

УДК: 101

**Анна ЛАКТІОНОВА****СПІЛЬНІ ТА ІНДИВІДУАЛЬНІ ДІЇ**

*Спільні дії не можна редукувати до індивідуальних. Більш того, індивідуальні дії плідно аналізуються так, немовби вони здійснювалися як спільні. Колективна (спільна) раціональність стоїть за спільними діями і її не можна звести до суми (чи набору, колекції) індивідуальних. Аналогія між спільними і індивідуальними діями, а також бажаннями, переконаннями, намірами, є оманливою. Спільні дії – не простий набір індивідуальних.*



*При розгляді мисленнєвого експерименту про трансплантацію органів, ми дійшли висновку, що в аргументації колективна і індивідуальна раціональності є взаємно доповнювальними. Індивідуальна раціональність, сама по собі, є неповною, а колективна – недостатньою. Раціональність лежить в основі пояснення вибору дії, а тому і в основі її реалізації. В даному розгляді ми посилалися на роботи таких авторів, як Дж. Серль, Дж. Харіс, Е. Лорд та ін.*

*Аналіз раціональності і дії вписується до контексту сучасних дискусій з моральної епістемології і практичної філософії (філософії дії), аналітичної філософії.*

**Ключові слова:** *індивідуальні дії, спільні дії, індивідуальна раціональність, спільна раціональність, мисленнєвий експеримент, дієвці, моральна епістемологія.*

Сучасна аналітична філософія залучає різноманітні дослідження про людську активність. Подібні розвідки відбуваються як в межах теоретичних, так і практичних філософських дисциплін. Запропонований далі аналіз – про дії і раціональність, що стоїть за ними – залучає контексти теорії аргументації, раціонального вибору, моральної епістемології. Це пов'язано з тим, що людська активність є багатогранною і може мати втілення і вагу в різних змістовних контекстах на індивідуальному і спільному рівнях.

Спільні дії не можна редукувати до індивідуальних. Більш того, індивідуальні дії виявляються більш плідно проаналізованими, якщо їх розуміють в контексті спільних. Теорія раціонального вибору дозволяє пояснювати індивідуальні дії як такі, що могли б бути вчиненими колективно (спільно).

В спільних (колективних) діях виявляється спільна, кооперативна раціональність, яку не можна звести до набору (колекції) індивідуальних раціональностей.

Аналогія між колективними і індивідуальними діями, так само, як і між колективними і індивідуальними бажаннями, переконаннями, намірами видається оманливою. Постають наступні запитання: чи існує прірва між колективними і індивідуальними діями; чи вчиняємо ми індивідуально і спільно на різних підставах, чи лежить в основі цих підстав різна раціональність? Чи є чинною компаративна аналогія між тим, як здійснюються індивідуальні і спільні дії, приймаються рішення про них, робиться вибір? А, можливо, навпаки — замість редукувати, зводити колективні дії до індивідуальних, до наборів індивідуальних дій, варто аналізувати індивідуальні дії як дефектні, неповні, не достатньо продумані, такі, що їм бракує аргументації, в якій зважали б на координацію з іншими дієвцями і іншими дієвими проявами.

В даній статті порівняльно розглянемо можливість і особливості індивідуальних і спільних дій, раціональність, що стоїть за такими діями. Покажемо вагомість кожного з цих типів дій, їх взаємодоповнювальний характер, залучивши до критичного аналізу розробки про раціональність Дж. Серля (Searle, 1990) та цікаві мисленнєві експерименти, що проілюструють наші постулювання, на основі відомих мисленнєвих експериментів, в контексті прикладної етики, запропонованих Дж. Харрісом (Harris, 1986). Разом з тим, зазначена проблематика має вагу і актуальність в перспективі такої цікавої порівняно «нової» філософської дисципліни, як моральна епістемологія. Отже, метою даної статті є порівняння індивідуальних та спільних дій, відповідно індивідуальної та спільної раціональностей, що стоять за можливостями таких дій, і вписати цю проблематику у контекст моральної епістемології, а більш широко — практичної філософії (філософії дії).

