

Дж. Батлер и П. Стросон об обиде*

Е. В. Логинов

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова,
Российская Федерация, 119991, Москва, Ленинские горы, 1

Для цитирования: *Логинов Е. В.* Дж. Батлер и П. Стросон об обиде // Философия истории философии. 2021. Т. 2. С. 282–297.

<https://doi.org/10.21638/spbu34.2021.118>

Обида — один из самых важных морально-значимых феноменов. Поэтому неудивительно, что она привлекает большое внимание моральных философов. Статья посвящена исследованию двух подходов к морально-философскому осмыслению обиды. Первый был разработан в Новое время Дж. Батлером. Второй предложил в середине XX в. П. Стросон. Батлер предложил свои идеи о природе обиды в рамках проповеди, что, однако, не означает, что теологический контекст его рассуждений подчиняет себе их морально-философское содержание. Теория Батлера тесно связана с его представлениями о человеческой природе как о чем-то целостном: обида нужна нам для того, чтобы уравновесить другую моральную эмоцию — сочувствие. Батлер также выделяет два вида обиды: внезапную и умышленную. Стросон в свою очередь представил свои взгляды на природу обиды в рамках академической лекции, которая затем была опубликована как статья. Его рассуждения касаются вопроса о соотношении свободы, моральных реакций и детерминизма. Стросон пытается показать, что наше представление о свободе тесно связано с практиками моральной ответственности, наличие которых никак не связано с детерминизмом. Ключевым пунктом его рассуждений является требование перестать чрезмерно интеллектуализировать моральный опыт. Если мы откажемся от интеллектуалистской иллюзии, то увидим в фактичности моральных практик нечто большее, чем просто фактичность. Все, что нужно для морали, уже есть в моральной практике: и заслуженность, и обида, и справедливость, и т. п. Если осознать этот факт, то проблема свободы воли будет решена. В заключение статьи сравниваются подходы Батлера и Стросона.

Ключевые слова: Батлер, Стросон, обида, свобода, человеческая природа.

Вряд ли кто-то будет спорить с тем, что обида — важный для межчеловеческих отношений феномен. Поэтому неудивительно, что обида должна была рано или поздно попасть в поле зрения философов. С позиции сегодняшнего дня, пожалуй, наиболее важную роль в осмыслении обиды и ее места в нравственной жизни сыграл оксфордский философ

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 21-78-10044, <https://rscf.ru/project/21-78-10044/>.

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2022

Питер Стросон ([1]¹, русский перевод — [2]). Его концепция обиды стала парадигмальной для философского обсуждения моральных эмоций в контексте моральной ответственности. Не будет большим преувеличением сказать, что современная аналитическая философия моральной ответственности в целом выросла из того, как Стросон рассуждал об обиде и смежных с ней моральных феноменах (см., например, [3–5]).

Однако Стросон, разумеется, был далеко не первый, кто задумался о философском значении обиды в контексте моральной теории. При радикальном герменевтическом либерализме можно говорить о морально-философском осмыслении феномена обиды в связи с ὕβρις. Примером тут может служить употребление этого термина в речи Горгия «Похвала Елене»² [6, р. 172], особенно если учесть, что именно к софистам порой возводят историю изучения моральной ответственности в целом [7, р. 414ff]. Можно найти обсуждение обиды и у классических афинских авторов, и у средневековых христианских мыслителей. И в Новое время внутри британской традиции, к которой относится Стросон, был один автор, который специально размышлял об обиде в морально-философском контексте. Это Джозеф Батлер. Непосредственным образом он высказывается об обиде в одной из своих знаменитых проповедей [8, р. 137–154]. О значимости идей Батлера в истории моральной философии см., например, [9; 10].

Предположение о том, что Батлер в существенных аспектах предвосхитил основные идеи Стросона в отношении морально-философского значения обиды, принадлежит Дж. Уоллесу³. В настоящей статье автор попытается ответить на вопрос, в какой мере это наблюдение верно. Прежде чем приступить к этому, еще пара предварительных замечаний общего характера.

Первое. Я не предполагаю никакого влияния Батлера на Стросона. Это был бы слишком сильный тезис, для которого нет известных мне хороших оснований. Речь идет об относительном предвосхищении и относительно схожих ходах мысли.

¹ В таком виде статья является библиографической редкостью; обычно с ней работают по сборнику работ Стросона 2008 г. — *Freedom and Resentment and Other Essays*. Благодарю Д. Волкова за возможность ознакомиться с оригиналом.

² «εἰ δὲ βία ἤρπασθη καὶ ἀνόμως ἐβιάσθη καὶ ἀδίκως ὑβρίσθη, ἄλλον ὅτι ὁ μὲν ἀρπάσας ὡς ὑβρίσας ἠδίκησεν, ἡ δὲ ἀρπασθεῖσα ὡς ὑβρισθεῖσα ἐδυστύχησεν». Правда, необходимо отметить, что тут все же «обида» понимается скорее в объективном смысле, как в выражении «нанести обиду», а не в стросоновском субъективном смысле моральной эмоции, которую испытывает тот, кому обида была нанесена. Вопрос о том, насколько обоснованно можно считать Горгия моральным теоретиком, учитывая риторическую природу речи о Елене, оставляем в стороне.

