

Л.В. Максимов

Феномен морали
аналитические этюды

Российская академия наук
Институт философии

Л.В. Максимов

**ФЕНОМЕН МОРАЛИ:
АНАЛИТИЧЕСКИЕ ЭТЮДЫ**



Москва • 2020 • Логос

УДК 17
ББК 87.7
М17

Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН

Рецензенты

Б.Н. Кашиников, доктор философских наук,
профессор Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики»;

А.А. Никифоров, доктор философских наук,
главный научный сотрудник сектора социальной эпистемологии
Института философии РАН;

В.Ю. Перов, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры этики
Санкт-Петербургского государственного университета

Максимов А.В.

М17 **Феномен** морали: аналитические этюды / А.В. Макси-
мов. — М.: Логос, 2020. — 264 с.

ISBN 978-5-98704-853-5

Мораль — единый, но многоликий феномен, поэтому выявление существенных признаков, определяющих его реальное единство и уникальность, вызывает серьезные трудности у исследователей. Философские образы морали, выработанные в истории этической мысли, весьма многообразны, причем не только из-за сложности, многоплановости самого феномена, но и в силу разнообразия и противоречивости сложившихся в философии мировоззренческих и методологических концепций, подходов, а также вследствие логических ошибок и неточностей, порождающих дополнительные псевдопроблемы. В составляющих эту книгу «этюдах», написанных автором в 2004–2019 годах, анализируются и сопоставляются как традиционные, так и сравнительно недавние (идущие в русле аналитической философии) логико-методологические подходы к исследованию морали. Те позиции, которые, как полагает (и стремится доказать) автор, в большей мере способствуют созданию адекватной теоретической модели морального феномена, приняты здесь в качестве методологического основания при разработке ряда конкретных проблем, связанных с построением такой модели.

Для специалистов в области философии и социально-гуманитарных наук. Может использоваться в учебном процессе при подготовке аспирантов, магистрантов и студентов по направлению «Философия». Представляет интерес для интеллектуальных читательских кругов.

УДК 17
ББК 87.7

ISBN 978-5-98704-853-5

© Максимов А.В., 2020
© Логос, 2020

Оглавление

Введение	5
Об аналитическом стиле в этике	12
Аналитическая философия как стиль мышления	13
Аналитическая этика и метаэтика	17
Некоторые методологические тенденции аналитической этики..	21
Три методологические дилеммы теоретической этики	25
Когнитивизм и некогнитивизм	27
Натурализм и метафизика, эмпиризм и трансцендентализм ...	31
Психологизм и антипсихологизм	34
Когнитивный статус этики	38
К понятию этического знания	38
«Знание»: проблема дефиниции	42
Когнитивные структуры этики	48
Что такое мораль: проблема определения	54
Мораль: понятие и реалия	55
Мораль: понятие и оценка	59
Мораль: сущностные признаки	61
Мораль и высшие ценности	64
Мораль: формула и интенция	67
Об универсальной формуле морали	73
Естественность морального мотива	77
О понятиях естественного и не-естественного в философии	81
Оправдание моральной метафизики	85
Мораль без метафизики	91
Квазиобъективность моральных ценностей	99
Объективизм и субъективизм в современной аналитической этике	101
Проблемные контексты этического объективизма	110
Квазиобъективистская альтернатива объективизму и субъективизму	116

Мораль в единственном числе.....	123
Моральное и неморальное в ценностном сознании	127
Этических учений много, мораль – одна?	130
Единственность морали как «единство в многообразии».....	133
Возможно ли рациональное обоснование морали?	141
Логическая структура и функции обоснования.....	142
Проблема обоснования должного через сущее.....	148
Морально должное как специфический объект обоснования... ..	160
«Коперниканский переворот» Канта в эпистемологии	
и проблема моральной допустимости лжи.....	171
Парадоксы абсолютного запрета лжи	173
Эпистемологический фундамент этического абсолютизма	179
Теоретико-познавательный конструктивизм как основание	
единства теоретического и практического разума.....	187
К понятию справедливости.....	191
Контексты вопроса «Что такое справедливость?».....	192
Соотношение нормативных и познавательных элементов	
в «теориях справедливости»	194
Справедливость как моральная ценность.....	198
Концепт «свобода воли» в этике.....	204
Свобода воли и мораль.....	204
Свобода воли и свобода действий	206
Проблемная триада: свобода воли, детерминизм,	
ответственность	208
Свобода воли и ответственность.....	211
Свобода воли и детерминизм.....	214
Парадоксы свободной воли.....	216
Закключение.....	219
Приложение	
Статьи. Заметки	221
1. Логика и этика	221
2. Критерии моральности.....	225
3. О специфике морали	232
4. Нравственность и религия	239
5. Когнитивизм и некогнитивизм в этике.....	241
6. Натурализм и метафизика в философии морали	250
Литература	257

ВВЕДЕНИЕ

Мне кажется, что в этике, как и во всех других областях философского исследования, трудности и разногласия, которыми полна их история, возникают в основном по одной, весьма простой причине, а именно: в силу того, что ученые пытаются ответить на вопросы, не уяснив окончательно, *каковы* те вопросы, которые они собираются решать.

Дж.Э. Мур. Принципы этики (1903)

Что есть мораль? Этот хрестоматийный вопрос принадлежит, очевидно, к числу тех проблемных формул, непроясненность которых, как справедливо заметил Дж. Мур, приводит к трудностям и разногласиям при попытках разрешить их. Определение морали неоднократно становилось специальной темой профессиональных обсуждений в отечественной и зарубежной этике. И это не просто споры о значении слова «мораль», не поиски языковой конвенции; речь идет о выявлении, интерпретации, объяснении тех существенных признаков, которые имплицитно ассоциируются с реально сущим феноменом морали: с содержанием моральных принципов и норм, с особого рода мотивами и поступками. Теоретическая экспликация этих неявно мыслимых признаков не ограничивается лингвистическим, психологическим и социологическим анализом и объяснением. Необычность морали (в частности, «неестественность» морального мотива как добровольного, бескорыстного ущемления индивидом собственных интересов во имя «долга») требует также мировоззренческих, философских объяснений природы морали, ее истоков, путей вхождения в сознание людей, способов обоснования моральных ценностей... Правда, в разных философских контекстах необычные свойства морали трактуются по-разному, поэтому и ответы на вопрос «Что такое мораль?» значительно расходятся. Но поскольку феномен, называемый «моралью», реально *существует*, это не просто некий философский

конструкт, то и поиски правильного ответа на указанный вопрос вполне могут быть результативными.

Сравнительно недавно в Институте философии РАН был издан сборник «Мораль. Разнообразие понятий и смыслов», большую часть которого составили ответы (в виде небольших философских эссе) на вопросы: «Можно ли дать определение морали? Если да, то какое? А если нет, то почему?». Широкий разброс полученных ответов как раз и определил название сборника. Сам замысел проекта, как отмечено в преамбуле к изданию, состоял «не в том, чтобы выработать некое единое понимание морали, а в том, чтобы увидеть многообразие понятий и смыслов как проявление сути моральной философии современного типа, выражающей множественность исходных философских оснований этики, культурных традиций и индивидуальностей мыслителей, которые не были едины даже в понимании задаваемого им вопроса»¹.

Конечно, можно просто констатировать этот факт разномыслия, признав его естественной, извечной чертой философии и учитывая, что никакие философские положения не могут быть обоснованы с той же степенью достоверности, как это имеет место в *конкретно-научном* знании; они навсегда останутся лишь гипотезами — нередко весьма эффективными, но все же недоказуемыми. Ограничиться такой констатацией — значит признать по сути полное «равноправие» альтернативных философских суждений о морали и тем самым заведомую бесплодность дискуссий в этой сфере духовных поисков. Однако история философско-этической мысли знает примеры вполне доказательной *критики и опровержения* некоторых учений или отдельных постулатов, чем подтверждается (по крайней мере косвенно) правильность противостоящих им позиций. Речь идет, главным образом, о выявлении в критикуемых рассуждениях логических ошибок (невольных или софистических), наличие которых не позволяет признать соответствующие концептуальные заключения обоснованными. Следовательно, апелляция к общезначимым правилам логики позволяет исключить из сферы теоретических дискуссий ряд философских построений, в том числе некоторые трактовки морального феномена, его специфики и мировоззренческого статуса.

Логический пуризм вообще не характерен для моральной философии: изначальная многозначность слов, заимствованных из обывденного языка или искусственно сконструированных и введенных в про-

¹ Мораль: разнообразие понятий и смыслов: сб. науч. тр. к 75-летию акад. А.А. Гусейнова / отв. ред. и сост. О.П. Зубец. М.: Альфа-М, 2014. С. 9.

фессиональный лексикон; подмена тезиса; нарушение правил вывода; злоупотребление метафорами в ущерб смысловой точности высказываний; смешение суждений разных логических модальностей (в частности, модальности алетической и деонтической); неразличение двух разных процедур — *логического обоснования* моральных ценностей и *каузального объяснения* морального феномена, и др. — все это имело место уже в философской классике, где часто возникали споры в связи с алогизмами, обнаруженными в тех или иных философско-этических доктринах. Подобными коллизиями отличалась в свое время древнегреческая софистика, не свободны были от них и сократические диалоги Платона. Аристотель в своих «Этиках» указывал на *логические* изъяны в рассуждениях Сократа и Платона, тем самым опровергая некоторые их идеи¹. В Новое время Дэвид Юм обнаружил характерную для всех прежних этических учений ошибку — логически неправомерное выведение суждений должного из суждений сущего². Сходный казус зафиксировал (уже в XX веке) Джордж Мур: он выявил так называемую «натуралистическую ошибку» — общий для всех имеющихся в этике дефиниций добра логический дефект, суть которого — несообразность определяемого и определяющего понятий³. При этом Мур не ограничился анализом лишь одной логической ошибки в этике, он стремился разработать особую исследовательскую программу с целью превращения этики в строгую науку, которая, будучи таковой, не оставила бы места для логических сбоев и мнимых проблем. В его книге, высказывание из которой взято мною в качестве эпиграфа, эта программа фигурирует под весьма претенциозным (в подражание Канту) названием: «Пролегомены ко всякой будущей этике, которая может претендовать на звание научной»⁴.

Несколько позднее, в 20–30-х годах прошлого века, эта муровская программа, воспринятая, дополненная и частично преобразованная трудами ряда других (в основном английских) философов, легла в основу *метаэтики* — особой дисциплины, главной методологической установкой которой был перевод этических проблем в область языка с последующим логическим анализом соответствующих языковых выражений и устранением псевдопроблем, возникающих из-за

¹ См., напр.: Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 189, 297 и др.

² См.: Максимов Л.В. «Гильотина Юма»: pro et contra // Этическая мысль / ред. А.А. Гусейнов. Вып. 12. М.: ИФ РАН, 2012. С. 124–142.

³ См.: Максимов Л.В. Натуралистическая ошибка // Новая философская энциклопедия: в 4 т. М.: Мысль, 2001. Т. III. С. 17.

⁴ Мур Дж.Э. Принципы этики / пер. с англ. Л.В. Коноваловой. М.: Прогресс, 1984. С. 39.

неправильного употребления слов. Со временем анализ языка перестал быть самоцелью, в ведение метаэтики перешли и другие вопросы теоретического плана: о предмете, структуре и функциях этики, а также о структуре и механизмах морального сознания в целом (включая его психологические компоненты), причем по разнообразию методологических подходов и философско-этических направлений и школ метаэтика не уступает традиционной философии морали.

Метаэтику часто называют также «аналитической этикой»¹, поскольку главный отличительный признак этой области исследований во всех ее модификациях — это *аналитический стиль*, т.е. акцентированное внимание к логическому синтаксису и семантике этических построений, к обоснованности выдвигаемых положений — как тех, которые для философа-аналитика являются объектом критического анализа, так и тех, которые продуцирует он сам. К канонам аналитического стиля часто причисляют, кроме соблюдения логических правил, также следование *общенаучным методам и подходам*. Понятый так аналитический стиль является принятой нормой любого *теоретического* исследования — не только в точных науках и естествознании, но и в гуманитарных дисциплинах, в теоретической философии (в отличие от философии «практической», где требование использовать общенаучные методы и подходы не является безусловным).

Но относится ли это последнее деление к *этике* как «моральной философии»? У Канта (и не только у него) этика в целом понималась именно как «*практическая философия*», хотя *фактически* она выполняла еще и теоретическую (познавательную, описательно-объяснительную) функцию по отношению к морали как *объекту исследования*. В современной академической этике постепенно утверждается идея о необходимости четко различать, разграничивать указанные дискурсы вплоть до отнесения их к разным дисциплинам — этике теоретической (иногда ее называют «*дескриптивной*») и этике нормативной. Имеются в виду не *разделы* единой «большой этики», а именно разные *дисциплины*, в совокупности покрывающие все проблемное поле традиционной этики и переформатирующие прежнюю проблематику, — дисциплины, различающиеся не по *объектам и методам познания*, а по принадлежности к *разным формам сознания*, «духа» и, соответственно, по производимому ими продукту.

Теоретическая этика исследует (описывает и объясняет) феномен морали, т.е. продуцирует *знание* о морали, ее сущностных свой-

¹ См.: Максимов А.В. Аналитическая этика // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: Канон+; Реабилитация, 2009. С. 51–53.

ствах, духовных «механизмах», о содержании ее ценностей и норм, ее происхождении, историческом развитии и социальных функциях. Теоретическая этика включает как философско-методологические, так и конкретно-научные исследования и концепции; метаэтика является ее «субдисциплиной».

Нормативная этика — это не «знание о морали», а рационализованный, концептуально оформленный *сама мораль* в действии, т.е. в ее оценочно-императивной активности. В отличие от этики теоретической, она *прокламирует и обосновывает* моральные ценности и нормы, рассматривает реалии человеческой жизни через призму этих ценностей и норм, выносит соответствующие оценочные и императивные заключения, которые и являются конечным продуктом ее изысканий. Полученные ею результаты могут быть (по уровню обобщения и характеру обоснования) как концептуально-философскими, так и конкретно-прикладными, но не «теоретическими» в указанном выше смысле. Это не значит, что в нормативной этике отсутствует теоретический (и вообще познавательный) элемент; «знание» в нормативной этике — это не конечный продукт, а составная часть рассуждений, на основе которых делаются оценочные и нормативные выводы. Современная *прикладная этика* является «субдисциплиной» нормативной этики.

Таким образом, вопрос о *специфике морали* — об особом содержании ее принципов и норм, об уникальности моральной мотивации — относится к ведению *теоретической* этики, задача которой — получение *знания* в строго *эпистемологическом* смысле этого слова, т.е. *ценностно-нейтрального описания и объяснения* морали. Именно в этом теоретическом ключе исследуется феномен морали в «этюдах», составляющих данную книгу.

Что касается аналитического стиля исследования, то хотя он и обеспечивает формальную дисциплину мысли, способствует четкой постановке и прояснению обсуждаемых *вопросов* (в том числе вопроса «Что есть мораль?»), однако сам по себе он не гарантирует *единства в ответах* на эти вопросы, он лишь уменьшает диапазон теоретических расхождений и споров. Расхождения остаются, ибо исследуемый феномен видится и истолковывается неодинаково при его рассмотрении через разную *методологическую «оптику»*. В мировоззренческих и методологических противостояниях нет таких ясных, общезначимых критериев «правильности» той или иной позиции, как в спорах по поводу формальной логичности какого-либо рассуждения. Вместе с тем аналитический стиль (особенно в его современной модификации, ориентированной на общенаучные принципы познания) в значительной степени определяет выбор конкретных логи-

ко-методологических подходов, дополняющих и продолжающих эту аналитическую линию в исследовании феномена морали. Методологическая база, созвучная аналитическому стилю в этике, включает *натурализм* (понятый как антитеза трансцендентализму), *психологизм* и *детерминизм*¹. Кроме того, в эту базу входит *нонкогнитивизм* — подход, требующий учитывать наличие в моральном сознании некогнитивных элементов — нормативных и ценностных позиций, чувства долга, ответственности, справедливости и пр.

Нонкогнитивизм противостоит когнитивизму — глубоко укорененному в истории этической мысли представлению о моральном сознании как исключительно сфере знания и познания. Вплоть до середины XX века, когда появился сам этот термин, когнитивизм был «самоочевидной» и потому нерелефлексивной методологической парадигмой. Первым (из дошедших до нас) письменным свидетельством наличия такого подхода явилось, по-видимому, библейское упоминание о «древе *познания* добра и зла», а последним примером не только существования, но и широкой экспансии этого подхода стала современная «когнитивная наука», распространившая указанную редукционистскую модель на все проявления человеческого «духа» вплоть до нейрофизиологических рефлексов.

Трактую мораль как особую сферу *знания*, когнитивизм тем самым переводит значительную часть этической проблематики в теоретическое поле *эпистемологии*, т.е. применяет к *моральным* учениям, принципам, нормам, мотивам, дискурсам, спорам (без учета их *пре-скриптивной* и, следовательно, *некогнитивной* специфики) заимствованные из эпистемологии и логики схемы и концепты: истинность/ложность, априори/апостериори, эмпирическое/рациональное (также интеллигибельное), гипотетическое/категорическое, абсолютное/относительное и пр.

Вот два классических примера. Согласно Платону, имеющиеся в нашей душе представления о «благе» и «справедливости» — результат *умосозерцания* (т.е. особого рода *познания*) «блага» и «справедливости» как объективно сущих «идей». Согласно Канту, «нравственный закон» («категорический императив») — это ноумен, *умопостигаемая* сущность (т.е. «императив» одновременно является и «знанием»). В обоих учениях чистые идеи (идеалы) *интеллигибельны*, но при этом их «умопостижение» осуществляется по разным эпистемологическим схемам.

¹ Подробнее о взаимосвязи названных логико-методологических подходов см. «Об аналитическом стиле в этике» и «Методологические дилеммы теоретической этики» в этой книге.

Вообще, многообразие альтернативных *эпистемологических* концепций и подходов, используемых философами-когнитивистами, стало одним из основных источников множества несовместимых трактовок морального феномена. На протяжении веков философские споры о морали — ее природе, истоках, духовных механизмах функционирования и пр. — сводились большей частью к соперничеству разных *эпистемологических* школ и направлений, дающих свои разноречивые толкования «морального знания». Поэтому неконгнитивистская методологическая установка, освобождающая мораль от налагаемых на нее эпистемологических конструкций, т.е. рассматривающая мораль как *объект познания* (а не *вид знания*), вносит тем самым в традиционные этические теории существенные уточнения, поправки и дополнения.

Необычность, «возвышенность» моральных норм и мотивов, отличающая их от обычных, «приземленных» интересов и стимулов поведения, была (и остается) одним из источников их мистификации, признания их «неестественными», принадлежащими к особому миру (или «мироизмерению»), не включенными в «обычные», природные механизмы психики. Такое понимание морали лежит в основе трансценденталистских этических учений, которым противостоят натуралистические школы, отстаивающие «естественность» морали. В книге последовательно проводится линия в защиту философского натурализма, включая натуралистическую «переработку» некоторых глубоких идей, касающихся специфики морали, но выдвинутых и ставших известными в трансценденталистской версии их авторов (главным образом, в трудах Канта).

Представленные здесь материалы я называю «этюдами», поскольку они не образуют законченной «картины» и не обладают в сумме монографической целостностью — ни по полноте охвата разных аспектов заявленной темы, ни по структурной соподчиненности частей, фрагментов. Тем не менее эти «этюды» образуют определенную тематическую и концептуальную связку: они подчинены общей задаче — выявлению и анализу проблем, препятствующих единому пониманию морали, и решению этих проблем (т.е. выстраиванию единого теоретического образа морального феномена) на определенной методологической базе.

Основной текст книги дополнен Приложением, включающем не публиковавшиеся прежде авторские материалы — две небольшие статьи и заметки, тематически связанные с содержанием книги и развивающие ее идеи и аргументы.

Поскольку помещенные здесь тексты были написаны в разное время и не предназначались специально для этой книги, в них встречаются пересечения, повторы некоторых положений. Но эти повторы контекстуально различны, поэтому они не удалены из текста.

ОБ АНАЛИТИЧЕСКОМ СТИЛЕ В ЭТИКЕ

Под «аналитической этикой» (analytic ethics) в англоязычной специальной литературе обычно понимается весь комплекс этических исследований, идущих в русле методов и подходов аналитической философии. Иногда указанное словосочетание употребляется в более узком значении — как синоним метаэтики (одной из субдисциплин в составе аналитической этики в ее широком понимании). В обеих этих трактовках аналитическая этика выступает как специализированная ветвь аналитической философии — многогранного, концептуально неоднородного и исторически изменчивого духовного течения, не раз менявшего свои методологические приоритеты на протяжении XX века. В последние десятилетия те методологические принципы, которые определяли некоторую «эзотеричность» аналитической философии и вызывали резкое неприятие у многих представителей других философских школ, отодвинулись на задний план; соответственно, на первом плане в роли адекватного идентификатора аналитической философии оказался хотя и присущий ей изначально, но все же не определяющий всецело ее специфику «аналитический стиль» исследования, вполне совместимый или, по крайней мере, не конфликтующий с некоторыми другими направлениями философской мысли.

Точно так же эволюционировала и аналитическая этика: ныне ее единственным конституирующим признаком является упомянутый стиль мышления, логическая техника, применение которой достаточно легко вписывается в разнообразные методологические и мировоззренческие контексты, сложившиеся в западной философии морали. «Аналитиком» в принципе может быть представитель любой этической школы, но фактически эта потенциальная возможность реализуется лишь в малой степени в силу ряда причин, главным образом потому, что аналитический подход по своей сути критичен: он вскрывает слабые места теорий и учений, освященных традицией и великими именами, выявляет неточности в самой постановке обсуждаемых

проблем, логические ошибки в аргументации и, соответственно, концептуальные ошибки в выводах; критичность, неотделимая от аналитического стиля, побуждает аналитика подвергать сомнению и ревизии также и свои собственные базовые, парадигмальные установки и верования. Эти особенности аналитического подхода значительно ограничивают круг желающих принять такого рода установки в качестве руководства к действию. Исключением является «островная» (в основном англо-американская) философия морали, где аналитический стиль культивируется с давних пор в противостоянии с «континентальной» (главным образом французской и немецкой) философско-этической традицией, для которой типичен менее строгий метафорически-суггестивный способ выражения теоретических и ценностных позиций.

Аналитическая философия как стиль мышления

По словам американского философа А. Стролла, «трудно дать точное определение аналитической философии, поскольку она представляет собой не столько конкретную доктрину, сколько свободную ассоциацию некоторых подходов к проблемам»¹. Тем не менее именно элементы доктринальности, свойственные аналитической философии, как раз и выделили ее в качестве особого направления философской мысли. Долгое время аналитическая философия отождествлялась с различными школами неопозитивизма, общим методологическим ориентиром которых был «поворот к языку», причем язык рассматривался не просто как инструмент, но и как самостоятельный объект философского исследования (поскольку, как предполагалось, логическая структура и состав естественного языка моделируют мир, однако — в силу несовершенства языка — эта модель неточна, не вполне адекватна миру, поэтому для воссоздания подлинной картины бытия необходим специальный логический анализ языка).

Критика аналитического проекта в том виде, как он сложился и развивался в XX веке, стала общим местом в современной историко-философской литературе, в том числе в трудах самих же аналитиков, сохранивших приверженность языковой парадигме, но при этом отказавшихся от лингвоцентризма как ключевого мировоззренческого постулата. Основная причина неудачи этого «проекта» в его первоначальном виде состоит в том, что, несмотря на декларированное им

¹ *Stroll A. Twentieth-Century Analytic Philosophy. Columbia University Press, 2000. P. 5.*

стремление к простоте и прозрачности языка, сам он был обременен необязательными, излишними (и, как выяснилось позднее, ошибочными, нереализуемыми) требованиями к «правильному» философствованию, в частности, требованием полного отказа от «метафизических» посылок, даже тех, без которых невозможно вообще никакое рассуждение о чем бы то ни было (например, постулирование бытия объективного мира, не зависящего от сознания), а также требованием признать ценностные высказывания «бессмысленными» (поскольку к ним неприменим критерий эпистемологической истинности).

Но если аналитическую философию очистить от подобных мировоззренческих установок, она исчезнет как особое направление в философии, от нее останется только то, что принято называть «аналитическим стилем мышления», причем по сути единственным существенным признаком этого стиля станет соблюдение в философском дискурсе обычных, простых правил логики (в том числе и не подающегося формализации лейбницевского принципа достаточного основания) с их многочисленными следствиями. Фактически такое «очищение» уже произошло, аналитическая философия пришла в итоге к аналитическому стилю философствования, к своего рода «здравомыслию», признанию необходимости соблюдения в философских построениях «обычных», «примитивных» правил логики, к отказу от использования многозначных слов, метафор, риторики и пр., — разумеется, не в качестве литературных приемов, а в качестве якобы адекватных форм философского мышления, построения философских теорий. В современных словарях, учебниках и научных трудах сам термин «аналитическая философия» перестает быть общим обозначением некоторой группы философских школ и все чаще используется в качестве характеристики определенного стиля мышления.

Вот несколько характерных высказываний на этот счет:

- «Отождествление современной аналитической философии с логическим позитивизмом или усмотрение существенного сходства между ними не имеет оснований»¹.
- «Методика аналитического подхода требует, чтобы каждое выдвигаемое положение было строго обосновано с точки зрения ясности посылок: правомерности формулируемого вопроса; однозначности используемых терминов; логичности рассуждения; предпочтения доказательной аргументации идей перед их эмо-

¹ Analytic philosophy // New World Encyclopedia. URL: http://www.newworldencyclopedia.org/p/index.php?title=Analytic_philosophy&oldid=994663 (дата обращения: 08.03.2019).

циональным воздействием; соотношения посылок и выводов; осторожного отношения к широким философским обобщениям, абстракциям и спекулятивным рассуждениям»¹.

- Аналитическая философия «призвана обрезать и выкорчевывать культурные контексты, метафоры, литературные излишества, почву, идолов, укорененные в языке идеи, веру в онтологические сущности (ontological commitments)... Остаться должен только разговор по существу и строгие логические аргументы (а часто и просто цепочки логических формализмов)... Если аналитические философы пытаются спрятать двусмысленности и грамматические изыяны естественного языка в логические формализмы, то континентальные философы, напротив, склонны выпячивать словесную мифологию и выпускать наружу корнесловие, этимологию и прочую лингвистическую начинку»².
- Доктринальная часть аналитической философии «предполагает или аннулирование, или сведение к эмпирической фактуальности традиционных философских проблем... Все эти попытки потерпели неудачу. Но аналитический проект имеет и другой аспект. Отдельно от доктрины там был также и метод, техника... Это связано с методологическим аспектом программы, который состоит из таких процедурных предписаний, как: старайся внести четкость и ясность в свою философскую работу; не увлекайся туманными идеями и неправомерными предложениями, а старайся представлять свои философские идеи такими ясными и определенными, как только возможно... Как доктрина аналитическая философия пришла к смертельному концу, к банкротству. Но как методологический источник она показала себя чрезвычайно плодотворной и продуктивной, и ее благотворное влияние можно почувствовать в любой сфере современной философии»³.

В последнем из приведенных высказываний имеется, на мой взгляд, некоторая неточность в определении познавательного статуса перечисленных «процедурных предписаний»: автор относит их к методологической (т.е., по сути, к концептуальной и, значит, «доктринальной») составляющей аналитической философии, хотя упомянутые предписания (включая правила логического мышления) есте-

¹ Аналитическая философия / А.К. Блинов и др. М., 2006. С. 9.

² Россман В.И. Борода Платона под лезвием Оккама: В парикмахерской аналитической философии // Неприкосновенный запас. 1999. № 3 (5).

³ Решер Н. Взлет и падение аналитической философии. Ч. 2. URL: <http://russian-idea-in.livejournal.com/17035.html> (дата обращения: 21.02.2018).

ственные и общезначимы; это обычные, базовые регулятивы познания, следование которым является необходимым (хотя и не достаточным) условием постижения истины. Впрочем, эти элементарные предположения всякой мыслительной деятельности могут в определенном философском контексте субъективно восприниматься как методологические принципы, а именно — в том случае, когда их очевидность и безальтернативность подвергается сомнению, оспаривается, трактуется, например, как проявление ограниченного, «рассудочного» мышления, которому противостоят другие познавательные способности — «разум», «интуиция», «вера», — не обремененные какими-либо формальными запретами и не нуждающиеся ни в логическом, ни в эмпирическом обосновании производимого ими духовного продукта.

Противоборство названных «методологий» имеет давнюю историю; однако сам этот спор постепенно теряет свою актуальность по мере осознания того факта, что пренебрежение формальными правилами мышления делает невозможным эффективный рациональный дискурс в качестве необходимой составляющей философского и научного познания.

Аналитический стиль исследования, безусловно, ограничен для точных наук и естествознания, в гуманитарных же науках и в философии он приживается труднее, хотя потенциально применим к любой сфере исследования при сохранении ею своей специфики. «В настоящее время, — констатирует А.А. Никифоров, — аналитический стиль мышления распространился практически на все области философии, и философы-аналитики рассматривают как традиционные эпистемологические проблемы, так и проблемы политической философии, философии истории, философии религии и т.д. <...> В последние десятилетия XX века аналитический стиль философствования становится вполне привычным для многих отечественных философов. И сейчас философы-аналитики занимают хотя и достаточно скромное, но прочное место в отечественной философии»¹.

В советской этической литературе аналитический подход (в его доктринальной форме, представленной в метаэтике) был подвергнут резкой критике моралистически-идеологического характера², вместе с тем элементы аналитического стиля (без акцентированной связи с

¹ Никифоров А.А. Аналитическая философия // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М., 2009. С. 51.

² См.: Шварцман К.А. Этика ... без морали. М., 1964; Пазенок В.С. Апология аморализма: критический очерк буржуазного этического релятивизма. М., 1982 и др.

метаэтикой) присутствовали во многих работах того периода¹. В последующие годы появились публикации обзорного типа по метаэтике², а также ряд этических исследований, в которых достаточно отчетливо прослеживается использование аналитической методики. Однако в целом аналитический стиль не типичен для отечественной этики, она отстраняется не только от метаэтического лингвоцентризма, но и от аналитического стиля философствования вообще. Разумеется, речь не может идти о каком-то глубинном, принципиальном отличии отечественной и западной этики: в конце концов, и западная этика отнюдь не вся аналитична, да и отечественная этика отнюдь не вся метафорична и суггестивна. Тем не менее вполне можно говорить о различии в степени и уровне аналитической культуры в отечественной и западной моральной философии, а также о не вполне осознанном противодействии у нас западному аналитизму. И для такого — в общем-то, умеренно-негативного — отношения к этой философской «технологии» есть определенные основания. Дело в том, что доминирующий в западной этике аналитический стиль представлен в англоязычных источниках, как правило, не в «чистом» виде, а в метаэтическом облачении, включающем, как уже упоминалось выше, некоторые методологические идеи, пришедшие из неопозитивизма первой половины XX века. Именно это смешение современного аналитического стиля со старой, пережившей свое время методологией является одним из препятствий для его принятия более значительной (нежели это фактически имеет место) частью этического сообщества. Поэтому четкая дифференциация стилевых и методологических элементов в аналитической этике могла бы в определенной степени способствовать устранению указанного препятствия.

Аналитическая этика и метаэтика

Аналитический стиль был и остается определяющим признаком аналитической этики в любых ее модификациях, включая метаэтику. Аналитическая этика охватывает (во всяком случае, в возможной перспективе) всю традиционно сложившуюся этическую про-

¹ Образцовым в этом отношении можно считать труд О.Г. Дробницкого «Понятия морали» (М., 1974).

² Максимов А.В. Очерк современной метаэтики // *Вопр. философии*. 1998. № 10; Он же. Аналитическая этика и метаэтика // *История этических учений* / под ред. А.А. Гусейнова. М., 2003. Разд. 7. Гл. II. § 7; Ястребцева А.В. Метаэтика: реализм и антиреализм в современных дискуссиях об основаниях нормативности // *Вопр. философии*. 2016. № 10 и др.

блематику, особенность ее заключается лишь в том, что она стремится строго придерживаться правил «обычной» логики как в теоретическом (описательно-объяснительном) исследовании феномена морали, так и в разработке нормативно-ценностных концепций. Метаэтика же остается одним из доктринальных направлений исследования феномена морали (точнее, философского анализа языка морали и нормативной этики).

Однако в последние десятилетия метаэтика, под именем которой в современной (в основном англоязычной) этической литературе продолжает идти громадный поток публикаций¹, перестала быть целостной дисциплиной как в концептуальном, так и в методологическом и методико-стилистическом отношении. В пестром массиве метаэтических трудов можно встретить исследования морального сознания и нормативно-этических учений, выполненные целиком в соответствии с критериями аналитического стиля в его современном понимании, хотя имеется также немало работ, несущих на себе следы старой лингвоцентристской доктрины, которая строит картину мира (в том числе и образ морали) через анализ естественного или логически «отформатированного» языка.