Моральна епістемологія є порівняно новим напрямом сучасної аналітичної філософії і являє собою своєрідний перетин етики (моральної філософії) та теорій пізнання (епістемології). В цій новій дисципліні останніх декад, йдеться, в першу чергу, про можливість і природу знання того, що є добрим і поганим. Адже подібне знання є специфічним, з одного боку, а з іншого, є викликом традиційній епістемологічній проблематиці і підходам (переважно критеріальним) до її розв'язання. Проте, зазначена тематика не вичерпує предметне поле моральної епістемології. Адже і в епістемології проблема знання не є єдиною, так само як і в етиці інтереси дослідників виходять поза межі суто встановлення доброго і поганого.

В кожній з цих дисциплін залучається нормативність, відповідно нормативність знання і нормативність вчинків (дій); обидві дисципліни мають нормативний характер. Можна ствердити, що загальним предметом моральної епістемології є моральне знання (знання про мораль і

звичаєвість), а більш конкретно встановлення знання про морально істинне (вірне, добре, правильне) і хибне.

Окремим ускладненням є той факт, що більшість основних епістемологічних і моральних категорій, таких, як знання, обґрунтування, добросовісність, мораль, не мають єдиних, прийнятних для всіх філософських шкіл визначень і тлумачень. І епістемологія і етика в класичному традиційному розумінні перебувають в кризі, пов'язаній із тим, що більшість їх тем виявляються нерозв'язними проблемами. Залишається, в кінцевому рахунку, апелювати до звичаєвого розуміння цих понять з точки зору здорового глузду.

Наведемо цікаву методологічну концепцію моральної епістемології Аарона Зімермана (Zimmerman, 2010). Він відстоює встановлення змістового наповнення моральної епістемології на основі розрізнення рівнів досліджень в її межах. Нульовий рівень є рівнем опису наших моральних переконань; перший рівень – описом різних епістемологічних оцінок наших моральних переконань; другий рівень охоплює оцінки, що перевищують, не вписуються в перший рівень.

Однією із важливих і популярних тем моральної епістемології є тема моральної перцепції (морального сприйняття). Чи здатні ми сприймати деякі речі (наприклад, вчинки, події, ситуації) як добрі чи погані? Скоріше позитивну відповідь дають широкі кола сучасних філософів [див. наприклад (Audi, 2013)]. В той самий час, інші ставлять під сумнів можливість моральної перцепції [див. наприклад (Vaughan, 2013)].

Дійсно, ми здатні мати і маємо певний моральний досвід, вбачаємо деякі дії в певних контекстах добрими або поганими. Проте, навряд такий досвід є сприйняттям моральних якостей чи то їх репрезентацій. Разом з цим наявність моральної перцепції виявилась би позитивною з боку епістемологічної складової моральної епістемології. Адже сприйняття залишається прийнятним, надійним джерелом знання про зовнішній світ. Тому, якщо моральне сприйняття можливе, воно засвідчувало би про наявність моральних якостей як таких, незалежних від нас (в певному сенсі, настільки ж умовному, наскільки умовним залишається зовнішній світ речей). Моральна перцепція не є незалежним епістемологічним джерелом. Те, в який спосіб ми морально сприймали би дещо залежало б, визначалося би, нашою пам'яттю, засвоєними культурними орієнтирами і т. п. Одночасно останнє твердження можна направити як закид проти надійності і незалежності перцепції (відчуттєвого сприйняття) як джерела знання в епістемології. А також, як закид проти підпорядкованості звичаєвості (моральності) моралі.

Наведений приклад тематики моральної епістемології засвідчує, що дана дисципліна є альтернативною традиційним епістемології і етиці;

сприяє переосмисленню їх проблематики; ламає межі між ними (а відповідно між теоретичною і практичною філософіями); пропонує оновлені тлумачення їх тем і категорій. В кінцевому рахунку є сподівання на подолання зусиллями моральної епістемології кризи, характерної для обох із зазначених класичних дисциплін.