³ Уоллес говорит об этом в книге «Responsibility and the Moral Sentiments» [24, р. 8].

Второе — терминологическое. Термин «обида» может вызывать тут некоторое недоумение или даже недовольство. Им я передаю слово «resentment». Разумеется, это не единственно возможный вариант перевода. За ним стоят следующие основания. Кажется, буквальная калька — «ресентимент» — является идеальным вариантом с лексической точки зрения. Но в философском русском языке оно отсылает, по моим наблюдениям, к идеям Ф. Ницше. Это явно не то, что нужно при разговоре о Батлере и Стросоне. Остальные варианты перевода, например «возмущение» или «негодование», будут скорее продуктом конвенции в силу неоднозначности морального словаря в обыденном языке. Поразмыслив, я остановился на «обиде», так как это самый личностный из всех пришедших мне в голову вариантов, а для концепций Батлера и особенно Стросона личностное измерение очень важно. В рамках своего историко-философского письма я рассматриваю слово «обида» как указывающее на то, на что в английских текстах называют «resentment». Другие аргументы в пользу такого переводческого решения см.: [11]. Я исхожу из того, что словари моральных эмоций во всех языках являются нестрогими, а языковые привычки людей в отношении обозначения моральных феноменов отличаются. Однако отсутствие однозначности в естественных языках не делает невозможным обсуждение одних и тех же феноменов.

Батлер об обиде

Прежде чем перейти непосредственно к взглядам Батлера на природу обиды, стоит дать очень краткий очерк этики Батлера в целом.

Прежде всего, Батлер был теологом, что будет вполне заметно в его учении об обиде. Однако его рассуждения в полной мере обоснованно помещают в историю именно философии. В частности, его критика психологического подхода к тождеству личности, который разработал Дж. Локк, является одной из важнейших в истории обсуждения критериев индивидуации таких существ, как мы ([12, р. 21–26, 99–106; 13, р. 42–44; 14, с. 174; 15, с. 13; 19–21]). Эта критика не имеет теологических оснований (хотя, быть может, имеет теологическую мотивацию) и может служить хорошим поводом думать о Батлере как о секулярном мыслителе.

В целом творчество Батлера за пределами теологии может быть описано как моральная психология и философская антропология. И хотя Батлер не оставил после себя этических трактатов, сравнимых с «Никомаховой этикой» или «Критикой практического разума», всё же историки этики выделяют его систему как существенную, особенно об-

ращая внимания на предложенную Батлером критику психологического эгоизма⁴ (см., например, [16, p. 476–557]). Главным объектом критики Батлера традиционно считаются этические взгляды Т. Гоббса. Аргумент Батлера, вполне в духе нововременной философии, состоял в указании на то, что природа человека в принципе подразумевает моральность; последняя не является для нас чем-то внешним, как считали гоббисты. Совесть, полагает Батлер, присуща нашей природе в той же степени, что и самолюбие. Если эссенциалистские аргументы обосновывают некоторое поведение ссылками на последнее, то они же должны приниматься и при обосновании поведения, которое мотивировано первой⁵. С другой стороны, сентименталисты, например Ф. Хатчесон, недооценивают рациональный потенциал человеческой природы. Если Гоббс ошибается в своей трактовке человеческой природы как лишь эгоистической, то сентименталисты упускают, что наша природа есть нечто целостное, и потому они подменяют моральные основания ссылками на чувства и переживания. Моральные основания как таковые, будучи фундированы самой человеческой природой, автономны по отношению к тем чувствам, которые некий отдельный человек может испытывать в конкретный момент времени. Указав на такую промежуточную позицию Батлера, я могу приступить к анализу его теории обиды.

Теория обиды Батлера изложена в проповеди, которая так и называется — «Об обиде» [8, p. 137–154]. Она начинается с цитаты из Нагорной проповеди: «Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих⁶ вас и гонящих вас» (Мф. 5, 43–44). Бог — это совершенное существо, его благодать есть принцип, который удерживает мир, и благодаря Которому мир вообще возник. Моральным эквивалентом этого блага является благожелательность (*Benevolence*), выступающая как закон всего морального творения. Эта морально-теологическая мысль приводит Батлера к вопросу: почему человек исповедует порой принцип, который кажется прямой противоположностью благожелательности?

⁴ Теории, согласно которой все действия некоторого лица мотивированы любовью к себе.

⁵ Вероятно, при некоторой концептуальной доработке это можно считать батлеровским ответом на то, что Г. Сиджвик и вслед за ним Д. Парфит называют глубочайшей проблемой этики [17, p. 110; 18, p. 19]: как показать, что моральные основания сильнее, чем основания, отсылающие к личному интересу.

⁶ На месте «обижающих вас», которое дает Синодальный перевод, в английском тексте — Библии короля Якова — стоит фраза «despitefully use you». Оба варианта передают «τῶν ἐπηρεάζόντων ὑμᾶς».