Язык, при таком его понимании, заслоняет или даже заменяет референтную реальность; в частности, оценочные и императивные слова и высказывания берутся как самостоятельные, «первичные» объекты исследования — без учета того, что за этими словами и высказываниями стоят другие реалии — особые ценностно-нормативные позиции людей, т.е. внутренне переживаемые установки, мотивы, стремления; и что одна и та же позиция может быть внешне выражена в разных словесных конфигурациях или даже вообще в невербальной форме (посредством интонации, жестов, поступков...). Несомненно, анализ языка — это важная, однако лишь вспомогательная задача этической теории, основная задача которой — выявление содержательной и функциональной специфики живого морального сознания, исследование его социально-психологических механизмов, а также истоков моральности (естественных или не-естественных, в зависимости от принятых исследователем философских, мировоззренческих посылок). Что же касается лингвистической редукции, свойственной метаэтическим исследованиям, то она оборачивается для этической теории серьезными потерями: в поле ее зрения оказываются

¹ См.: Максимов А.В. Современная метаэтика: избранная библиография (2000–2015 гг.). URL: <https://iphras.ru/uplfile/ethics/biblio/Maximov/biblio.metaethics.pdf> (дата обращения: 23.01.2020).

ся только те стороны морального феномена, которые так или иначе отражены в языке морали.

Правда, одна из метаэтических школ — эмотивизм — все же привлекает во внимание психологическую (а именно эмотивную) составляющую оценок и норм; однако это обращение к психологии не выводит эмотивистов за границы лингвоцентристской методологии, поскольку моральные чувства оказываются привязанными исключительно к соответствующим высказываниям; т.е. эмоции с этой точки зрения фактически существуют и реализуются только в речевом акте. Таким образом, эмотивистскую концепцию следует признать ошибочной не потому, что она связывает прескриптивность моральных позиций с эмоциями, а потому, что она отождествляет моральные позиции (оценки, нормы) с их вербальным воплощением.

В аналитико-этической литературе метаэтика до сих пор фигурирует как философская и одновременно научная дисциплина в составе «большой этики», включающей в себя, кроме метаэтики, также этику нормативную и (в некоторых вариантах этой классификационной структуры) этику прикладную¹. Философский статус приписывается метаэтике в силу старой лингвоцентристской традиции, когда анализ философских текстов уже сам по себе рассматривался как философская деятельность. Научный же характер современной метаэтики усматривается (вполне оправданно) в том, что язык морали и нормативной этики анализируется здесь в обычном для науки ценностно-нейтральном ключе, т.е. без прокламирования ценностной позиции самим исследователем, без включения оценок и императивов в саму структуру научного исследования.

Идея ценностной нейтральности научного (в том числе гуманитарно-научного) знания уже не менее века является постоянным предметом ожесточенных дискуссий в философии и методологии науки. Критика этой идеи применительно к метаэтике также неодно-

¹ В общей структуре этической дисциплины было бы логично, на мой взгляд, в дополнение к традиционной нормативной этике (включающей моральные жизнеуказания, их прокламирование и обоснование) выделить не метаэтику, которая представляет собой лишь одно из направлений в изучении морали (а именно анализ ее языка), а этику теоретическую, включающую исследование не только языка морали и нормативной этики, но и все другие виды, способы, уровни ценностно-нейтрального (описательного и объяснительного) познания морального феномена — от конкретно-научного до философского, — а также разработку методологии и методики такого рода исследований. Прикладная же этика не является отдельной дисциплиной наряду с этикой теоретической и нормативной, она представляет собой одно из подразделений нормативной этики.

кратно поднималась в специальной литературе. Так, Н. Решер, говоря о «смерти» аналитической философии как доктрины, усматривает одну из причин этого печального события в «несостоятельности метаэтики», разделяющей указанную доктрину. Эту несостоятельность он видит в том, что метаэтика «подчеркивает и расширяет пропасть между тем, что существует и что должно быть (между фактами и ценностями)», и в том, что «метаэтический анализ нашего рассуждения о морали (например, правильно-неправильно; хорошо-плохо; честно-бесчестно) описывает примеры использования этики», а это, полагает Решер, «не ведет нас ни к какому решению существенных этических вопросов», ибо «действительно интересует» нас лишь «то, что является правильным само по себе, а не то, что люди называют правильным. Аналитическая метаэтика сосредоточена исключительно на объяснении употребления и оставляет нас перед жестоким выбором между нашими этическими предпочтениями лишь как перед второстепенным вопросом»¹.

Решер повторяет здесь суждения и доводы западных (как позднее и советских) моралистов 30–60-х годов XX века, обрушившихся на метаэтику за ее принципиальный «отказ» от решения моральных проблем, от попытки дать «научный» ответ на вопрос о том, что объективно является моральным добром. Особенность позиции Решера состоит в том, что он связывает «неспособность» метаэтики решать такого рода задачи с принятой ею философско-аналитической доктриной. Фактически же за указанной метаэтической установкой стоит не лингвоцентристская методология аналитической философии, а как раз тот самый аналитический стиль исследования, который сложился в метаэтике ранее и остается в силе сейчас, после краха (пусть и не окончательного) аналитической доктрины, — стиль, требующий от исследователя «всего лишь» соблюдения правил логики и принципов общенаучного подхода.

Можно поэтому констатировать, что наличие в современных метаэтических работах некоторых рецидивов неопозитивистского лингвоцентризма не свидетельствует о том, будто эти элементы старой доктрины неразрывно связаны с аналитическим стилем в его «чистом» виде. Сам по себе аналитический стиль не доктринален, он обязывает исследователя лишь к неукоснительному соблюдению в своей работе определенных формальных, общезначимых требований, не заменяющих и не исключающих, разумеется, обращения и к дру-

¹ Решер Н. Взлет и падение аналитической философии. Ч. 1. URL: <http://russian-idea-in.livejournal.com/16753.html> (дата обращения: 21.02.2018).

гим — содержательным, концептуальным — методологическим установкам и принципам, влияющим на ход и результаты познания.

Некоторые методологические тенденции аналитической этики

Алогизмы, в значительной мере обесценивающие ход и результаты этических исследований, далеко не всегда очевидны для самих исследователей, они нередко скрываются в разветвленной структуре громоздких теоретических конструкций. Логические изъяны совершенно обычны, можно даже сказать, естественны для классической (да и современной) философии морали, в целом довольно толерантной к подобным сбоям, поэтому аналитик, указавший на них и полагающий, что он тем самым дискредитирует ошибочные концепции, часто не находит отклика и понимания в философском сообществе. И хотя философия — это вид рациональной, интеллектуальной деятельности, логическая обоснованность и последовательность мысли котируется здесь явно ниже, чем броские метафоры и умозрительное постулирование весьма впечатляющих (но принципиально недоказуемых) гипотез.

Давний классический образец «аналитического озарения», совершенно проигнорированный современниками этого события и до сих пор не получивший безусловного признания за пределами аналитической этики, — это обнаружение Д. Юмом (т.е. еще в XVIII веке) элементарной ошибки, характерной для всей философии морали, а именно неправомерного дедуцирования суждений должного из суждений сущего. Это открытие Юма примечательно тем, что здесь (может быть, впервые с такой четкостью) выявлена не просто ошибка в каком-то конкретном умозаключении: все этическое наследие прошлого было представлено Юмом в виде гигантского алогизма, в котором огромное множество разноплановых рассуждений, концепций, трактующих нечто о «сущем», рассматривается как одна общая посылка со связкой «есть», а другое множество положений, выражаемых суждением со связкой «должно», рассматривается как вывод из указанной посылки; и поскольку такой вывод логически невозможен, Юм предположил, что рациональная обоснованность нормативных позиций всей прежней философии морали — не более чем иллюзия. Сама уже эта юмовская идея — выявить логическую структуру сложной, многоплановой метафизической или научной концепции, представить ее в виде стандартного умозаключения, — сам такой подход не характерен для гуманитарного мышле-

ния, однако совершенно очевиден и тривиален для современной аналитической философии.

Как уже упоминалось выше, аналитический стиль в этических исследованиях не доктринален, т.е. не связан с какими-либо заранее принятыми методологическими установками и, следовательно, открыт в принципе для сочетания с любой методологией. Однако свойственный этому стилю логический перфекционизм, не допускающий отклонений философского и научного дискурса от определенных формальных требований, делает его несовместимым с теми методологическими подходами и концепциями, в фундаменте которых скрыты логические ошибки или которые недостаточно обоснованы и потому не могут быть приняты в качестве истинных или правильных. Соответственно, неприятие таких подходов побуждает аналитика обратиться к альтернативной методологии.

Так, в современной аналитической этике явно прослеживается ее антиметафизическая направленность, в позитивном плане реализуемая в опоре на методологические идеи философского (онтологического) натурализма, а также психологизма и эмпиризма¹. Моральной метафизике инкриминируется отсутствие доказательной базы для ее спекулятивных, трансценденталистских концепций морали, произвольное приписывание «нравственному закону» особого внеприродного бытия. По словам основоположника метаэтики Дж. Мура, метафизика «состоит в попытке получить путем рассуждения знание о том, что существует, но не является частью природы»; метафизика претендует на то, что она «доказывает истины о не-естественно (*non-natural*) существующих вещах»². Принимая натуралистическую установку, аналитик основывается на презумпции эмпирической данности феномена морали, «естественного бытия» этого феномена в человеческом сознании, в особых психологических установках, в межчело-

¹ Эта установка аналитической этики совпадает в целом с методологической позицией другой ветви объединяющего их широкого философского течения, а именно с позицией аналитической философии сознания, парадигма которой «может быть охарактеризована тремя основными элементами: натурализм, учет данных эмпирических исследований и адекватное объяснение субъективного опыта» (Гаспаров И.Г., Левин С.М. Современная аналитическая философия сознания: вызовы и решения // Эпистемология и философия науки. 2015. № 2 (44). С. 5).

² Мур Дж.Э. Принципы этики. М., 1984. С. 188, 189. Следует, правда, заметить, что объектом критики Дж. Мура была не только метафизика, но также и «натуралистическая ошибка» в определении «добра»; однако под натурализмом он понимал не теоретический (мировоззренческий) принцип объяснения морального феномена, а особого рода нормативно-этическое учение.

веческой коммуникации. Кроме того, логический анализ философских и научных этических дискурсов (как нормативных, так и теоретических) предполагает не только их проверку на соответствие правильным силлогистическим структурам, но также и уточнение употребляемых в этих дискурсах понятий, сопоставление их с эмпирическими данными о фактически сложившихся в общественном и индивидуальном сознании моральных нормах, ситуациях, в которых они применяются, о соответствующих психических механизмах, мыслях, чувствах, мотивах и т.д.; все это постигается рациональной рефлексией, интроспекцией и другими методами психологической науки. То есть предпосылкой, условием аналитического исследования языка морали и этики является в конечном счете реальная возможность эмпирического исследования соответствующих психических феноменов. На этом и строится «натуралистический психологизм» аналитика.

Те же самые основания, которые подвигают аналитика предпочесть метафизике натурализм, побуждают его признать также и истинность принципа детерминизма, отвергнув реальность свободной воли как спекулятивную индетерминистской идеи, не имеющей достоверного подтверждения и порождающей неразрешимые логические парадоксы. Правда, не все представители современной аналитической философии сознания готовы отказаться от идеи свободной воли, поскольку полагают, что отрицание ее реальности делает невозможной моральную ответственность. Однако и эти авторы не ставят под сомнение универсальность детерминизма: они истолковывают феномен свободной воли таким образом, что он оказывается вполне совместимым с принципом детерминизма. Такая позиция получила (в контексте споров на эту тему в философско-аналитической литературе) название «компатибилизм» (от англ. *compatible* — совместимый); наиболее известный ее сторонник — американский философ Д. Деннет¹.

Анализ ключевых слов и словосочетаний, употребляемых в этических дискурсах, обращен не только на их содержание, но не в меньшей степени и на модальность, поскольку именно эта характеристика определяет тип этического дискурса. В этико-аналитической литературе акцентируется существенное различие двух видов модальности в языке морали и этики: дескриптивной и прескриптивной. Дескриптивные (описательные, обозначающие) слова и высказывания типичны для теоретической этики, прескриптивные (предписатель-

¹ См.: *Dennett D. Freedom evolves. N.Y., 2003.*

ные и оценивающие) – для этики нормативной. Распространенная ошибка многих философов (в основном тех, кто не принадлежит к аналитической школе) – неразличение указанных модальностей, фактическое отождествление прескриптивной модальности с дескриптивной. Такое смешение приводит к трактовке морали (моральных норм и оценок) как «знания», а тем самым к трактовке нормативной этики как «науки» о добре и долге. Эта позиция обозначена в аналитической этике термином «когнитивизм», а противоположная позиция, основанная на четком различении и взаимной несводимости дескриптивных и прескриптивных словесных оборотов, получила имя «нонкогнитивизм». Большинство аналитиков являются сторонниками нонкогнитивизма, тогда как в традиционной (классической) этике господствует когнитивизм¹.

Имеются и другие методологические установки, характерные именно для аналитической этики. Разумеется, аналитический подход не сопряжен однозначно с какими-то определенными методологическими концепциями, выше речь шла лишь о некоторых устойчивых корреляциях на методологическом уровне; характер этих корреляций позволяет заключить, что укоренение аналитического стиля в философии морали безусловно способствует повышению теоретической культуры в этой области исследований.

¹ См.: *van Roojen M. Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/moral-cognitivism/>* (дата обращения: 03.02.2018)

ТРИ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ДИЛЕММЫ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ЭТИКИ

Одной из постоянных тем в истории этической мысли является анализ и поиск решения особых (реальных или гипотетических, абстрактно возможных) жизненных коллизий — *моральных* дилемм, определяемых обычно как «ситуации, в которых приходится делать трудный выбор между двумя способами действий, каждый из которых влечет за собой нарушение морального принципа»¹; или, в другом варианте, как «ситуации очевидного ментального конфликта между моральными императивами, когда подчинение одному из них приводит к отступлению от другого»². Например, в известном Кантовом эссе «О мнимом праве лгать из человеколюбия»³ рассматривается ситуация, когда домохозяин, укрывший в своем жилище друга от преследующих его злоумышленников, стоит перед дилеммой: либо *честно* ответить (в соответствии с нормой «не лги») на вопрос преследователей о местонахождении беглеца (и тем самым содействовать злодеянию), либо нарушить моральный запрет, т.е. солгать (но ради другой морально санкционированной цели — спасти жизнь невинного человека). Правда, с позиций «обычного» морального сознания здесь нет собственно *дилеммы* (т.е. ситуации *трудного* выбора), поскольку «грех лжи» в предложенных условиях представляется ничтожным, несоизмеримым с предательством друга или даже вообще не «грехом», а моральной обязанностью. Однако «тяжелая артиллерия» кантовских аргументов в защиту идеи *абсолютной недопустимости* лжи придает описанной коллизии статус дилеммы, поскольку оба

¹ Moral dilemma // Lexico. Dictionary. URL: https://www.lexico.com/en/definition/moral_dilemma

² Ethical dilemma // Wikipedia, the free encyclopedia. URL: http://en.wikipedia.org/wiki/Ethical_dilemma

³ Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 292–297.

возможных (и взаимоисключающих) ее решения оказываются основательно фундированными и имеют своих сторонников, выдвигающих все новые аргументы в защиту своих позиций¹.

Такого рода *моральные* дилеммы принято называть также *этическими*, и для этого есть основания, поскольку термин «этика» традиционно понимается либо как полный синоним морали, либо как ее рациональный слой, т.е. как совокупность вербально выраженных моральных принципов, норм и их кодексов, а также учений, *провозглашающих и отстаивающих* ту или иную моральную *позицию*. Вместе с тем в этике на протяжении веков формировалась и эволюционировала еще и другая форма рационализации морали — теоретическое (философское и научное) *познание* ее как особого *феномена*, т.е. ее *описание и объяснение*. Эта внутридисциплинарная дихотомия была выявлена и концептуально зафиксирована сравнительно недавно, лишь в XX веке: сначала в англоязычной аналитической философии морали, а затем и в других философских школах; классификация этических проблем (и соответствующих трудов) по их принадлежности к *этике нормативной* или *этике теоретической* в настоящее время обычно учитывается в редакционно-издательской практике, в учебных программах, в специальной справочной литературе. Правда, такая градация этического материала все же не является общепризнанной: нередко этику *в целом* традиционно определяют как «науку о морали», тем самым приписывая научный статус не только собственно *знаниям о морали* (о моральных ценностях и нормах, об их становлении и развитии, культурно-исторических трансформациях, социальных функциях, духовных механизмах и пр.), но и рассуждениям, *прокламирующим и обосновывающим* моральные позиции, т.е. представленным в аксиологической или деонтологической (а не когнитивной) модальности.

Если все же указанное членение *этических дискурсов* на *нормативные* и *теоретические* признать правомерным, то и *этические дилеммы* также следует разделить на два вида: (1) дилеммы *нормативно-этические*, или собственно моральные, т.е. проблемные ситуации, где имеет место конфликт *моральных* обязательств и где, соответственно, противостоят разные *моральные* позиции, подходы к разрешению конфликта (см. пример в начале этюда), и (2) дилеммы *теоретико-этические*, т.е. проблемные ситуации, где имеет место конфликт *познавательных* (в частности, мировоззренческих, методологических) подходов к *описанию и объяснению* феномена морали —

¹ О праве глать / сост., ред. Р.Г. Апресян. М.: РОССПЭН, 2011. 392 с.

подходов несовместимых, но одинаково претендующих на получение истинного знания и имеющих весомые основания для таких претензий.

Далее будут рассматриваться дилеммы *только* второго вида, причем лишь из числа тех, решение которых затрагивает фундаментальные основы этической теории и во многом определяет ее конкретное содержание. Речь пойдет о дилеммах философско-мировоззренческого уровня, особенность которых состоит в том, что в них сталкиваются концепции, в принципе не поддающиеся строго научному обоснованию и безусловному делению на истинные и ошибочные. Тем не менее эти противостоящие философские гипотезы не являются произвольными постулатами, все они (или, во всяком случае, те, которые прочно закрепились в истории философской мысли) в той или иной степени ориентируются на общезначимые каноны рационального мышления и неизбежно (но не всегда осознанно) опираются на так или иначе интерпретированные факты обыденного опыта. Эти общие ориентиры научного познания хотя и не обеспечивают полного консенсуса в теоретических спорах, однако делают возможной осмысленную полемику, выявление и критику логических и фактологических ошибок в философских построениях оппонентов, что позволяет квалифицировать ту или иную позицию как более обоснованную и приемлемую в сравнении с противостоящей ей.

КОГНИТИВИЗМ И НЕКОГНИТИВИЗМ

Являются ли моральные принципы, нормы (соответственно, оценочные и императивные высказывания) видами знания, «когнициями», т.е. понятийными или образными моделями реальности? Применимы ли к ним характеристики истинности и ложности в строго эпистемологическом смысле? Или моральные высказывания и позиции некогнитивны? Эта теоретическая дилемма представлена в современной философско-этической литературе противостоянием двух концепций — когнитивизма и некогнитивизма, дающих противоположные (соответственно положительный и отрицательный) ответы на указанные вопросы и подкрепляющих свои решения определенными доводами. Обозначенное выше деление этики на две части — нормативную и теоретическую — базируется как раз на одном из решений названной дилеммы, а именно на некогнитивистской позиции, на признании моральных ценностей и норм *некогнитивными* феноменами духа в отличие от *знаний о морали* (как объекте исследо-

вания), что и явилось основанием для различения в составе этики нормативных и теоретических (когнитивных) контекстов. Сама понятийная дихотомия «когнитивное — некогнитивное» применительно к этике первоначально была сформулирована представителями одной из метаэтических школ — эмотивизма; они утверждали, что моральные высказывания не являются когнитивными, т.е. ничего не сообщают о своем объекте, а лишь выражают позитивные или негативные эмоции говорящего в отношении объекта, о котором идет речь. Позднее эта некогнитивистская позиция в ходе полемики со сторонниками когнитивизма приобрела более точную формулировку: моральное сознание не может быть *целиком редуцировано* к знанию и познанию, поскольку его неотъемлемым элементом являются, помимо *знаний о содержании* моральных нормативов, также специфически моральные *интенции* — чувства долга, одобрения, осуждения и другие (сопутствующие им) переживания. Наличие этого некогнитивного элемента не позволяет трактовать мораль (и нормативную этику) как вид знания.

Дискуссии на эту тему идут уже в течение столетия, причем их интенсивность не уменьшается, выдвигаются новые аргументы с обеих сторон¹, что свидетельствует о важности для этики того или иного решения дилеммы когнитивности — некогнитивности. Действительно, с каждым из этих решений связаны свои, радикально отличные от взглядов оппонентов, общие представления о природе морали, ее источниках, психологических механизмах, методах нравственного воспитания и проч. Когнитивизму инкриминируется неоправданное использование категориального аппарата эпистемологии как для описания и объяснения принципов и норм морали (их становления в человеческом сознании и функционирования в качестве мотивов поведения), так и для их обоснования путем доказательства их «истинности» — в предположении, будто такие «доказательства» побуждают людей принять эти нормы как руководство к действию, т.е. являются средством нравственного воспитания и разрешения моральных коллизий, возникающих в человеческих отношениях. В свою очередь, сторонники когнитивизма обвиняют противную сторону в моральном релятивизме, субъективизме, размы-

¹ См.: Coulter J. Twenty-Five Theses against Cognitivism. *Theory, Culture and Society*. 2008. Vol. 25 (2). P. 19–32; Svensson F. Does Non-Cognitivism Rest on a Mistake? // *Utilitas*. 2007. Vol. 19 (2). P. 184–200; Roojen M. van. Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 ed.). URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/moral-cognitivism>; Watson R., Coulter J. The Debate over Cognitivism. *Theory, Culture and Society*. 2008. Vol. 25 (2). P. 1–17.

вании критериев добра и зла, хотя будь даже эти обвинения справедливы, они все же не могут свидетельствовать о *теоретической* несостоятельности некогнитивизма. Вообще, когнитивизм в этом споре опирается не столько на рациональные аргументы, сколько на устойчивую многовековую традицию этической мысли, где эта методологическая установка воспринималась (за редкими и мало заметными исключениями) вплоть до 1930-х годов как самоочевидная, вербально никак не обозначенная, без рефлексии, без сопоставления с какой-либо другой позицией; ее предпосылкой является, очевидно, свойственный обыденному сознанию и языку ценностно-познавательный синкретизм, неразличение знаний и ценностей. В рамках этой *единой* позиции возникали, однако, существенно отличные друг от друга философско-этические концепции, расхождения между которыми были связаны в основном с принятием разных эпистемологических (рационализм, эмпиризм, интуитивизм и др.) и мировоззренческих (трансцендентализм, натурализм, детерминизм, индетерминизм, телеологизм и др.) подходов. Согласно Сократу, например, дурные поступки человека суть следствия *незнания* им «объективного» добра. Многие философы Нового времени (Декарт, Гоббс, Локк, Спиноза, Лейбниц и др.) фактически рассматривали систему принципов и норм морали как *дедуктивное знание*, как науку, стоящую в одном ряду с математикой. У Канта же *философия морали* вообще представляет собой одну из ветвей (или приложений) его грандиозной *эпистемологии*.

Когнитивистская установка (как правило, несознаваемая самими ее носителями) доминирует не только в *философии морали*, эта доминанта характерна в целом для *философии сознания*, для «наук о духе» (гуманитарных дисциплин и психологии) — везде, где в поле исследования попадают ценности, нормы, мотивы, цели, эмоции, переживания. Все феномены и проявления человеческого духа, всякая духовная активность субъекта (в том числе идеология, мифология, магия, религия, мораль, право, художественное творчество и проч.) и идеальные продукты этой активности трактуются как «познание» и «знания»; внешне-предметные действия и их объективированные результаты тоже предстают как реализация и опредмечивание знаний. То есть когнитивизм в его наиболее последовательных формах фактически всю человеческую жизнедеятельность описывает и объясняет (прямо или косвенно) в понятиях и терминах эпистемологии. Слова «знание», «познание», «наука», «теория» нередко применяются к любым так или иначе систематизированным суждениям и рассуждениям, в том числе ценностно-нормативным.

В средневековой и классической философии, несмотря на допущение множества «модусов» духовной «субстанции», сама эта субстанция почти неизменно отождествлялась с так или иначе обозначенным «знанием» (или «мышлением», «разумом» как познавательной — и одновременно «практической» — способностью). Широкий спектр каузальных взаимодействий между человеческим духом и внешним миром сужается при этом до одного только познавательного отношения. Такой подход явно вырисовывается и в некоторых сравнительно недавно возникших дисциплинах — в *социальной эпистемологии*¹, *эпистемологии ценностей*² и *когнитивной науке*³. Можно сказать, что когнитивизм был и остается одной из ведущих *парадигм* гуманитарно-философской мысли *в целом*, а тем самым и парадигмой философии морали. *Нонкогнитивистская* интерпретация морального сознания, основанная по сути на простом, непосредственно очевидном факте наличия *некогнитивного* (эмотивного, побудительного) элемента в моральных оценках и императивах, благодаря именно этой очевидности обесмысливает любые возможные аргументы в защиту когнитивизма. Но дело в том, что современный когнитивизм держится не столько на аргументах и фактах, сколько на многовековой укорененности его в этических и иных философских и научных контекстах, что де-факто делает эту стихийную, несознаваемую самими ее носителями методологическую позицию весьма устойчивой в противостоянии с современным *нонкогнитивизмом*.

И все же освобождение (пока еще неполное) *ценностно-нейтрального* (и в этом смысле объективного) миропонимания от ценностно-нормативных привнесений, различение когнитивной и аффективно-волевой сфер духа — это одно из самых значительных достижений европейской духовной культуры, достижение, позволившее создать науку как адекватную репрезентацию мира в сознании, как объективное знание, явившееся необходимым условием разработки эффективных технологий — производственной, социально-организационной, социально-экономической, медицинской, воспитательной и пр.

¹ Социальная эпистемология: идеи, методы, программы / под ред. И.Т. Касавина. М.: Канон+, Реабилитация, 2010. 712 с.

² Микешина Л.А. Эпистемология ценностей. М.: РОССПЭН, 2007. 439 с.

³ Максимов Л.В. Когнитивный редукционизм в науках о духе // Когнитивный подход: науч. моногр. / отв. ред. В.А. Лекторский. М.: Канон+, Реабилитация, 2007. С. 165–201.

Натурализм и метафизика, эмпиризм и трансцендентализм

«Долженствование служит выражением особого рода необходимости и связи с основаниями, нигде больше во всей природе не встречающейся...»; «...если иметь в виду только **естественный** ход событий, то долженствование не имеет никакого смысла», — писал Кант¹ (выделено мною. — Л.М.). В этих (и многих других) кантовских высказываниях ясно выражена основная идея, на которой базируются по сути все трансцендентально-метафизические концепции морали: мотив долженствования признается «неестественным», не свойственным человеку как «природному» существу; этот мотив, независимый от человеческой «чувственности», от каких бы то ни было «эмпирических» факторов, принадлежит иному, сверхчувственному бытию и постигается лишь умозрением (в других версиях — интуицией либо через благодать свыше).

Представление о «неестественности» морального мотива имеет определенные основания: уже на уровне обыденной рефлексии индивид обнаруживает в себе не только привычные «естественные» побуждения, которые он непосредственно отождествляет со своим Я, но также и особый императив, воспринимаемый и переживаемый как нечто чужеродное, как голос, хотя и звучащий во мне, но не мой, поскольку он требует от индивида поступаться собственными интересами ради других существ, не обещая никакой компенсации за эти жертвы и ничем не обосновывая свои требования. Иммануил Кант в своей известной патетической философии о «двух вещах», размышления о которых, по его словам, «наполняют душу удивлением и благоговением», ставит мораль («нравственный закон во мне») в один ряд с безграничной Вселенной («звездным небом надо мной»)². Нравственный закон, по Канту, настолько необычен, что предполагать его истоки в обыденном сознании — и вообще в «эмпирическом» мире — невозможно, и это обстоятельство явилось для Канта одним из главных оснований для постулирования особого *интеллектуального* мира, обеспечивающего, *в частности*, надежное прибежище для морали — во всей ее незамутненной чистоте, автономности, абсолютности и универсальности. По словам отечественного специалиста-кантоведа, «Кант не чем-то обосновывает мораль, а, напротив, фактом

¹ Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 335.

² Кант И. Критика практического разума // Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 311–501, 499.

наличия морали обосновывает необходимую для этого структуру мира»¹. То есть мир «построен» так, чтобы он мог продуцировать мораль; значит, мораль предзадана миру, и соответственно этой идее мысль Канта идет ретроспективно – от феноменологии морали к феноменологии мира.

Впрочем, сама идея трансцендентности, «потусторонности» морального законодательства высказывалась в той или иной форме многими философами до и после Канта. Учения, концепции и вообще любые рассуждения, базирующиеся на этой идее, обычно квалифицируются как «метафизика морали». Сущность метафизики вообще, по словам английского философа, основателя метаэтики Дж. Мура, «состоит в попытке получить путем рассуждения знание о том, что существует, но не является частью природы»; метафизика претендует на то, будто она «доказывает истины о не-естественно (non-natural) существующих вещах»². В русле этого философского подхода моральный закон как умопостигаемая сущность (ноумен) резко отграничивается от мира феноменов, трактуемых как данность «чувственного опыта», как реальные нравы; следовательно, мораль в идеальной чистоте ее принципов и норм не вписывается в систему естественной каузальности и не может быть воспроизведена и объяснена в соответствующей системе «эмпирических» понятий.

Одной из предпосылок метафизики является рассмотренная выше когнитивистская парадигма, согласно которой все содержание человеческого духа есть «знание», т.е. всем «правильным», «истинным» понятиям и представлениям соответствует определенный референт. Эта модель очевидна применительно к эмпирическому познанию; однако в нашем сознании имеются также «чистые идеи», в том числе моральные идеалы, которым нет аналога в эмпирическом (естественном) мире; поэтому необходимо признать существование иного, умопостигаемого мира как источника наших моральных (и других) идеалов. Этот общий ход мысли воплотился (существенно поразному) в двух основных метафизических конструкциях, ассоциируемых с именами Платона и Канта.

Альтернативная метафизике методологическая установка в философии морали – натурализм, понятый как один из видов философского монизма, согласно которому все существующее и происходящее образует единый естественный мир. «Любые естественные объекты,

¹ Калининков Л.А. Кант в русской философской культуре. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2005. С. 30–31.

² Мур Дж.Э. Принципы этики. М.: Прогресс, 1984. С. 188–189.

от минералов и растений до человеческих существ и социальных институтов, существуют внутри пространственно-временного и каузального порядков... Любые объяснения со ссылками на неестественные объекты не допускаются... Если для того или иного круга явлений применяются ненатуралистические объяснения, то это свидетельствует о том, что здесь еще не достигнут прогресс, который приведет к их замене естественными объяснениями... В самом по себе универсуме нет моральных или идеальных ценностей, отличных от ценностей индивидов или социальных групп»¹. Мораль понимается как феномен, всецело принадлежащий этому единственному, естественному миру, поэтому любая философская или научная теория, претендующая на адекватное объяснение морали, должна исходить исключительно из реалий этого мира. Натурализм фактически ориентируется на общенаучный принцип, именуемый «бритвой Оккама»; этот принцип запрещает «умножать сущности без необходимости», что в данном случае означает запрет на выдвижение экзотических («сверхъестественных») объяснительных гипотез до исчерпания возможных «естественных» объяснений морального феномена. Правда, натуралистические учения в своем стремлении «заземлить» моральные ценности, нормы, мотивы часто упускают из виду их уникальность, необычность в сравнении с другими ценностными ориентирами, из-за чего *специфически-моральное* долженствование подменяется иными — *естественными*, но при этом *внеморальными* — жизненными установками («разумный эгоизм», личные интересы, склонности, тщеславие, страх наказания и пр.), которые могут мотивировать поведение, *формально* идентичное моральному, но не являющееся таковым по существу. В *этом* отношении моральная метафизика имеет определенное преимущество перед натурализмом, поскольку ее *спекулятивные* теории нередко отправляются от *действительных* особенностей изучаемого феномена. Поэтому натуралистическая этика может составить реальную альтернативу трансцендентализму лишь в том случае, если возьмет в расчет *подлинные* признаки морали, при всей их необычности, и *интерпретирует* их в понятиях *естественного* мирозидения.

Следует заметить, что классическая метафизика морали настолько прочно вписалась в профессиональную этическую мысль, что выработанные ею концепты некритически заимствуют даже те философы, которые не числят себя сторонниками метафизической школы.

¹ Каримский А.М. Натурализм // Современная западная философия: словарь. М.: ТОН, 1998. С. 270.

Множество философско-этических рассуждений о морали в целом и ее характеристиках — абсолютности, универсальности, категоричности — ведется в неявном предположении, что мораль — это не феномен человеческого духа и межчеловеческих отношений, а нечто сущее вне и независимо от человека и человечества — то, о чем можно говорить как об особой *сфере бытия*, игнорируя (за ненадобностью) *субъектов* морали. Такое допущение «внечеловеческой» (вообще внесубъектной) морали является общим местом в дискуссиях тех, кто просто не задумывается о расхождении метафизиков и натуралистов по этому поводу и фактически становится на позицию метафизиков, приняв *стиль* их суждений из классической философской литературы.