Чому знання має цінність, є вагомим, чому ми прагнемо знання? Така постановка питання задає своєрідний вектор усвідомлення природи знання і його змісту. Якщо знання важить, то його цінність має бути залученою у пояснення природи знання. Вагомість знання розуміється не концептуально, тобто йдеться не про концепт знання, що за своєю методологією передбачає вагомість для застосування і поширення інформації. Дійсно, знання, як концепт, важить, адже ми зацікавлені в ідентифікації і розповсюдженні надійної інформації. Концептуальної цінності знання не достатньо, залишається пряме питання – чому знання є цінним?

Класично є визнаним, що сутнісною ознакою знання є його істинність, отже знання є цінним, оскільки воно істинне. Істинність як ознака знання, забезпечує, згідно з найбільш розповсюдженим підходом, його відповідність реальності, а тому є запорукою практичної ефективності людських вчинків. Проте тоді, немає різниці між знанням і істинним переконанням, адже вчинок на підставі такого переконання, в кінцевому рахунку буде не менш ефективним. В такому ракурсі цінність, вагомість знання і переконання збігаються. Залишається питання, чи є і чому знання є більш вагомим аніж переконання?

Джерела знання і переконання можуть збігатися, тому на цій підставі розрізнити їх цінність не є слухним.

Подібні питання були поставлені ще Платоном, зокрема у діалозі Менон (Платон, 1990). Сучасні дослідники Джон Греко (Greco, 2010) та Джонатан Кванвіг (Kvanvig, 2003) ведуть дискусію з подібних тем.

Останній налаштований скептично щодо задовільної відповіді на питання про цінність знання (Kvanvig, 2003: с. 184). На думку Греко (Greco, 2010: с. 93), запити Кванвіга часто є перебільшеними і переплутаними. Потрібно розрізнити питання «чому знання є більш вагомим аніж переконання?» і «чому знання є більш вагомим аніж його складові?» Дослідник стверджує, що попередні упередження, що знання більш вагоме аніж його складові не є виправданими, а цінність знання можна вдало пояснити завдяки застосуванню теорії чеснот в аристотелівському контексті.

Разом з тим, Кванвіг визнає пов'язаність питань про природу і цінність знання. Те, що цінність знання не перевищує цінність його складових, вбачається ним достатнім для того, щоби заперечити особливу вагомість знання (Kvanvig, 2003: р. 116). Греко згодний з тим, що ясних підстав твердити, що знання більш вагоме аніж його складові бракує,

проте, він прагне підтримати і пояснити в інший спосіб виключну цінність знання (Gresco, 2010: p. 96).

Він пропонує розуміти знання як успішність когнітивної здатності. Знання в якості такої успішності виявляється чеснотою здійснення (агенсу). Практична успішність є результатом знання, а у випадку переконання, навіть істинного, практична успішність є випадковою. Успішність забезпечується когнітивною здатністю, що здійснюється у вигляді знання.

В «Нікомаховій етиці» Аристотель (Аристотель, 1983) розрізняє випадкові досягнення і досягнення, що є здійсненням чеснот (здатностей до чеснот). Цінність вчинку не тільки в тому, що ним забезпечується процвітання дівця, а є і його внутрішньою ознакою. Благо виявляється чеснотливою активністю.

Якщо взяти за основу наведені міркування, видається слухним тлумачити знання як цінність в якості досвіду знання. Саме досвід з набування знання є вагомим, знання як досвід є перформаційно цінним. Адже ми набуємо знання досвідом, і сам факт цього засвідчує про його вагомість нам. Така вагомість знання не пов'язана зі знанням як концептом, а є перформаційно притаманною йому ознакою. Переживання досвіду знання як здійснення власних когнітивних здібностей здійснюється завдяки його власній внутрішній цінності. Досвід знання важить, і може стати підставою твердити про неможливість і неефективність розмежування пропозиційного знання від знання як вміння і знання як знайомства, що є традиційним в класичній епістемології. Останнє є очевидним в перспективі сучасної практичної філософії (філософії дії), із середини якої уможливується плідне переосмислення, зокрема, таких теоретико-пізнавальних проблем, як основна з них – про природу знання.

