: What is the better life? One in which you pursue your ends in ways indifferent to the ends of others, or one where, by your actions, you aspire to a world where people flourish equally in pursuit of the common end of properly expressing their powers of self-determination? As Wiggins (2006, p. 129) puts it, “For a reasonable being, how could it be reasonable not to aspire to live with other reasonable beings in the accord that is worthy of reasonable beings? For reasonable beings, surely solidarity in reason is mandatory.” Of course,

¹² The Kantian might seek to give the Formula of Humanity the foundational role McDowell refuses to cast, but I cannot see how the argument can go. In *Creating the Kingdom of Ends*, Korsgaard (1997, pp. 106-132 (ch. 4)) begins by casting the supreme value of humanity in terms the power of autonomy. This I can accept, though I find her construal of autonomy too intellectualistic. But then this is complemented, or rather spoiled, by a teleological story that portrays humanity — that is, the power of autonomy exercised in adherence to the moral law — as the ultimate purpose of creation. But this only adds to the intellectualism an intolerable anthropocentrism.

должной реализации их способности к самоопределению. По словам Уиггинса, «разве разумно, что разумное существо не стремится к жизни с другими разумными существами в согласии, достойном разумных существ? Конечно же, для разумных существ солидарность в разуме обязательна» (Wiggins, 2006, p. 129). Конечно, и этот аргумент может не сработать, но опровергнуть его получится только унизив человеческое достоинство, «посяг[нув] на его святость» (AA 04, S. 435; Кант, 1997а, с. 189).

7. Заключение

Опираясь на работы Джона Макдауэлла, я показал, что Кант был прав в отношении категорической природы моральных требований и ошибался в том, что они могут быть установлены априори, а также в том, что чистый практический разум может дать основание для морали. Тем не менее вопросы, вытекающие из кантовских идей, должны занимать ведущее место в моральной рефлексии и воспитании, а именно:

1. Является ли этот поступок таким, какой, по моему мнению, стоит совершить? То есть хочу ли я жить в мире, в котором люди действуют подобным образом, совершают подобные поступки, руководствуясь подобными доводами?

2. Действуя таким образом, поступаю ли я как существо, которое само определяет, что ему думать и делать? Или я остаюсь глух к веским основаниям поступить иначе? Может быть, мои поступки продиктованы необдуманными доводами?

3. Поступая подобным образом, обращаюсь ли я с другими как с людьми, самоопределяющимися существами, имеющими то же право, что и я, стремиться к своим целям, процветать и управлять собственными жизнями? Или же я использую других как только вещи?

4. Поступая таким образом, участвую ли я в общем деле, в котором может быть реализована способность каждого к автономии и тем самым создаются условия для равного благоденствия самоопределяющихся существ?

this appeal is not guaranteed to work, but the sceptic can reject it only by slighting human dignity in a way that “assaults its holiness” (GMS, AA 04, p. 435; Kant, 1998, p. 42).

7. Conclusion

Drawing on the work of John McDowell, I have maintained that Kant is right that moral requirements are categorical in nature, though wrong to think they can be established *a priori* or that a foundation for morality can be provided by pure practical reason. For all that, the following Kant-inspired questions should figure centrally in moral reflection and education:

1) Is this the kind of act that I think should be done? That is, do I want to live in a world in which people do acts of this kind, acts of this kind for this kind of reason?

2) Am I, in acting in this way, acting as a being should act that can determine for itself what to think and do? Or am I failing to respond to good reasons to act otherwise, or allowing my actions to be dictated by motives that I have not subjected to appropriate scrutiny?

3) Am I, in acting in this way, treating others as persons, self-determining beings who are as entitled as I am to pursue their ends, flourish, be in command of their lives etc., or am I using others as if they are mere things?

4) Am I, in acting in this way, participating in a common project in which everyone's power of autonomy is given appropriate opportunity to create conditions that enable the equal flourishing of all as self-determining beings?

Posing these questions helps us discover requirements that should influence us regardless of our contingent inclinations and ends. These requirements are not unconditional in the purest Kantian sense. They are contingent on human beings caring about reason. They are contingent on our better nature, we might say.

Постановка этих вопросов помогает нам обнаружить требования, которые должны влиять на нас вне зависимости от наших склонностей и целей. Эти требования не безусловны в чисто кантианском смысле. Они находятся в зависимости от людей, для которых важен разум. Можно сказать, они зависят от лучшего в нашей природе.

Я не ожидаю, что такой подход найдет большую поддержку среди кантианцев, которые, возможно, будут сожалеть о том, что кантовские идеи лишены метафизической глубины и помещены в рамки менее амбициозной и более натуралистической концепции, отринувшей чистоту разума и, с точки зрения Канта, тем самым обрекающей человека на «презрение и внутреннее отвращение к самому себе» (AA 04, S. 426; Кант, 1997а, с. 159). Но если мы удовлетворимся уважением к разуму — такому, каким он сформировался и нашел свое выражение в таких существах, как мы, — мы можем надеяться развить его способность распознавать и понимать, где находится добро.

Список литературы

Кант И. О педагогике, 1800 // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 8. С. 399–463.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997а. Т. 3. С. 39–276.

Кант И. Критика практического разума // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997б. Т. 3. С. 277–733.

Кант И. Метафизика нравов. Часть вторая. Метафизические основные начала учения о добродетели // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2019. Т. 5, ч. 2.

Ackeren M. van, Sticker M. Moral Rationalism and Demandingness in Kant // *Kantian Review*. 2018. Vol. 23, № 3. P. 407–428.