Психологизм и антипсихологизм

Философско-методологическая дилемма психологизма и антипсихологизма впервые была концептуально (и вербально) обозначена в середине XIX века, хотя фактически она сложилась в европейской философской мысли значительно раньше. Названные позиции расходятся, главным образом, по вопросу о том, могут ли проблемы эпистемологии и логики быть представлены в понятиях психологии как общей науки о человеческом сознании. По существу, эти расхождения касаются возможности психологической трактовки *только рационального* мышления и познания. Антипсихологизм исключает рациональность из сферы психики, т.е. приписывает разуму (как познавательно-мыслительной способности) и производимому им знанию особый *внепсихический* (по сути трансцендентальный) статус. Психологизм же признает единую психическую природу обоих уровней познания — как *чувственного* (перцептивного), так и *рационального*. «Начала методологии психологизма, — пишет В.А. Бажанов, — можно найти в философии Дж. Локка и Д. Юма... Психологизм представлен именами А. Бэна, В. Вундта, У. Джеймса, Хр. Зиггарта, Дж. Милля, Ж. Пиаже... Многие установки психологизма близки натуралистической теории познания». «Антипсихологизм был характерен для таких мыслителей как Ф.Г. Брэдли, Э. Гуссерль, Г. Фреге, Ч. Пирс, Б. Рассел... Вообще, психологизм преодолевается в направлениях, придерживающихся установок последовательного платонизма»¹. Впрочем, ни психологизм, ни антипсихологизм *в теории познания* не сложились в

¹ Бажанов В.А. Психологизм и антипсихологизм // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: Канон+; Реабилитация, 2009. С. 775.

качестве целостных, четко сформулированных концепций, каждое из этих направлений представлено целым рядом значительно расходящихся версий, поэтому нет достаточных оснований, чтобы безоговорочно ассоциировать психологизм с натурализмом и эмпиризмом, а антипсихологизм — с трансцендентализмом и априоризмом.

В философии морали эта дилемма имеет свои особенности: здесь предметом полемики является вопрос о психическом или внепсихическом статусе уже не *знаний*, а *особых* духовных операций и состояний, характерных для морального сознания, таких как принятие решений, побуждения к действию, оценка поступков и пр. Для сторонников психологизма моральные интенции (стремления, ценностные отношения) — в составе принципов и норм любой степени общности — всегда ассоциируются с «чувственностью», причем не с *перцепциями* (ощущениями, восприятиями, представлениями), которые тоже принято относить к сфере «чувств», а с *эмоциями*, переживаниями, волевыми усилиями. С этих позиций функционирование морали описывается в таких «психологических» понятиях, как *чувства долга, одобрения, осуждения, угрызения совести* и пр. Антипсихологизм не отвергает полностью наличие элементов «чувственности» в моральном сознании, однако признает этот факт лишь в отношении обыденной, «эмпирической» нравственности, а не ее «подинного», «высшего» бытия — нравственного закона, чистого идеала; в этом ее бытии мораль *умопостижима*, т.е. доступна лишь внепсихическому разуму. Так, Кант все «психологическое» относил к «эмпирии», утверждая при этом, что «все эмпирическое не только совершенно непригодно как приправа к принципу нравственности, но в высшей степени вредно для чистоты самих нравов»¹.

Но каким образом эта «внепсихическая» способность человеческого духа может выполнять функцию морального долженствования, «категорически предписывать» определенный образ действий, выносить одобрительный или осудительный вердикт? Со времен Сократа и Платона спекулятивная онтология ценностей представляла эту процедуру так, будто человеческая душа, *познав* объективное (иномирное) добро, *тем самым* становится носителем доброго начала, т.е. человек благодаря этому «знанию» уже *мотивирован* к соответствующим поступкам и не нуждается в какой-то особой чувственной интенции. Подобным же образом этический интеллектуализм XVIII века, принявший идею о морали как некотором виде рацио-

¹ Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 219–310, 266.

нального знания, приписал этому знанию *императивную* функцию¹. В этической теории Канта, как и в других трансценденталистских учениях, моральный долг, лишенный всякой «материи желания», с *необходимостью* вменялся ноуменальному субъекту «чистым разумом»; причем эта «необходимость» (или «категоричность») понималась не в психологическом, а в логико-эпистемологическом смысле. Способность разума не только мыслить, познавать, но и быть особым, без участия «чувств», побудителем, движителем человеческих поступков представлялась Канту *очевидным фактом* (надо сказать, в полном согласии с расхожим, *обывденным* пониманием этого духовного механизма). Вместе с тем Кант признавал *принципиальную непостижимость* того, *каким образом* «чистый» разум выполняет практическую, морально-мотивирующую функцию², т.е. по сути констатировал методологическую несостоятельность антипсихологистского истолкования морали.

Многочисленные споры о месте и роли «разума» и «чувств» в моральном сознании (т.е. контроверзы рационализма и сентиментализма) совсем не обязательно идут в русле рассматриваемой дилеммы: часто вопрос о «внепсихичности» разума (и тем более чувств) в этих диспутах просто опускается. Концепция этического антипсихологизма формируется преимущественно в контексте трансценденталистского (и вместе с тем когнитивистского) понимания морали, когда нравственный закон в его *чистом* виде мыслится пребывающим вне человеческого сознания и постигаемым (*познаваемым*) с помощью разума или же представляется *априорным конструктом* разума; причем в обоих случаях «разум» исключается из числа «естественных» феноменов человеческой психики.

Нетрудно видеть, что дилемма «психологизм — антипсихологизм» тесно связана с двумя другими традиционными дилеммами моральной философии: «когнитивизм — некогнитивизм» и «натурализм — метафизика». При этом близкие (дополняющие и подкрепляющие друг друга) подходы, представляющие одну из сторон в этих дилеммах, а именно *некогнитивизм, натурализм и психологизм*, образуют своего рода концептуальную «коалицию», противостоящую другой «коалиции», в которую входят соответственно *когнитивизм*,

¹ См.: *Артельева О.В.* Английский этический интеллектуализм XVIII–XIX вв. М.: ИФ РАН, 2011. С. 174.

² *Кант И.* Основы метафизики нравственности ... С. 308.

трансцендентальная метафизика и антипсихологизм. Эти два методологических блока не имеют собственных названий и не входят (именно в виде таких «комплексов») в стандартные — научные и учебные — типологии философско-этических направлений и школ. Тем не менее они реально существуют и конкурируют в теориях и учениях, по-разному описывающих и объясняющих феномен морали. Если, например, некий теоретик последовательно придерживается линии философского (мировоззренческого) *натурализма*, то эта установка, как правило, сочетается в его трудах с *психологизмом* и *нонкогнитивизмом* (даже если сам он не отмечает с достаточной определенностью наличие такой связи). В свою очередь, *трансценденталистская* трактовка морали обычно является предпосылкой или следствием *антипсихологизма* и *когнитивизма*. Конечно, нет достаточных оснований, чтобы говорить о «неразрывном единстве» методологических установок, составляющих каждую из этих условно скомпонованных триад, учитывая неизбежные расхождения участников дискуссий по частным вопросам, разнообразие проблемных контекстов, методологический эклектицизм, нередкий даже в профессиональных работах, и прочие привходящие факторы, размывающие концептуальную целостность философских позиций.

Разумеется, в истории этической мысли (в ее теоретической, а не нормативной ветви) сложились и другие, помимо названных, весьма значимые методологические коллизии. Так, дилемма «детерминизм — индетерминизм» (вкуче с ее ответвлением «каузальность — телеология») была и остается одной из центральных тем философских дискуссий, главным образом в связи с проблемой свободы воли и моральной ответственности. Однако эта дилемма, при всей ее важности, стоит в этической теории несколько особняком, то или иное ее решение не сказывается заметным образом на постановке и решении других проблем в этой области знания. В настоящем разделе специально выделены и рассмотрены те концептуальные дихотомии, которые, взятые вместе, образуют не просто некоторую *совокупность* методологических подходов, но скорее их *систему* — систему, конечно, неполную, однако занимающую заметное место в базисной структуре этической теории и определяющую в значительной степени ее проблематику.

КОГНИТИВНЫЙ СТАТУС ЭТИКИ

К понятию этического знания

Что такое «этическое знание», что оно в себя включает? Принадлежат ли вообще те вербализованные духовные построения, которые традиционно объемлются термином «этика» (или какая-то часть этих построений), к категории знания, т.е. являются ли они идеальными моделями — образами, описаниями, объяснениями — тех или иных реалий?

Этот вопрос, интенсивно обсуждаемый на протяжении последнего столетия в западной аналитической этике, остается практически не замеченным за ее пределами, т.е. в русле прочих методологических парадигм; во всяком случае, философы, не принадлежащие к аналитической школе, не усматривают здесь никакой реальной *проблемы*, значимой для этики. Тем не менее и эти философы на названный вопрос фактически дают вполне определенный, кажущийся им самоочевидным ответ (не концептуальный, не акцентируемый специально, но легко вычленимый из контекста их работ): разумеется, этика, как и другие гуманитарные дисциплины, является отраслью знания или познания. Само это словосочетание — «этическое знание» — часто употребляется в философско-этической литературе в качестве синонима этики вообще или для обозначения каких-либо конкретных работ в этой области. В самом деле, какими еще родовыми понятиями, кроме «знания», можно охватить все многообразие интеллектуальной продукции, выдаваемой «любителями мудрости» в ходе рассуждений на этические — как и любые другие — темы? Можно спорить (и таких споров было немало) о специфике разных *видов знания*: спекулятивно-метафизического и опытного, врожденного и благоприобретенного, гуманитарного и естественнонаучного, фундаментального и прикладного, нормативного и дескриптивного, «знания о должном» и «знания о сущем» и пр., но можно ли сомневаться во всецело когнитивном статусе духовной деятельности и ее результатов, отлитых в рационально-понятийные формы?

Даже в аналитической этике, где и была поставлена рассматриваемая здесь проблема о возможности «этического знания», большинство авторов также склоняются к когнитивистскому ее решению, т.е. квалифицируют этические (как и отождествляемые с ними моральные) высказывания как «знания». В последние годы в русле аналитической этики сложилась особая методологическая дисциплина — «эпистемология морали», специально посвященная исследованию когнитивных аспектов этических (или моральных) высказываний и рассуждений, и прежде всего самого понятия этического (морального) «знания». В статье на эту тему, помещенной в англоязычной философской интернет-энциклопедии, предмет или, точнее, основная проблема указанной дисциплины вкратце обрисована следующим образом: «... Можем ли мы каким-то образом знать (*know*) или, по крайней мере, иметь некоторое основание полагать (*some justification for believing*), является ли нечто морально правильным или неправильным, справедливым или несправедливым, добродетельным или порочным, возвышенным или низменным, хорошим или плохим? Поскольку мы постоянно высказываем моральные суждения, то, очевидно, мы склонны именно так и считать. Но как возможно такое знание или обоснование? Ведь мы не просто постигаем (*perceive*) моральную истину — подобно тому, как мы постигаем ту истину, что перед нами находится экран компьютера. И, по-видимому, мы не просто понимаем ее, как мы понимаем то, что все петухи — мужского пола. И, очевидно, мы не просто чувствуем ее, как мы чувствуем голод... Эту проблему [морального] знания и обоснования исследует эпистемология морали»¹.

Основное назначение этих исследований состоит в экспликации недостаточно рефлексированных (хотя и прочно укоренившихся в моральной философии) представлений о познавательных механизмах морального сознания. Другими словами, эпистемология морали выявляет и уточняет ряд «латентных» вопросов, которые фактически (зачастую не сознавая этого) имеют в виду и на которые дают те или иные ответы философы разных направлений. Самый общий и принципиальный из «теоретических» вопросов таков: применимы ли непосредственно к моральному знанию типовые категориальные оппозиции традиционной эпистемологии — истина и ложь (заблуждение), знание абсолютное и относительное, спекулятивное и эмпирическое, априорное и апостериорное, рациональное и чувственно-образное, научное и обыденное и пр., или же для характеристики морального

¹ *Tramel P. Moral Epistemology // Internet Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://www.iep.utm.edu/m/mor-epis.htm>.*

знания — с учетом его своеобразия — следует использовать другой понятийный аппарат и иные подходы? Принятие первой из указанных альтернатив ограничивает эпистемологию морали в основном ретроспективной систематизацией, упорядочением известных философско-этических концепций. Вопрос о природе морального знания по сути выпадает из этого контекста. Вторая альтернатива, напротив, ориентирует эпистемологические исследования в этой области прежде всего на выяснение специфических признаков морального познания, а поскольку в этической традиции эта тема почти не представлена¹, задача ее разработки весьма актуальна для современной эпистемологии морали. Следует, однако, заметить, что несмотря на обилие работ, в которых моральное знание трактуется с применением новой терминологии, заимствованной из символической логики и модных методологических и идейных течений — структурализма, синергетики, постмодернизма и пр., в целом вопрос о природе и специфике морального знания остается до сих пор без сколько-нибудь внятного ответа.

Эпистемологию морали как новую область исследований интересует прежде всего природа морального знания и способы его получения; позиция же философов, высказывающих принципиальное сомнение в том, вправе ли мы вообще относить моральные оценки и нормы к разряду знаний, просто упоминается в работах по эпистемологии морали как частная точка зрения, представленная одним из течений аналитической этики — нонкогнитивизмом. Таким образом, современная этическая мысль, включая и ее аналитико-философскую ветвь, ориентирована на традиционно господствующую в гуманитарии когнитивистскую парадигму, трактующую духовную реальность в целом и во всех ее проявлениях (в том числе ценностные формы сознания) как виды знания². Поэтому можно утверждать, что за обычным, употребляемым без специальной рефлексии выражением «этическое знание» (знание о морали, о добре и зле и пр.) скрывается в действительности целостная система мировоззрения и методологических принципов, определяющих постановку и способ решения многообразных проблем этики.

Приведу небольшую иллюстрацию к сказанному.

¹ Обычно в этой связи упоминаются аристотелевский «практический силлогизм», кантовский «практический разум» и идея некоторых английских сентименталистов XVIII века об особом «моральном чувстве» как инструменте «морально-го познания».

² См. об этом: *Максимов А.В. Когнитивный редукционизм в «науках о духе» // Когнитивный подход: науч. моногр. / под ред. В.А. Лекторского. М.: Канон+; Реабилитация, 2008. С. 165–201.*

В одном из нечастых на нашем телевидении философских диспутов видный отечественный специалист по науковедению высказал простую и не вызвавшую возражений у участников дискуссии мысль о том, что главная задача всей философии сводится по существу к поиску ответа на вопрос, непосредственно относящийся к ведению этики: «Что такое справедливость?». Очевидно, за этим пассажем, претендующим на концептуальную строгость и вместе с тем принимаемым без протеста гуманитарным сознанием, стоят определенные мировоззренческие посылки.

Прежде всего, высказанную мысль можно считать отголоском классической идеи о том, что этика как «практическая философия» венчает собой все человеческое знание о мире, Боге и самом человеке, т.е. является завершением всей системы знания, его прикладной ипостасью и выводом. Но независимо от того, насколько обоснованно это представление об исключительном месте и роли этики и действительно ли оно повлияло на приведенную формулировку «главной задачи» философии, можно констатировать, что этика в контексте приведенного выше утверждения понимается как часть человеческого *знания*, как философская *наука* о добре, долге, справедливости, смысле жизни и пр. В самом деле, формулируя указанный вопрос о природе справедливости, философ-науковед явно исходил из предположения о принципиальной возможности и необходимости выяснить, *познать*, что есть «справедливость сама по себе», т.е. что является «объективно справедливым», — в отличие от того, что именно разные люди (группы, индивиды, ученые) *понимают* под «справедливостью». Другими словами, вопрос о справедливости помещен здесь в старинную эпистемологическую схему «мнение — знание», и если эксплицитировать и вербализовать скрытые и свернутые методологические посылки рассматриваемого тезиса о конечной цели философских изысканий, то получится примерно такое рассуждение: никто пока еще *не знает* достоверно, что такое «справедливость», существуют лишь разные, зачастую противоречащие друг другу, *мнения* (точки зрения, концепции, теории) на этот счет; отсутствие точного, доказательного, истинного знания приводит к тому, что люди руководствуются ложными или искаженными представлениями о справедливости, а это является, по меньшей мере, одной из причин социальных неурядиц; поэтому если философия сможет получить искомое знание и довести его до сознания людей, то тем самым будет создана предпосылка для торжества подлинной справедливости; вот почему такую задачу следует считать важнейшей для философии.

Таким образом, господствующая когнитивистская парадигма побуждает гуманитарно-философскую мысль трактовать природу, про-

исхождение, формирование, распространение и механизмы практической реализации ценностных (моральных и других) ориентиров преимущественно в системе эпистемологических, а не каузально-детерминистических — биологических, психологических, социальных — понятий и представлений. Неэффективность неконгнитивистской критики указанной парадигмы и ее следствий объясняется в значительной мере тем, что ключевое в контексте данного противостояния парадигм понятие «знание» было и остается весьма многозначным и размытым, причем не только в обыденном сознании и естественном языке, но и в философском лексиконе. Действительно, когда неконгнитивисты заявляют, что моральные высказывания не являются «знаниями», они вкладывают в этот последний термин хотя и достаточно распространенное, но вместе с тем весьма узкое, специфическое значение: «когнитивными», т.е. относящимися к сфере знания, признаются те высказывания, которые в принципе поверяемы на истинность/ложность, и, соответственно, те термины, которым соответствует некоторый объект (денотат). Поскольку же в реальном словоупотреблении «знание» имеет гораздо более широкий спектр значений, старания неконгнитивистов вывести ценностные (главным образом моральные) феномены из-под общей крыши «знания» и тем самым освободить их исследование от чрезмерной методологической опеки со стороны эпистемологии и науковедения остаются малорезультативными. Между тем методология гуманитарных дисциплин, объектом либо составной частью которых являются ценности, нуждается в разработке и уточнении понятия «непознавательное» (или «внепознавательное»), охватывающего ту сторону человеческой духовности, которая органична для ценностей и не может быть адекватно описана и объяснена в терминах теории познания.

Для того чтобы ответить на поставленный в начале статьи вопрос о том, что есть «этическое знание» и каков его состав, необходимо предварительно эксплицировать понятие *знания вообще*, причем сделать это через противопоставление его «внепознавательным» элементам субъективной реальности, с тем чтобы выявить специфику этического знания по отношению не только к другим видам знания, но и к тем частям этики как философской дисциплины, которые не вписываются в ее исключительно когнитивную (познавательную) трактовку.

«Знание»: проблема дефиниции

Слово «знание» долгое время получало свои явно формулируемые определения в основном в неспециализированных толковых сло-

варях и лишь эпизодически — в философских изданиях справочного характера, и только в последние десятилетия (по-видимому, в связи с бурным развитием когнитивных наук и разработкой соответствующих методологических подходов) оно прочно утвердилось в статусе особого философского термина, нуждающегося в более детальных и точных дефинициях. Правда, некоторые из дефиниций, предлагаемых в русскоязычных философских энциклопедиях и словарях, вряд ли можно считать достаточно строгими в логическом смысле. Так, в одном из словарей «знание» определяется через «информацию», тогда как «информация» в том же словаре описывается, в свою очередь, через «знание»¹. В другом источнике «знание» определяется как «результат процесса познания», «познание» же (в соответствующей статье той же работы) обозначается как «процесс получения знаний»². Следовательно, в этих определениях имеет место так называемый «порочный круг».

Однако большинство представленных в литературе определений свободны от подобных логических ошибок. Вообще, любые дефиниции знания — это вполне оправданно — фактически отталкиваются от стихийно сложившихся как в естественном языке, так и в специализированных языках философии и науки значений этого слова. Таких значений довольно много, но их можно свести — если пренебречь некоторыми нюансами — к трем основным типам:

1. В узком смысле слово «знание» обозначает объективно-истинное и обоснованное (причем осознаваемое субъектом в качестве такового) представление о чем-либо; т.е. знание — это «соответствующее реальному положению дел, оправданное фактами и рациональными аргументами убеждение субъекта»³. Иначе говоря, к «знанию» здесь причисляются только те моделирующие реальность когнитивные

¹ См.: Новейший философский словарь / сост. А.А. Грицанов. Минск: Изд. В.М. Скакун, 1998. С. 247, 274.

² См.: Философия: энцикл. слов. / под ред. А.А. Ивина. М.: Гардарики, 2004. С. 285, 658.

³ Обсуждаем статью «Знание» // Эпистемология и философия науки. 2004. Т. 1. № 1. С. 135. Подобное же, но более детализированное и формализованное определение знания, имеющее хождение в трудах философов-аналитиков, выглядит так: «S знает, что P, если и только если: (i) P истинно; (ii) S убежден в том, что P; (iii) S имеет все основания быть убежденным в том, что P» (*Гемтнер Э.* Является ли знанием истинное и обоснованное мнение? // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). М.: Дом интелект. книги; Прогресс-Традиция, 1998. С. 231). О проблемах определения знания и спорах по этому поводу (главным образом в аналитической философии XX века) см. также: *Микешина Л.А.* Философия познания. Полемиические главы. М.: Прогресс-Традиция, 2002. С. 269 и далее.

формы, которые характеризуются дополнительно признаками «рефлексии», «понимания», «рациональной обоснованности» и пр. и которые противоплагаются иным – тоже когнитивным – реалиям, не обладающим указанными признаками. В подобных определениях акцентируется особое ментальное состояние, характерное именно для «знания» в отличие от «мнения», «веры», «сомнения», «заблуждения», «воображения», «фантазии», простой «информации» и пр.

2. Знание, трактуемое в более широком смысле, включает любые идеальные модели, репрезентирующие реальные или воображаемые объекты; т.е. родовым признаком знания выступает здесь именно (и только) наличие «репрезентации» чего-либо в человеческом духе, видами же его (в зависимости от принятого основания классификации) могут быть, например, чувственные образы и абстрактные формулы, эмпирия и теория, наука и метафизика и т.д. Понятое так «знание» в последние десятилетия в философской и психологической литературе (особенно англоязычной) обычно обозначают термином «когнитивное» (англ. *cognition, cognitive*), поскольку этот латинский по происхождению термин, хотя и синонимичен в целом «знанию» и «познанию» в родном для разных современных языков словесном облачении (англ. *knowledge*, нем. *Erkenntnis, Wissen* и др.), однако не несет в себе признака «рефлектированной истинности» и потому употребляется достаточно свободно, охватывая более значительный, нежели в первом варианте, круг духовных феноменов, репрезентирующих реальность. Следует, правда, отметить, что фактическое выполнение термином «когнитивное» указанной инструментальной функции в философии и науке не подкреплено специальными дефинициями ни в отечественных, ни в зарубежных словарях и энциклопедиях; тем не менее значение этого термина, как правило, ясно вырисовывается в контексте его употребления в философских и научных трудах.

3. Наконец, существует еще один подход к определению знания, явно или неявно основанный на витгенштейновском принципе «семейного сходства». Витгенштейн обратил внимание на то, что в естественном языке один и тот же термин может иметь множество разных применений, т.е. обозначать разные реалии, образующие в совокупности некоторую общность, «семью», члены которой взаимосвязаны лишь перекрестным образом: между отдельными индивидами и группами, составляющими эту семью, имеются подобия, сходства, но отсутствует общий для всех них родовый признак. Например, существуют разные игры, их можно описывать, отмечать сходство между теми или иными из них, однако не существует некоей «субстанции

игры», и, следовательно, невозможно дать определение «игры вообще» как таковой¹. «Поздний» Витгенштейн, в отличие от «раннего», видел в этом обстоятельстве не дефект естественного, обиходного языка, нуждающегося в коррекции, в разведении разных значений термина, в придании термину точного, однозначного смысла, а именно норму языковой коммуникации. Однако о «норме» речь здесь может идти лишь постольку, поскольку принцип «семейного сходства» действительно апеллирует к реальному положению дел в естественном языке и обыденном мышлении; вместе с тем этот принцип, узаконивая терминологическую неопределенность, т.е. закрепление за одним термином разных (часто несовместимых) смыслов, не вписывается в методологию теоретического (философского и научного) исследования, так как приводит к непропорциональному (обычно не замечаемому самим теоретиком) смещению разных исследовательских контекстов и понятий.

Определения знания, которые идут в русле указанного подхода, опираются на тот очевидный факт, что единой содержательной «субстанции» для всех разнообразных значений слова «знание» не существует, эти значения пересекаются, образуя некое сообщество «семантических родственников»; поэтому и возникает представление о невозможности определения знания как родового понятия и о необходимости другого подхода к его дефинированию. Как пишет И.Т. Касавин, «не только обыденное суждение, эмпирическое протокольное предложение или научная теория, но и философская проблема, математическая аксиома, нравственная норма, художественный образ, религиозный символ имеют познавательное содержание (курсив мой. — А.М.). Все они характеризуют исторически конкретные формы человеческой деятельности, общения и сознания, связанные с адаптацией, ориентацией и самореализацией во внешнем и внутреннем мире. Поэтому полная дефиниция термина знание может строиться лишь по принципу “семейного сходства” (Л. Витгенштейн), как исчерпывающая типология знания, совмещающая разные принципы выделения типов»². В тексте энциклопедической статьи в качестве видов (или типов) знания, помимо названных, упоминаются также «умение» и «практическое знание» (включающее в себя, в частности, «нормативные компоненты»). Указать какой-либо сквозной признак,

¹ См.: Витгенштейн Л. Философские исследования // Философские работы. Ч. I. М.: Гнозис, 1994. С. 110–114.

² Касавин И.Т. Знание // Новая философская энциклопедия: в 4 т. М.: Мысль, 2001. Т. II. С. 51.

общий для всего перечисленного, вряд ли возможно, поэтому исходная дефиниция цитируемой статьи (а именно: «Знание — форма социальной и индивидуальной памяти, свернутая форма деятельности и общения, результат обозначения, структурирования и осмысления объекта в процессе познания»¹) носит комплексный характер, т.е. содержит по существу несколько разных признаков, каждый из которых относится лишь к некоторым видам духовных реалий, причисляемых к знанию, благодаря чему это аддитивное определение и находится в согласии с принципом «семейного сходства». Этому согласию способствует также и весьма общий характер приведенных дефинитивных формулировок, допускающих возможность их неоднозначной интерпретации и тем самым расширяющих круг феноменов, могущих претендовать на принадлежность к семейству знаний.

Мне представляется, что применение принципа семейного сходства в данном контексте приводит (или может привести) к утрате критериев, позволяющих специфицировать знание относительно других духовных феноменов, ибо по сути каждый из них в принципе может быть представлен как вид «знания», понятого в том или ином из множества предлагаемых смыслов; в этом гипотетическом случае «знание» окажется полным синонимом «духа», сознания, ментального, психики, так что сам этот термин станет излишним или, по меньшей мере, взаимозаменяемым с перечисленными терминами. И если вообще предпочтительность одной дефиниции перед другой диктуется большей «инструментальной» эффективностью дефинированного соответствующим образом термина, позволяющего адекватно отобразить, понятийно вычленив специфические элементы некоторой предметной области, то из трех рассмотренных выше подходов к определению знания наиболее предпочтительным, на мой взгляд, является второй, трактующий знание (когницию) как любую форму идеальной репрезентации объекта, — при условии, что исследуемую предметную область составляет все многообразие «духовных» (психических, ментальных и пр.) явлений, а задачей исследования является отграничение знания от других — непознавательных, некогнитивных — компонентов духа. (Разумеется, если предметной областью исследования выступает только сама сфера когнитивного, то здесь уже уместно будет использовать понятие знания в «узком» — первом из названных выше — значении, т.е. как обоснованного истинного убеждения, отличая его от «мнения», «фантазии» и других когнитивных феноменов.) Знание-репрезентация в одних речевых контекстах про-

¹ Там же.

тивополагается *незнанию* (отсутствию информации), в других — *незнанию* (т.е. некогнитивным, нерепрезентативным явлениям духа, например переживаниям, устремлениям и др.).

Парадигмой знания, интерпретированного в «репрезентативном» смысле, является наука. Эту мысль высказал, в частности, Э. Агацци, подчеркнув, что понятие науки сейчас связывается не с определенным содержанием и не с определенными дисциплинами (математикой и естествознанием, как это было раньше), а с особым способом анализа своего содержания, т.е. с методом. Научный метод характеризуется двумя фундаментальными качествами: строгостью и объективностью¹. Если последовательно придерживаться указанной интерпретации термина «знание», то *виды* знания, альтернативные научному, имеет смысл выделять только по одному критерию, а именно по степени их «недоотягивания» до научного образца; т.е. все виды знания (в указанной их трактовке) находятся на одной и той же иерархической лестнице, верхнюю ступень которой занимает продукция науки как специализированной познавательной деятельности, осуществляемой в соответствии с выработанными научным сообществом (и постоянно совершенствующимися) канонами. К ненаучному или «не вполне научному» знанию — но именно «знанию», представляющему собою некоторую идеальную модель реальности, — можно отнести, например, умозрительное, или обыденное, или вообще любое недостаточно строгое и доказательное знание. Что же касается моральных норм, художественных образов, религиозных символов и пр., то их нельзя считать особыми видами *знания*; они альтернативны не только научному, но и *любому знанию*, поскольку не являются когнитивными феноменами или, во всяком случае, содержат в себе существенный некогнитивный элемент — императивно-ценностную, прескриптивную интенцию.

Обрисованному здесь подходу с давних пор и по настоящее время противостоят следующие позиции:

1) наука не является парадигмой репрезентативного знания; например, спекулятивные, мистические или паранаучные и прочие (мыслимые в качестве репрезентирующих некую реальность) построения могут рассматриваться как вполне самостоятельные, не ориентированные на науку как познавательный «идеал», противостоящие науке (иногда добавляют: «официальной науке») или даже «сверхнаучные» формы знания;

¹ См.: Агацци Э. Моральное измерение науки и техники. М.: Моск. филос. фонд, 1998. С. 10 и далее.

2) «знание» не обязательно репрезентативно: существует знание практическое, рецептурное, технологическое (ноу-хау) и т.п., отвечающее на вопрос о том, *как надо* или *как должно* делать что-либо; такое знание тоже может быть обыденным (или «опытным») и научным, но уже находящимся в ведении не «теоретической», а «практической» или «прикладной» науки;

3) нормативно-ценностные концепции и учения (моральные, правовые, религиозные и пр.) относятся к классу репрезентативного знания и в этом качестве могут быть и «обыденными», и «спекулятивными», и «научными».

Все эти три позиции — по отдельности или в различных сочетаниях, эксплицитно или имплицитно — представлены в теории познания, логике и методологии науки, науковедении вообще, а также в различных разделах гуманитарной мысли, включая этику. В задачу настоящего раздела не входит специальный критический анализ указанных методологических установок: это увело бы слишком далеко в сторону от избранной темы. Эпизодическая полемика с этими установками будет увязана исключительно с выяснением когнитивного статуса этики.

Далее под «этическим знанием» я буду иметь в виду не все содержимое этики (как это было бы в случае широкой трактовки знания в соответствии с принципом «семейного сходства»), а только когнитивно-репрезентативное ее измерение. Такой подход позволит установить роль и место знания в структуре этики как многосоставного духовного образования.

Когнитивные структуры этики

Этика в ее исторически сложившейся целостности не принадлежит к сфере знания (в указанном выше когнитивно-репрезентативном смысле), т.е. ее нельзя считать «отраслью знания», а тем более «наукой». Впрочем, разнородные ингредиенты, составляющие этику, невозможно объединить также и такими общими названиями, как «раздел философии» (например «философия морали»), или «жизнечтение», или «форма ценностного сознания»; этика — это конгломерат, не укладывающийся в границы ни одного из перечисленных классов. Более всего для обозначения этики как целого подходит неопределенное, размытое понятие «гуманитарной дисциплины» — без уточнения, идет ли речь о дисциплине философской, научной или учебной, ибо любая из этих уточняющих характеристик может быть отнесена лишь к какому-то фрагменту или способу рассмотрения этического

конгломерата¹. Правда, описание этой дисциплины, изложение ее проблематики, существующих подходов к решению ее проблем вполне может быть названо *этическим знанием*, но только если под этим последним выражением подразумевается *знание об этике* (как объекте познания, изучаемом предмете), а не само ее содержание или, во всяком случае, не все содержание этой дисциплины. К конкретным ее составным элементам выражение «этическое знание» применимо лишь избирательно.

Что же в составе этики обладает когнитивным статусом?

В этот разряд попадает, прежде всего, огромный блок *знаний о морали* как особом духовном феномене, включающий в себя описание и объяснение морали, т.е. разнообразные концепции, так или иначе трактующие сущность, происхождение, историческое развитие и социальные функции морали, формальную и содержательную специфику моральных ценностей, логические и психологические механизмы морального сознания и многое другое. Эту чисто когнитивную часть этической дисциплины в некоторых современных философско-аналитических классификациях именуют *теоретической этикой*, охватывая этим названием как спекулятивно-метафизические, так и научные описательно-объяснительные концепции.