Якщо аргументація для навіть того, що можна назвати індивідуальними діями, має враховувати спільне знання, що поділяють можливі учасники спільних взаємодій, які потенційно залучені до спільних дій, – яким стане статус згаданого знання, що соціально приймається і поділяється? Це – просто розповсюджене знання, що забезпечує звичну впорядкованість дій і речей спільносвіту, чи його статус розповсюджується і містить власними компонентами підстави аргументації? Тоді підстави – голі стичні (в термінах раціональності) чи атомістичні (в термінах звичаєвості)?

Раціональність тлумачиться по-різному в різних контекстах. Раціональністю характеризують (або ж відмовляють у раціональності, як ознаці) переконання, рішення, вибір, поведінку, особистостей, спільноти і ін. Чим саме є раціональність, як визначити цю категорію? Чому варто, або ж навпаки – не варто, прагнути раціональності? Чи може раціональність бути досконалою, як розрізняти ступінь і типи раціональності? Всі

ці теми мають вагу для філософів і науковців. Загально раціональність лежить в основі людської активності, конкретно – людських дій.

Ми наполягаємо на незвідності спільної раціональності до індивідуальних раціональностей, аналіз аргументації індивідуальних дій в термінах спільних видається більш ефективним. Пояснення раціонального вибору індивідуальних дій варто розбудовувати, беручи до уваги їх імпліцитно зрозумілу можливість бути здійсненими як колективні, спільні.

Згадаємо роботу Серля «Колективні наміри і дії» (Searle, 1990). Він розрізняє інтуїцію, позначення (notation) і передумову (presupposition) з метою розбудувати загальну теорію дії з наміром (intentional action).

Увага до інтуїції пов'язується автором з тим, що колективна навмисна (intentional) поведінка як примітивний феномен не може бути плідно пояснена просто як сума індивідуальних навмисних поведінок. Позначення «S(p)» втілює теорію (інтенціональності). Позначення «S» означає тип психологічного стану (а саме інтенцію, тобто намір), позначення «p» означає пропозиційний зміст. Цей зміст містить власні умови здійснення, чинності. Ці умови передбачаються (are presupposed), тому їх імпліцитно схоплюють як передумови. Вони є тлом (Background) для заподіяння вчинку (дії). Здатність наміриватися, як індивідуальна, так і колективна, вимагає перед-інтенціональне, таке, що передує наміру тло. Таке тло конституюється ментальними здібностями, які самі по собі не є репрезентаційними, вираженими мовними засобами. Із зазначеного слідує, що функціонування феномену, репрезентованого позначенням тягне низку феноменів, що не виражаються даним позначенням.

Наведене виступає достатнім для різнобічного аналізу і формулювання Серлем своєї фінальної тези (Final Thesis):

*позначення (а тому і загальна теорія) разом з певним концептом і роллю тла (Background) є втіленням колективних намірів і дій.*

Варто наголосити і погодитися з двома пунктами запропонованої Серлем інтерпретації: по-перше, це те, що перед-інтенціональне тло є суттєвим для розуміння колективної раціональності; по-друге, це те, що колективні наміри і дії не можна редукувати (звести) до суми індивідуальних.

Висновки Серля узгоджуються з цікавою позицією Лорда Ерола (Lord Errol) (Lord, 2013) з університету Пенсильванії. Наріжним пунктом останньої є розрізнення «вимоги раціональності» у «вузькому» і «широкому» смислах. Раціональність стосується намірів і вчинків, раціональності властивий нормативний характер. Основоположні тези даного автора наступні:

*Належність (повинність):*

*Якщо дієвець переконаний, що йому належить (ought to) вчинити дію ф то він матиме намір вчинити ф.*

Дане положення виявляється вимогою, яку можна витлумачити як у вузькому, так і в широкому смислі. У вузькому смислі виявляється, що якщо дієвець має переконання сам про себе, що йому потрібно вчинити  $\phi$ , то для нього буде раціональним прийняти, що йому належить наміриватися вчинити  $\phi$ . Тобто, вимога у вузькому смислі, без уваги до наслідку умовного судження втрачає акцент на «намірі», проте, постає сфокусованою на «належному» характері раціональності вчинків. Тобто, не можна не мати наміру (без уваги до його змісту, генези і т.п.), якщо він раціонально належний. Вимога мати намір обумовлюється переконанням дієвця про те, що він має зробити.