Метод, который Батлер выбирает для ответа на этот вопрос, основан на следующем соображении: надо рассмотреть человеческую природу и обстоятельства, в которые она помещена, как она и они есть. И это позволит нам установить, к какому образу действий и к какой линии поведения нас ведет каждый конкретный аффект или страсть. Этот подход Батлер противопоставляет вопросу: почему мы не сотворены более совершенными существами, или почему мы не помещены в лучшие обстоятельства? Искать ответ на такой вопрос бесперспективно. Мы можем быть уверены, что Бог предвидел имеющий место естественный и моральный беспорядок. Однако вопрос о том, почему он их не предотвратил, Батлер оценивает как нечто худшее, чем простое нахальное любопытство. Таким образом, проблема теодицеи и схожие с ней трудности оказываются методологически отделены от вопроса о благожелательности и ее противоположности. Это можно оценивать как *некоторое* — хотя, как будет видно далее, не абсолютное — отделение морально-философской проблематики от теологической, что в контексте проповеди представляется любопытным. Словом, Батлер не рассматривает то, почему мы не созданы с такой природой и не помещены в такие обстоятельства, чтобы не было нужды в таких жестоких страстях, как обида. Вместо этого его интересует то, для чего обида существует в реальной человеческой природе, помещенной в действительные обстоятельства. Практической целью такого рассмотрения является определение того, каковы злоупотребления обидой.

Те лица, которые следуют правилу «люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего», считают, что наши враги являются подлинными естественными объектами для отрицательных страстей так же, как и ближние являются естественными объектами для положительных страстей. Но это не может нас удовлетворить, считает Батлер, так как ненависть, злоба и месть прямо противоположны как религии, так и природе и основанию самого рассматриваемого предмета как такового. Ни одна из страстей, которыми нас одарил Бог, не является сама по себе злой; это люди применяют их таким образом, что появляется зло. В частности, упомянутые злоба и месть проистекают из обиды, которая является естественной страстью. Чтобы разобраться с природой уклонения от благожелательности, нам следует разобраться с тем, что такое есть обида как таковая.

Батлер выделяет два вида обиды: 1) скорая и внезапная; 2) расчитанная и умышленная. Первую, инстинктивную обиду, он называет гневом; вторая возникает посредством разума или разумения, которым нечто представляется вредом (*Injury*), или несправедливостью.

Инстинктивный гнев может возникнуть даже в том случае, когда у нас нет и мысли о том, что нам причиняют вред, достаточно лишь ущерба (*Harm*) или боли (*Pain*). Это внезапно возникающее чувство обиды Батлер противопоставляет умышленной обиде, которая никогда не возникает лишь от ущерба.

И хотя в искажениях и извращениях обиды есть нечто порочное и неразумное по отношению к поводу для страсти, но эта естественная страсть сама по себе нейтральна. Поясняя эту мысль, Батлер призывает в свидетели апостола Павла: «Гневаясь, не согрешайте» (Еф. 4, 26). Батлер призывает своего слушателя не понимать эти слова как поощрение предаваться страсти, а трактовать их так: «хотя и гневаясь, не согрешай». Всё же определенно есть разница между гневом и грехом, между естественной и греховной страстями. Каково назначение гнева? Его подлинная цель, считает Батлер, в том, чтобы помочь человеку противостоять внезапным опасностям, это механизм самозащиты. Состояние внезапной обиды таково, что в силу своей инстинктивной природы исключает для нас возможность рассматривать обидчика как того, кто виноват или не виноват. Поэтому это умонастроение слепо в отношении вопроса о справедливости.

В противоположность внезапной обиде обида умышленная (или умышленный гнев, Батлер вполне допускает такую манеру выражения) не возникает естественным образом. У нее нет цели обеспечить нашу безопасность. Чтобы объяснить это, Батлер предлагает подумать о том, почему чтение вымышленной истории о низости и злодействе в принципе способно возбудить в нас моральные эмоции, в частности негодование (*Indignation*), которое уподобляется им желанию наказать. Это чувство возникает в силу того, что в таких историях мы сталкиваемся со злым умыслом; неважно, был он реализован или нет. Сам факт такового претит нашему чувству добродетели. Если же история окажется реальной, то это не изменит качество нашего чувства, мы будем лишь дольше и острее его испытывать. Этот пример показывает, что обида этого рода возникает даже у третьих сторон, которые непосредственно не вовлечены в ситуацию, в которой имело место нарушение справедливости. Негодование, возбужденное жестокостью и несправедливостью, и желание наказать за них ни в коем случае не являются злобой. Это чувство — одна из тех скреп, которые держат наше общество вместе. Оно есть не более чем то чувство симпатии, которое каждый человек испытывает в отношении своего вида точно так же, как в отношении себя самого. Важно, что объектом этой страсти является не физическое зло, или страдание, а моральное зло, или

вред⁷. Подтверждением истинности этого тезиса Батлер считает наблюдение за тем, что обычно обостряет и уменьшает обиду. Скажем, дружба ее обостряет, а обнаружив, что имеем дело с оплошностью, ошибкой или результатом непреодолимого искушения, мы склонны уменьшать силу своей обиды. Назначением умышленной обиды является предотвращение и исправление вреда.