Термин «теория» вполне уместен для обозначения указанного раздела этики (и отличия его от других разделов), если под теорией действительно понимается «комплекс взглядов, представлений, идей, направленных на истолкование и объяснение какого-либо явления»², т.е. определенная форма рационально-понятийного, систематизированного знания. Однако имя «теории», так же как и «науки», нередко прилагается и к другим, а именно ценностно-нормативным, видам духовной продукции. Например, под «этической теорией» часто имеют в виду общие, абстрактные, не конкретизированные принципы морали (или «нормативной этики»): не лги, не убий и пр. Соответственно, под «практикой» понимается «приложение» этих абстракт-

¹ Кстати, обращение к принципу «семейного сходства» при попытке дать дефиницию этики может оказаться более удачным и оправданным, нежели при определении знания, ибо если невозможность указать родовой признак «видов знания» объясняется просто многозначностью термина «знание» (при отсутствии некоего реально сущего под этим названием многосложного феномена), то этика – это фактически сложившийся, эмпирически данный (в качестве особой дисциплины) духовный комплекс, взаимно перекрещивающиеся части которого действительно не имеют общего для всех них определительного признака.

² Швырев В.С. Теория // Новая философская энциклопедия: в 4 т. М.: Мысль, 2001. Т. IV. С. 43.

ных принципов к конкретным (типовым или индивидуальным) ситуациям. При этом упускается из виду, что даже самые абстрактные принципы морали не являются «теоретическими» (в указанном выше более точном смысле): они практически ориентированы, хотя и без привязки к конкретным ситуациям. То есть на самом деле речь в подобных случаях идет о сопоставлении не «теоретического» и «практического», а «*абстрактно-практического*» и «*конкретно-практического*». Абстрактный «категорический императив» столь же практичен («предписателен»), как и частная моральная прескрипция типа «ты обязан помочь данному индивиду в данных обстоятельствах». Понятно, что в реальной практической деятельности мы не можем напрямую применить абстрактные принципы морали к единичной ситуации, нам приходится анализировать эту ситуацию, разлагать ее на составные элементы, допускающие подведение под те или иные моральные принципы и нормы; приходится учитывать и степень соответствия данного элемента той или иной норме, так же как и учитывать относительную «значимость» этих норм, с тем чтобы в итоге вынести определенный моральный вердикт. Вот эти служебные аналитико-вычислительные (т.е. по существу познавательные) процедуры и квалифицируются ошибочно как «практические», а сами отвлеченные принципы и нормы морали — как «теоретические». Употребление здесь слова «теория» ведет к методологической путанице.

«Теоретическое» и «практическое» (нормативно-ценностное) смешивается и в других этических контекстах. Так, различные ценностные позиции, жизнеучения (например, гедонизм, стоицизм, утилитаризм, прагматизм, перфекционизм и пр.) в современной этической литературе принято называть «теориями» — очевидно, на том основании, что в них имеются признаки систематичности, дискурсивности, концептуальности (т.е. наличия определенных организующих идей, программ). Однако указанные признаки хотя и необходимы, но не достаточны для признания некоторой духовной конструкции «теорией» в строго познавательном смысле. Ценностное учение, действительно, не только провозглашает те или иные идеалы и проповедует определенный образ жизни и поведения, оно может включать в себя более или менее развитую и стройную систему аргументации; но органически присущая ему «прескриптивность» не позволяет идентифицировать его в качестве «теории», принадлежащей когнитивной сфере сознания.

Следует заметить, что в философской традиции, идущей от Канта, теоретическая и практическая составляющие человеческого духа различаются достаточно четко; вместе с тем сам Кант объединяет обе эти

составляющие под общей шапкой «знания»: *теоретическое* знание он определяет как такое, «посредством которого я познаю, что существует», а *практическое* знание — как такое, «посредством которого я представляю себе, что должно существовать»¹. Вот этот внутренне противоречивый концепт — *знание должного*, как и другое традиционно ходовое выражение — *знание добра*, прочно утвердившиеся в этическом лексиконе, затрудняют разграничение собственно познавательного и собственно ценностного в моральном сознании и уяснение их взаимосвязи. Конечно, объективация «добра» и «долга» (или «нравственного закона») путем помещения их в умопостижимый мир (в платоновской либо кантовской его версии) частично снимает указанную трудность, делая осмысленным понятие «знание» применительно к доброму и должному как его референтам, хотя и не разъясняя, каким образом это *знание* приобретает *побудительную* силу для человеческого поведения и претворяется в реальные поступки. Если же наши мировоззренческие установки несовместимы с ценностной онтологией Платона и рационалистическим априоризмом Канта, мы можем дать иную интерпретацию привычных словосочетаний «знание добра» и «знание долга»: это либо (1) метафорические обозначения локализованных в человеческом сознании и рефлексированных ценностных позиций, а вовсе не когнитивные (идеально-понятийные) модели неких реалий, идущих под именем «должного» или «добраго», либо (2) все же обозначение действительного «знания», но только знания не «добра» или «долга» как объектов (т.е. не о том, что «объективно является» добрым, должным, справедливым и пр.), а знания о содержании принятых в обществе фундаментальных идеалов и норм².

Когда человек говорит: «Я знаю, что я должен делать», это не означает, что он обрел некое особое «знание должного»; фактически он имеет в виду, что обладает знанием о том, какие именно его действия в данных условиях могут привести к тому результату, который он «должен» получить согласно своим моральным обязательствам или иным ценностно-нормативным установкам. Возможна и другая трак-

¹ Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 381.

² Русский язык располагает тонкими синтаксическими средствами, позволяющими избежать указанной двусмысленности выражений типа «знание (или наука чего-то)»: если, употребляя это выражение, мы имеем в виду его когнитивный (репрезентативный) смысл и хотим исключить ценностно-прикладные ассоциации, то достаточно видоизменить его по типу «знание (или наука) о чем-то»; в результате такой процедуры, скажем, «наука страсти нежной» («Евгений Онегин») превратится в «науку об отношениях и аффектах (особого рода)».

товка того же исходного выражения: человек узнал (получил знание) о тех моральных требованиях, которые предъявлены ему, его поведению извне — от других людей, социальных институтов или, как он может полагать, от Бога. Иными словами, объектом «знания» в подобных случаях является все-таки нечто «сущее» (цели, средства, установки, требования, причинно-следственные связи и пр.), а не какое-то противостоящее сущему, т.е. «вне-сущее», начало по имени «должное».

Теоретическая этика как основная когнитивная структура этического комплекса — это и есть всецело знание *о сущем*, а именно о морали как о реальном сложном феномене, воплощенном в специфических нормах, ценностях, поступках, межличностных отношениях и пр.

Другая составная часть этической дисциплины, нормативная этика, не является знанием о морали, она представляет собой рационально-рефлективный слой самого морального (т.е. ценностно-ориентированного) сознания; сюда относятся все рационализированные, систематизированные вербальные построения, в которых прямо или скрыто выражается и отстаивается какая-либо моральная позиция. Но если нормативная этика *как целое* не принадлежит к корпусу знания, то это еще не значит, что в ней отсутствует познавательная составляющая («познавательная» не в каком-то особом моральном смысле, который безуспешно пытается выявить и зафиксировать современная эпистемология морали, а в том самом обычном и распространенном значении, в каком это слово употребляется в классической теории познания и науке). Знание, репрезентирующее реальность, безусловно, присутствует в нормативной этике, причем занимает значительное место в ее структуре. Не будучи наукой и вообще «формой познания», нормативная этика вполне может быть в той или иной степени «научной». Это означает, что та или иная нормативно-этическая концепция в принципе может в своих заключениях опираться на достоверное знание, быть логически непротиворечивой и вообще может отвечать любому критерию научности, за исключением одного, согласно которому научное знание должно быть ценностно нейтральным в отношении своего объекта. Если бы нормативная этика соответствовала еще и этому требованию, она действительно стала бы наукой в точном смысле слова, но перестала бы быть именно *нормативной* этикой. В традиционных нормативно-этических учениях, как и в современной прикладной этике, которую можно рассматривать как одну из форм этики нормативной, без труда можно обнаружить свободные от оценок и предписаний философские, научные и обыденные размышления «о сущем» в самых разноо-

бразных его проявлениях: от мироустройства до психологических особенностей конкретных личностей. Другое дело, что этот когнитивный компонент пребывает и действует внутри ценностного (морального) сознания и всецело подчинен соответствующим нормативным целям, т.е. знание о мире и человеке выполняет в нормативной этике лишь подсобную роль. Какова эта роль?

Типовая логическая архитектура нормативно-этического суждения, если отвлечься от возможных побочных его ответвлений, представляет собой простой категорический силлогизм, большая посылка которого – это явно формулируемое или лишь подразумеваемое ценностное положение той или иной степени общности (от фундаментального принципа или идеала до частной нормы); меньшая посылка – знание о тех или иных реалиях, подпадающих под ценностный принцип или норму; заключение или вывод – это некоторое ценностное жизнеучение либо конкретная моральная оценка или предписание должного поведения в определенной ситуации. Без указанной «меньшей» – собственно когнитивной – посылки нормативно-этические учения утратили бы концептуальный характер, превратившись в голую проповедь и морализаторство. Эта «меньшая» посылка может в принципе вмещать в себя неограниченное множество разнообразных суждений (и рассуждений) о сущем – от метафизических и религиозных постулатов до развернутых и доказательных социально-гуманитарных или естественнонаучных теорий. «Человек по природе своей стремится к удовольствию», «Человек создан Богом по Его образу и подобию», «Общество развивается по объективным законам», «Мораль – изобретение слабых», «Причиной социального неравенства является частная собственность», «Невозобновляемых энергетических ресурсов человечеству хватит на 50 лет», – вот лишь немногие из когнитивных посылок, которые (в соответствующем логическом сочетании с ценностными посылками) соучаствуют в формировании нормативно-этических концепций или в формулировании частных моральных оценок и императивов.

Таким образом, когнитивные структуры этики складываются из двух основных компонентов: это, во-первых, теоретическое знание о феномене морали (то, что обозначено выше как «теоретическая этика»), и, во-вторых, весь тот массив содержательно разнородных знаний, который в нормативной этике выполняет лишь вспомогательную функцию, т.е. используется для обоснования тех или иных ценностных позиций, хотя социальное значение этих знаний и сфера их применения отнюдь не исчерпываются указанной функцией.

ЧТО ТАКОЕ МОРАЛЬ: ПРОБЛЕМА ОПРЕДЕЛЕНИЯ

«Проповедовать мораль легко, трудно обосновать мораль»¹, — писал А. Шопенгауэр почти два столетия назад, и безуспешность предпринимавшихся на протяжении всей истории этики многочисленных попыток подвести прочный рациональный фундамент под нормы поведения, провозглашаемые великими моралистами или стихийно сложившиеся в обществе, подтверждает справедливость этого утверждения немецкого философа. Однако он не упомянул здесь еще об одной проблеме, по-видимому, не менее значимой для этики, нежели обоснование морали, и точно так же не получившей удовлетворительного решения ни у самого Шопенгауэра, ни у многих других философов до и после него, — проблеме определения морали.

Возможно ли вообще рассуждать о морали, т.е. проповедовать и обосновывать моральные ценности, объяснять их происхождение и функции, если предварительно хотя бы в самом общем виде не определить, что такое мораль? Казалось бы, отрицательный ответ очевиден. Тем не менее, как заметил А.А. Гусейнов, реальный опыт развития этики показывает, что «ее познавательные успехи редко были связаны с логически правильным или даже просто с явным, всегда выдерживаемым определением морали» и что позитивные результаты в этой области могут быть достигнуты «при полной чехарде в том, что касается

¹ Шопенгауэр А. Воля в природе // Полн. собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М., 1909. С. 140. И еще одно высказывание Шопенгауэра на ту же тему: «Во все времена проповедовалось много прекрасной морали, но обоснование ее всегда было неудачным». Тот, «кто знает, за какие различнейшие, порой самые странные аргументы хватались философы как древности, так и новейшего времени (средние века довольствовались церковной верой), чтобы дать доказательную основу пользующимся таким всеобщим признанием требованиям морали, и притом все-таки с очевидно малоуспешностью, тот поймет трудность проблемы...» (Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность / общ. ред., сост., вступ. ст. А.А. Гусейнова и А.П. Скрипника. М.: Республика, 1992. С. 131, 132).

определения морали»¹. Это обстоятельство, на мой взгляд, свидетельствует о том, что и при отсутствии четко вербализованной теоретической дефиниции все же в общественном сознании имеется некоторое интуитивное (т.е. нерелефлексированное) и по сути единое для всех или очень близкое понимание того, что такое мораль, — понимание, на которое фактически и опираются разные этические теории, пусть даже даваемые ими определения морали значительно расходятся между собой. Всякий раз, приступая к определению морали, мы уже заранее знаем — на интуитивном уровне, — что это такое; задача определения — перевести это интуитивное знание на уровень осознания и вербализовать его. Можно предположить, что достижения этической мысли были бы большими, если бы смутное, имплицитное представление о морали уступило место эксплицитному понятию.

Мораль: понятие и реалья

Если мораль — это подлинная реалья человеческого мира, а не некий произвольный конструкт², если вообще существует такой

¹ Гусейнов А.А. Мораль: история понятия // Что такое мораль: сб. науч. тр. / отв. ред. Р.В. Петропавловский. М.: ИФ АН СССР, 1988. С. 34.

² Понятие морали (подобно многим другим) не имеет чувственно-наглядного коррелята, в отличие, скажем, от понятия «человек», которому предшествует допоятныйное представление об этом эмпирически наблюдаемом «объекте» с характерными для него отличительными признаками (морфологическими и поведенческими). Сколь бы разными ни были определения человека (как формальные, так и концептуальные), какие бы признаки ни принимались в качестве выражающих человеческую сущность, никогда (или почти никогда) не возникает сомнений и споров относительно того, к какому именно эмпирическому объекту относятся эти определения. (Возможны лишь отдельные практические и теоретические казусы, когда обычного эмпирически-интуитивного представления о человеке оказывается недостаточно и требуется уточнить критерии принадлежности к человеческому роду, например: на какой стадии внутриутробного развития человеческий плод должен быть идентифицирован в качестве «человека» с вытекающими отсюда моральными и правовыми выводами? Или: какой вид ископаемых приматов знаменует собой уже совершивший переход от обезьяны к человеку?) Что же касается понятия морали, то оно не опирается на какой-либо наглядный образ, оно вычленяет свой объект из синкретической реальности человеческого мира и в этом смысле «конструирует», создает себе объект. Когда два теоретика дают разные определения морали, то за этим не обязательно стоят теоретические расхождения в объяснении одного и того же феномена, нередко речь идет просто о разных понятиях, по-разному очерчивающих границы своего объекта. И если мы захотим выяснить, какое из множества разных по содержанию понятий, одинаково обозначаемых словом «мораль», является «правильным», то мы не сможем этого сделать путем соотнесения этих понятий с некой реальей, о которой «заранее известно», что она-то и есть «мораль» как таковая.

особый феномен, составляющий в конечном счете предмет всякого этического исследования (какими бы ни были его общефилософские основания и идейные предпосылки), то выявление и формулирование существенных, т.е. необходимых и достаточных, признаков этого феномена могло бы способствовать более точному и глубокому самознанию этики, элиминации из ее состава тех учений (или их фрагментов), которые без достаточных оснований причисляются к этой области знания. Формальное определение морали, будь оно выработано, конечно, не заменит широких концептуальных определений, оно — в силу неизбежной скудости своего содержания — совместимо с широким спектром объяснительных теорий, за исключением тех, в которых понятие морали не содержит даже в неявном виде необходимых признаков, составляющих ее специфику. Иначе говоря, принятие такого определения, признание его «правильным» не предполагает избрания в качестве «правильной» какой-то одной теории морали; единое определение позволило бы лишь минимизировать те расхождения, которые обусловлены неточной терминологией, и благодаря этому заметно сузить круг проблем (и, соответственно, их решений), традиционно относимых к ведению этики.

Разумеется, понятие морали не может наполняться тем или иным содержанием по воле теоретика. Понятия вообще возникают и формируются лишь тогда, когда в ходе познания обнаруживается нечто новое, не схваченное в его специфике уже имеющимися понятиями, — «новое» не обязательно в смысле «новообразования», но также и в смысле открытия вполне сложившегося, однако прежде не замеченного или не осознанного в понятии явления. Из огромного множества различных связей, отношений, чувств, типов поведения интуитивно вычленяется некоторая особая целостность, за которой со временем закрепляется и особое наименование. Постепенно границы этого целостного образования уточняются. Вновь возникшее понятие может далее многократно меняться (при сохранении соответствующего слова) по мере уяснения и истолкования специфических признаков первоначально вычлененного феномена или в связи с частичным переключением этого понятия на другие, смежные явления, а также вследствие широкой ассоциативности, характерной для обычного сознания и живого языка. Поименованные понятия — это мыслительные (и вербальные) средства дифференциации и систематизации опыта, основанные на предположении (нередко ошибочном), что эта мыслительно-вербальная модель конгруэнтна миру. Разные социумы и разные индивиды имеют свой особенный опыт и в соответствии с ним по-разному членят и моделируют мир. Вместе с

тем эти различия в миропонимании имеют пределы, обусловленные единством человеческой природы и необходимостью считаться с объективными законами природного и социального бытия. Поэтому выработка общезначимых понятий и концепций, отображающих содержательную и функциональную специфику морали, вполне возможна; во всяком случае, теоретико-этическая мысль через споры и разногласия в целом движется в этом направлении.

Появление в античном философском лексиконе (а затем и в обычном языке) терминов «этика» и «мораль» было связано, очевидно, с недостаточностью традиционных, широко употреблявшихся уже тогда слов *ēthos* (греч.) и *mores* (лат.), обозначающих фактически все, любые сложившиеся в обществе (и отдельных социальных группах) типы человеческого поведения и его духовные регулятивы — то, что в современном русском языке именуется «нравами»¹. В этом инте-

¹ Смещение, отождествление *морали* и *нравов* — не редкость и в современной этической литературе. Различение этих понятий необходимо для понимания специфики морального феномена. Нравы — это массовые стереотипы сознания и поведения, включающие в себя сложный комплекс социально-значимых ориентиров и ценностей, среди которых моральные ценности — только *одна из составляющих*. Поэтому широкая вариативность нравов в социальном пространстве и времени не может служить достоверным показателем столь же значительной изменчивости моральных норм и идеалов: меняются (или различаются в разных общностях) главным образом другие, неморальные элементы нравов, связанные с обычаями, условиями жизни, уровнем духовной и материальной культуры и пр.; содержание же фундаментальных принципов морали остается стабильным на протяжении веков. Иначе говоря, эмпирическая констатация несходства каких-либо нравов между собой не дает достаточных оснований для вывода, будто мы имеем дело с разными системами моральных ценностей. Когда говорят об особой морали, характерной для каждой эпохи и для каждого социального слоя, фактически имеют в виду не столько мораль, сколько нравы. Если в данном обществе господствуют, скажем, жестокие нравы, то это не значит, что жестокость получила там позитивную моральную санкцию и что там господствует некая специальная «мораль», одобряющая то, что в других сообществах осуждается. Нарушение индивидами или социальными группами принятых, разделяемых ими же самими моральных норм — заурядный факт истории (как и житейского обихода). Налагаемые этими нормами запреты и выдвигаемые ими требования нейтрализуются или «перевешиваются» более сильными (в данных условиях и для данных субъектов) мотивирующими факторами — меркантильными интересами, честолюбивыми устремлениями и др., причем относительный вес моральных и неморальных стимулов неодинаков в разные эпохи, в разных группах и у разных индивидов. Это обстоятельство может служить объяснением разнообразия нравов при сохранении в их составе одних и тех же или близких по содержанию моральных норм. Правда, о полной идентичности частных норм морали в разных сообществах речь не идет: эти нормы представляют собою своего рода проекции общечеловеческих

гральном образовании были замечены и отмечены (пока еще в первом приближении) особые виды поведения, направляемые особого рода мотивами и побуждениями, явно отличными от тех, которые диктуются обычаем или эгоистическим интересом. Эти своеобразные способы поведения и побудительные мотивы, а также правила, нормы и ценностные образцы, требующие такого поведения и указывающие соответствующие ориентиры, были выделены (хотя и не очень четко и не вполне осознанно) в отдельную сферу *морали*, или *нравственности*. Однако вопрос о том, в чем же конкретно состоит своеобразие, специфика морали, до сих пор остается без общепризнанного решения, несмотря на все богатство идей и гипотез, выдвинутых и обоснованных на протяжении долгой истории моральной философии.

абстрактных принципов и норм на конкретные типовые ситуации и формы поведения, а эта конкретика не только своеобразна для разных культур, но еще и получает разные интерпретации в зависимости от характерных для данной культуры мировоззрения, религии, экономического уклада и т.д. Так, уже сам статус «объекта морали» не является абсолютно неизменным, он относителен в том смысле, что имеет ступени, ранги, так что люди, обладающие этим статусом, занимают разное (причем не постоянное, не данное раз навсегда) место в сложившейся иерархии объектов морали: они не равны перед нравственным – как и правовым – законом и, следовательно, перед лицом действующих от его имени субъектов. Например, средневековое общественное сознание хотя и воспринимает низшие сословия как объект морали и права, однако не ставит их в этом качестве на один уровень с другими, высшими сословиями. Одни и те же абстрактно-всеобщие нормы морали, запрещающие и осуждающие убийство, присвоение чужого, унижение достоинства и пр., действуют в межсословных взаимоотношениях иначе, чем во внутрисословных: неэквивалентный обмен ценностями с перекосом в пользу «благородных», их привилегии перед простолюдинами признаются морально справедливыми и допустимыми (если указанный перекокс не превышает некоторой принятой, сложившейся в общественном сознании меры); «долг чести» имеет силу только в отношении равного по положению, но не «нижестоящего» индивида и т.п. Вообще, в межличностных конфликтах интерес привилегированного индивида на моральных весах сословного общества «тяжелее», чем аналогичный интерес простого человека, в силу характерного для такого общества приписывания самим этим личностям разной («по природе») ценности.

Таким образом, содержательное многообразие частных моральных норм в мультикультуральном обществе – это очевидный факт. Однако он не противоречит идее глубинного единства моральных ценностей и лишь в малой степени объясняет многообразие нравов, которое, как уже сказано, зависит преимущественно от внеморальной детерминации человеческого поведения.

Мораль: понятие и оценка

Почему же стихийно сложившееся интуитивное понимание морали так и не отлилось в единую чеканную формулу, которая схватывала бы существенные признаки, фактически мыслимые в этом понятии? Трудность определения морали во многом связана с тем, что сам вопрос «Что такое мораль?» неоднозначен, он уже заранее предполагает возможность разных ответов, поскольку этот вопрос ставится в разных, но при этом трудноразличимых, часто смешиваемых контекстах.

Прежде всего, этот вопрос может задаваться и восприниматься либо в *ценностном* (нормативном), либо в *познавательном* (дескриптивном) контексте. В первом случае он интерпретируется таким образом: *какие вещи (события, поступки, намерения и пр.) являются моральными, т.е. позитивно ценными* в специфически-моральном смысле — добрыми, должными, справедливыми и т.п.? Или: что такое моральное добро, каковы критерии *морального и аморального*, т.е. добра и зла, должного и запретного и т.п.? Во втором случае тот же по форме исходный вопрос трактуется иначе: *что есть мораль как особый феномен?* Чем он отличается от всех прочих, *внеморальных* феноменов? В соответствии с этими истолкованиями строятся и ответы: в ценностном контексте они представляют собой *выражение* той или иной *моральной позиции*, в познавательном контексте — то или иное *описание или объяснение феномена морали*¹. Вообще говоря, слово «мораль» в социальной теории используется большей частью именно для *обозначения* некоторого феномена (например, особого рода норм, общественного института, формы сознания, типа поведения), а не для *оценивания* чего бы то ни было. Будучи захваченным, однако, стихией обыденного сознания и естественного языка с характерным для них ценностно-познавательным синкретизмом, это слово (а в особенности производное от него прилагательное «моральный») даже в теоретическом контексте

¹ Несколько иную трактовку указанного двойственного значения слова «мораль» дает американский философ Бернард Герт, автор многих работ по теории морали: «Термин “мораль” (morality), — пишет он, — может быть использован либо (1) дескриптивно — по отношению к некоторым кодексам поведения, выдвинутым обществом (или некоторой группой, или индивидом), либо (2) нормативно — для обозначения некоторого кодекса поведения, который в данных специфических условиях был бы выдвинут всеми рациональными субъектами» (Gert B. The Definition of Morality // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2012 ed.). URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/morality-definition/>).

несет нередко и ценностную нагрузку, выполняя наряду с *констатирующей* также и *квалифицирующую* функцию: вербальная идентификация чего-либо как «морального» не только указывает на соответствующую феноменологическую принадлежность данного объекта (поступка, плана и пр.), но одновременно дает ему специфическую позитивную оценку.

Смешение этих двух контекстов приводит к тому, что моральные учения, прокламирующие ту или иную жизненную позицию, истолковываются самими их авторами как *теории морали* (или «теории добра» и т.п.), выявляющие и описывающие некоторые «объективные ценности» («самоценности») в их феноменальном или ноуменальном существовании (счастье, польза, прогресс, высшее благо, воля Бога и пр.) или иные — действительно объективные — реалии (человеческая природа, законы разума, естественная эволюция, историческая необходимость и пр.), а также трактующие эти высшие ценности и непреложные законы как объективные критерии морального добра и долга. Однако любое моральное учение, выражающее некоторую ценностную позицию, уже в силу этого не может быть квалифицировано как «теория» (т.е. некоторая система знания), поскольку ценностная модальность лишает моральные высказывания познавательно-репрезентативного статуса¹. Следовательно, и слово «мораль» («моральный») в его ценностно-нормативной функции (т.е. как выражение «одобрительного» отношения к чему-либо) не несет репрезентативного смысла и потому не подлежит логически правильному определению, основная задача которого — указать существенные признаки представленного в понятии объекта. Настоящим объектом (или референтом) понятия морали является не самосущее «добро», а реально сущий в мире естественной каузальности особый духовный, социально-психологический (по своему происхождению и субстрату) феномен. Этот феномен, как раз и ассоциируемый чаще всего современным культур-

¹ Дискуссия о том, относятся ли нормативно-ценностные суждения (в частности, моральные оценки и предписания) к разряду знаний, длится уже целое столетие, главным образом — в западной аналитико-философской литературе. Большинство дискутирующих ориентированы на традиционно господствующую в гуманитарии когнитивистскую парадигму, трактующую духовную реальность в целом и во всех ее проявлениях (в том числе ценностные формы сознания) как виды знания. Вместе с тем достаточно широко представлена и противоположная, некогнитивистская позиция, или отрицающая наличие каких-либо познавательных элементов в оценочных и императивных высказываниях, или допускающая их присутствие в качестве некоего подсобного строительного материала, не влияющего на некогнитивную в целом природу этих высказываний.

ным сознанием со словом «мораль» (если исключить явно побочные, дополнительные значения, которыми нагружено это слово в его обыденно-разговорном и литературном употреблении¹), представляет собой совокупность специфических ценностных установок, мотивов и норм, определяющих (в сочетании или противостоянии с другими регулятивами) поведение людей.

Необходимо поэтому провести четкую границу между (а) феноменом морали как объектом изучения и (б) добром (долгом и пр.) как выражением моральной оценки или требования, т.е. непознавательного (эмотивно-аффективного, интенционального) отношения человека к какому-либо событию или способу действия. Конечно, это отношение тоже может быть объектом изучения, но только не в качестве «добра» и «долга» самих по себе и не в качестве «знания» о добре и долге, а в качестве «феноменальных», эмпирически фиксируемых исследователем ценностных установок индивидов, групп и общества в целом. Такое разграничение позволит выявить в исторически сложившейся структуре этики две принципиально разные, хотя и взаимосвязанные, взаимопроникающие дисциплины: (1) теоретическую этику как философское и научное познание (т.е. описание и объяснение) морального феномена и (2) нормативную этику как моральное жизнеучение, провозглашающее, обосновывающее и кодифицирующее моральные ценности (идеалы, нормы). Поскольку нормативная этика принадлежит моральному сознанию, образуя его «верхний» (рационально-рефлексивный) уровень, она вместе с «обыденной» моралью (стихийно сформировавшимися моральными ценностями) составляет часть исследуемого теоретической этикой феномена.

Мораль: сущностные признаки

Определить специфическое содержание моральных норм и идеалов возможно только путем выяснения того, что люди фактически считают добрым и должным в моральном смысле или, точнее, того, что люди принимают в этом качестве. Такой подход, правда, вызывает возражение у тех философов, которые полагают, что критерии добра и долга объективны в смысле их автономности по отношению к «эмпирическим» моральным воззрениям людей. От ученых-этиков, писал Дж. Мур, «мы хотим узнать не то, как люди употребляют дан-

¹ Сводка этих побочных значений слова «мораль» дана в книге О.Г. Дробницкого «Понятие морали» (М.: Наука, 1974. С. 21).

ное слово (т.е. „добро” — Л.М.), и даже не то, какого рода поступки они одобряют... Мы просто хотим знать, “что такое добро?”»¹.

Это «простое» желание обычного человека, от имени которого выступает здесь Мур, основано на убеждении (подкрепленном классической моральной метафизикой), что добро в каком-то смысле существует помимо субъекта, помимо его реальных нравственных установок, и потому «субъективные мнения» не должны интересовать исследователя (мало ли что люди «считают» добром! Ведь они могут и ошибаться). Метафизика морали — будь то платонистская онтология добра или кантовский априоризм в истолковании долга — отвергает психологический субстрат моральных ценностей, их неотделимость от человеческой психики: добро, как и долг, — это своеобразные умопостигаемые (или продуцируемые «чистым разумом») реалии, и потому психология как эмпирическая наука не в состоянии их постигнуть, поскольку она исследует сознание реальных людей во всей его случайности. Так, Кант в своих работах по философии морали настойчиво и последовательно переводил психологические термины на язык априористской эпистемологии; все психологическое он относил к эмпирии, а «все эмпирическое, — писал он, — совершенно непригодно как приправа к принципу нравственности»². При таком подходе некоторые психологические особенности морали в ее реальном функционировании (например, «категоричность» морального требования) приобретали логический либо спекулятивно-метафизический смысл. Это не значит, что психология морали вообще упразднялась, просто она рассматривалась как низший, «эмпирический» уровень «морального знания», а не как подлинный способ бытия морали.

Но если ученый-этик по мировоззренческим соображениям не приемлет платонистского безлюдного мира добра, красоты и пр., то для него (как теоретика, а не моралиста) вопрос «Что есть добро?» может означать только одно: какое содержание люди фактически вкладывают в понятие добра? Ответить на этот вопрос нелегко, в особенности если не ограничиваться эмпирической констатацией существующих и существовавших моральных позиций, а попытаться (как это делали многие крупные мыслители) свести их к общему знаменателю, извлечь из них некоторый общезначимый элемент. Можно спорить о том, осуществима ли такая задача, однако правомерность самого этого подхода вряд ли может быть оспорена. По существу, единственной

¹ Мур Дж.Э. Принципы морали. М.: Прогресс, 1984. С. 69.

² Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 266.

фактологической базой всех теорий морали, т.е. подлинным (хотя зачастую и не признанным, не отмеченным самими мыслителями) источником теоретических обобщений, касающихся специфики и структуры морали, всегда было реально сложившееся — «обычное», «обыденное» — моральное сознание во всем его исторически-культурном внешнем многообразии и внутреннем единстве. Однако результаты философской рефлексии по поводу моральных ценностей — их общего содержания, механизмов их функционирования и реализации в человеческом поведении — далеко не всегда адекватны оригиналу: в одних случаях — потому что мораль воспринимается и истолковывается через призму отвлеченно-метафизических (умозрительных, трансценденталистских, априористских) подходов, так или иначе мистифицирующих свой объект, в других случаях — из-за трудностей распознавания специфически морального феномена в сложном переплетении разнообразных ценностных ориентиров, мотивов и побуждений.

К осознанию этой специфичности философская мысль приближалась постепенно, и хотя уже в XVIII веке (благодаря прежде всего Канту) были выявлены некоторые существенные признаки (универсальность, автономность и др.), отличающие моральные предписания от правовых и рецептурных, а мотивы моральных поступков — от интересов и склонностей, процесс теоретической сепарации и идентификации морали в ее уникальности до сих пор, как уже отмечалось выше, нельзя считать завершенным. Более того, «и в специальной философской литературе, и в публицистике, и в обычной речи под “моралью” нередко понимается вообще любая принятая (где-либо) система норм индивидуального поведения»¹, т.е. сохраняется по сути еще докантовское неопределенно-расширительное понимание морали, охватывающее едва ли не всю сферу ценностной регуляции межлических отношений без сколько-нибудь ясных внутренних разграничений в этой области. Такой подход совершенно уничтожает специфику морали, говорить здесь о специальных маркерах моральных ценностей, отличающих их от ценностей неморальных, не приходится, ибо отнюдь не все и не любые, а только *особого рода* принципы, правила, критерии, которыми руководствуются люди в оценке собственного и чужого поведения, являются моральными, идентифицируются в качестве таковых.

Впрочем, во многих работах при определении морали к указанию на ее регулятивный характер нередко добавляют еще одну, действительно важную характеристику: мораль управляет поведением через понятия

¹ Апресян Р.Г. Мораль // Этика: энцикл. слов. М.: Гардарики, 2001. С. 276.