В широкому смислі, йдеться про умовне судження в цілому і про раціональність як таку. Раціональному дієвцю належить наміриватися до  $\phi$ , якщо він переконаний, що йому належить зробити  $\phi$ . Теза про належність в широкому смислі не тягне спеціальних настанов, але передбачає істинність умовного судження, яким вона формулюється. Ця істинність є необумовленою, не залежить від ніяких особливих і загальних рис дієвця і обставин контексту.

*Засіб-Мета:*

*Якщо дієвець має намір вчинити  $\phi$  і переконання, що для  $\phi$  він має  $p$ , то він має намір  $p$ .*

*Послідовність переконань:*

*Якщо дієвець має переконання, що  $p$ , то він не має переконання, що не- $p$ .*

Наведені тези Серля і Лорда узгоджуються із загальними уявленнями про раціональність дій в традиційному смислі розуміння цього філософського концепту. Разом з тим, із наведених формулювань і уточнень, постає інтуїтивно відчутним те, що осмисленням раціональності дій бракує чогось достатньо очевидного, проте важкого для експлікування. Проілюструємо це нижче мисленнєвим експериментом.

Дж. Харіс (J. Harris), в роботі «Лотерея з виживання» (Harris, 1986), запропонував ряд мисленнєвих експериментів про трансплантацію органів і, на їх основі, сформулював ряд моральних запитів. Наведемо власний мисленнєвий експеримент.

В уявному суспільстві кожен готовий принести в жертву свої органи задля виживання тих хворих громадян, кому вони потрібні. Розвиток медицини настільки високий, що забезпечує те, що така пожертва не стане шкідливою для здоров'я донора. Він не тільки виживе, а і рівень його життя не знизиться. Своєю жертвою він збереже і поліпшить якість життя іншого громадянина. Вибір кому чим жертвувати наступного разу здійснюється у випадковий спосіб – лотереєю. Наголосимо, що кожний не заперече і готовий, покладаючись на медицину і спільну доцільність, виступити донором.

Умови даного мисленнєвого експерименту повністю узгоджуються із тим, про що йдеться Серлю і Лорду, а саме є їх експлікаціями про дії, наміри, раціональність, фінальною тезою Серля, тезами про належність (у широкому і вузькому смислі), мету-засіб і послідовність переконань Лорда.

Запропонований описаний мисленнєвий експеримент (дещо модифікована версія експериментів Харіса) – про спільні колективні дії. Ці дії постають цілком раціональними. Зазначене є безсумнівним, проте сумнівним залишається, що такий стан справ є прийнятним. Ми інтуїтивно відчуваємо, що дещо, за описаного в експерименті стану, є настільки «досконалим», утопічним, що є викривленим, збоченим, і, навіть, диким. Наприклад, людина, що веде здоровий спосіб життя, віддає частину своєї печінки хронічному алкоголіку (або частину своїх легень заядлому курцеві), і вони вдвох якісно виживають, продовжують вести звичне життя.

Кожний в ролі донора вчиняє вільно і раціонально. Його акт пожертви є доцільним на підставах спільної, колективної раціональності. Кожний, хто приймає допомогу від донора також вчиняє вільно і раціонально. Його акт отримання допомоги є доцільним на підставах спільної, колективної раціональності. Такі дії є спільними, раціональними; кожний залучений до них, і донор, і той, хто потребує донорської допомоги, вчиняють вільно і раціонально, їм притаманні відповідні наміри.

В описаних обставинах нашого мисленнєвого експерименту момент наявності наміру виявляється несуттєвим, а само собою зрозумілим механізмом, що веде до спільних дій. Наміри донора і того, хто потребує його допомоги, притаманні їм індивідуально в контексті спільної залученості і вчинення спільної дії. Отже, тут дії і раціональність – спільні, наміри – індивідуальні. Проте, індивідуальність намірів не постає суттєвою, не є достатньою підставою заперечувати вагомість індивідуальної раціональності і індивідуальних дій. Всі члени такого уявного суспільства виступають єдиною спільнотою в ідеальному смислі: їм очевидна належність в термінах мета-засіб в контексті послідовності переконань як таких. Індивідуально кожен адаптує такі переконання, перетворюючи їх на змісти власних намірів. Отже, чи нівелюється вагомість індивідуальності даним мисленнєвим експериментом?