Разобравшись с классификацией, Батлер переходит к изложению того, как правильно и как неправильно применять обиду. Неправильное употребление внезапного гнева подобно приступам эпилепсии, эта болезнь ума захватывает неосторожных людей по самым ничтожным поводам. Другой версией такого ошибочного применения гнева является раздражительность (*Peevishness*). Любопытно, как Батлер объясняет разницу между этими двумя видами искажения чувства гнева: физиологически. У тех, у кого телесная жидкость (*Humour*) выделяется разово, те будут склонны скорее к приступам гнева; те же, у кого она выделяется постоянно, скорее будут подвержены раздражительности. Разумеется, порой бывают люди, которые подвержены обоим порокам.

Неправильное применение рассчитанной обиды случается, по мнению Батлера, например, тогда, когда пристрастность (*Partiality*) в отношении своей значимости побуждает нас воображать, что нам был причинен вред в том случае, когда на самом деле вред причинен не был, или когда вред кажется нам более существенным, чем он есть на самом деле. Также искажением смысла рассчитанной обиды является проявление ее в адрес того, кто невинно причинил нам зло. В таком случае у нас будет обида на боль, которая не нанесла вреда. Это столь же абсурдно, сколь абсурден внезапный гнев в отношении неодоушевленного существа.

Общее у этих и некоторых других случаев искажения смысла обиды, согласно Батлеру, в том, что имеет место определенное нежелание изменить свою точку зрения, хотя бы это и было просто, ведь порой нет никаких настоящих причин для неудовольствия. В таких случаях обида овладевает умом, и остановить это непросто.

Между тем есть и правильные способы употребления обиды. Негодование на жестокость и неправоту вполне оправданно. Мы вправе, считает Батлер, желать, чтобы несправедливость была наказана. Это чувство, в конечном счете, нужно, дабы уравновесить другую моральную эмоцию — сочувствие (*Compassion*). Оно, как и обида, вполне естественно для нас. Но если бы в нашей природе было бы лишь сочувствие,

⁷ Батлер противопоставляет моральный термин *Injury* таким словам, как *Loss*, *Suffering*, *Pain*, *Hurt*, *Inconvenience* [8, p. 141–142, 145ff]. *Injury* всегда связано с *moral Wrong*.

то установление справедливости было бы близко к невозможному⁸. Без нее сочувствие сделало бы нас слабыми и неспособными совершать необходимые поступки: когда вред нанесен, существует необходимость в том, чтобы в отношении обидчика (*Offender*) свершилась справедливость. Обида может быть использована и как превентивная мера. Подчас, когда наша добродетельность почему-то не выполняет своей функции, именно страх обиды, считает Батлер, удерживает нас от того, чтобы нанести вред другим людям.

Такой несколько запретительный и даже в чем-то *prima facie* циничный образ морального феномена может показаться плохо сочетающимся с нашими лучшими представлениями о природе морали как чем-то чистом, возвышенном и нормативном. Однако Батлер не отрицает, что такие ретрибутивистские эффекты обиды, хоть и позитивны, но не идеальны: куда лучше, когда справедливость свершается в силу результатов применения холодного рассудка, а от зла нас удерживает добродетель. Но когда свершение должных поступков и удержание от поступков запретных случаются не в силу наилучших оснований, это все же предпочтительнее, чем если бы таких свершений и удержаний не было бы вообще. Таким образом, заключает Батлер, с точки зрения самого строго морального рассмотрения, мы должны признать, что нам дозволено обижаться, лишь бы обида была справедливой.

Стросон об обиде

Хотя Питер Стросон в основном известен как философ языка, метафизик и кантовед (обзор отечественной литературы об этом философе см.: [11]), его работа в области этики и особенно в области свободы воли и моральной ответственности оказала огромное влияние на дискуссии второй половины XX — начала XXI вв. Обзор статей Стросона этой области см.: [21]. Та свежесть, которую Стросон внес в старый спор о соотношении свободы и детерминизма, определялась, среди прочего, тем, что он попытался перенести обсуждение из метафизической плоскости в морально-философскую, не отрицая при этом осмысленности метафизики в целом.

Его общую идею можно передать следующим образом. Свобода воли как таковая интересует нас прежде всего в силу того, что ссылки на ее наличие обосновывают некоторые наши повседневные моральные практики, такие как возложение на кого-то ответственности. Суть этих практик состоит в особом рода переживаниях в ответ на стимулы

⁸ Радикально противоположный взгляд на вину, осуждение и наказание, выросший из стросонианской традиции, см.: [19]. Критику этого подхода см.: [20].

определенного рода, так называемые «реактивные установки». Парадигмальным примером таких переживаний как раз и является обида. Однако ошибочно считать, что эти практики обосновываются абстрактно-философским путем, силой созданных доводов в тиши академических кабинетов. Эти практики составляют, грубо говоря, субстанцию моральной жизни, и их вес куда больше, чем потенциальная информированность субъекта нравственности об истинности или ложности такого далекого от повседневных дел тезиса как детерминизм. Кратко эту же мысль можно подать так: даже если люди узнают, что детерминизм истинен, то обиды все равно никуда не денутся. Представив таким образом идею Стросона в общем виде, перейду к изложению некоторых связанных с ней существенных деталей.