добра и зла, долга, совести, справедливости и т.п.¹ Однако этого указания недостаточно для выявления подлинной специфики морально ценного и должного: как верно заметил О.Г. Дробницкий, введение подобных понятий в определение морали незаконно, «ибо сами они могут быть определены лишь в рамках и посредством общего понятия морали»², т.е. подобные дефиниции морали содержат в себе логический круг. В лучшем случае эти формулировки выполняют функцию не строго логического, а обиходного разъяснения слова «мораль» путем включения его в общее «гнездо» хорошо знакомых, широко употребляемых слов, обладающих пересекающимися и интуитивно понятными смыслами.

Мораль и высшие ценности

Еще один способ определения морали, весьма распространенный в этической литературе, — это использование в составе дефиниенса (определяющей части дефиниции) концептуального блока «высшие ценности»; т.е. морально ценными (добрыми или должными) признаются те регулятивные нормы, намерения и поступки, возникновение и реализация которых подчинены некоторой высшей ценности или служат ее выражением. Правда, в виде специального определения такая трактовка морали встречается преимущественно в учебниках и словарях³, однако в более свободных и разнообразных формулиров-

¹ Мораль — «один из основных способов нормативной регуляции действий человека в обществе... Мораль охватывает нравственные взгляды и чувства, жизненные ориентации и принципы, цели и мотивы поступков и отношений, проводя границу между добром и злом, совестливостью и бессовестностью, честью и бесчестьем, справедливостью и несправедливостью, нормой и ненормальностью, милосердием и жестокостью и т. д. (Мораль // Википедия. URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Мораль>); «В отличие от простого обычая или традиции, нравственные нормы получают ценностное обоснование в виде идеалов добра и зла, должного, справедливости и т.п.» (Мораль // Современная энциклопедия. URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc1p/31134>).

² Дробницкий О.Г. Понятие морали. М.: Наука, 1974. С. 12.

³ Вот пример такого определения: мораль — «понятие, посредством которого в мыслительном и практическом опыте людей вычлняются обычаи, законы, поступки, характеры, выражающие высшие ценности и долженствование, через которые человек проявляет себя как разумное, самосознательное и свободное создание (существо)» (Апресян Р.Г. Мораль // Этика: энцикл. слов. М.: Гардарики, 2001. С. 275). Еще один вариант этого определения: мораль — «понятие европейской философии, служащее для обобщенного выражения сферы высших ценностей и долженствования. Мораль обобщает тот срез человеческого опыта, разные стороны которого обозначаются словами “добро” и “зло”, “добродетель” и “порок”, “правильное” и “неправильное”, “долг”, “совесть”, “справедливость” и т.д.» (Апресян Р.Г. Мораль // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. II. М.: Мысль, 2001. С. 610).

ках она присутствует в работах многих философов Нового и Новейшего времени — Гоббса, Канта, Бентама, Ницше, Шелера, Бердяева и других мыслителей.

Насколько оправданно определять мораль через высшие ценности? И в чем смысл такого определения, как можно его интерпретировать, учитывая реальную многозначность самого определяющего понятия? Возможны два основных истолкования рассматриваемой дефиниции. Одно из них состоит в том, что моральным ценностям — принципам, идеалам, нормам — приписывается верховный статус в некоторой предполагаемой ценностной иерархии; т.е. в отличие от прочих ценностей, являющихся таковыми *для* кого-то или *для* чего-то, мораль предстает как самоценность, как абсолютная или объективная ценность. Согласно второй, более распространенной трактовке формально той же дефиниции, сущностный признак моральных принципов и норм усматривается в том, что они, не будучи сами по себе «высшими» ценностями, подчинены другим, «действительно высшим» ценностям, служение которым и является критерием моральности императивов и поступков. В истории философии и этики на роль критериальных высших ценностей выдвигались, например, абсолютное благо, божественная воля, миросовершенство, удовольствие, счастье, польза, интересы государства, нации, класса, общественный прогресс и пр. Некоторые этические учения, прокламирующие подобные ценности, носят названия, прямо или косвенно адресующие к принятому ими идеалу, например: гедонизм, утилитаризм, религиозная (в частности христианская) этика и др., а проповедуемые и практикуемые их создателями и адептами образцы поведения обозначаются соответственно как гедоническая, утилитарная, христианская мораль, а также мораль аристократическая, коммунистическая и другие ее «виды».

Оба варианта определения морали через высшие ценности, как мне представляется, не обеспечивают экспликации того специфического содержания, которое имплицитно мыслится в понятии морали. Если мораль определяют как высшую ценность, то тем самым указывают хотя и важный, но лишь дополнительный ее признак, не раскрывающий ее специфики. Действительно, нравственный закон, как показал Кант (в полном согласии с интуицией «обычного» морального сознания), не нуждается в обосновании через другие ценности и цели, и в этом отношении мораль в самом деле является (для морального субъекта) высшей ценностью, или «самоценностью»; но ведь и любая иная ценность (например, наслаждение, богатство, спасение души и пр.) для кого-то может быть самоценностью. Понятие цен-

ности логически предполагает субъекта-ценителя; ценность (даже «высшая», даже «самоценность») не может быть ценностью в себе и для себя. Объективного критерия для выстраивания ценностной иерархии не существует, поэтому присвоение морали звания «высшей ценности» нисколько не выделяет ее среди других ценностей того же уровня и потому не может рассматриваться как ее «определение».

Еще меньше оснований считать сущностными признаками моральности норм и поступков исполнение ими служебной функции по отношению к какой-либо иной — следовательно, неморальной — ценности, даже если она была бы признана всеми людьми «высшей» в каком-то отношении. Так, например, стремление индивида к собственному удовольствию (назначенному гедонистами на роль «высшего блага»), никак не может быть идентифицировано в качестве морального мотива, поскольку подобная номинация явно расходится с фактически сложившимся в цивилизованном сознании представлением о том, что есть мораль. Особенность моральных норм состоит в том, что они регулируют межчеловеческие отношения в ситуациях, когда поведение индивида или группы, которым адресованы эти нормы, затрагивает интересы других индивидов или групп. Поэтому те определения, в которых сущность морали усматривается в особом отношении субъекта не к другому субъекту, а к абстрактно-обезличенным «высшим ценностям», не соответствует общепринятому понятию морали (если только за псевдонимом «высшая ценность» не подразумеваются в конечном счете реальные интересы реальных людей).

Контекстуальная многозначность понятий «высшие ценности» и «мораль» («моральные ценности») затрудняет их различение и сопоставление; вместе с тем их дифференциация вполне возможна и необходима — возможна в той мере, в какой исторически сложившийся понятийный аппарат этики в принципе позволяет дать адекватный образ морали в ее специфичности, в ее отличии от других форм ценностного сознания; и необходима потому, что пренебрежение указанной спецификой приводит к смешению и подмене моральных ценностей другими, неморальными. Если в сложной ситуации принятия решения (т.е. выбора поступка) некоторая «высшая ценность» и «обычная мораль», не имеющая столь высокого, абсолютного статуса, ориентируют индивида на взаимоисключающие деяния, то исход этого внутреннего конфликта по сути предрешен в пользу требования, идущего «свыше» (при условии, что индивид действительно воспринимает его в этом качестве). Подобный ценностный расклад может иметь трагические последствия: фанатик-террорист, действуя, как ему представляется, в согласии с высшим императивом (религи-

озного, национального или политического свойства), способен погубить множество невинных людей, не пожалев и собственной жизни. Возможность конфликта между высшими ценностями и моралью исключается лишь в том случае, когда сами моральные ценности — и только они — выступают в роли высших ценностей.

Мораль: формула и интенция

Проблемы, связанные с определением морали, касаются в основном содержания ее принципов и норм, поскольку теоретиков морали в первую очередь интересует, что именно мораль предписывает и запрещает, одобряет и осуждает, и каков, так сказать, «общий знаменатель» всех этих максим и вердиктов, какой единой формулой, выражающей суть, природу морали, они могут быть описаны. Однако очевидное многообразие, а нередко и явная несовместимость содержания моральных кодексов и частных норм, сложившихся в разные эпохи, в разных социумах и даже у отдельных людей, заставляет исследователей либо отказаться от попыток унификации морали на базе единых содержательных критериев (и занять, таким образом, позицию морального плюрализма и релятивизма), либо вопреки указанной очевидности отстаивать идею внутреннего единства и общезначимости моральных ценностей, доказывая «неподлинность», кажимость внешнего их многообразия.

Первый из этих подходов внутренне противоречив, ибо, с одной стороны, здесь фактически признается общий моральный статус разных по содержанию ценностных установок, т.е. их принадлежность к морали как единому «роду», который в принципе может быть описан и дефинирован, но, с другой стороны, прокламируется существование множества «моралей», не подлежащих общему для них определению. Второй подход более последователен в методологическом отношении: открывая за внешним «случайно-эмпирическим» нагромождением моральных кодексов и ситуативных моральных предписаний и оценок внутреннее единство (реальное или мнимое), философ получает возможность найти и сформулировать единый нравственный принцип или «закон», выражающий содержательную специфику морали.

Этическая мысль выработала ряд таких формул, претендующих на адекватную репрезентацию фундаментального «нравственного закона», из которого могут быть выведены конкретные моральные нормы и максимы. Если в этических кодексах (религиозных, профессиональных и других) вербализуются, суммируются и систематизируются разные по содержанию моральные нормы, то для философии мо-

рали одной из важнейших задач является поиск общей основы всех этих норм, единого принципа, воплощающего в себе содержательную специфику морали. «Золотое правило нравственности» («Поступай с другими так, как ты хотел бы, чтобы поступали с тобой»), Кантов «категорический императив» («Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»), утилитаристский принцип «максимизации счастья» («наибольшее счастье наибольшего числа людей» как моральный ориентир) — наиболее известные из множества попыток представить в лапидарной форме квинтэссенцию моральности. Обычно подобные формулы предстают как оригинальные жизненучения, выдвинутые (изобретенные) их авторами либо извлеченные или из «чистого разума» или сверхъестественного сакрального источника. Фактически же их содержание, их предметная направленность представляет собой более или менее удачное предельно абстрактное обобщение множества конкретных моральных норм, сложившихся в обыденном сознании некоторого конкретного социума или всего социального универсума¹. Все эти формулы многократно подвергались в философско-этической литературе критике с тех или иных мировоззренческих или ценностных позиций, причем самым сильным (хотя и не всегда явно высказанным и осознанным) критическим аргументом было указание на их несоответствие (или неполное соответствие) обычному, интуитивному пониманию того, какие именно реалии фактически оцениваются моральным сознанием как «добрые» и «должные». Но даже если удалось бы найти не вызывающую сомнений, общезначимую формулу такого рода, это не позволило бы четко и однозначно вычленить объект исключительно моральных требований, поскольку то, к чему мораль призывает и понуждает, может быть предметом также и иных, неморальных велений, устремлений и чувств. Поэтому упомянутые популярные сентенции являются собственно моральными только в том случае, если за их императивно-по-

¹ Кант совершенно определенно отказывался от претензий представить свой «категорический императив» в качестве новоизобретенного морального принципа. В предисловии к «Критике практического разума» он писал: «Один рецензент, который хотел сказать что-то неодобрительное об этом сочинении, угадал более верно, чем сам мог предположить, сказав, что в этом сочинении не устанавливается новый принцип моральности, а только дается новая формула. Но кто решился бы вводить новое основоположение всякой нравственности и как бы впервые изобретать такое основоположение, как будто до него мир не знал, что такое долг, или имела совершенно неправильное представление о долге?» (*Кант И.* Критика практического разума // Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 319).

будительной интенцией стоит эксклюзивное моральное вменение определенных поступков потенциальному адресату.

Мораль, таким образом, специфична не столько в содержательном, сколько в интенциональном отношении¹. Конечно, моральная интенция всегда связана с тем или иным содержанием (т.е. направлена на определенный предмет), однако это содержание исторически и «культурально» переменчиво, его единая основа с трудом угадывается в абстрактных формулах «нравственного закона», тогда как уникальная интенция морального сознания инвариантна в социальном времени и пространстве, она вполне автономна по отношению к содержанию моральных норм и оценок и в принципе совместима с любым содержанием (хотя фактически содержательное многообразие моральных регулятивов всегда было так или иначе ограничено). Именно наличие этой единой интенции является показателем морального статуса разных по содержанию норм и оценок.

Поскольку понятие интенции в этическом контексте почти полностью перекрывается понятием долженствования, использование которого в философско-этической литературе имеет давние традиции, вполне уместно обратиться к проблеме определения и интерпретации именно этого последнего понятия. Долженствование всегда выступало в двух ипостасях: (1) как некое внешнее (по отношению к индивиду или человечеству вообще) понуждение и (2) как внутреннее побуждение. В обоих случаях моральная интенция проявляет себя в своей специфике только в ситуации конфликта между требованиями морали и иными интересами людей; поэтому, даже будучи собственным внутренним побуждением индивида, она воспринимается одновременно и как нечто чужеродное, «не свое», как безличный (и в этом смысле объективный) императив.

Вот эта необычность морального императива, замечаемая уже на уровне обыденной рефлексии, послужила источником ряда метафи-

¹ Этические учения, сколь бы рационализированными, концептуальными и вообще «наукообразными» они ни были, принципиально отличаются от наук тем, что непосредственно в себе несут ту или иную «жизненную интенцию» – призывают, обязывают, рекомендуют, «выражают отношение» и т.п. Слово «интенция» (лат. *intentio* – стремление) хотя и используется достаточно широко в философской и психологической литературе, не имеет, однако, единого, строго фиксированного значения: оно может быть истолковано в метафизическом, спекулятивно-онтологическом, имперсональном смысле – как «объективная необходимость» поступка, как веление «чистого разума» – и в психологическом смысле – как обозначение аффективно-волевых феноменов психики, взятых в отвлечении от их содержания, предметной направленности.

зических концепций, приписывающих моральной интенции (так же как и содержанию нравственных норм) особое внепсихическое бытие. Со времен Сократа спекулятивная онтология морали (добра, блага, справедливости) вообще игнорировала наличие особого «чувственного» элемента в ценностных позициях и поведении людей; дело представлялось так, будто человек, постигая (познавая) объективное добро, благодаря этому становится носителем добра, т.е. самим уже фактом этого «знания» он мотивирован к добрым (и, значит, должным) поступкам. Моральная интенция, следовательно, трактовалась, по существу, как некий неспецифический эпифеномен, не входящий необходимым образом в состав моральной позиции и морального поведения; во всяком случае, о каком-либо духовном механизме, опосредствующем влияние знаний на поведение, здесь нет речи. Подобным же образом новоевропейский этический интеллектуализм, воспринявший старую идею о морали как определенном виде рационального знания, приписывал императивную функцию самому этому знанию как таковому¹. У Канта моральное долженствование — это диктуемый чистым разумом долг, лишенный «материи желания» и вообще всякой опоры в человеческой психике. Через долженствование находит выражение некая спекулятивная «необходимость», способность же разума превращать эту бесплотную, «бесчувственную» необходимость в реальную побудительную силу поведения обосновывалась посредством простой, многократно повторяющейся в трудах Канта формулы, констатирующей якобы очевидный факт: «разум определяет (bestimmt) волю». Однако сам же Кант признавал принципиальную непостижимость того, каким образом разум мог бы выполнять «практическую», морально-мотивирующую функцию, т.е. быть источником долженствовательной интенции²; а если так, то вся концепция этического рационализма относительно природы морального долженствования повисает в воздухе, ее антипсихологизм лишается методологической опоры.

Необычность (прежде всего — имперсональность) морального долженствования отмечают и многие представители этического натурализма, но, в отличие от метафизиков, они не ищут экзотического (трансценденталистского, сверхъестественного) объяснения этому факту, а объявляют чувство долга субъективной иллюзией, скрываю-

¹ См.: *Артельева О.В.* Английский этический интеллектуализм XVIII–XIX вв. М.: ИФ РАН, 2011. С. 174 и далее.

² См.: *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Соч.: в 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 308, 306–307.

щей действительные — «естественные», психологически понятные — человеческие чувства, которые реально побуждают к морально одобряемому или моралепослушному поведению, например чувства сострадания, человеколюбия, боязнь наказания, эгоистическую расчетливость и пр. Позитивной стороной натуралистического подхода является то, что он не допускает привнесения в мир естественной каузальности каких-то новых, искусственных «сущностей» специально для объяснения феномена морального долженствования; однако предлагаемая классиками этического натурализма объяснительная модель вообще упраздняет этот уникальный и вместе с тем эмпирически достоверный феномен, подменяя его различными неморальными мотивами. Такая ошибка, впрочем, не дискредитирует натуралистическую исследовательскую парадигму в целом, ибо в русле этого направления вполне возможна интерпретация специфически-морального долженствования как естественного, социально (и, возможно, биологически) детерминированного императива, субстратом (или «материалом») которого является особое человеческое переживание.

Но как именно, какими логическими средствами, в каких терминах можно определить (выявить, описать) эту «особость» морального долга, выделяющую его среди других феноменов психики? Кантовские характеристики морального императива — такие как «категоричность» (т.е. «безусловность», «абсолютность»), «универсальность», «автономность» и др. — доктринальны, они относятся к императиву не феноменальному (психологическому), а ноуменальному, их смысл высвечивается только в общем контексте кантовской конструктивистско-априористской философии, которая при всей ее значительности и авторитетности отнюдь не является общепринятой истиной. В данном же случае речь идет о непосредственном, не концептуальном, описательном определении, которое могло бы послужить общим отправным пунктом для разных теоретических объяснений морали. Если содержательная составляющая морального сознания в принципе поддается констатирующему описанию (при всех отмеченных выше сложностях, сопутствующих решению этой задачи), то интенциональная составляющая (как раз и выражающая специфику морали в большей степени, нежели ее содержание) принципиально не может быть описана через другие (не синонимичные ей) понятия и не может быть дефинирована по стандартной схеме — через указание рода и видового отличия. Поскольку моральное долженствование есть особое переживание, чувство, т.е. реалия внутреннего мира, психики, то оно, как и любое другое человеческое переживание, не поддается подобным определениям; попытка разъяснить понятие дол-

женствования посредством синонимов и эпитетов не решает проблемы, ибо существенные признаки определяемого денотата остаются не выявленными.

В ряде работ по философии сознания эта мысль иллюстрируется следующим примером: «боль» не поддается явному определению; описание и объяснение физиологических механизмов, ответственных за это переживание и сопутствующих ему, не дает ответа на вопрос, что же субъективно представляет собой этот феномен; вместе с тем мы и без всякой дефиниции понимаем, что такое боль, поскольку не раз испытывали это состояние и (в процессе освоения языка) ассоциировали его с данным словом. Можно сказать, что «боль» мы определяем «остенсивно», т.е. не через другие понятия, а путем прямой ссылки на знакомое всем переживание, актуализирующееся в известных ситуациях. По сути так же обстоит дело и с определением чувства морального долга: социализируемый индивид, осваивая нормы и ценности своей референтной группы и соответствующую им языковую символику, в определенных жизненных ситуациях испытывает (переживает) состояния морального долженствования, одобрения и осуждения, угрызений совести и пр., научаясь идентифицировать эти субъективные состояния и выражать их в адекватных терминах.

Одна из важнейших задач этической теории — выразить в понятиях, описать и упорядочить, насколько это возможно, реальную феноменологию морали, избегая умозрительной фантастики или используя ее лишь для построения гипотез, подлежащих в конечном счете эмпирической проверке. Задаваясь вопросом «что такое мораль», ученый в поисках ответа вправе использовать метод интроспекции (самонаблюдения), основываясь на презумпции однотипности ценностных принципов и основных психологических механизмов морального сознания у подавляющего большинства представителей человеческого рода (исключая лиц с серьезной психической патологией). И хотя человеческие чувства весьма лабильны и размыты, из-за чего их рационально-рефлективная дифференциация и вербализация не может быть достаточно строгой и точной, какой-либо другой эмпирической базы для теоретического (научного и философского) осмысления и, соответственно, определения моральных и иных ценностных феноменов не существует.

ОБ УНИВЕРСАЛЬНОЙ ФОРМУЛЕ МОРАЛИ

Одна из постоянных тем философии морали на протяжении всей ее истории — поиск простой формулы, которая в предельно общем, абстрактном виде выражала бы универсальный «нравственный закон», лежащий в основе всего многообразия частных моральных ценностей и норм. На роль такой формулы, как известно, претендуют «золотое правило», «категорический императив» Канта, а также принципы «удовольствия», «пользы», «сострадания», «любви», «невреждения», «ненасилия», «толерантности», «максимизации счастья», «солидарности», «социального гомеостаза», «содействия прогрессу» и т.д. Нередко подобные формулы трактуются как оригинальные жизнеучения, выдвинутые (изобретенные) известными или анонимными авторами либо извлеченные ими из «чистого разума» или сакрального источника. Фактически же их содержание вторично по отношению к стихийно сложившимся в общественном сознании ценностно-нормативным установкам, т.е. представляет собой продукт рационально-идеализированной обработки ценностной эмпирии.

Но действительно ли в этих формулах (или хотя бы в некоторых из них) зафиксированы именно моральные позиции? «Моральные» — в том специфическом их понимании, которое сложилось в новоевропейской культуре, когда «моральное» стало ассоциироваться с особого рода безличным долженствованием — мотивом, отличным не только от эгоистического стремления к удовольствию, счастью или выгоде, но даже и от альтруизма, диктуемого любовью, симпатией, состраданием и пр. (Эта специфика морального долженствования наиболее четко артикулирована Кантом — правда, в рамках сложной и вовсе не обязательной в данном контексте метафизической конструкции.) Поэтому любые ценностные декларации, претендующие на универсальность, но при этом выражающие иные — кроме специфически-долженствительной — интенции, не могут считаться основоположениями именно морали.

Тем не менее большинство философов – профессиональных и непрофессиональных – по-прежнему склонны трактовать мораль расширительно, причисляя к моральным побудительным силам не только безусловное, «объективное» долженствование, но и субъективные императивы, обусловленные природой человека, обстоятельствами места и времени, проповедями (и заповедями) авторитетных учителей жизни и пр. Тем самым фактически признается множественность альтернативных «моралей» (или «этик»: этика долга, этика любви и др.) и соответствующих им базовых формул. Почему любовь, сострадание, альтруизм, заинтересованность в общественной стабильности и пр. часто относят к моральным мотивам? Очевидно, потому что эти побуждения обычно – но все же не всегда – воплощаются в те же (или сходные) поступки, которые диктует моральный долг; соответственно, эти поступки, как правило, получают позитивную моральную оценку, не будучи моральными по характеру мотивации. Нередки также ситуации, когда какое-то действие мотивировано одновременно (и однонаправленно) «любовью» и «долгом», из-за чего распознавание принципиального различия этих мотивов становится затруднительным; это различие очевидно лишь в тех (тоже нередких) случаях, когда любовь побуждает делать то, что осуждается моралью. Впрочем, этому «этическому плюрализму» противостоит «этический монизм» многих философов, признающих специфичной для морали только какую-то одну интенцию – или долг, или любовь, или разумный эгоизм и пр.

Однако специфически-моральная интенция не является главной целью многовековых поисков оснований морали, эти поиски ориентированы преимущественно на содержание моральных императивов; соответственно, найденные (или сконструированные) философами фундаментальные принципы морали резюмируются преимущественно в таких формулах, где обозначена в самом общем виде предписываемая схема поведения; характер же предписания, его модальность лишь изредка оговаривается дополнительно, чаще же никак не акцентируется, т.е. присутствует (явно или неявно) в качестве чистой императивности как таковой, которая может быть трактована «реципиентом» (равно как и «индуктором») не обязательно в ее моральном модусе. Так, знаменитая формула «золотого правила», предписывая людям особого рода поступки, не содержит никаких указаний на природу этой предписательности (императивности): последняя может интуитивно восприниматься либо как моральное (безусловное, категорически обязующее без какого бы то ни было обоснования) требование, либо как прагматическая рекомендация (мол, поступай с

другими так-то, и тебе самому в конечном счете будет «хорошо»). Это значит, что даже если бы формула «золотого правила» действительно адекватно выражала обобщенное содержание моральных норм, она все равно не была бы специфичной только для морали. То же самое можно сказать и об утилитаристском принципе максимизации счастья, о кантовском категорическом императиве («категоричность» которого не явствует из самой его формулировки, а оговаривается дополнительно), да и вообще о любом из известных нормативных постулатов, претендующих на роль оснований морального жизнеучения.

Но дело еще и в том, что ни один из предложенных до сих пор постулатов не несет в себе упомянутого «обобщенного содержания моральных норм» (пусть даже с оговоркой о том, что это содержание мораль разделяет с другими формами ценностного сознания). Именно по этой причине в этической литературе XX века (главным образом в англоязычной аналитической этике) все эти формулы многократно подвергались критике, причем самым сильным (хотя и не всегда явно высказанным и осознанным) критическим аргументом было указание на их несоответствие (или неполное соответствие) обычному, интуитивному пониманию того, какие именно реалии фактически оцениваются моральным сознанием как «добрые» и «должные». Изрядная доля этой критики досталась «золотому правилу». Проигрывая его на конкретных житейских ситуациях, аналитики отмечали, что стремление человека (или понуждение его извне) поступать с другими так, как он «хотел бы», чтобы поступали с ним (в подобных же ситуациях), отнюдь не всегда может быть морально одобрено или оправдано, поскольку, во-первых, «хотения» одного могут быть совершенно чуждыми для другого (и, значит, не исключено, что благие намерения субъекта-деятеля обернутся злом для «благодетельствованного» им); во-вторых, сами «хотения» субъекта могут быть морально предосудительными или же вздорными и практически нереализуемыми.

Понятно, что поиски формулы, схватывающей содержательное ядро моральных ценностей, имеют смысл лишь при допущении единой (и единственной) общечеловеческой морали уже не в интенциональном, а именно содержательном отношении. Сторонников этой монистической идеи (о единственности морали на уровне предельно абстрактной нормы) было немало в истории этической мысли. Почему же все их попытки найти и вербализовать такого рода «формулу моральности» оказались по существу безуспешными? Этический плюрализм, казалось бы, убедительно объясняет причину этой неуда-

чи: реально сложившееся содержательное многообразие моральных норм в разные эпохи и в разных культурах настолько велико, что свести его к единому основанию и выразить простой формулой невозможно. Этот довод этический монист может парировать, указав на то, что сама уже принадлежность содержательно разнородных норм к общей для них сфере морали говорит о наличии у них общего элемента, который как раз и составляет специфику морали и который — в случае его теоретического вычленения — мог бы быть отражен компактным, прозрачным по смыслу словосочетанием. Правда, и этот аргумент тоже небезупречен: ведь специфику моральности можно усматривать (о чем уже шла речь) в особом рода интенции (например, безличном долженствовании), допуская при этом принципиальную сочетаемость долженствительной интенции с любым содержанием, т.е. признавая принципиальную возможность ничем не ограниченного (в содержательном отношении) многообразия моральных норм, субъективных позиций и оценок. Но дело в том, что фактически такое многообразие не безгранично. Невозможна, например, норма, вменяющая в моральный долг (т.е. в качестве самоцели, а не во имя «более высокой», «высшей», «сверхморальной» цели) тотальную ненависть и уничтожение всего живого, да и другие, пусть даже не столь радикальные «чисто негативные» вменения от имени морали; не могут также быть предметом морального требования «субъектоцентричные» поступки, не затрагивающие отношений типа «Я и Другой». Учитывая эти объективно сложившиеся границы морального ареала, можно, на мой взгляд, утверждать, что задача выявления существенных признаков, определяющих в самом общем виде предметную направленность морали, в принципе осуществима, но пока еще ждет своего решения.

ЕСТЕСТВЕННОСТЬ МОРАЛЬНОГО МОТИВА

«Сколько бы ни было естественных мотивов, побуждающих меня к хотению, сколько бы ни было чувственных возбуждений, они не могут породить долженствование...»¹, — писал Кант. Именно особенности морального долга как необычного «сверхчувственного» (и в этом смысле «не-естественного») побуждения, нередко требующего от человека подавлять свои «естественные» желания и потребности, явились главным источником и основанием для построения метафизики нравственности как в ее кантовском варианте, так и в других модификациях.

Сущность метафизики, по словам Дж. Мура, «состоит в попытке получить путем рассуждения знание о том, что существует, но не является частью природы»; метафизика претендует на то, что она «доказывает истины о не-естественно (non-natural) существующих вещах»². Конечно, это определение применимо не ко всем философским конструкциям, которые традиционно принято считать «метафизическими», однако оно тем не менее схватывает признак, весьма характерный для метафизически ориентированной мысли вообще, а для моральной метафизики — в особенности.

¹ Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 335. И еще там же: «Долженствование служит выражением особого рода необходимости и связи с основаниями, нигде больше во всей природе не встречающейся. Рассудок может познать о природе только то, что в ней есть, было или будет. Невозможно, чтобы в природе нечто должно было существовать иначе, чем оно действительно существует во всех этих временных отношениях; более того, если иметь в виду только естественный ход событий, то долженствование не имеет никакого смысла. Мы не можем даже спрашивать, что должно происходить в природе, точно так же как нельзя спрашивать, какими свойствами должен обладать круг; мы можем лишь спрашивать, что происходит в природе или какими свойствами обладает круг».

² Мур Дж.Э. Принципы этики. М.: Прогресс, 1984. С. 188, 189.

Метафизика — это умозрительная картина мира, построенная специально для теоретического объяснения некоторых феноменов, не поддающихся «обычному» естественно-каузальному объяснению с помощью эмпирических данных, а также система спекулятивных постулатов, специально выдвинутых для обоснования некоторых фактически принятых ценностно-нормативных положений, не могущих быть обоснованными с помощью полученных в опыте знаний. Можно также сказать, что метафизика — это конструирование искусственного (но якобы «подлинно сущего») стройного и гармоничного мира, освобожденного от неизбежных для естественного мира случайностей, девиаций и диссонансов.

В истории моральной философии безусловно доминировали этические теории, явно или неявно использующие метафизические модели (платонистского или кантианского образца) для объяснения необычных свойств морали, т.е. помещающие мораль и ее источник в трансцендентное мироизмерение, трактуемое в онтологическом или эпистемологическом смысле.

Необычность моральных мотивов отмечали и многие сторонники этического натурализма, но, в отличие от метафизиков, они не предлагали экзотического (трансценденталистского, сверхъестественного) объяснения этого феномена, а объявляли его субъективной иллюзией, скрывающей действительные — «естественные», психологически понятные — человеческие чувства, которые реально побуждают к морально одобряемому или моралепослушному поведению, например чувства сострадания, человеколюбия, боязнь наказания, эгоистическую расчетливость и пр. Тем самым мораль как особое духовное образование, уникальность которого надежно удостоверяется даже обыденным сознанием, фактически упразднялась. Такой подход, правда, не выражает сути этического натурализма в целом, однако он имеет довольно широкое представительство в рамках этого течения в философии морали.

Но действительно ли специфика морали такова, что для нее невозможно найти место в «естественной» картине мира, невозможно описать и объяснить ее в системе «натуралистических» понятий без использования метафизических концептов?

Необходимым (хотя и не достаточным) условием конструктивной полемики на эту тему является экспликация ключевых понятий и аргументов, используемых при формулировании и обосновании противоборствующих позиций и, соответственно, уточнение самих этих позиций. Прежде всего, как мне представляется, следует разграничить два типа идейных построений, обозначаемых в специальной

литературе одним и тем же именем — «натуралистическая этика». Под это название подпадают не только упомянутые уже теории, описывающие и объясняющие мораль как естественный феномен, но и практические (ценностно-нормативные) учения, призывающие «жить согласно природе», подчиняться ее законам, руководствоваться естественными, коренящимися в человеческой природе ценностями и целями, т.е. ссыла на «естественность» рассматривается как обоснование этой жизненной программы, как аргумент в пользу ее принятия.

Натуралистическая этика как теория не проповедует и не защищает никаких ценностей и норм, не вменяет никому в обязанность каких-либо линий поведения или конкретных поступков, она вырабатывает лишь знание о морали, опираясь на общие мировоззренческие и методологические принципы натурализма¹. Тем не менее теоретическая и нормативная версии натурализма часто смешиваются, не различаются, что выражается, в частности, в том, что теоретическим концепциям, *объясняющим мораль*, неправомерно приписывается несвойственная им практическая функция *обоснования, защи-*

¹ Что касается философского натурализма как онтологического принципа, то суть его заключается в отрицании каких бы то ни было «не-естественных» сущностей или свойств; в качестве же эпистемологического подхода натурализм представляет собой ориентацию на эмпирические методы познания и доказательства. Вообще, конкретные трактовки философского натурализма в разных источниках несколько расходятся. Удачным, на мой взгляд, является определение А.М. Каримского в словаре «Современная западная философия» под ред. В.С. Малахова и В.П. Филактова (М.: ТОН-Остожье, 1998. С. 269–271): Натурализм — «философская позиция, отождествляющая все сущее с природой, отрицающая понимание природы только как части бытия и исключающая из теоретических объяснений какие-либо ссылки на “сверхъестественные” сущности... Натурализм является одним из видов философского монизма, согласно которому все существующее и происходящее в мире суть естественное в том смысле, что оно допускает объяснение методами естественных наук, расширяющих сферу своего применения на все новые области объектов и событий. Натурализм противостоит установке, что могут существовать явления, в принципе лежащие вне сферы научного объяснения... Причинами любых явлений могут быть только естественные объекты или же эпизоды из их прошлых состояний, которые произвели изменения в каких-либо других естественных объектах. Любые объяснения со ссылками на неестественные объекты не допускаются... Для натурализма принципиально, что человеческое сознание и социальная жизнь столь же доступны для естественных объяснений, как и остальная природа. Если для того или иного круга явлений применяются ненатуралистические объяснения, то это свидетельствует о том, что здесь еще не достигнут прогресс, который приведет к их замене естественными объяснениями... В самом себе универсуме нет моральных или идеальных ценностей, отличных от ценностей индивидов или социальных групп».