Наважимося прояснити інтуїтивно «відчутну» дикість такої спільноти, звернувшись до І. Канта. Традиційно щодо філософської системи Канта залишається цікавою тема співвіднесення розуму і інтуїції. Адже веління розуму реалізуються в світі феноменів. Інтелектуальні здібності і чуттєвість, і відповідно світ ноуменів і феноменів, співвіднесені, проте як само, який стосунок перших до останніх? Розум нормативний і регулює дії і ментальні акти, як розум змушує і здійснює зміни в емпіричному світі? Адже розум поза часом і простором і причинністю, а світ фено-



менів каузально конституйований в часі і просторі. Ця тема пов'язана із Кантівською доктриною схематизму про те, як категорії розуму застосовуються до об'єктів досвіду. А саме, із питанням, що можна вважати прикладом ідеї (або ж принципу) розуму в досвіді (науковому, моральному чи то інституційному). Якщо ідеї реалізуються в феноменальному світі, то саме людина інтенційно (з навмисним наміром) діє так, щоб їх втілити. Разом з тим залишається проблемним, як саме ідеї і принципи розуму *мають бути* здійснені. Така належність є квазі-схематичністю ідей і стосується символів, ідеалів, типів моральних законів. Квазі-схематичність полегшує і уможливорює їх реалізацію: те, як у феноменальному світі, завдяки застосуванню природних механізмів, відбувається наближення до ідей і принципів (наприклад те, як монархічна держава і її інституції поступово наближаються до республіканської).

Одне із відомих формулювань категоричного імперативу Канта, забороняє людині користуватися іншими людьми, зводити їх до засобів для досягнення власних цілей, нівелювати їх цінність як таку. В нашому уявному контексті донори визнають, є готовими пожертвувати собою добровільно, а хворі користуються цим. Донори свідомі і не заперечують проти цього. Тоді залишається самому тому, хто потребує допомоги, застосувати власний розум і відмовитися від того, щоб використовувати іншого як засіб для власної мети – вижити. Категоричний імператив забороняє тому, хто потребує, отримувати допомогу від донора, користуватися ним. Тобто, індивідуальна раціональність, завдяки автономності волі, веде в такому випадку до відмови від спільної дії. Відмова від дії є дією, адже передбачає свідомий вибір. Отже, індивідуальна раціональність, відповідно вибір, формування наміру і, в кінцевому рахунку, дія є необхідною (але неповною), а спільна (колективна) раціональність, відповідно вибір і дія є недостатньою без вольового, а не автоматичного залучення індивідуальної.

Тобто, індивідуальна і спільна раціональності є взаємно доповнювальними, тільки тоді їх можна покласти в основу аргументації для пояснення вибору дії. Запропонований мисленневий експеримент унаочнив вихідні положення, на яких ми наполягали у вступній частині. Окрім того, варто зазначити, що аргументація про спільні і індивідуальні дії виявляється, окрім інших, і в контексті моральної епістемології та практичної філософії (філософії дії).

#### Література:

1. Аристотель. (1983), Никомахова етика В: *Аристотель, Сочинения: В 4-х т.* Т.4 / Пер. с древнегреч., общ. ред. А. И. Доватура, М.: Мысль, 830 с., С. 53-293.
2. Платон. (1990), Менон. В: *Платон, Собрание сочинений. В 4 т.*, М.: Мысль, 1990-1994, Т. 1, 1990, С. 575-612.