Стратегия Стросона в отношении дискуссии о свободе и детерминизме может быть описана как примирительная. Есть пессимисты, которые полагают, что детерминизм и моральные практики несовместимы⁹; есть оптимисты, которые такую совместимость допускают; есть скептики, которые полагают, что моральные практики невразумительны как при детерминизме, так и при индетерминизме. Стросон в несколько сократической манере заявляет, что его позиция состоит в том, что он не знает, что утверждают детерминисты, но все же готов, несмотря на это незнание, предложить решение для всего спора в целом. Его подход состоит в том, чтобы потребовать от всех вовлеченных в полемику перестать чрезмерно интеллектуализировать человеческий опыт и одновременно с этим запретить выходить в рассуждениях за пределы фактов, как они нам известны (т. е., например, запретить ссылаться на существование таких сущностей, как ноуменальная свобода, или, точнее, противопричинная свобода, и т. п.). Посмотрим, как Стросон обосновывает свои требования и то, что дает их выполнение.

В результате небольшого, но эффективного диалектического упражнения Стросон обнаруживает следующее основное разногласие между оптимистами и пессимистами. Оптимисты полагают детерминизм совместимым с моральными практиками в силу того, что последние просто фактически имеют место в нашем мире, и если наш мир является детерминистическим, то *ipso facto* моральные практики и детерминизм совместимы. Пессимисты в ответ совершенно справедливо указывают на то, что такое обоснование просто представляется бьющим мимо цели: почему мы должны всерьез воспринимать обоснование мораль-

⁹ Во всяком случае, считают пессимисты, практики осуждения и наказания в детерминистическом мире просто будут необоснованны, неоправданны и несправедливы, а конкретные акты возложения ответственности и осуществления наказания будут незаслуженны.

ных практик через ссылки на фактическое положение дел? Проблема же пессимистов в том, что, когда они сами начинают объяснять, чего они собственно требуют от свободы, они почти всегда говорят не слишком понятные вещи: вроде «противопричинная свобода» и т.п. Создается лишь видимость осмысленности, но сомнительно, что мы действительно способны понимать подобные языковые конструкции¹⁰. Так дискуссия заходит в тупик. По Стросону, единственный перспективный путь тут — переформулировать позиции оптимиста так, чтобы сделать их неуязвимыми перед приведенной критикой со стороны пессимиста.

Чтобы это сделать, Стросон призывает серьезно отнестись к рассмотрению самих моральных практик. Ключом к пониманию его подхода является утверждение, что осуждения, похвалы, наказания и поощрения не являются чем-то абстрактным. Люди действительно чувствуют себя задетыми, они действительно ощущают ярость, благодарность и т.п. Все это — не умозрительные вещи. Мы, люди, придаем большое значение тому, как к нам относятся другие люди. Это утверждение может показаться банальностью, однако Стросон пытается показать, какое огромное значение оно имеет для этики и метафизики. Это значение можно почувствовать, если обратить внимание на то, как по-разному мы оцениваем случаи, когда одинаково болезненные ощущения были вызваны намеренно и когда они же являются результатом случайности. Степень обиды в этих двух случаях будет различна. Стросон согласен, что типы наших реакций не ограничиваются обидой и благодарностью, они чрезвычайно разнообразны, и это хорошо исследовано художественной литературой¹¹. Однако существенно, что у спектра реактивных установок есть как бы два полюса: обида и благодарность. Для упрощения Стросон останавливается на них.

Чтобы сделать ясными смысл этих установок, Стросон пытается выяснить, в каких случаях мы склонны отказываться от обиды (или благодарности). Отдавая себе отчет в том, что причины отказа от обиды могут быть разнообразны, Стросон все же останавливается на двух основных их видах. Первая группа извиняющих обстоятельств не побуждает нас рассматривать агента, причинившего нам неудовольствие, как исключенного из морального порядка. Например, кто-то случайно наступил вам на ногу. Вы не будете обижаться на него, понимая, что это было сделано не специально. Тут агент не в полной мере может

¹⁰ Любопытно, но сын Питера Стросона, Гален Стросон, на основании обсуждения связи свободы и *causa sui* (*causa sui*, полагаю, примерно столь же ясная идея, сколько и «противопричинная свобода») пришел к утверждению о невозможности моральной ответственности [22].

¹¹ Развитие подхода Стросона на литературном материале см.: [23].

считаться ответственным за вред, который причинил, в силу того, что связь между ним и действием не является прочной. Вторая группа извиняющих обстоятельств такова, что покрываемые ею случаи исключают самого агента из обычного морального порядка: на время (это первая подгруппа второй группы) или навсегда (вторая подгруппа второй группы). Например, человек может действовать под гипнозом или страдать от безнадежной психической болезни. В этих случаях мы склонны отказываться от обиды за причиненный нам вред в силу того, что в данном случае источник вреда не является подходящим объектом для реактивной установки. Выводя кого-то за пределы морального сообщества, мы оставляем за ним лишь статус объекта политики, того, с кем можно общаться, но к кому бессмысленно апеллировать как к полноценной личности (просто в силу того, что этот субъект фактически не является — временно или постоянно — таковой). Такая установка называется Стросоном объективной и противопоставляется установке участия в моральном порядке.