ты, подкрепления моральных ценностей и норм. А поскольку натуралистическое обоснование морали (строящееся по схеме «должно, ибо естественно») в последние два столетия постоянно подвергается вполне оправданной критике, то под эту критику попадает натуралистическая этика вообще, включая и ее объяснительную теорию. Конечно, натуралистическая теория может быть ошибочной и заслуживать критического отношения, но ее возможная ошибочность касается лишь объяснения морального феномена, а не обоснования моральных ценностей.

Так, П.П. Гайденко интерпретирует натуралистическую этику в целом только как определенный способ обоснования нравственности, противостоящий метафизическому обоснованию. Если натурализм, пишет она, «ищет предпосылки этических принципов в природе», то метафизика «пытается обосновать абсолютную этику, не считая возможным свести нравственное начало к чему бы то ни было другому»¹. Этический натурализм, согласно П.П. Гайденко, представлен такими разнородными учениями, как утилитаризм, эволюционизм, философия жизни, социоцентризм (О. Конт, К. Маркс, Э. Дюркгейм), неопозитивизм, прагматизм, фрейдизм и др. Можно согласиться с утверждением, что все они ищут «предпосылки этических принципов» в естественном мире (включая сюда и общество); однако такими предпосылками могут быть не только *основания* для принятия моральных ценностей, но и *причины*, порождающие мораль. Большинство учений, относящихся к натуралистической этике, как раз и выясняют эти причины, т.е. предлагают то или иное теоретическое объяснение морали, поэтому приписывать им исключительно нормативную функцию и сопоставлять по этому признаку с метафизической этикой было бы неверно. При таком сопоставлении натуралистическая этика в целом (т.е. включая и ее теоретическую ветвь) предстает как нечто негативное в ценностном смысле, как инструмент релятивизации, субъективизации, принижения, опошления и даже разрушения морали, тогда как метафизическая этика выступает в роли идейного источника и фундамента морали чистой, абсолютной, возвышенной и т.п.

«Единственный способ поднять этику над мелочностью и пошлостью — это привести нравственную проблему в связь с основными

¹ Гайденко П. Теории обоснования нравственности. Ч. I // Альфа и омега. 1999. № 4 (22).

проблемами метафизики», — писал Н.А. Бердяев¹, пояснив далее, что в реальной жизни, в «эмпирическом» бытии, мы не в состоянии следовать императивам «абсолютной» морали, поэтому мы должны ориентироваться на мораль в ее метафизической выси, стремиться к моральному совершенству. Об этом же говорит в цитированной выше работе П.П. Гайденко: «Если натуралистическая этика по своему характеру эвдемонистична, то абсолютная этика может быть названа *перфекционистской*, поскольку она ориентирована не на достижение счастья, а на нравственное совершенство человека»².

Однако независимо от того, насколько оправданны моралистические выпады против натуралистической этики как особого жизнеучения, они не имеют прямого отношения к этическому натурализму как философской или научной теории, *исследующей* моральный феномен. В настоящем разделе речь идет о противостоянии натурализма и метафизики прежде всего как теоретических подходов, поразному трактующих сущность и происхождение морали. Оба этих подхода, при всем их различии, имеют дело с одним и тем же исходным объектом — моралью в ее эмпирической данности, в культурно-историческом многообразии ее частных норм, в ее переплетении с другими, внеморальными системами ценностей. Первоначально именно на этом эмпирическом уровне этическая мысль выявляет некоторые специфические признаки морали, очищая их от посторонних включений, и уже затем, отправляясь от этой (намеченной в общих чертах) специфики, вырабатывает разные теоретические модели на основе того или иного мировоззрения, тех или иных методологических принципов. На этом пути и сложились два направления в этической теории — натуралистическое и метафизическое, расходящиеся между собой по поводу возможности или невозможности истолкования морали в терминах «естественного» миропонимания.

О понятиях естественного и не-естественного в философии

В философско-онтологическом контексте «естественность» какого-либо феномена — это «посюсторонность», принадлежность к

¹ Бердяев Н.А. Этическая проблема в свете философского идеализма // *Sub specie aeternitatis. Опыт философии, социальные и литературные*. М.: Канон+; Реабилитация, 2002. С. 106.

² Гайденко П. Теории обоснования нравственности. Ч. II // *Альфа и омега*. 2000. № 1 (23).

«обычному» миру с имманентными ему свойствами и законами (в частности, миру, понятому вне телеологии, мистики, «чудес» и т.п.); в эпистемологическом контексте показателем естественности данного феномена является принципиальная возможность объяснения его исключительно в терминах опыта. Соответственно, «не-естественность» в онтологическом смысле — это либо реальная (объективная) трансцендентность, «потусторонность» некоторой сферы бытия, либо «искусственность» как характеристика материального или духовного артефакта, либо некая аномалия, отклонение от обычного, привычного, устойчиво воспроизводящегося хода событий (при этом «аномальное» само по себе не обязательно выходит за границы «естественного» как «постустороннего»); неестественность в эпистемологическом смысле — это познавательная трансцендентность, т.е. недоступность объекта для «обычного» опыта, требующая для познания этого объекта особых (вне- и сверхчувственных) способностей.

В ценностном контексте понятие указанным образом «естественное» и «не-естественное» прилагаются к регулятивным нормам, жизненным установкам и мотивам людей и помимо обозначения их бытийного и эпистемологического статуса выполняют также оценочную функцию: (1) в русле натуралистической (причем нормативной, а не теоретической, описательно-объяснительной) этики «естественное» выступает как позитивная характеристика, т.е. выполняет функцию одобрения или оправдания норм, намерений и действий, признанных «естественными» (хотя и не обязательно собственно «моральными»); соответственно, «не-естественное» является негативной характеристикой тех или иных норм, установок и поступков; (2) в русле метафизической нормативной этики, напротив, атрибуция каких-либо жизненных позиций и деяний как «естественных» ассоциируется с их приземленностью, меркантильностью и т.п., т.е. несет в себе негативную интенцию, тогда как понятие «не-естественного» (обозначаемое обычно другими словами и оборотами) связано с позитивным представлением о «возвышенных», идущих «не от мира сего» моральных предписаниях и побуждениях.

«Сверхъестественное» фактически ассоциируется не просто с «потусторонним», т.е. с чем-то существующим в другом мире («измерении»), и не просто с «не-естественным», но и вместе с тем — обязательно — с «личностным» (причем не человеческим, а сверхчеловеческим) началом, проявляющим себя в каких-либо стремлениях, намерениях, целях и соответствующих действиях. Мистицизм — это не

просто вера во что-то непостижимо-таинственное (недоступное познанию с помощью «обычных», «естественных» познавательных способностей человека), но и вера вместе с тем в «сверхъестественное» в указанном лично-целеполагающем внечеловеческом его проявлении. Можно верить в принципиальную непостижимость каких-то вселенских процессов и феноменов («Большой Взрыв», «черные дыры» и т.п.), но такая вера лишена всякой мистики, если она не предполагает присутствия в этих таинственных процессах лично-внечеловеческого начала.

Субъективная реальность (сознание, психика) вписана в систему естественной каузальности, она достоверно взаимодействует со своим материальным (биологическим) носителем и через него — со всем остальным миром. Мы вправе говорить о бытии и свойствах объективного мира лишь поскольку мы как носители и обладатели субъективного мира взаимодействуем с миром «внешним». В самой субъективной реальности имеются элементы, которые принято относить к миру естественному: это физиологические процессы и ощущения, витальные потребности (боль, голод и пр.), многие психические переживания (удовольствие, радость, гнев и др.), а также некоторые ценностные установки — стремление к счастью, богатству, славе и т.д. Вместе с тем непостижимость субстратной основы субъективного мира, невозможность редуцировать его к свойствам мира внешнего является одним из источников мистико-метафизических концепций духовного начала, признающих его «не-естественным». Подкреплением этих концепций является то, что субъективная реальность включает в себя некоторые необычные элементы — моральные мотивы, чувство долга, ответственности и пр., выбивающиеся по ряду признаков из общего ряда духовных феноменов, естественность которых фактически общепризнана.

Мораль в качестве специфического внешнего требования (независимо от того, относится оно к кому-нибудь персонально либо ни к кому конкретно или же представлено в объективно-имперсональном, безадресном статусе) вполне может быть признана «естественной» — при условии, что источником такого требования являются реальные люди, общественные институты, движимые своими интересами. Труднее признать «естественность» морали в качестве субъективного мотива, побуждающего повиноваться этому внешнему требованию:

ведь для человека «естественно» руководствоваться собственным интересом, включающим, как подразумевается, и заботу о благе некоторой ограниченной (или даже неограниченной!) категории других людей и существ, которых он «любит», или «жалеет», или имеет к ним «склонность» и т.п., так что этот расширенный интерес тоже признается «естественным». Если субъект совершенно пренебрегает такого рода «интересом» и действует независимо от него или даже вопреки ему, следуя исключительно «закону долга», то имеются основания для сомнений в естественности этого мотива и для обращения к метафизическому объяснению самой его возможности.

Каковы «внешние», эмпирически доступные признаки целесообразности некоторого процесса, отличающие его от процесса «слепого», объективно-закономерного, естественного? Если речь идет о процессе в неорганической природе, то установить наличие или отсутствие целесообразности невозможно путем наблюдения. Даже упорядоченность, закономерность и определенная «направленность» процесса в этом случае сама по себе не является основанием для признания его «целесообразным». Конечно, мы можем предположить (как это нередко и делается), что упорядоченность имеет своим источником «разум» (понимаемый традиционно как способность полагать цели), однако это условное допущение (или постулат) не поддается убедительному обоснованию. Необходимый признак целесообразности некоторого процесса: все или некоторые существенные его элементы (события) скоординированы (причем не случайным образом) так, что в ходе или на заключительном этапе реализуются определенные «ценности». В деятельности животного или человека целесообразность проявляется со всей очевидностью. В процессах же, не направляемых животным или человеком, появление признаков целесообразности (если таковое возможно) свидетельствует о вмешательстве в естественный ход событий неестественного (сверхъестественного) разума. «Чудом» называют то, что происходит вопреки естественным законам и при этом не случайным образом затрагивает человеческие интересы или вообще подпадает под позитивную или негативную оценку по принятым людьми критериям «справедливости», «красоты», «совершенства», «гармонии» и пр. Правда, буквально все, что существует и совершается в мире, в принципе может быть истолковано с ценностных позиций (в этом суть последовательного телеологизма — антропоморфизма, теизма и т.п.); однако такая интерпретация имеет слабую

доказательную базу и убедительно опровергается критическим анализом эмпирии.

«Естественное» и «искусственное». Признак «искусственности» (предмета или события) состоит в том, что данная организация (или структура) естественного материала образовалась в результате вмешательства целевого начала, без которого она не могла бы возникнуть. В сотворении «искусственного» участвуют человеческие цели, планы, образы, желания и пр. Однако все эти духовные реалии тоже можно считать «естественными» (в субстратном и каузально-генетическом смысле), и в таком случае все искусственное (дома, орудия, книги, теории и пр.) растворяется в естественном, предстает как его часть. В самом деле, если птичье гнездо есть нечто «естественное», то почему нельзя считать таковым дом? «Человеческое» (если его не мистифицировать) не выходит за рамки «естественного». То, что в человеческом обиходе характеризуется как «противоестественное», «извращенное» и т.п., является тем не менее «естественным» в смысле его «посюсторонности», т.е. «не-сверхъестественности».

Оправдание моральной метафизики

Было бы большим преувеличением утверждать, будто грандиозные метафизические системы, удваивающие мир, разделяющие его на «естественный» и «не-естественный», эмпирический и умопостижимый, низменный и возвышенный, созданы лишь с целью найти для морали подходящую нишу в мироздании: эти дуалистические идеи имели также и другие источники, да и хронологически они предшествовали первым опытам моральной рефлексии (которые ассоциируются с именами Сократа и некоторых софистов). Несомненно, однако, что движение философской мысли в этом направлении стимулировалось, среди прочего, также и желанием найти соответствующее объяснение для необычных свойств морали.

Парадоксальность морального мотива не только в том, что он побуждает индивида к поступкам, идущим вразрез с его собственными интересами, но и в том, что это побуждение, будучи субъективным, внутренне-личностным, моим собственным, достоверно переживается в то же время как не мое, внешне-принудительное, безличное и в этом смысле — объективное. Иначе говоря, собственный мотив воспринимается индивидом одновременно и как некое безусловное требование, источник которого можно, конечно, домыслить, но невоз-

можно напрямую отождествить ни с какой данностью непосредственного опыта; субъект сознает (или «чувствует») объективную заданность как содержания (направленности), так и побудительной силы морального требования. Это парадоксальное единство объективного и субъективного, человеческого и «надчеловеческого» в морали, очевидное уже для обыденной рефлексии, является одним из оснований, на которых возводится метафизика нравственности.

Самый, пожалуй, распространенный в этической литературе довод в пользу идеи о «не-естественности» морали и в защиту метафизической этики (главным образом в ее кантовском варианте) — это утверждение о невозможности выведения морали из фактов. Речь идет о «выведении», понятом, по крайней мере, в трех разных смыслах:

1) невозможно узнать о самом существовании морали (чистых моральных принципов) путем наблюдения реального («фактического») поведения реальных людей и выявления их реальных мотивов; невозможно, следовательно, установить ее наличие в «эмпирически данном» мире (т.е. в «мире фактов»);

2) невозможно *каузально объяснить* мораль, ее специфику, ибо каузальные связи эмпирически-случайны, в них отсутствует та абсолютная необходимость, которая свойственна моральному императиву; кроме того, в реальном «мире фактов», т.е. в «естественном» мире, нет таких причин, которые могли бы породить необычный, «нестественный», объективный императив долга, инородный по отношению к «эмпирическим» интересам; другими словами, «необходимость», выражаемая в моральном долженствовании, не является «каузальной необходимостью», и само появление и существование такой «моральной необходимости» не может быть объяснено «естественными» причинами;

3) невозможно *обосновать* моральные нормы, т.е. логически вывести их из фактологических посылок, ибо мораль «категорически предписывает» те или иные деяния, ни на что не ссылаясь, ничем не обосновывая свои предписания: должно, и все; именно в этом и только в этом смысле можно говорить об «автономии» морали; признание такой автономии также отделяет мораль от мира естественной каузальности и переносит в иное, трансцендентное измерение мира.

Весь этот комплекс разноплановых соображений резюмируется нередко одним простым обобщающим тезисом: морально должное невыводимо из сущего (из «фактов»), следовательно, мораль имеет априорное происхождение.

Моральность, по Канту, «есть единственная закономерность поступков, которая может быть выведена совершенно *a priori* из принципов. Поэтому метафизика нравов есть собственно чистая мораль, в основу которой вовсе не положена антропология (эмпирические условия)»¹. Метафизика есть чистая философия, «которая излагает свое учение исключительно из априорных принципов». Моральный закон как основа обязательности «непреренно содержит в себе абсолютную необходимость», поэтому «основу обязательности должно искать не в природе человека или в тех обстоятельствах в мире, в какие он поставлен, а *a priori* исключительно в понятиях чистого разума». Согласно Канту, «природа науки» требует, чтобы «практической антропологии» предпосылалась «метафизика нравственности, тщательно очищенная от всего эмпирического»; «...вся моральная философия всецело покоится на своей чистой части. Будучи применима к человеку, она ничего не заимствует из знания о нем... а дает ему как разумному существу априорные законы»; «...нравственный закон в его чистоте и подлинности... следует искать только в чистой философии, стало быть, она (метафизика) должна быть впереди и без нее вообще не может быть никакой моральной философии»².

Кант, несомненно, прав в том, что моральная интенция (т.е. «субъективная устремленность») есть чистое «долженствование», т.е. не «желание», «интерес», «склонность» или иная субъективно-психическая («эмпирическая», по Канту) движущая сила поведения, как полагают «натуралисты», а внутреннее «понуждение», «принуждение самого себя», независимое от желания или даже несовместимое с ним по предметной направленности (по объекту, цели). Человек способен без всякого *внешнего* принуждения, т.е. *добровольно*, поступать вопреки своим естественным устремлениям, повинуюсь долгу; следовательно, представляется «очевидным», что такие поступки выпадают из каузальности естественного (по Канту — «эмпирического») мира и нуждаются для своего объяснения в метафизическом концепте свободной воли. И хотя все эти механизмы морального сознания и поведения допускают и иную, «натуралистическую» интерпретацию, аргументы Канта до сих пор имеют больше сторонников, нежели контраргументы его критиков.

¹ Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 491.

² Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 222–225.

Своеобразные резоны относительно необходимости метафизики для обоснования и объяснения морали приводит Шопенгауэр в своем сочинении «Об основе морали»¹. Обосновать конкретные моральные предписания, рассуждает он, мы в принципе можем, найдя путем эмпирического обобщения естественный «первофеномен» морали (*ethischen Urphänomen*), т.е. некую формулу, схватывающую в предельно абстрактном виде основное содержание моральных норм. Однако эта формула сама нуждается в обосновании и объяснении, ибо принадлежит тому же миру феноменов, что и принятые людьми конкретные нормы. Теологическое объяснение и обоснование морали Шопенгауэр бракует, ссылаясь на известный парадокс: невозможно установить, что «первично» — мораль, которую Бог лишь постфактум подкрепляет своим абсолютным авторитетом, или Божья воля как первоисточник морали. О возможности «натуралистического» (естественно-каузального) объяснения морали Шопенгауэр даже не упоминает, поскольку, подобно большинству философов, не усматривает какой-либо специфики причинного объяснения в сравнении с логическим обоснованием. Единственно возможный путь обоснования (или объяснения, что для него — одно и то же) Шопенгауэр видит в обращении к метафизике. «Мрак в практической философии рассеивается лишь при свете метафизики», — цитирует он Христиана Вольфа². Для этики «потребность в известной метафизической основе тем настоятельнее, что философские, как и религиозные, системы сходятся в том, что этическая значимость поступков в то же время должна быть метафизической, т.е. возвышаться над простым явлением вещей и, стало быть, также над всякой возможностью опыта и потому находиться в теснейшей связи со всем бытием мира и уделом человека, так как конечный пункт, к которому сводится значение бытия вообще, наверняка имеет этический характер»³.

Какова же, по Шопенгауэру, метафизическая основа морали? Этой основой, как ни странно, несмотря на свой панегирик метафизике, он считает — казалось бы, вполне в духе натурализма — врожденное людям свойство (или чувство) сострадания. Однако в ходе странненьких рассуждений (со ссылкой, в частности, на трансцендентальную эстетику Канта) он приходит к выводу, что «множественность и

¹ Шопенгауэр А. Об основе морали // Свобода воли и нравственность / общ. ред., сост., вступ. ст. А.А. Гусейнова и А.П. Скрипника. М.: Республика, 1992.

² Там же. С. 128.

³ Там же. С. 246.

разобщиение присущи исключительно только явлению», тогда как «вещи в себе, т.е. истинной сущности мира» чужда множественность; и поскольку «во всех живущих представляется одна и та же сущность, то не будет ошибочным понимание, устраняющее разницу между “я” и “не-я”». Это воззрение лежит в основе феномена сострадания. «Оно должно поэтому служить метафизическим фундаментом этики и состоять в том, что один индивидуум узнает в другом непосредственно себя самого, свою собственную истинную сущность»¹.

В англоязычной метаэтике XX века основным антинатуралистическим (и в этом смысле метафизическим) направлением был — и остается сейчас — интуиционизм (Дж.Э. Мур, У.Д. Росс, К.Д. Брод). Основоволожник метаэтики Дж. Мур известен прежде всего своей критикой «натуралистической ошибки», под которой он понимал логически неверное отождествление добра с тем или иным «естественным» качеством — удовольствием, пользой, биологической эволюцией и др. С точки зрения интуиционистов, фундаментальные моральные качества «не-естественны»: добро как таковое не дано нам в опыте, оно не поддается определению, но тем не менее мы благодаря интуиции «знаем», что такое добро. Интуиционистов можно квалифицировать как «вынужденных метафизиков» в понимании морали. Действительно, поскольку представление о добре у нас имеется (благодаря интуиции), значит, добро само по себе в каком-то смысле существует; но поскольку в естественном мире оно неуловимо, остается допустить его трансцендентное бытие.

По-видимому, понятия «естественного» и «не-естественного» употреблены в теории Мура не вполне корректно; поэтому у него и «метафизическая» этика странным образом обвиняется в той же «натуралистической ошибке», что и собственно «натуралистическая» этика. На самом деле у Мура речь идет просто о неопределимости «добра» через какие-либо другие понятия независимо от того, обозначают ли они что-то «естественное», и от того, является ли «добро» чем-то «неестественным». Ошибка Мура заключается в том, что он неправомерно ввел в свой логический анализ определений добра мировоззренческую метафизическую составляющую, предположив объективное бытие добра самого по себе, как такового, но не придумав

¹ Шопенгауэр А. Об основе морали // Свобода воли и нравственность / общ. ред., сост., вступ. ст. А.А. Гусейнова и А.П. Скрипника. М.: Республика, 1992. С. 252, 253.

никакого места для его обитания. В конечном счете, концепцию Мура можно причислить к метафизической этике, поскольку его идея «нестественности» и вместе с тем объективного существования добра явно подпадает под его же собственное определение метафизики.

Столь же неоднозначна, как у Дж. Мура, позиция Л. Витгенштейна по поводу статуса этики (или морали). Вместе с тем метафизический уклон философа, хотя и в своеобразной форме, не вполне последовательно, но все же достаточно ясно выражен в «загадочных», по выражению некоторых комментаторов, словах Витгенштейна в «Логико-философском трактате»:

«6.41 Смысл мира должен находиться вне мира. В мире все есть, как оно есть, и все происходит, как оно происходит; в нем нет ценности — а если бы она и была, то не имела бы ценности.

Если есть некая ценность, действительно обладающая ценностью, она должна находиться вне всего происходящего и так-бытия. Ибо все происходящее и так-бытие случайны.

То, что делает его неслучайным, не может находиться в мире, ибо иначе оно бы вновь стало случайным.

Оно должно находиться вне мира.

6.42 Потому и невозможны предложения этики (морали. — Л.М.). Высшее не выразить предложениями.

6.421 Понятно, что этика не поддается высказыванию.

Этика трансцендентальна¹.

Некоторая непоследовательность и противоречивость этих высказываний связана с тем, что Витгенштейн принимал традиционный ценностный (моральный, этический) когнитивизм, т.е. идею о познавательной природе (и, соответственно, реальной или предполагаемой репрезентативности) любого высказывания, в том числе ценностного. Из этой методологической предпосылки следует, что какое-либо высказывание, чтобы быть осмысленным, должно иметь реальный или воображаемый референт. Ценностные же (в том числе моральные) высказывания не имеют референта («в мире нет ценности»), поэтому осмысленные предложения этики невозможны. С другой стороны, в реальной жизни моральные отношения и, соответственно, моральные высказывания, при всей их логической «невозможности», все же имеют место, и они вполне осмысленны; сле-

¹ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Философские работы. Ч. I. М.: Гнозис, 1994. С. 70.

довательно, они имеют референт — но не в «мире» (предполагается, в мире «естественном»), а где-то вне его (т.е. в некоем трансцендентном измерении).

Мораль без метафизики

Мораль существует не в метафизических эмпириях, а исключительно в житейской эмпирии. Моральные чувства, какими бы необычными и возвышенными они ни были, обитают в обычном «эмпирическом» сознании и не нуждаются для своего описания и объяснения в конструировании столь же необычного и возвышенного трансцендентного мира. («Когда б вы знали, из какого сора растут стихи, не ведая стыда...», — писала Анна Ахматова.)

Метафизические спекуляции вторичны по отношению к «эмпирическому» моральному сознанию, они из него вырастают и фактически апеллируют к нему, ищут в нем подтверждения своей истинности, хотя метафизики-моралисты отвергают факт вторичности этих спекуляций. Чтобы выявить действительные истоки моралистической метафизики, надо исследовать эмпирию морального сознания (биосоциальные, социокультурные, индивидуально- и социально-психологические, логико-лингвистические и иные процессы) и найти именно в этом материале объяснение необычных свойств морали.

Согласно Канту, а также его последователям и многим интерпретаторам, моральный императив (или мотив долга) у эмпирических субъектов в чистом виде не существует, поэтому, мол, для вычленения и распознавания этого императива как такового, в его «чистом виде», надо разделить субъекта на две «части» — «эмпирическую» и «ноуменальную», и только в этой ноуменальной части можно найти моральный императив в его чистом виде. В этом рассуждении сама уже исходная мысль (об отсутствии у «обычного» человека «чисто морального» императива) ошибочна, и эта ошибка делает несостоятельной всю выводную конструкцию кантовской моральной философии. Что означает само выражение «существовать в чистом виде» применительно к моральному мотиву? Очевидно, только то, что наряду и одновременно с моральным мотивом действуют и другие, неморальные («эмпирические», по Канту) мотивы, так что никакая (суммарная, результирующая) «максима воли», даже «сообразная с долгом», не диктуется одним только мотивом долга. Получается, что «чистота» морального мотива отвергается на том основании, что его действие перебивается другими мотивами.

Кант многократно приводит однотипные аргументы в пользу ряда положений (трансцендентальных идей), констатирующих само существование неких «чистых» реалий (чистого закона — природного или нравственного, абсолютной необходимости, категоричности и пр.), — аргументы, суть которых в том, что поскольку в опыте нам не даны эти реалии в их «чистоте», то остается, мол, признать, будто само их существование является «трансцендентным» и постигаются они лишь априори чистым разумом. Контраргументом может служить следующий пример: в опыте нам не даны чистое золото и чистая вода, в них неизбежно содержатся примеси; но следует ли отсюда, что понятия «чистое золото» (Au) и «чистая вода» (H₂O) суть «трансцендентальные идеи», априорный продукт конструирующего мир «чистого разума»? Или правильнее было бы признать, что наш «обычный», не мистифицированный разум способен к анализу, абстрагированию, идеализации, мысленному различению и разделению реалий, данных нашему опыту в смешении? И не следует ли признать, что такой подход может быть весьма продуктивно применен и к ситуациям, описанным Кантом? Да, люди обычно руководствуются одновременно многими мотивами, так что моральный мотив, как правило, «загрязнен» и искажен в своем действии другими мотивами; и тем не менее, анализируя мотивационный комплекс, представленный в «опыте», мы в состоянии выделить в чистом виде, идентифицировать, обозначить словом «мораль» некий специфический (по содержанию и механизму действия) духовный компонент, не прибегая к трансценденталистской метафизике.

Задача теоретика — отличить в реальном практическом (ценностном) сознании моральный мотив как таковой, в его специфике, от неморальных мотивов; а для этого не нужна никакая метафизика (как она не нужна для отсеивания золота от примесей), моральный мотив существует здесь и сейчас, в реальном сознании, психике реального субъекта, пребывающего в посюстороннем мире «природы», мире каузальности.

Вопрос стоит так: то ли чистые принципы, совершенные формы суть продукты произведенного аналитическим человеческим разумом очищения, идеализации, разделения и систематизации первичной искаженной, несовершенной эмпирической реальности, то ли, наоборот, эта эмпирическая реальность есть результат, вторичный продукт искажения, деформации первичных идеальных, ноуменальных, умопостигаемых сущностей. Весь исторический опыт человеческого познания свидетельствует в пользу первого из этих двух предположений.

Натурализм и трансцендентализм в философии морали. Натуралистическое обоснование морали («нравственного закона» и пр.) *всегда* ошибочно (алогично). Натуралистическое объяснение морали *может быть* и верным, и ошибочным. Трансценденталистское обоснование морали *всегда* ошибочно. Точно так же *всегда* ошибочно ее трансценденталистское объяснение.

А каковы особенности этического натурализма? И натурализма вообще? Таковы, что свое миропонимание (т.е. понимание мира в целом, а не какого-то отдельного фрагмента) он строит с соблюдением важнейшего методологического принципа — «бритвы Оккама»: есть один мир, и любое явление мира может быть объяснено в понятиях, обозначающих нечто в этом единственном мире; не следует искать объяснительные «сущности» в ином, «не-естественном» мире, *если* можно обойтись материалом, почерпнутом в мире естественном; при описании и объяснении тех или иных феноменов не следует вводить «избыточные» понятия, референтом которых является нечто, выходящее за пределы единственного естественного мира.

Этический натурализм полагает, что моральный мотив (моральная норма, идеал) стоит в общем ряду прочих человеческих мотивов, не требующих при их описании и объяснении обращения к «трансцендентальным идеям разума», выполняющим специфичную для морали «регулятивную» функцию (как считал Кант). Конечно, указанная натуралистическая установка может привести (и обычно приводила) к редукционистскому растворению моральных мотивов среди прочих, к подмене собственно морали в ее уникальности какими-либо иными ценностями. Однако «спасать» специфичность морали ценой мистификации человеческого разума, выведения его за пределы «естественной» человеческой психики нет надобности; натуралистическое мировоззрение потенциально способно найти в человеческом сознании как неотъемлемой части мира естественной каузальности место для морали во всей ее специфичности.

Если моральный мотив побуждает человека в определенной ситуации поступать наперекор своему интересу (без расчета на последующую компенсацию), то обязательно ли относить меркантильный интерес и бескорыстие морального побуждения к разным мирам — соответственно миру «сущего» и миру «должного»? И если эгоистический мотив является субъективно-личностным (и непосредственно переживается в таком качестве), а моральный мотив имперсонален, то означает ли это, что последний «объективен» в том смысле, что он существует и действует вне психического субстрата, вне «материи»

человеческого чувства, переживания, т.е. что он через посредство «разума» как внепсихической способности воплощает в себе некую «объективную необходимость» соответствующего поступка? Названные (как и любые другие действительно свойственные реальному моральному сознанию) феномены вполне поддаются натуралистическому объяснению. (Чувство долга, чувство моральной ответственности, вины, одобрения, осуждения; переживание объективности, абсолютности, категоричности и пр. — все это реалии психики; и их происхождение, формирование поддается каузальному объяснению так же, как и «обычные» мотивы и устремления — желание богатства, «воля к власти» и т.д.)

Да, некоторые «реалии», которые Кант считает специфичными для морали (например, «свобода воли»), действительно, не вписываются в признаваемый натурализмом в качестве единственного мир естественной каузальности; но это означает только то, что кантовский «мир свободы», отличный от «мира природы», фиктивен; мораль в своем существовании и функционировании не нуждается в допущении «мира свободы».

Основной дефект этического натурализма нередко видят в том, что он не улавливает специфику морали, редуцируя ее к неморальным «естественным» ценностям. Но относится ли это к английскому этическому интеллектуализму и сентиментализму XVIII века? Или к утилитаристам? Они явно улавливали специфику морально ценного (хотя и упускали из виду некоторые нюансы, понятые Кантом); и пусть они ошибались в конкретном объяснении источника морали и пр., но их объяснение не требовало выхода за пределы единственного естественного мира, в отличие от концепции Канта с ее априоризмом, конструктивизмом и ноуменальным миром. Поэтому, отстаивая общую позицию натурализма в этике, не следует интерпретировать в духе старого классического натурализма те действительные особенности морали, которые схвачены Кантом, но проигнорированы прежними этическими натуралистами.

Ценностный когнитивизм как источник метафизических трактовок морали. Можно утверждать, что когнитивизм породил великую метафизику. Когнитивистская парадигма, добровольными пленниками которой (не сознававшими, впрочем, этого обстоятельства) были Платон, Кант, Дж. Мур и многие другие философы, стала главным источником их метафизических (онтологических, априористских, трансценденталистских и интуитивистских) кон-

цепций добра и долга. Пытаясь найти «эмпирический» аналог тем реакциям сознания, которые по сути своей не могут иметь внешнего, объективного денотата (законам логики, эмоциям и другим некогнитивным феноменам духа), мыслитель конструирует особый «надэмпирический» мир. Трактую моральные принципы и идеалы как «знание» (причем абсолютное, объективно-истинное) и не обнаруживая в естественном (данном в опыте) мире соответствующего референта (которого там и не могло быть), он вынужден искать объект или источник этого «знания» в мире не-естественном, умопостигаемом.