Anscombe G. E. M. Modern Moral Philosophy // *Philosophy*. 1958. Vol. 33, № 124. P. 1–19.

Anscombe G. E. M. Good and Bad Human Action // Anscombe G. E. M. *Human Life, Action and Ethics* / ed. by M. Geach, L. Gormally. Exeter : Imprint Academic, 2005. P. 195–206.

Bakhurst D. Ethical Particularism in Content // *Moral Particularism* / ed. by B. Hooker, M. O. Little. Oxford : Clarendon Press ; Oxford University Press, 2000. P. 157–177.

I do not expect this approach to find much favour among Kantians, who may deplore seeing Kant's insights denuded of metaphysical intensity and incorporated into a less ambitious and more naturalistic conception, which forsakes the purity of reason and, by Kant's lights, thereby condemns the human being "to contempt for himself and inner abhorrence" (GMS, AA 04, p. 426; Kant, 1998, p. 35). But if we are content to revere reason as it is formed and finds expression in beings like us, then there is still hope we can cultivate its power to discern and apprehend where the good lies.

References

Ackeren, M. van and Sticker, M., 2018. Moral Rationalism and Demandingness in Kant. *Kantian Review*, 23(3), pp. 407-428.

Anscombe, G. E. M., 1958. Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, 33(124), pp. 1-19.

Anscombe, G. E. M., 2005. Good and Bad Human Action. In: G. E. M. Anscombe, 2005. *Human Life, Action and Ethics*. Edited by M. Geach and L. Gormally. Exeter: Imprint Academic, pp. 195-206.

Bakhurst, D., 2000. Ethical Particularism in Content. In: B. Hooker and M. O. Little, eds. 2000. *Moral Particularism*. Oxford: Clarendon Press; Oxford University Press, pp. 157-177.

Bakhurst, D., 2013. Moral Particularism: Ethical not Metaphysical? In: D. Bakhurst, B. Hooker and M. Little, eds. 2013. *Thinking about Reasons: Themes from the Philosophy of Jonathan Dancy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 192-217. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199604678.003.0010>

Foot, P., 1978. Morality as a System of Hypothetical Imperatives. In: P. Foot, 1978. *Virtues and Vice and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 157-173.

Hare, R. M., 1963. *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press.

Kant, I., 1998. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Translated and edited by M. Gregor; with an introduction by C. M. Korsgaard. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 2007. Lectures on Pedagogy. In: I. Kant, 2007. *Anthropology, History, and Education*. Edited by G. Zöllner and R. B. Loudon. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 434-485.

Bakhurst D. Moral Particularism: Ethical not Metaphysical? // *Thinking about Reasons: Themes from the Philosophy of Jonathan Dancy* / ed. by D. Bakhurst, B. Hooker, M. Little. Oxford : Oxford University Press, 2013. P. 192–217. doi: 10.1093/acprof:oso/9780199604678.003.0010.

Foot P. Morality as a System of Hypothetical Imperatives // Foot P. *Virtues and Vice and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford : Basil Blackwell, 1978. P. 157–173.

Hare R. M. *Freedom and Reason*. Oxford : Clarendon Press, 1963.

Korsgaard C. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1997.

Korsgaard C. From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action // Korsgaard C. *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. Oxford : Oxford University Press, 2008. P. 174–206.

McDowell J. *Mind and World*. 2nd ed. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1996.

McDowell J. Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives? // McDowell J. *Mind, Value and Reality*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1998a. P. 77–94.

McDowell J. *Virtue and Reason* // McDowell J. *Mind, Value and Reality*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1998b. P. 50–73.

Phillips D. Z. In Search of the Moral “Must”: Mrs Foot’s Fugitive Thought // *Philosophical Quarterly*. 1977. Vol. 27, № 107. P. 140–157.

Rödl S. *Self-Consciousness*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 2007.

Wiggins D. *Ethics: Twelve Lectures on the Philosophy of Morality*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 2006.

Об авторе

Дэвид Бэксхёрст, доктор философии, профессор, Университет Квинс, Кингстон, Канада.

E-mail: bakhurst@queensu.ca

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9652-2839>

Для цитирования:

Бэксхёрст Д. Категорические моральные требования // Кантовский сборник. 2022. Т. 41, № 1. С. 40–59.

doi: 10.5922/0207-6918-2022-1-2

© Бэксхёрст Д., 2022.

Kant, I., 2015. *Critique of Practical Reason*. Translated by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 2017. *The Metaphysics of Morals. Revised Edition*. Edited by L. Denis, translated by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.

Korsgaard, C., 1997. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Korsgaard, C., 2008. From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action. In: C. Korsgaard, 2008. *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. Oxford: Oxford University Press, pp. 174-206.

McDowell, J., 1998a. Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives? In: J. McDowell, 1998. *Mind, Value and Reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 77-94.

McDowell, J., 1998b. Virtue and Reason. In: J. McDowell, 1998. *Mind, Value and Reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 50-73.

McDowell, J., 1996. *Mind and World. Second Edition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

Phillips, D. Z., 1977. In Search of the Moral “Must”: Mrs Foot’s Fugitive Thought. *Philosophical Quarterly*, 27(107), pp. 140-157.

Rödl, S., 2007. *Self-Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wiggins, D., 2006. *Ethics: Twelve Lectures on the Philosophy of Morality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

The author

Prof. Dr David Bakhurst, Queen’s University, Kingston, Canada.

E-mail: bakhurst@queensu.ca

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9652-2839>

To cite this article:

Bakhurst, D., 2022. Categorical Moral Requirements. *Kantian Journal*, 41(1), pp. 40-59.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2022-1-2>

© Bakhurst D., 2022.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))