Теперь, когда я в общем виде описал реактивные установки, можно снова поставить вопрос о том, в какой мере та или иная истинностная оценка тезиса детерминизма может оказать на них влияние? Допустим, что детерминизм истинен. Означает ли это, что все, кто причиняют вред, делают это не специально (извиняющие обстоятельства первой группы), или что все мы, грубо говоря, безумны (извиняющие обстоятельства второй группы)? Ясно, что это не так. При детерминизме большинство людей останутся нормальными агентами (просто в силу того, что останется также и некоторое количество агентов ненормальных), а некоторые наши действия будут намеренными (хотя и детерминированными). Можем ли мы в таком случае требовать, чтобы при истинности детерминизма мы сочли все случаи обиды необоснованными? Стросон допускает, что это возможно — абстрактно. Но в практическом отношении это не является для нас реальной возможностью. Для нашей природы просто фактически невозможно постоянно рассматривать себя и себе подобных как просто объекты среди объектов. Во всяком случае верно, что мы не можем удерживать такую точку зрения достаточно долго для того, чтобы она оказывала существенное влияние на нашу практическую деятельность.

Стросон также уделяет огромное внимание другим типам установок. Если обида — это установка, которая возникает во мне в ответ на вред, принесенный мне лично, то негодование возникает во мне в случае, когда вред причинен третьим лицам. Это одновременно косвенная и обобщенная установка. Разумеется, мы также можем иметь реактивные установки в отношении самих себя: это, прежде всего, чувство сты-

да. Таким образом, в целом, у нас есть всего три основных типа реактивных установок.

Теперь мы можем вернуться к спору о свободе. То добавление, которое должен сделать оптимист к своей теории с тем, чтобы ответить на обоснованные претензии пессимиста, состоит в отказе рассматривать фактичность моральных практик лишь как удобную для нас фактичность, помогающую нам управлять собой и другими. Нужно увидеть нормативное измерение того, что есть. Наши практики осуждения суть не лишь нечто полезное, это и есть мораль, с которой мы можем иметь дело практически. Поэтому нет смысла искать какой-то морали за их пределами. Оптимист должен признать нормативность моральных практик с тем, чтобы с чистой совестью требовать от пессимиста отказаться от претензий на его неясную метафизику. Если оптимист признает это, то его позиция станет неуязвима и для морального скептицизма тоже, ведь скептики разделяет с коллегами общую ошибку чрезмерной интеллектуализации морали.

Сравнение подходов Батлера и Стросона

Между подходами Балтера и Стросона есть определенное сходство. Во-первых, у них до некоторой степени совпадает терминология: *resentment, indignation, injury, offender, human nature* и т. п. Впрочем, в этом как раз нет ничего удивительного. Удивительное совпадение, и это во-вторых, состоит в теоретическом сдвиге от вопроса «Какими мы хотим или должны быть?» к рассмотрению моральных феноменов с точки зрения действительной человеческой природы и действительного человеческого общества, которое скрепляется, и по Стросону, и по Батлеру, некоторыми из моральных эмоций. Есть и другие параллели в аргументации. Стросон делит извиняющие обстоятельства на те, что определяют причиненный вред как то, за что причинивший его моральный деятель не несет ответственности (потому что он, собственно, и не причинял вред — в некотором морально важном смысле), и те, которые в принципе исключают деятеля из морального порядка (на время или навсегда). Батлер делит обиду на два вида: внезапную и рассчитанную. Первая связана с инстинктивной реакцией и не предполагает обязательно морального измерения. Вторая обязательно связана с идеей справедливости и желанием наказать обидчика. В этом контексте Батлер может быть определен как сторонник ретрибутивизма. Это же, полагаю, верно и в отношении Стросона, учитывая его неприятие утилитаристского обоснования моральных практик и одобрения в отношении хода пессимиста, состоящего в требовании, чтобы человек, который явля-

ется объектом обоснованного наказания, осуждения или морального порицания, был должен действительно *заслуживать* его. Связь между заслуженностью и наказанием обычно считают важной частью именно ретрибутивизма.

Однако Батлер, в отличие от Стросона, погружает свое моральное рассуждение в теологический контекст. Это и понятно, ведь речь идет о проповеди; например, упомянутый теоретический сдвиг в рассмотрении связан у него с запретом оспаривать ту человеческую природу, что сотворил Бог. Кроме того, в своей проповеди Батлер никак не связывает обиду со свободой. Если рассмотрение Стросона носит теоретический характер, то Батлер поучает свою паству тому, как по-христиански правильно обижаться. Свобода в этом контексте его не интересует¹²¹³.