Платоновская объективная «идея Блага» и кантовский объективный «нравственный закон» — эти конструкции возникли в рамках когнитивистской парадигмы и благодаря ей. Когнитивизм методологически «первичен» по отношению к метафизике вообще. Презумпция когнитивности духовных ценностей и идеалов приводит к тому, что «примитивный», «ущербный» эмпирический мир оказывается не соответствующим совершенству, гармонии, возвышенности и экзотичности многих феноменов и состояний сознания, и философ вынужден перестраивать и достраивать картину мира, конструировать «другой мир», для того чтобы он был изоморфен духу.

Наука есть продолжение, очищение и усовершенствование обыденного познания. Философия трансцендентности (спекулятивная философия) претендует на особого рода познание особого мира, недоступного опыту. «В миру» спекулятивный философ живет и мыслит, как и обычные, «приземленные» люди, в своих же трансцендентальных построениях он совершенно отделяется от «эмпирического» мира, полагая, что его разум способен проникать в иное измерение бытия. Фактически же любая метафизика есть чрезмерная экстраполяция тех или иных содержательных элементов обыденного (или научного) опыта и обычных способов познания; и эта связь между обыденностью и трансцендентностью всегда может быть прослежена.

Вообще говоря, построение тех или иных (иногда достаточно произвольных) гипотез на основании недостаточных опытных данных — это универсальный путь познания. Различие между наукой и спекулятивной философией заключается в том, что ученый, выдвигая гипотезу, учитывает ее связь с эмпирией и подвергает эту гипотезу многократной эмпирической проверке, создавая доказательную теорию (и иногда даже — задним числом — корректируя или отбрасывая недо-

стоверные факты, противоречащие теории), тогда как философ может вообще не видеть указанной связи (т.е. не считать свои построения гипотезами, имеющими эмпирические истоки) и свободно плыть по волнам своей фантазии.

Эйнштейну приписывается высказывание: «Невозможно решить проблему на том же уровне, на котором она возникла. Нужно стать выше этой проблемы, поднявшись на следующий уровень»¹. По сути метафизика следует этой рекомендации (и следовала ей задолго до Эйнштейна); в частности, будучи не в силах объяснить на «эмпирическом» уровне «необычность» морального мотива, метафизик объявляет его «нестественным» и конструирует соответствующий — более «высокий» — трансцендентный мир. Повидимому, приведенное изречение Эйнштейна следовало бы дополнить формулой «бритвы Оккама» — «Не умножай сущности без необходимости». Применительно к проблеме объяснения природы морального мотива (да и ко многим другим проблемам) это означает, что прежде чем строить экзотические гипотезы и фантастические миры, надо в максимальной степени использовать возможности решения проблемы в понятиях «естественного» мира. Рекомендуемый Эйнштейном «переход на следующий уровень» совсем не обязательно должен быть перескоком в иной мир; такой «переход» вполне может быть осуществлен в пределах единого естественного миропонимания, которого, собственно, придерживался и сам великий ученый.

Как вообще можно помещать источник моральных запретов и предписаний (и даже не «источник», а сами эти запреты и предписания) в некий метафизический, умопостигаемый, вне- и надчеловеческий мир, если по самой сути, своим содержанием нормы морали регулируют именно «эмпирические», «земные», «посюсторонние» отношения людей? Будут ли иметь хоть какой-то смысл нормы «не убий», «не укради», «не вреди», «возлюби ближнего своего как самого себя» и пр., если их объективировать, гипостазировать, вынести из мира реальных отношений реальных людей, в среде которых только и возможны осуждаемые или одобряемые моралью

¹ Альберт Эйнштейн // Викицитатник. URL: http://ru.wikiquote.org/wiki/Альберт_Эйнштейн

действия: убийства, кражи, обман, любовь, взаимопомощь, сострадание и т.д.?

Концепция «морального (нравственного) миропорядка» приписывает морали космический, онтологический, внечеловеческий статус, причем не только в платоновской, но и в кантовской гносеоцентристской модели мироустройства, неизбежно включающей в себя также и онтологический аспект. Моральное долженствование предстает в этих моделях как некоторое специфическое «мироизмерение». Моральные нормы с этой точки зрения существовали бы и «имели силу» даже в мире без людей (и других — гипотетических — разумных существ). Если, однако, мы имеем достаточно оснований утверждать, что законы природы действовали бы независимо от бытия каких-либо разумных существ, то имеются ли хоть какие-то основания заявлять то же самое относительно норм морали? Идея «нравственного миропорядка» — произвольное гипостазирование некоторого специфического вида сложившихся в социуме регулятивных норм, необходимым «субстратом» которых являются человеческие установки, мотивы, побуждения, т.е. особые феномены психики, субъективной реальности. То же самое можно сказать по поводу более общей концепции «объективных ценностей» (в платонистском или каком-либо другом варианте).

Мораль не делится на «обыденную» и «теоретическую», «эмпирическую» и «априорную» (или «трансцендентальную», «метафизическую»); все эти подразделения применимы к знанию, но не к ценностям. Мораль — одна и та же для «человека с улицы» и философа; философ, ученый может что-то знать о морали, чего не знает человек необразованный; но «знание о морали» не есть «моральное знание»; «моральное знание» — нонсенс. «Нравы» действительно различаются весьма значительно в разных человеческих общностях, но не «мораль». Наиболее общие нормы морали содержательно едины для всех культур, так же как едины и внутренние, духовные механизмы функционирования моральных установок. Это единство имеет отнюдь не метафизический и не эпистемологический источник, оно является «эмпирическим фактом». Сказанное не противоречит наличию очевидных расхождений между людьми (индивидами и общностями) по поводу частных, конкретных моральных норм и оценок. Эти расхождения имеют свои причины: разное истолкование разными людьми объектов моральной оценки или ситуаций, в которых приходится принимать решение; разная степень понимания (или непонимания)

сути этих ситуаций, в том числе разное мировоззрение (например, признание или отрицание бессмертия души), разная интерпретация (например, абсолютистская или релятивистская) самой морали, разные (исторически сложившиеся в разных культурах) житейские, религиозные, идеологические формулы «правильного» поведения, смешение специфически моральных и неморальных ценностей, разный (для индивидов и сообществ) относительный вес тех неморальных ценностей, соблюдение особого баланса которых должна обеспечивать мораль...

КВАЗИОБЪЕКТИВНОСТЬ МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Знаменитый спор Сократа с Калликлом относительно природы блага и справедливости — являются ли они человеческими установлениями или же обладают особым вне- и надчеловеческим статусом¹ — можно считать, по-видимому, исторически первым (из представленных в литературе) образцом аргументированной полемики на эту тему. За прошедшие с тех пор тысячелетия сам предмет обсуждения превратился в сложный проблемный комплекс. Имеется ли объективный критерий добра и зла? Существует ли такая объективная — естественная или сверхъестественная — инстанция, обращение к которой могло бы не только разрешить ту или иную конкретную моральную коллизию, но и обеспечить сближение разнообразных моральных кодексов, характерных для исторически сложившегося мультикультурального общества? Если эта гипотетическая инстанция действительно существует, то что она собою представляет? В каком смысле вообще можно говорить о ее «существовании»? Как, с помощью каких познавательных (или иных духовных) способностей мы постигаем исходящие от нее указания или содержащиеся в ней образцы доброго и должного? В состоянии ли человек, познав эти объективные требования и ценностные эталоны, тем не менее отвергнуть их? На эти и многие другие — сопутствующие им — вопросы давались разные (часто взаимоисключающие) ответы — сообразно тем мировоззренческим и методологическим системам, в рамках которых обсуждалась вся эта проблематика. Те философские концепции, которые признают моральные ценности «объективными» в том или ином отношении, и те, которые отрицают этот статус морали, принято идентифицировать соответственно терминами «этический *объективизм*» и «этический *субъективизм*».

¹ См.: Платон. Горгий. 483а–506б.

Оба названных направления глубоко укоренены в истории этической мысли, оба они опираются на солидный философский фундамент. Объективизм, однако, имеет больше приверженцев, чем субъективизм, так как, помимо *теоретически-объяснительной*, выполняет еще и позитивную *практическую* функцию: он служит (в действительности или по видимости — это уже другой вопрос) опорой морального абсолютизма и, соответственно, заслоном против релятивизма, скептицизма и пр., поскольку обязывает признать «верными» только совершенно определенные (по содержанию) моральные позиции, безоговорочно отвергая любые альтернативные взгляды. Во все времена позиция объективизма была явно наступательной, а субъективизма — оборонительной; объективизм выступал — или представлял — в роли носителя не только *истины*, но и *добра*, в то время как субъективисты, ощущая некоторую ущербность своей позиции, были вынуждены либо оправдываться, т.е. доказывать свою лояльность по отношению к этому общепризнанному добру, либо, напротив, демонстративно подчеркивать свой — подлинный или кажущийся — моральный релятивизм и аморализм. Это обстоятельство, впрочем, нельзя рассматривать как свидетельство ложности *теоретических* аргументов субъективизма; трудно отрицать, в частности, субъективистское положение о том, что бытие моральных ценностей неотделимо от человеческого сознания, от эмоций, мотивов, психологических установок и т.п. Да и вообще теоретические доводы субъективизма со временем становились все более разнообразными и весомыми, что привело к появлению в моральной философии XX века таких объективистских теорий, которые старались учесть уроки субъективистской критики, стремились найти точки соприкосновения или даже «зоны пересечения» этих двух прежде непримиримых подходов.

Нельзя сказать, что тенденция к отказу от жесткого противостояния объективизма и субъективизма уже доминирует в современной этике, тем не менее, как будет показано далее, она проявляет себя достаточно отчетливо. Наличие этой тенденции открывает принципиальную возможность конструктивного решения проблемы объективности морали — решения, приемлемого для обеих сторон, если, конечно, они готовы слушать (и в состоянии слышать) доводы друга. Поиску такого решения, как мне представляется, может способствовать выдвигаемая в настоящем разделе идея *квазиобъективности* моральных ценностей. Речь идет об определенном теоретическом компромиссе между объективизмом и субъективизмом — компромиссе, основанном на выявлении тех сущностных свойств морального сознания, которые могут быть квалифицированы как «объ-

ективные» *только* в определенном специфическом отношении и при определенной трактовке самого понятия объективности. Признание таких «квазиобъективных» свойств вполне совместимо со многими субъективистскими интерпретациями морали.

Идея квазиобъективности является расширенной и уточненной версией концепции «квазиреализма», которая возникла в ходе дискуссий по поводу объективности морали в современной западной этике и имеет там своих сторонников и противников. Говоря о *современной* западной этике, я имею в виду главным образом этику *аналитическую*, под которой принято сейчас понимать не какую-то определенную концепцию или школу, а широкое течение, объединяющее очень разные по содержанию этические теории на основании одной лишь их приверженности аналитическому стилю мышления. Среди современных этиков-аналитиков есть платонисты и кантианцы, натуралисты и интуитивисты, гедонисты и утилитаристы и т.д., а также представители конкретно-научных дисциплин — социологи, психологи, лингвисты и др. Характерный для всех них стиль мышления выражается в тщательном определении ключевых понятий, выявлении семантических оттенков естественного языка морали, стремлении к логической прозрачности этических рассуждений и т.п.¹ Такой подход сам по себе, конечно, не гарантирует получения теоретической истины, но в любом случае способствует более точной постановке этических проблем. В аналитико-этической литературе представлены, в частности, некоторые традиционные объективистские и субъективистские концепции. Поскольку предлагаемый автором данной статьи вариант решения проблемы объективности вписан в контекст тех обсуждений на эту тему, которые ведутся в последние годы в этико-аналитической литературе, более детально обоснованию идеи квазиобъективности морали должно предшествовать хотя бы краткое обозрение этих дискуссий.

Объективизм и субъективизм в современной аналитической этике

Для философов-аналитиков отправным пунктом самой постановки проблемы объективности моральных ценностей чаще всего является констатация того очевидного факта, что в принципе возможны — и действительно существуют — разные моральные позиции, вы-

¹ См.: Максимов Л.В. Аналитическая этика // Новая философская энциклопедия: в 4 т. М.: Мысль, 2000. Т. 1. С. 100.

ражаемые во взаимоисключающих оценочных или императивных высказываниях. Эта констатация влечет за собой ряд вопросов: как объяснить саму возможность подобных разногласий? каков их источник? имеется ли какой-нибудь способ уменьшения или снятия моральных противоречий? Любой ответ на эти вопросы может быть включен в один из двух концептуальных блоков — этический объективизм либо субъективизм. «Что мы можем сказать, когда два разумных, хорошо информированных индивида расходятся в решении какой-то моральной проблемы? — пишет, например, Р. Шейфер-Ландау. — Возможны, по-видимому, два основных подхода, каждый из которых связан с широким пониманием природы этики. *Объективисты* всех мастей говорят, что наличие глубоких и прочных расхождений не означает, будто мы имеем дело с неразрешимой моральной проблемой. Скорее, речь должна идти о некоторых “изъянах” по меньшей мере одного из дискутирующих индивидов — об отсутствии у него достаточной информации (о предмете спора. — Л.М.), об ошибке в рассуждении или об иррациональной эмоциональной реакции, препятствующей сближению моральных позиций. Разногласица сама по себе не свидетельствует об отсутствии [объективных] моральных фактов»¹. Этому объективистскому подходу противостоит *нонкогнитивизм*, сторонники которого истолковывают существование моральных расхождений как доказательство того, что мораль представляет собой «проекцию» чувств субъекта на сам по себе внеценностный мир. По мнению этих философов, «если бы моральные факты были сообщениями об объективном положении дел, то в сфере морали следовало бы ожидать широкой конвергенции, — такой, которая имеет место в более строгих эмпирических и теоретических дисциплинах. Однако мы не видим здесь ничего подобного» и, следовательно, у нас нет оснований считать, будто существуют некие «моральные факты»².

Автор цитированного текста, как и большинство других аналитиков, затрагивающих ту же тему, понимает под «объективизмом» концепцию, признающую, во-первых, всецело познавательную природу морали и, во-вторых, возможность для моральных суждений быть объективно истинными. Основными типами понятого так объективизма являются, согласно автору, *реализм* и *конструктивизм*. «Реалисты считают, что моральные факты неотделимы от природы вещей» и «независимы от позиции субъекта». «Конструктивисты стремятся по-

¹ Shafer-Landau R. Ethical Disagreement, Ethical Objectivism and Moral Indeterminacy // Philosophy & Phenomenological Research. 1994. № 54. P. 331.

² Ibid.

строить условия истины для моральных суждений из реакций и заявлений некоторого идеализированного индивида или группы индивидов»¹. Шейфер-Ландау перечисляет ряд работ современных западных философов, выдвигающих разные версии этического объективизма; к «конструктивизму» он относит, в частности, Дж. Ролза, ссылаясь на его статью «Kantian Constructivism in Moral Theory» (1980)². Что касается этического субъективизма, то это течение в цитированной работе сведено к пунктирно обозначенному «нонкогнитивизму» — теории, отрицающей познавательный статус морали. Правда, в других этико-аналитических публикациях последних лет субъективизм трактуется более широко, к этому направлению принято относить разнообразные школы и концепции, объединяемые некоторым общим признаком, а именно признанием того или иного вида зависимости критерия добра и зла от людей (индивидов или общностей).

Нельзя не согласиться с приведенными Шейфером-Ландау (и весьма распространенными в аналитической литературе) доводами объективистов в пользу того, что реально существующие моральные коллизии не противоречат признанию объективности морального критерия, поскольку причинами этих коллизий могут быть, например, неодинаковая информированность участников конфликта о спорной ситуации, сбой в рассуждениях и неконтролируемые эмоции. К этому можно добавить, что даже одинаковая информация о предмете спора, поступающая к конфликтующим сторонам, не гарантирует того, что данный предмет предстанет перед ними в одном и том же виде, ибо любая информация должна быть еще и интерпретирована, истолкована в соответствии с культурно-мировоззренческими представлениями диспутантов, а эти представления могут значительно различаться. Шейфер-Ландау усиливает объективистскую аргументацию, обратив внимание на то, что многие ситуации обладают особым рода «неопределенностью» (*indeterminacy*), которая не позволяет уверенно подвести их под вполне определенный (и предположительно разделяемый обеими сторонами) моральный критерий, и именно наличие такой неопределенности является одной из причин споров по моральным вопросам. В качестве примера дается ссылка на дискуссии по поводу моральной допустимости абортов: стороны расходятся не в том, санкционирует ли мораль «убийство человека» (здесь разногласий нет), а в том, является ли, скажем, восьмиме-

¹ *Shafer-Landau R. Op. cit. P. 335.*

² *Ibid. P. 343–344.*

сячный эмбрион «человеком»; и как раз этот последний вопрос содержит в себе неустранимую «неопределенность»¹. Вместе с тем автор цитируемой работы признает, что указанные причины моральных расхождений оставляют лишь некоторое концептуальное пространство для объективизма, но сами по себе вовсе не являются действительным доказательством существования объективного критерия добра и зла.

В ряде публикаций предпринимаются попытки дать более развернуто номенклатуру объективистских концепций в этике и систематизировать их. Так, в статье М. Чью «Таксономия морального реализма» перечислен ряд общих подходов, характерных для этического объективизма: (1) теистическая ориентация, (2) поиск объективного основания морали; (3) построение этики по образцу других дисциплин (например, естественных наук), которые являются безусловно объективными; (4) моральный (или этический) реализм². Можно встретить и другие типологические варианты объективизма, однако обстоятельному рассмотрению в аналитико-этической литературе подвергаются по сути лишь два объективистских течения — *реализм* и *априоризм* (точнее, *априористский рационализм*). Когда в качестве второго вида объективизма вместо «априоризма» называют «конструктивизм» (как это сделано, например, в представленной выше статье Шейфера-Ландау), то фактически имеют в виду лишь одно из ответвлений объективизма, как раз и совпадающее с априористским рационализмом в этике; большинство же конструктивистских концепций находятся скорее в теоретическом поле субъективизма, поэтому причисление конструктивизма в целом к этическому объективизму было бы ошибкой.

В современной аналитической этике безусловно лидирующей теорией, определяющей в значительной степени тематику исследований в этой области, является «моральный реализм». Эта теория, как отмечает М. Чью, «после периода забвения снова решительно вошла в моду и привлекла внимание современных моральных философов. В последние примерно двадцать лет оживленные дебаты между реалистами и их оппонентами стали центральным пунктом моральной философии, в особенности той, которая идет в русле англо-американской аналитической традиции»³. Моральный реализм требует пони-

¹ Shafer-Landau R. Op. cit. P. 333–334.

² Chew M.Y. A Taxonomy of Moral Realism. URL: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/TEth/TEthChew.htm>

³ Ibid.

мать моральные утверждения буквально — как утверждения, описывающие моральные свойства людей, поступков и институтов, т.е. свойства, которые существуют независимо от нашего морального теоретизирования. Моральный реализм — это, упрощенно говоря, точка зрения, согласно которой имеются моральные факты и истинные моральные суждения, чье существование и природа независимы от наших убеждений о том, что есть правильное и неправильное. «Моральный реалист считает, что моральные суждения не только предполагают, но часто и излагают факты и ссылаются на реальные свойства, и что мы можем иметь и имеем по крайней мере некоторые истинные моральные убеждения и моральное знание»¹.

Нынешний этический (или моральный) реализм сохраняет свою приверженность основному положению традиционного реализма в его платонистской и натуралистической версиях, согласно которому «доброе» и «злое», «справедливое» и «несправедливое» суть реалии, независимые от нашего сознания, от того, как мы к ним относимся, и поэтому наши *нормативные* суждения, выражающие моральную оценку или предписание, являются на самом деле *дескриптивными* — фиксирующими определенные «факты», описывающими (правильно или неправильно) указанные реалии. Вместе с тем «реалисты»-аналитики, в отличие от их классических предшественников, основывают свои выводы не на спекуляции, а на тщательном исследовании морального сознания и языка; они весьма критичны по отношению к собственной теоретической позиции, видят ее слабые места, добросовестно вникают в доводы оппонентов, признают их весомость и так или иначе учитывают их путем коррекции своих теоретических выкладок. По-видимому, никто из современных «реалистов» не готов всерьез воспринимать философскую фантастику платонизма; уже Дж. Мур, основоположник аналитической этики, старательно избегал сколько-нибудь определенного ответа на вопрос о том, где, как и в каком смысле *существует* добро само по себе, при том что презумпция объективного бытия добра является органической частью его этической теории. Точно так же не пользуется кредитом и наивный натуралистический реализм, приписывающий предметам (поступкам и пр.) объективные моральные свойства. Практически все современные «реалистические» теории вносят те или иные поправки в старые схемы и присваивают себе новые имена.

¹ Brink D.O. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 7.

Одной из попыток отстоять «реалистическую» линию в этике с одновременным очищением ее от одиозных метафизических элементов является так называемая «теория чувственности» (*sensibility theory*), использующая давно известную (связываемую обычно с именем Дж. Локка) эпистемологическую модель первичных и вторичных качеств. Если классический реализм в этике фактически причисляет добро, зло и пр. к «первичным качествам» — таким, которые объективно существуют именно в том виде, в каком они предстают (или могут предстать) в нашем сознании (это, например, протяженность, плотность, фигура и т.п.), так что субъективные «чувства» не участвуют в формировании их познавательных образов, — то «теория чувственности» ставит моральные ценности в ряд «вторичных качеств» (вместе с цветом, вкусом, запахом и пр.), полагая, что в них присутствует субъективно-чувственный элемент. Согласно этой концепции, неверно утверждать, что сладость и горечь, красное и черное, доброе и злое объективно существуют именно так, как они нами переживаются; однако этим нашим переживаниям *соответствуют* некоторые другие — не похожие на них, но вполне определенные — объективные реалии¹.

Среди других «скорректированных» реалистических теорий следует отметить разработанный С. Блэкберном *квазиреализм*, представляющий собой парадоксальную попытку сочетать явно выраженный проективистский субъективизм с одновременным признанием правоты тех, кто считает моральные суждения описанием объективного положения дел². В концепции Блэкберна проявляется новая методологическая линия, характерная именно для современной аналитической этики: перенос акцента с вопроса о том, действительно ли моральные оценки и нормы референты (т.е. действительно ли имеются некие объективные аналоги моральных понятий и суждений), на другой вопрос — какова природа нашей обычной уверенности в существовании подобных аналогов? На чем зиждется эта уверенность?

¹ See: Kirchin S. Quasi-Realism, Sensibility Theory, and Ethical Relativism // Taylor & Francis Journals Inquiry. 2000. Vol. 43. № 4. P. 413–427; Tollefsen C.O. McDowell's Moral Realism and the Secondary Quality Analogy. URL: <http://disputatio.com/articles/008-3.pdf>; McDowell J. Values and secondary Qualities // Honderich T. (ed.) *Morality and Objectivity*. Boston: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1985.

² See: Blackburn S. *Essays in Quasi-Realism*. Oxford: Clarendon Press, 1993; Blackburn S. Is Objective Moral Justification Possible on a Quasi-Realist Foundation? // Inquiry. 1999. № 42.

Сама постановка этих вопросов связана с различием многими аналитиками (начиная, по-видимому, с Дж. Мэйки¹, на книгу которого часто ссылаются современные авторы) двух компонентов в составе традиционного морально-реалистического мировоззрения: (1) *концептуального* (теоретического) положения, представляющего собой «внешнее» по отношению к моральному сознанию утверждение о том, что нашим моральным понятиям соответствуют некоторые объективные свойства, и (2) *субстантивного* положения, выражающего «внутреннее» (не всегда высказываемое явно), непосредственное убеждение морального субъекта в объективной реальности моральных свойств. По поводу этого второго положения Дж. Мэйки писал, что уже в сами понятия «доброто», «должного», «правильного» и т.п. каким-то образом встроено представление об их объективности. Этические субъективисты (экспрессивисты, проективисты и пр.) опровергают первый тезис, полагая, что тем самым автоматически дискредитируется и второй. Особенность же квазиреализма состоит в том, что он считает указанные тезисы реализма вполне автономными, согласие или несогласие с одним из них не влечет с необходимостью согласия или несогласия с другим, из чего следует, что субъективистская критика морального реализма как *теории* (критика, с которой Блэкберн солидаризируется) не имеет прямого отношения к нашей моральной *практике*, нашим моральным взглядам, необходимым элементом которых является вера в их объективность². Таким образом, признание хотя и не истинности, но все же «правомерности» стихийного реализма моральных индивидов дало основание Блэкберну назвать свою концепцию «квазиреализмом».

Эта концепция встретила сопротивление со стороны более последовательных, нежели Блэкберн, защитников этического реализма, которые подвергли сомнению квазиреалистское утверждение о нейтральности теоретического субъективизма по отношению к практическому (морально-ценностному) объективизму. Пример академически-конструктивной критики квазиреализма дает статья С. Тененбаума (университет Торонто)³; язвительными замечаниями наполнены материалы интернет-полемики С. Блэкберна и Р. Дворкина⁴, причем

¹ Mackie J.L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. N.Y.: Viking Penguin Inc., 1977.

² Blackburn S. *Essays in Quasi-Realism ...* P.152–153.

³ See: Tenenbaum S. *Quasi-Realism's Problem of Autonomous Effects* // *The Philosophical Quarterly*. 2003. Vol. 53. № 212.

⁴ See: BEARS: *Simposium on Dworkin*. URL: <http://www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/symp-dworkin.html>

оба эти автора (как и многие другие их сторонники и оппоненты) находятся на самом деле в едином стане моральных «антирелятивистов», различаются же они тем, какой способ обоснования этой антирелятивистской позиции представляется им наиболее эффективным. Вообще, тема морального релятивизма — иногда явно, иногда скрыто — определяет в целом проблематику споров как между объективистами и субъективистами, так и в пределах каждого из этих течений.

Другим, наряду с реализмом, крупным ответвлением этического объективизма является упомянутый выше *априористский рационализм*, укоренившийся в этике в результате распространения соответствующего эпистемологического подхода на сферу морального сознания. Этот подход позволяет представить основоположения или принципы морали как объективно-необходимые истины разума (подобные математическим истинам), не нуждающиеся в эмпирическом обосновании, в обобщении обычного человеческого опыта; каждый разумный индивид может познать (постичь, продуцировать) эти универсальные, единые для всех истины и тем самым стать моральным субъектом. Преимущество рационализма перед реализмом — в том, что он, давая объективистскую трактовку морали, обычно отсекает всякие онтологические построения, которые (в составе реалистических концепций) наиболее уязвимы для субъективистской критики, — хотя, впрочем, нередко и такие рационалистические теории, которые опираются как раз на онтологию этического реализма: они постулируют реальное (трансцендентальное) бытие моральных ценностей, адекватное постижение которых доступно лишь разуму. Следует в связи с этим заметить, что «разум» и «рациональность» понимаются в моральной философии (как и в обыденном сознании) столь широко и размыто, что употребление этих терминов позволяет лишь придать вид завершенности и концептуальности тем построениям, которые в действительности не обладают этими признаками.

Современные этические рационалисты в целом идут в фарватере идей, выдвинутых их предшественниками — философами Нового времени (Декартом, Лейбницем, Р. Прайсом, Кантом и др.), повторяя — иногда, правда, в несколько модернизированном виде — известные классические схемы рационалистического объективизма. «Я считаю, — пишет, например, один из современных авторов, — что этика есть рациональный, априорный корпус знания, по сути сходного с математикой»¹. Такого рода вторичными (по отношению к классике)

¹ Felux J.M. A Defense of Moral Objectivism. URL: <http://www.angelfire.com/biz2/sexydood/philpaper1.html>

утверждениями пестрят работы многих нынешних аналитиков. К числу исследований, отстаивающих идеи этического рационализма и при этом содержащих в себе определенные теоретические инновации, можно отнести, на мой взгляд, книгу Н. Решера «Объективность: обязательства безличного разума»¹. В этой книге под идею *фактической объективности*, «общечеловечности» моральных принципов, развитую в более ранней работе того же автора², подводится методологический фундамент философского рационализма. Согласно Решеру, «объективность сводится к рациональности»; для некоторого поступка «быть рациональным и совершаться объективно – это две стороны одного и того же»; «объективность есть вопрос о том, как мы должны поступать и как другие разумные люди поступали бы, если бы они находились в соответствующей ситуации»; наша обязанность «стремиться быть рациональными» включает в себя дополнительное обязательство «стремиться быть объективными»³ и т.п. Подобные высказывания, рассредоточенные по тексту всей книги, не складываются, правда, в сколько-нибудь ясную теоретическую позицию, которую можно было бы принять или оспорить.

Что касается *субъективистских течений* в современной аналитической этике, то они трудно поддаются идентификации и – в особенности – персонификации, поскольку те философы, которые противопоставляют отмеченным выше объективистским концепциям, обычно не склонны называть себя «субъективистами» – главным образом из-за негативно-осудительного оттенка, сопровождающего это слово, но еще и потому, что они нередко и в самом деле не считают себя сторонниками этого направления. Поэтому нынешние критики субъективизма либо связывают его с именами давно (или не очень давно) ушедших философов⁴, либо, что бывает чаще, ведут дискуссии с некими абстрактными «субъективистами», выдвигающими, впрочем, вполне конкретные и полновесные доводы в защиту своей позиции. Краткая сводка этих аргументов (вместе с контраргументами) приведена в статье М. Хьюмера «Моральный объективизм»⁵. Одним из

¹ Rescher N. Objectivity: The Obligations of Impersonal Reason. Notre Dame, Ind.: University Notre Dame Press, 1997.

² See: Rescher N. Moral Absolutism. N.Y. etc.: Lang, 1989.

³ Rescher N. Objectivity... P. 8, 16, 32, 13.

⁴ Знаковыми фигурами, олицетворяющими субъективистскую линию в аналитической этике XX века, являются – если судить по частоте упоминаний их имен в соответствующем контексте – Б. Рассел, А. Айер и Ч. Стивенсон.

⁵ Huemer M. Moral Objectivism. URL: <http://www.user-friendly.net/articles/objectivism.htm>

таких аргументов является ссылка на «широкое варьирование моральных кодексов от одной культуры к другой и от одного периода времени к другому», каковой факт трактуется субъективистами как показатель зависимости морали от изменчивых интересов людей и/или от их произвола. Другой аргумент состоит в том, что субъективизм дает более «простую» картину универсума, поскольку, в отличие от объективизма (в «реалистической» версии последнего), он исключает из рассмотрения метафизические сущности — объективные моральные ценности, существование которых нуждается в дополнительном доказательстве и объяснении. Имеется еще и «политический» (в терминологии Хьюмера) аргумент, суть которого такова: «объективизм ведет к нетерпимости, поскольку побуждает нас считать, что мы правы, а другие люди, которые с нами не согласны, — не правы... Единственный путь гарантировать желательную позицию толерантности — это позитивный релятивизм как моральный постулат, побуждающий нас признать одинаковую легитимность... всех ценностных систем и тем самым дающий возможность людям с разными ценностями жить в гармонии, если они примут этот постулат»¹. Более подробно основные идеи, выдвигаемые теми авторами, которых в этико-аналитической литературе принято квалифицировать как «субъективистов», изложены в моей ранее опубликованной статье².

В этом кратком обзоре упомянуты лишь немногие источники, взятые из весьма солидного массива публикаций по рассматриваемой теме. Тем не менее данную «выборку» можно считать, на мой взгляд, вполне репрезентативной, поскольку в цитированных источниках фигурирует по сути тот же самый набор концептуальных положений, что и в прочих, не упомянутых здесь трудах современных аналитиков, хотя, конечно, в трактовке этих общих положений разными авторами имеются свои нюансы.

Проблемные контексты этического объективизма

Если признать, что конечной целью объективистских теорий в этике является подкрепление (или рациональное обоснование) общечеловеческих моральных ценностей (а такая цель либо явно прокламируется объективистами, либо подспудно направляет их теоретические поиски), то можно констатировать, что совокупные усилия

¹ *Huemer M.* Op. cit.

² См.: *Максимов Л.В.* О субъективистских течениях в современной философии морали // *Этическая мысль.* Вып. 5. М.: ИФ РАН, 2004.

этиков-аналитиков в этом направлении оказались в значительной степени бесплодными. Такое заключение основывается прежде всего на том, что из поля зрения этих философов совершенно выпала проблема перехода от теоретического *объяснения* моральных ценностей к их *обоснованию*, — проблема, в первом приближении сформулированная еще Юмом. Согласно Юму, из суждения о сущем (в нашем случае это суждение об объективности моральных ценностей) не вытекает логически никакого суждения о должном; если же кто-то заявляет, что такое логическое следование имеет место, то он обязан показать, как и в силу чего оно осуществляется¹. Аналитики-объективисты, как правило, убеждены в наличии связи между теорией, объясняющей мораль, и определенной моральной позицией², однако не считают нужным проследить и описать механизм этой связи, из-за чего указанное убеждение выглядит сомнительным для стороннего наблюдателя.