3. Audi, R. (2013), *Moral Perception*, Princeton: Princeton University Press, 200 p.
4. Greco, J. (2010), *Achieving Knowledge. A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity*, Cambridge: University press, 205 p.
5. Harris, J. (1986), "The Survival Lottery". In: *Peter Singer ed., Applied Ethics*, Oxford: Oxford University Press, pp. 87-96.
6. Kvanvig, J. (2003), *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, Cambridge: Cambridge University Press, 232 p.
7. Lord, E. (2013), "The Real Symmetry Problem(s) for Wide-Scope Accounts of Rationality". In: *Philosophical Studies* (3), P.1-22.
8. Searle, J. (1990), "Collective Intentions and Actions", in *Philip R. Cohen and J. Morgan, eds., Intentions in Communication*, Cambridge, Mass: MIT Press, pp. 401-16.
9. Vayrynen, P. (2013), *The Lewd, the Rude and the Nasty: A Study of Thick Concepts in Ethics*, New York: Oxford University Press, 288 p.
10. Zimmerman, A. (2010), *Moral Epistemology*, London and New York: Routledge Taylor and Francis Group, 246 p.

### ***Анна Лактионова. Совместные и индивидуальные действия***

Совместные действия не редуцируемы к индивидуальным. Более того, индивидуальные действия плодотворно анализируются, как если бы они выполнялись в качестве совместных. Коллективная (совместная рациональность) стоит за совместными действиями и не сводится к сумме (или набору, коллекции) индивидуальных. Аналогия между совместными и индивидуальными действиями, как и между желаниями, убеждениями, намерениями, — обманчива. Совместные действия — не простой набор индивидуальных.

Рассмотрев мыслительный эксперимент про трансплантацию органов, мы пришли к выводу, что в аргументации коллективная и индивидуальная рациональности взаимно дополнительные. Индивидуальная рациональность, сама по себе, незавершенная, а коллективная — недостаточная. Рациональность лежит в основе объяснения выбора действия, а поэтому в основе его осуществления. В данном рассмотрении мы ссылались на работы таких авторов аналитической традиции, как Дж. Серль, Дж. Харрис, Е. Лорд и др.

Анализ рациональности и действий вписывается в контекст современных дискуссий по моральной эпистемологии и практической философии (философии действия), аналитической философии.

**Ключевые слова:** *индивидуальные действия, коллективные действия, индивидуальная рациональность, коллективная рациональность, мыслительный эксперимент, субъекты действия, моральная эпистемология.*

### ***Anna Laktionova. Collective and Individual Actions***

Joint actions are irreducible to individual ones. Moreover, individual actions get beneficial analyses when reasoned as if they were to be performed jointly. Rational choice explanation for individual actions could proceed with paying attention to their possibility of being performed as a collective joint action. Collective

actions demonstrate cooperative rationality, which differs from a simple collection of individual rationalization.

The analogy between collective and individual actions as well as between collective and individual desires, beliefs and intentions seems to be misleading. Thus, there arise some challenging questions: is there a gap between collective and individual actions; do we act due to different reasons (is there a different rationality involved) when cooperate or is there a comparatively analogy with individual choices for actions; might it be that rather than reduce collective actions to individual ones, the latter can be analyzed as defective, not completely reasoned, lacking in their argumentation involving of coordination with other agents and further actions.

If argumentation even for so-called individual actions should take into account mutual knowledge shared among participants of possible collective action, what would be this status of shared mutual knowledge, is it just common knowledge which provides habitual order of actions and things in the common world, or should we extend its status and how far to include it or its components as reasons into argumentation? Would such reasons be holistic or atomistic?

The author tries to defend irreducibility of joint rationality to individual rationalities and to show benefits of an analyses of individual rationality reasoned as joint. Rational choice explanation for individual actions should proceed with paying attention to their implicitly conceived possibility of being performed as a collective joint action.

Considering a thought experiment about organ transplanted, the author arrives at the conclusion that in argumentation collective and individual rationalities should compliment each other. By itself, individual rationality is incomplete, and collective rationality is insufficient. Rationality provide for the explanation of the choosing of action, and, thus, for performing it.

**Key words:** *individual actions, collective actions, individual rationality, collective rationality, thought experiment, actors, moral epistemology.*

---

**Лактіонова Анна Валеріївна** – кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри теоретичної і практичної філософії філософського факультету Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.

E-mail: laktionovaanna@yahoo.com

**Anna Laktionova** – Phd, candidate of philosophical sciences, associate professor, post-doctoral fellow, Department of Theoretical and Practical Philosophy, Faculty of Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv.

E-mail: laktionovaanna@yahoo.com