Литература

1. Strawson, P. F. (1962), *Freedom and Resentment*, *Proceedings of the British Academy*, vol. XLVIII, pp. 187–211.
2. Стросон, П. (2020), Свобода и обида, *Финиковый Компот*, №15, с. 204–222. <https://doi.org/10.24412/2587-9308-2020-15-204-221>
3. Clarke, R., McKenna, M., Smith, A. M. (eds) (2015), *The Nature of Moral Responsibility*, New York: Oxford University Press.
4. Talbert, M. (2019), Moral Responsibility, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/moral-responsibility/> (дата обращения: 13.04.2022).
5. Логинов, Е. В., Гаврилов, М. В., Мерцалов, А. В., Юнусов, А. Т. (2020), Прологомены к моральной ответственности, *Финиковый Компот*, № 15, с. 3–100. <https://doi.org/10.24412/2587-9308-2020-15-3-100>
6. Laks, A., Most, G. W. (eds) (2016), *Early Greek Philosophy*, vol. VIII, part I, Cambridge, MA: Harvard University Press.
7. Barnes, J. (1983), *The Presocratic Philosophers*, London; New York: Routledge.
8. Butler, J. (1726), *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*, London: J. and J. Knapton.
9. Broad, C. D. (1930), *Five Types of Ethical Theory*, London: Kegan Paul.
10. Апресян, Р. Г. (2020), Императивность и самосознание в этике Джозефа Батлера, *Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия*, № 5, с. 91–107.
11. Логинов, Е. В. (2020), «Свобода и обида» сэра Питера Стросона, *Финиковый Компот*, № 15, с. 199–201. <https://doi.org/10.24412/2587-9308-2020-15-199-203>
12. Perry, J. (ed.) (1975), *Personal Identity*, Berkeley: University of California Press.
13. Martin, R., Barresi, J. (eds) (2003), *Personal Identity*, Oxford: Blackwell.
14. Васильев, В. В. (2010), *Философская психология в эпоху Просвещения*, М.: Канон+.

¹² В «The Analogy of Religion» (Ч. 1, гл. 6) Батлер обсуждает свободу воли и приходит к выводу, что доктрина детерминизма в практическом отношении ложна, в то время как истины религии и обыденный опыт поддерживают учение о свободе [25].

¹³ Благодарю Артема Беседина, Дмитрия Миронова, Андрея Мерцалова, Максима Гаврилова и особенно Артема Юнусова за обсуждение обиды, негодования, свободы, ответственности и других идей, которые исследуются в этой статье.

15. Логинов, Е. В., Мерцалов, А. В., Салин, А. С., Чугайнова, Ю. И., Юнусов, А. Т. (2018), Прологомены к проблеме тождества личности, *Финиковый Компот*, № 13, с. 6–40. <https://doi.org/10.24411/2587-9308-2018-00001>
16. Irwin, T. (2008), *The Development of Ethics, A Historical and Critical Study*, vol. 2, *From Suarez to Rousseau*, New York: Oxford University Press,
17. Sidgwick, H. (1962), *The Methods of Ethics*, 7th ed., London: Palgrave Macmillan.
18. Parfit, D. (1987), *Reasons and Persons*, 2nd ed., Oxford: Clarendon Press.
19. Scanlon, T. M. (2008), *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*, Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press.
20. Юнусов, А. Т. (2020), Т. М. Скэнлон, осуждение и универсальное братство, *Финиковый Компот*, № 15, с. 109–122. <https://doi.org/10.24412/2587-9308-2020-15-109-122>
21. Беседин, А. П. (2015), Натуралистический аргумент П. Стросона в пользу моральной ответственности, *Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия*, № 6, с. 8–16.
22. Strawson, G. (1994), The Impossibility of Moral Responsibility, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, vol. 75, no. 1/2, pp. 5–24. <https://doi.org/10.1007/bf00989879>
23. Tognazzini, N. A. (2015), The Strains of Involvement, in: Clarke, R., McKenna, M., Smith, A. M. (eds), *The Nature of Moral Responsibility*, New York: Oxford University Press, pp. 19–44.
24. Wallace, R. J. (1994), *Responsibility and the Moral Sentiments*, Cambridge: Harvard University Press,
25. Butler, J. (1736), *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*, 2nd ed., London: J. and P. Knapton.

Статья поступила в редакцию 1 декабря 2021 г.;
рекомендована к печати 17 декабря 2021 г.

Контактная информация:

Логинов Евгений Владимирович — канд. филос. наук, науч. сотр.;
loginovlosmal@gmail.com

J. Butler and P. Strawson on resentment*

E. V. Loginov

Lomonosov Moscow State University,
1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation

For citation: Loginov E. V. J. Butler and P. Strawson on resentment. *Philosophy of the History of Philosophy*, 2021, vol. 2, pp. 282–297.
<https://doi.org/10.21638/spbu34.2021.118> (In Russian)

Resentment is one of the most important morally significant phenomena. It is therefore not surprising that it has attracted much attention from moral philosophers. This paper explores two approaches to the philosophical conception of resentment. The

* This work is supported by the Russian Science Foundation under grant 21-78-10044, <https://rscf.ru/project/21-78-10044/>.

first was developed in Early Modern by Joseph Butler. The second was proposed in the mid-twentieth century by P. Strawson. Butler offered his ideas about the nature of resentment within the framework of preaching, which, however, does not mean that the theological context of his argumentation subordinates its philosophical content. Butler's theory is closely related to his ideas about human nature as something holistic: we need resentment to balance another moral emotion, compassion. Butler also distinguished two kinds of resentment: sudden and deliberate. Strawson, for his part, presented his views on the nature of resentment in an academic lecture, which was then published as an article. His reasoning concerns the relation between freedom, moral reactions, and determinism. Strawson attempts to show that our conception of freedom is closely tied to practices of moral responsibility, the existence of which has nothing to do with determinism. A key point of his argument is the claim that we should stop over-intellectualizing moral experience. If we abandon the intellectualist illusion, we will see in the factuality of moral practices something more than mere factuality. Everything that is necessary for morality is already there, in moral practice itself: desert, resentment, justice, etc. If one realizes this fact, the problem of free will is solved. I conclude this paper by comparing Butler's and Strawson's approaches.

Keywords: Butler, Strawson, resentment, freedom, human nature.

References

1. Strawson, P. F. (1962), Freedom and Resentment, *Proceedings of the British Academy*, vol. XLVIII, pp. 187–211.
2. Strawson, P. (2020), Freedom and Resentment, *Finikovyi Kompot*, vol. 15, pp. 204–222. <https://doi.org/10.24412/2587-9308-2020-15-204-221> (In Russian)
3. Clarke, R., McKenna, M., Smith, A. M. (eds) (2015), *The Nature of Moral Responsibility*, New York, Oxford University Press.
4. Talbert, M. (2019), Moral Responsibility, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/moral-responsibility/> (accessed: 15.05.2021).
5. Loginov, E. V., Gavrilov, M. V., Mertsalov, A. V., Iunusov, A. T. (2020), Prolegomena to Moral Responsibility, *Finikovyi Kompot*, vol. 15, pp. 3–100. <https://doi.org/10.24412/2587-9308-2020-15-3-100> (In Russian)
6. Laks, A., Most, G. W. (eds) (2016), *Early Greek Philosophy*, vol. VIII, pt I, Cambridge: Harvard University Press.
7. Barnes, J. (1983), *The Presocratic Philosophers*, London; New York: Routledge.
8. Butler, J. (1726), *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*, London: J. and J. Knapton.
9. Broad, C. D. (1930), *Five Types of Ethical Theory*, London: Kegan Paul.
10. Apressyan, R. G. (2020), Normativity and Self-Awareness in Joseph Butler's Ethics, *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya*, vol. 5, pp. 91–107. (In Russian)
11. Loginov, E. V. (2020), 'Freedom and Resentment' by Sir Strawson, P. F. Translator's Foreword, *Finikovyi Kompot*, vol. 15, pp. 199–201. <https://doi.org/10.24412/2587-9308-2020-15-199-203> (In Russian)
12. Perry, J. (ed.) (1975), *Personal Identity*, Berkeley: University of California Press.
13. Martin, R., Barresi, J. (eds) (2003), *Personal Identity*, Oxford: Blackwell.
14. Vasilyev, V. V. (2010), *Philosophical Psychology in the Age of Enlightenment*, Moscow: «Kanon+». (In Russian)
15. Loginov, E. V., Mertsalov, A. V., Salin, A. S., Chugainova, Yu. I., Yunusov, A. T. (2018), Prolegomena to the Problem of Personal Identity, *Finikovyi Kompot*, vol. 13, pp. 6–40. <https://doi.org/10.24411/2587-9308-2018-00001> (In Russian)

16. Irwin, T. (2008), *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study*, vol. 2, *From Suarez to Rousseau*, New York: Oxford University Press.
17. Sidgwick, H. (1962), *The Methods of Ethics*, 7th ed., London: Palgrave Macmillan.
18. Parfit, D. (1987), *Reasons and Persons*, 2nd ed., Oxford: Clarendon Press.
19. Scanlon, T. M. (2008), *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*, Cambridge: Massachusetts, Belknap Press of Harvard University Press.
20. Iunusov, A. T. (2020), T. M. Scanlon, Blame and Universal Siblinghood, *Finikovyi Kompot*, vol. 15, pp. 109–122. <https://doi.org/10.24412/2587-9308-2020-15-109-122> (In Russian)
21. Besedin, A. P. (2015), Peter Strawson's Naturalistic Argument for Moral Responsibility, *Vestnik Moskovskogo universiteta, Seriya 7: Filosofiia*, vol. 6, pp. 8–16. (In Russian)
22. Strawson, G. (1994), The Impossibility of Moral Responsibility, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, vol. 75, no. 1/2, pp. 5–24. <https://doi.org/10.1007/bf00989879>
23. Tognazzini, N. A. (2015), The Strains of Involvement, in: Clarke, R., McKenna, M., Smith, A. M. (eds). *The Nature of Moral Responsibility*, New York: Oxford University Press, pp. 19–44.
24. Wallace, R. J. (1994), *Responsibility and the Moral Sentiments*, Cambridge: Harvard University Press.
25. Butler, J. (1736), *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*, 2nd ed., London: J. and P. Knapton.

Received: December 1, 2021

Accepted: December 17, 2021

Author's information:

Evgeny V. Loginov — PhD in Philosophy, Research Fellow;
loginovlosmar@gmail.com