Говорить о каких-либо позитивных практических приложениях аналитико-этических объективистских концепций трудно еще и потому, что и сами они, в своем теоретическом качестве, имеют серьезные изъяны, обусловленные некоторыми общими если не для всех, то для большинства из них ошибочными методологическими установками. Речь идет, прежде всего, о так называемом *лингвоцентризме*, органичном для гуманитарных ответвлений аналитической философии, в том числе для аналитической этики. Я имею в виду не сам по себе «лингвистический поворот», т.е. методологическую ориентацию на *анализ языка* этики и морали, а лишь неоправданно широкое применение этого подхода, его абсолютизацию, следствием чего является фактическое сведение живого морального сознания к словесным формулам, посредством которых выражаются моральные позиции. Эта лингвистическая редукция оборачивается для этической теории серьезными потерями: вне ее поля зрения оказывается все пространство социальной, природной (и признаваемой многими философами «сверхприродной») детерминации, без учета которой наши представления о феномене морали неизбежно будут ущербными. Это относится и к объективистским теориям аналитиков: весь потенциально возможный диапазон проявлений объективности морали ограничен в

¹ См.: Юма принцип // Этика: энцикл. слов. М.: Гардарики, 2001. С. 601–602.

² Так, Р. Дворкин полагает, что обоснование утверждения «Геноцид безнравственен» зависит от принятия платонистской (объективистской) концепции; поэтому «если платонизм должен быть “разоблачен” как ложная теория, то и мораль должна быть “разоблачена” вместе с ним» (Dworkin R. Objectivity and Truth: You'd Better Believe It // Philosophy & Public Affairs. 1996. Vol. 25. № 2. P. 230).

этих теориях по существу «объективной истинностью» моральных высказываний и наличием «объективных референтов» у моральных терминов; при этом совершенно отсутствует упоминание (хотя бы в негативном ключе) об *объективных детерминантах* морали. Указанная методологическая редукция препятствует вовлечению в этический анализ также и психологических механизмов морали, поскольку они далеко не всегда проявляют себя через моральные слова и высказывания. (Правда, один из психологических аспектов объективности, а именно *вера* морального субъекта в объективный статус принятых им ценностей, нашел свое отражение, как мы видели, в «квазиреализме» С. Блэкберна.)

Описанная ситуация связана также с широким распространением в этико-аналитической литературе другого редукционистского принципа — *когнитивизма*, суть которого заключается в том, что моральные высказывания (или, в определенных теоретических контекстах, моральные ценности, нравственное сознание вообще) трактуются как всецело познавательные феномены. И хотя не все авторы являются «когнитивистами» (ибо противоположный — *нонкогнитивистский* — подход тоже, как уже отмечалось, имеет представительство в аналитической этике), однако как раз то направление, которое мы здесь рассматриваем, т.е. аналитический объективизм, не выходит за пределы когнитивистской парадигмы. Когнитивизм в еще большей степени, чем лингвоцентризм, повинен в том, что спектр выдвигаемых (или критикуемых) аналитиками объективистских теорий ограничен несколькими вариантами этического реализма и рационализма; другие объективистские концепции, сложившиеся в классической и современной философии морали, остались просто не замеченными в силу их инородности по отношению к указанным аналитическим парадигмам.

Более полный и систематический перечень существующих версий этического объективизма (независимо от наличия или отсутствия для них особых именований) может быть составлен на основе экспликации самого выражения «объективность моральных ценностей», употребляемого в тех философских и научных контекстах, в которых эта проблема ставится и получает то или иное решение. При этом необходимо также принимать во внимание, какой смысл вкладывает тот или иной теоретик в понятие «моральная ценность» (и «мораль» вообще), и в каком аспекте берется этот многосложный феномен при выявлении в нем признаков объективности. Чаще всего специфика моральных ценностей (принципов, норм и пр.) усматривается в их особом содержании, характерном именно для морали и отличающем

ее от других форм ценностного сознания. В других случаях специфика морали связывается с ее «формальными» (в широком смысле) признаками: особыми логическими свойствами моральных суждений, особыми социальными функциями, психологическими механизмами и т.д.

Что же имеют в виду исследователи морали, принадлежащие к разным философским и научным школам, когда отмечают ее «объективность»?

В *онтологическом* контексте речь может идти, в частности, об объективности «добра» как некоей особой сущности, т.е. о его реальном — либо трансцендентном, либо естественном, посюстороннем — бытии. Но возможен и принципиально иной онтологический ракурс, в котором «объективность» моральных ценностей рассматривается либо как (а) обусловленность их содержания объективными (природными или социальными) факторами, либо как (б) содержательное единство моральных принципов, их всеобщность, фактическая «одинаковость» для всех.

Эпистемологический контекст присутствует в тех учениях, которые истолковывают моральные ценности или как своего рода «знания», или как нечто производное от «знаний»; соответственно, об «объективности» моральных принципов и норм здесь можно говорить только в том смысле, в каком мы говорим об объективности знания.

В *аксиологическом* контексте понятие объективности используется для характеристики ценностных (моральных) позиций и обозначает либо (а) беспристрастность моральной оценки и, соответственно, автономность содержания моральных принципов и побудительных сил морального поведения по отношению к иным, неморальным ценностям и ориентирам, в которых выражаются индивидуальные или групповые интересы, склонности, симпатии и пр., либо (б) универсальность морального требования, его абсолютную, безоговорочную обязательность для каждого индивида, либо (в) производность моральных норм от неких «высших», абсолютных (и в этом смысле объективных) ценностей.

Приведенная здесь экспликация понятия «объективность» (применительно к разным философским контекстам) может быть положена в основу типологической схемы этического объективизма. Так, *онтологический объективизм* в философии морали, помимо классического платонистского (и современного «аналитического») *реализма*, включает в себя также ряд философско-исторических, социологических, социально-психологических и иных концепций, опирающихся

ся в исследовании феномена морали на (а) *принцип социального или биологического детерминизма* (О. Конт, Маркс, Дюркгейм, Фрейд, К. Лоренц и др.) и/или на (б) идею фактической *инвариантности наиболее общих моральных принципов и норм* в исторически и территориально меняющемся мультикультуральном социуме — с признанием либо трансцендентной (Н.О. Лосский и др.), либо вполне «земной» природы этой инвариантности, выявляемой к тому же не умозрительно, а путем анализа эмпирических данных¹.

Эпистемологический объективизм в этике — это широкое направление, к которому принадлежат, во-первых, все концепции, признающие возможность «объективной истины» в морали и трактующие эту «истину» в духе той или иной теории познания, и, во-вторых, те этические учения, которые, по мнению их авторов, «обосновывают» определенную моральную позицию, выводя ее из объективно истинных посылок. Первую из этих двух линий представляет уже упомянутый в предыдущем контексте этический *реализм*, поскольку он не сводится только к онтологическому тезису об объективном *бытии добра*, но содержит также теорию *познания добра* — платонистскую, интуитивистскую (Г. Сиджвик, Дж.Э. Мур и др.) или эмпиристскую (этический сентиментализм — Шефтсбери, Хатчесон и др.). Кроме того, идея объективной моральной истины, хотя и в специфическом ее толковании, присутствует в различных версиях *рационализма* (Декарт, Лейбниц, Р. Прайс, Кант, многие современные этики-аналитики — Р. Хэар, А. Гьюэрт и др.), о чем уже говорилось выше. Вторая линия эпистемологического объективизма — это ряд этических построений, в которых критерий добра и зла, морально должного и запретного выводится из описания тех или иных объективных процессов и событий; например, нечто признается «добрым», поскольку «заложено в природе человека», или «должным», поскольку «соответствует исторической необходимости», и т.п. Подобные «объективные обоснования» ценностных позиций можно обнаружить в составе многих крупных этических, идеологических, мировоззренческих учений: гедонизма, стоицизма, эволюционной этики, социальной теории марксизма и др.

К *аксиологическому объективизму* могут быть отнесены все те нормативно-этические (моральные) учения, которые отстаивают аб-

¹ Последний из названных тип объективистских концепций получил развитие лишь в последние годы. Он представлен, в частности, в уже отмеченной работе Н. Решера «Моральные абсолюты», а также в книге Г.В. Кузнецовой и Л.В. Максимова «Природа моральных абсолютов» (М.: Наследие, 1996).

солютизм принятой (и проповедуемой) ими нравственной позиции, опираясь при этом — явно или неявно — на какую-либо из названных выше объективистских теорий. Философская моралистика, имеющая более или менее выраженную абсолютистскую ориентацию, всегда переплетена или даже «сплавлена» с этими теориями, она не существует в чистом виде. Поэтому номенклатура *аксиологического* объективизма формально совпадает с перечнем тех школ и направлений, которые принадлежат *теоретическому* (онтологическому и эпистемологическому) объективизму, хотя в каждом случае одним и тем же именем фактически обозначаются две разные, относительно автономные составляющие этики: практически-моралистическая и теоретически-объяснительная.

Каждая крупная объективистская концепция в этике имеет своих оппонентов-субъективистов. Правда, выдвигаемые ими методологические идеи несут, как правило, негативистский характер и редко выливаются в какие-то самостоятельные школы и направления, поэтому *типология этического субъективизма* носит в основном обличительно-проблемный характер.

В *онтологическом контексте* можно отметить следующие *формы субъективизма*:

1) «антиреализм», т.е. отрицание объективного бытия добра, блага и т.п. как особых сущностей и признание человеческого духа единственной областью существования моральных ценностей;

2) индетерминизм, волюнтаризм, конвенционализм и другие подходы, суть которых — в отрицании обусловленности моральных норм и оценок какими-либо объективными (природными или социальными) факторами и признании «свободной воли» или интересов людей в качестве подлинного источника этих норм и оценок;

3) теоретический релятивизм, отрицающий общечеловеческое единое содержание моральных ценностей и связывающий наблюдаемое многообразие ценностных позиций либо с упомянутой уже свободной волей, произвольно полагающей те или иные нормы, либо с изменчивостью социокультурных факторов, определяющих содержание этих норм.

Эпистемологический субъективизм в этике — это ряд теоретико-познавательных концепций, ставящих под сомнение возможность достоверного знания вообще и распространивших этот подход на сферу морали, истолкованной в когнитивистском духе. Элементы понятого так этико-эпистемологического субъективизма можно обнаружить в классическом скептицизме, прагматизме, а также в современном антифундаментализме и постмодернизме.

Что касается *аксиологического субъективизма* (или, что то же самое, *ценностного релятивизма*), то он охватывает по существу все названные субъективистские подходы, но взятые лишь в их *нормативно-оценочной* функции, т.е. в качестве учений и позиций, подрывающих идею универсальности и общеобязательности принципов и норм морали.

Квазиобъективистская альтернатива объективизму и субъективизму

Один из методологических принципов аналитической философии, в какой-то степени родственной методологическому сомнению Декарта, ориентирует исследователя на то, чтобы любую традиционную философскую проблему, к постановке и решению которой причастны многие выдающиеся умы, переосмыслить заново, найти некую простую проблемную формулу, которая была и остается действительным отправным пунктом всех размышлений на эту тему. Имея перед собой громадный наработанный другими философами материал, аналитик, прежде чем солидаризироваться с каким-либо из имеющихся решений или предложить свое, расчищает исследовательское поле и тем самым способствует прояснению данной проблемы и дискредитации тех теорий, которые, по его мнению, логически непоследовательны и эклектичны. Правда, такая расчистка совсем не обязательно приводит к выдвижению новых, оригинальных концепций; обычно аналитик после всех поисков обнаруживает себя находящимся в том или ином давно существующем философском лагере, среди тех, чья мировоззренческая система ему близка.

Следуя указанному методологическому принципу, этики-аналитики, как отмечалось выше, принимают в качестве логически исходной, элементарной ситуации, инициировавшей многовековую спор этического объективизма и субъективизма, неоспоримый факт существования моральных конфликтов, разрешение которых (во всяком случае, разрешение «теоретическое») возможно лишь при наличии объективного критерия добра и зла. Противоположные ответы на вопрос о возможности такого критерия разделили философов на объективистов и субъективистов. Это противостояние, вопреки стараниям многих современных этиков найти точки соприкосновения между ними, устойчиво сохраняется, поскольку оно обусловлено, во-первых, мировоззренческими разногласиями философов и, во-вторых, производимым ими жестким разграничением объективных и субъективных элементов в составе морального сознания. Но если конверген-

ция в сфере общего миропонимания имеет весьма призрачные перспективы, то аналитическое снятие или смягчение понятийно-терминологических расхождений, а тем самым и определенное сближение враждебных философских позиций, вполне осуществимо.

Мораль — это сложное духовное образование, разные составные части которого в определенных отношениях или аспектах могут трактоваться как безусловно объективные (например, «объективно детерминированное содержание моральных идеалов»), а в других отношениях — как безусловно субъективные (например, «свободный выбор субъектом морально значимого поступка»). Вместе с тем имеются и такие компоненты моральных ценностей, объективный и субъективный аспекты рассмотрения которых неразделимы: указывая то отношение, в котором они «объективны», мы одновременно фиксируем и их «субъективную» природу. Такого рода духовный феномен — правда, вне сферы *морального* сознания — хорошо известен; это так называемая «объективная истина». Действительно, называя истину «объективной» (пусть даже с добавлением «*по содержанию*»), мы обычно не сомневаемся в ее субъективном бытии именно как *человеческого* знания, включая и его «форму», и «содержание» (я не беру здесь в расчет те экзотические философские конструкции, в которых местом пребывания «истины» оказывается объективный, внечеловеческий мир). Поэтому более точным определением истинного знания была бы не «объективность», а «квазиобъективность». И если согласиться с упоминавшейся выше когнитивистской (реалистической, априористской) трактовкой моральных ценностей как «знаний», могущих быть истинными или ложными, то и *моральные* «истины», наряду с любыми другими, тоже следовало бы признать *квазиобъективными*.

Впрочем, и отрицание когнитивистской интерпретации морали, т.е. понимание ее норм и идеалов как специфических *ценностных установок* (а не «знаний») со своим особым психическим механизмом и особой предметной направленностью, также предполагает включение моральных ценностей в разряд квазиобъективных феноменов. Каковы же *проявления квазиобъективности* в морали?

Прежде всего, сюда относится *имперсональность*, безличный характер морального требования, — то специфическое свойство морали, которое фактически всегда было отправным пунктом философских размышлений, приводящих в итоге к построению той или иной объективистской этической теории. Можно сказать, что в своей системосозидающей деятельности многие выдающиеся мыслители руководствовались в значительной степени стремлением найти законное ме-

сто для этого объективно-безличного начала морали в целостной картине бытия и познания. Вместе с тем, однако, сам факт имперсональности морального требования признавался далеко не всеми философами, поэтому те концепции, для которых этот факт был существенно важен (например, этика Канта с ее идеей автономии морали и презумпцией безличности нравственного закона), подвергались резкой критике — главным образом со стороны религиозно окрашенного этического персонализма, защищающего ключевую для него идею теомности морали¹. Некорректность этой критики обусловлена тем, что встраивание личностного (божественного или человеческого) начала в фундамент морали означает утрату ею той специфики, которая, собственно, и делает ее «моралью»; ибо предписания, исходящие от любой — даже обладающей «абсолютным авторитетом» — личности, каково бы ни было их содержание, не могут быть *моральными* императивами уже потому, что их принятие людьми является функцией или следствием «авторитетности» их источника, т.е. императивы перестают быть «категорическими» в объективно-логическом (как у Канта) смысле этого слова. Конечно, тут сразу возникает каверзный вопрос о том, что же такое «мораль», каковы ее необходимые и достаточные признаки, на основании которых мы можем судить о принадлежности к морали тех или иных нормативных положений. Разумеется, здесь нет возможности не только рассмотреть имеющиеся в литературе ответы на этот вопрос, но даже просто перечислить их. Я хотел бы только обратить внимание на то, что причисление «безличности» к необходимым признакам морали позволяет специфицировать этот феномен, отличить его от огромного множества других ценностных ориентиров, не обладающих этим свойством и традиционно включаемых в сферу морали.

Безличность моральных норм и оценок непосредственно отражается в логико-грамматических формах соответствующих высказываний. Так, в нормативных высказываниях типа «должно делать то-то» источник долженствования не обозначен никакими лексическими и синтаксическими средствами и не выявляется из естественного языкового контекста; точно так же в оценочных моральных высказываниях одобрение или осуждение чего-либо имеет вид безличной констатации наличия или отсутствия у оцениваемого предмета (обычно — поступка) признаков «добра». (Конечно, можно привести при-

¹ Основные темы и направления указанной критики см.: Frame J.M. Topics in Apologetics. URL: http://www.thirdmill.org/files/english/practical_theology/PT.Frame.ProblemsofApologetics.doc

меры столь же безличных по форме высказываний, выражающих иные, внеморальные — утилитарные и пр. — предписания и оценки, однако в подобных случаях уже самый поверхностный контекстуальный анализ легко выявляет «заинтересованную личность», скрывающуюся за этой безличной формой.) Указанная особенность языка морали является одной из предпосылок объективистской онтологии и эпистемологии в этике. Но если мысленно отвлечься от умозрительных реалистических и априористских теорий, по сути связывающих грамматическую безличность с объективно-реальным бытием моральных ценностей либо объективно-истинным знанием добра и долга, то останется голый *психологический факт*: особое, знакомое каждому социализированному индивиду *субъективное переживание объективности* морального требования — переживание, органически встроенное в психологический механизм морали. По-видимому, именно это переживание индивидом «объективности» источника морали (в ее прежде всего запретительной функции) и имел в виду Зигмунд Фрейд, отождествляя моральные требования, предъявляемые индивиду и принимаемые им, с неким персонифицируемым началом — *Super-Ego*, живущим в бессознательном отсеке человеческой психики.

Можно сказать, что каждый моральный субъект является «стихийным объективистом»: если бы он подверг рефлексии свое непосредственное переживание морального требования или моральной оценки и смог дать теоретическую интерпретацию полученных результатов, то итогом этих процедур явилась бы некоторая объективистская (скорее всего — реалистическая) теория, хотя в случае религиозно-мистического склада ума данного индивида источник морального требования, по-видимому, персонифицировался бы в Боге или иной сакральной личности. С точки зрения современных теоретиков этического реализма, знакомое любому носителю моральных ценностей *переживание* их объективности достоверно свидетельствует об их реальном *существовании* вне и независимо от субъекта. В свою очередь, этический субъективизм, отвергая тезис об объективном бытии ценностей, объявляет упомянутое переживание объективности «иллюзией». Теоретический компромисс, как было показано выше, предлагают *квазиреалисты* (С. Блэкберн и др.): они солидарны с субъективизмом в его *концептуальном* отрицании внечеловеческой реальности «добра» и пр., но вместе с тем полагают, что это отрицание не имеет прямого отношения к моральной *практике*, необходимым условием которой является убежденность морального субъекта в том, что нашим моральным понятиям соответствуют некие объективные

реалии. Правда, квазиреализм фактически тоже (как и субъективизм) признает подобную убежденность иллюзией, но иллюзией необходимой и полезной, и в этом отношении его позиция близка к так называемому «фикционализму».

На мой взгляд, необходимым элементом бытия и функционирования морали является не убеждение индивида в объективном бытии моральных ценностей, т.е. не некая «точка зрения» на этот счет, а само *переживание* объективности. Речь идет не просто о другом наименовании того же феномена, но именно о другом феномене — не «когнитивном», а особом психологическом, который, как и многие иные (прежде всего эмотивно-волевые) феномены психики, не находится в «познавательном» отношении к какой бы то ни было реальности. «Иллюзорными» в принципе могут быть только когнитивные элементы сознания (духовного мира, психики); что же касается «переживания объективности», то оно, не будучи когницией, не может быть ни истинным, ни иллюзорным; это особая, *квазиобъективная* реалья психики, специфичная для морального сознания и составляющая психический субстрат того, что принято называть «имперсональностью» моральных норм и оценок.

Другое проявление квазиобъективности моральных ценностей — это *содержательная общезначимость* моральных принципов и норм. Слово «общезначимый» в русском языке имеет несколько размытый смысл, ему трудно найти более или менее точный аналог в других языках. В рассматриваемом здесь контексте общезначимость может трактоваться либо как фактическая «общепринятость» определенных моральных норм, либо как их «обязательность» для всех людей (или вообще «разумных существ»), даже если кто-то из них не принял эти нормы в качестве собственных внутренних установок. Далее я буду иметь в виду только первое из отмеченных значений, поскольку факт «общепринятости» тех или иных норм в принципе поддается эмпирической верификации или фальсификации, т.е. осмысленному обсуждению, тогда как «общеобязательность» норм морали — это спекулятивная конструкция, являющаяся частью трансценденталистских (реалистических и эпистемологических) учений и не поддающаяся интерпретации в социально-психологических категориях.

Если действительно имеется единое для всех моральных субъектов, принятое ими всеми содержание нравственных ценностей, т.е. если эти ценности являются *надъиндивидуальными* (и надгрупповыми), то именно в *этом* смысле их можно квалифицировать как «объективные». Признание же их объективными в более строгом смысле слова предполагает в качестве необходимого условия присущность им

надчеловеческого и вообще *надсубъективного* статуса. А так как наличие у них подобного метафизического статуса недоказуемо без погружения в стихию мифологии и философской спекуляции, остается в силе указанный «смягченный» вариант объективности, т.е. *надындивидуальность*. Это свойство моральных норм можно рассматривать как показатель их *квазиобъективности*, поскольку они объективны по отношению лишь к отдельной личности или какой-либо локальной группе, но в то же время субъективны в силу их всецелой принадлежности к духовному миру человека как рода.

Но существуют ли общезначимые (в оговоренном выше ограниченном смысле) моральные принципы и нормы?

Одна из ошибок этического субъективизма и релятивизма — это игнорирование специфики моральных ценностей, чрезмерно широкое понимание морали, в результате чего действительное многообразие *обычаев и нравов*, включающих в себя разные — отнюдь не только моральные — ценностные установки, выглядит как многообразие именно *моральных норм*. Если же теоретически выделить из широкой сферы обычаев и нравов собственно моральную составляющую, то обнаружится, что моральная разногласия вовсе не так значительна, как это представляется при поверхностном, недифференцированном подходе. Тем не менее она все же имеет место, ибо стабильность и единообразие моральных норм ограничены в социальном пространстве и времени. Что же в таком случае следует понимать под общезначимостью (и, следовательно, квазиобъективностью) моральных ценностей?

Для того чтобы признать содержательную устойчивость морали, нет надобности обособлять ее от действительной истории, помещать ее в умопостигаемый мир или в неизменную природу человека. Если общезначимые содержательные признаки морали действительно наличествуют в конкретном разнообразии норм, то обнаружение этих признаков не означало бы доказательства правоты этического объективизма в его реалистической и априористской ипостасях, отрывающего «абсолютную мораль» от «эмпирического человека»; содержательная общезначимость моральных норм вполне объяснима действием естественных — социальных и, возможно, также природных — детерминирующих факторов.

Абстрактно-всеобщее нормативное содержание, специфичное для морали, всегда воплощено в исторически-конкретных формах. В моральном сознании одновременно и разновременно живут и функционируют (а) конкретно-ситуативные предписания и оценки, (б) нормы и принципы «среднего» уровня общности, например так

называемые «простые нормы нравственности», и (в) предельно общие положения типа «золотого правила нравственности» или кантовского «категорического императива». Чем абстрактнее норма, т.е. чем беднее ее содержание, тем шире ее ареал, тем меньше она привязана к ограниченным условиям места и времени, тем ближе она к общезначимости, общепринятости. Более общие нормы обычно используются в качестве «объективного» или, правильнее было бы сказать, *квазиобъективного* критерия правильности частных норм и оценок.

Но опять возникает тот же вопрос: если критерии моральности в конечном счете одинаковы для всех, то почему разнообразные моральные коллизии неизменно сопутствуют нашей жизни? Выше (при изложении дискуссий объективистов и субъективистов в аналитической философии) уже приводились некоторые соображения на этот счет; говорилось, в частности, о том, что моральные споры могут возникать вследствие недостаточной (или неодинаковой) информированности людей о предмете спора, а также из-за несовпадения культурно-мировоззренческих посылок, на основании которых представители разных социальных групп трактуют одну и ту же ситуацию, и, конечно, из-за того, что «чисто моральный» спор вообще случается крайне редко, обычно в нем присутствуют те или иные интересы, лишь прикрываемые моралистическими софизмами и демагогией.

Общий путь разрешения подобных коллизий — не поиск или изобретение единых критериев морали (эти критерии и так имеются, хотя не всегда рефлексированы и вербализованы), а достижение единого понимания ситуаций, порождающих моральные разногласия, и — что является, несомненно, самой главной и трудной задачей — практическое решение тех социальных (экономических, политических, религиозных, национальных и пр.) проблем, моральная составляющая которых хотя и выдвигается часто на первый план, но в действительности не определяет глубинную суть большинства конфликтов.

МОРАЛЬ В ЕДИНСТВЕННОМ ЧИСЛЕ

Разве существует единство морали? Разве сам этос не варьируется в зависимости от народа и эпохи?

Н. Гартман

Когда говорят о христианской морали в единственном числе, то это, разумеется, может быть результатом ошибочного, внеисторического подхода... Христианская мораль как единое историческое целое не существует; такое единое целое нельзя отыскать даже в евангелиях.

М. Оссовская

Когда мораль в единственном числе, она глубоко аморальна.

Р. Топор

Каждый отдельный кодекс морали есть лишь дробь абсолютного совершенства, подмена целостного идеала частичным.

Н.О. Лосский

Существует ли единая, общая для всех (и в этом смысле единственная) мораль? Или же имеется много разных «моралей»?

Сторонники морального плюрализма ссылаются на очевидные факты многообразия и изменчивости регулятивных норм, кодексов, обычаев, нравов, сложившихся в разных культурах и в разные исторические периоды, полагая, что все это непосредственно и убедительно свидетельствует о множественности «моралей». С точки зрения морального монизма, указанные факты не противоречат концепции единственности морали. Монизм в его классической — трансценден-

талистской – версии отстаивает идею объективности моральных идеалов и норм (объективности в онтологическом или логико-эпистемологическом смысле), т.е. их независимости от субъективных установлений, решений и предпочтений и от различных эмпирически-случайных факторов; объективность морали как раз и означает ее единственность: подобно законам мироздания, нормы морали абсолютны и неизменны, они не могут быть иными, чем они есть. Поэтому эмпирически данное многообразие ценностных ориентиров и форм поведения не есть показатель действительного морального плюрализма: субъективно-случайные отклонения, искажения подлинной, единственно сущей, объективной морали, данной свыше или производной от «чистого разума», не разрушают объективных моральных идеалов и норм, они остаются незыблемыми и едиными.

Другая версия монизма (которую можно назвать «натуралистической»), отвергая идею трансцендентального единства морали, усматривает это единство в фактической общезначимости, общепринятости стихийно («естественно») сложившихся в человеческом обществе фундаментальных моральных принципов и норм, а также в особом социально-психологическом механизме их бытия и функционирования. Формирование этого единого феномена морали обусловлено объективными факторами: реальным единством человеческой природы и потребностью в таких регулятивных нормах и ценностях, которые способствуют выживанию и сплочению развитых сообществ с усложнившейся структурой (исторической точкой отсчета, внешним симптомом сформировавшегося морального феномена может служить его осознание – еще не вполне адекватное – в виде известного «золотого правила»). Моральная разногласия рассматривается при таком подходе не как отклонение от единых моральных ценностей, а как следствие многообразия и противоречивости жизненных ситуаций, в условиях (и по поводу) которых выносятся моральные вердикты.

За спорами между моральным монизмом и плюрализмом стоит, очевидно, не столько поиск и обоснование теоретической истины, сколько защита определенной ценностной позиции. Действительно, по мнению большинства «монистов», признание действительной множественности (и «равноправия») несовместимых принципов или кодексов морали лишает любые моральные требования безусловной обязательности, ведет к релятивизму и вообще снижает действенность, практическую значимость этой сферы регулирования человеческих отношений. Однако многие приверженцы морального плюрализма как раз усматривают в многообразии ценностей нечто положительное: констатируя наличие у людей разных (часто противоречащих друг другу) моральных ценностных установок и отрицая существова-

ние объективного критерия, позволяющего отличить «единственно правильные» ценности от «неправильных», они основывают на этом признание права людей исповедовать разные моральные ценности и строить в соответствии с ними свою жизнь — при условии, что они уважают такие же права других людей¹. Эта позитивная модель жизнеустройства противопоставляется моральному монизму, который, по мнению сторонников плюрализма, канонизирует некие абстрактные моральные формулы без учета реальной, многоликой жизненной конкретики, что может обернуться аморальными (с позиций самой же «единственной» морали) следствиями. Эту точку зрения в метафорически-афористической форме выразил современный французский писатель-сюрреалист Ролан Топор² (см. эпиграф).

Однако дурные последствия, реальные или мнимые, которые могла бы повлечь за собой солидаризация с моральным монизмом или плюрализмом, сами по себе нисколько не свидетельствуют об истинности или ложности соответствующих теоретических концепций; необходимым предварительным условием для вынесения одобрительной или осудительной оценки этих концепций и для признания их истинными или ложными является их экспликация, т.е. уточнение самого предмета спора, выявление реальных, а не кажущихся расхождений между моральным монизмом и плюрализмом.

Действительно ли тот, кто говорит о единственности морали, и тот, кто признает существование множества «моралей», вкладывают в понятие морали одно и то же содержание? И одинаково ли трактуются спорящими сторонами понятийные оппозиции «единство» и «множество», «единообразие» и «многообразие»? Подлинно концептуальное противостояние, полемика по существу, имеет место лишь в том случае, если оппоненты дают разные ответы на один и тот же, одинаково понимаемый ими вопрос. Очень часто, однако, ответы различаются только потому, что формально единый (в его словесном облачении) исходный вопрос интерпретируется по-разному, из-за чего теоретическая полемика теряет смысл. Поэтому сближение позиций уже на уровне постановки проблемы с большой долей вероятности может привести к конвергенции или даже к полному согласию сторон также и на уровне ее решения. Реализации этой перспективы

¹ В современной англоязычной литературе моральный плюрализм как теоретическую позицию, констатирующую существование множества моральных ценностей, нередко отличают от «политического плюрализма» как либерализма, требующего толерантного отношения к ценностям разных социальных групп. См., напр.: Mason E. Value Pluralism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2011 ed.). URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/value-pluralism/>

² Топор Р. Принцесса Ангина. М., 2007. С. 207.

должен способствовать критический анализ основных понятий, участвующих в соответствующем полемическом дискурсе.

Отстаивание идеи фактического (эмпирически данного) единства и единственности морали в полемике как с трансцендентально-объективистским монизмом, так и с натуралистическим плюрализмом весьма важно и поучительно для философии морали, поскольку эта полемика стимулирует рефлексию по поводу самого понятия морали, его соотношения с понятиями этики, нравов, обычаев, заставляет выдвигать и обосновывать новые концепции, описывающие и объясняющие феномен морали, его происхождение и функции.

Когда говорят о единственности или множественности применительно к морали, под «моралью» понимают обычно особого рода ценностные (оценочные) и нормативные (прескриптивные) положения или их комплексы (кодексы), определяющие в той или иной степени переживания, мотивы и поступки людей в ситуациях, где сталкиваются их интересы. В рамках этого общего понимания имеются существенные расхождения в трактовке специфики, «особости» моральных ценностей и норм (в сравнении с другими ценностями и нормами), т.е. понятие морали размывается, под общее слово «мораль» подставляются разные референты; поэтому те, кто утверждает, что мораль единственна в своем роде, и те, кто признает множественность «моралей», нередко говорят по сути о разных феноменах, так что спор теряет смысл.

Одна из ошибок этического плюрализма — это полное либо частичное игнорирование специфики моральных ценностей, чрезмерно широкое понимание морали, в результате чего действительное многообразие «этосов», т.е. *обычаев и нравов*, включающих в себя разные — отнюдь не только моральные — ценностные установки, выглядит как многообразие собственно *моральных норм*. Именно ссылка на историческую и культурную вариативность этоса явилась для Николая Гартмана, как и для многих других философов, главным доводом против признания единства морали¹. «Этосы» могут очень сильно различаться даже в том случае, если моральные кодексы в сопоставляемых сообществах совершенно одинаковы по содержанию, по набору моральных принципов и норм. Чем же в таком случае обусловлено разнообразие этосов? Очевидно, разным ассортиментом внемораль-

¹ См. в эпиграфе цитату из книги: Гартман Н. Этика. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 92.

ных норм и правил, конкурирующих с моральными; разным «удельным весом» одних и тех же норм в разных сообществах; разным истолкованием (в силу различия культур) одних и тех же ситуаций, выпадающих под эти нормы, и др. Если же теоретически выделить из широкой сферы обычаев и нравов собственно моральную составляющую, то обнаружится, что моральная разногласица вовсе не так значительна, как это представляется при поверхностном, синкретичном подходе. Тем не менее она все же имеет место, ибо моральные принципы и нормы — это не трансцендентные абсолюты, они тоже подвержены флуктуациям в социальном пространстве и времени, хотя и не в столь широком диапазоне, как нравы.

Поэтому необходимым предварительным условием предметного анализа собственно морального монизма и плюрализма является ограничение, уточнение понятия морали, с тем чтобы исключить из рассмотрения не отвечающие этому понятию (но ошибочно включаемые в него) иные ценности, нормы, мотивы, т.е. излишний эмпирический материал, препятствующий адекватному пониманию и продуктивному решению поставленной проблемы.

Моральное и неморальное в ценностном сознании

Определить мораль как особый ценностно-нормативный феномен человеческого духа — значит отличить его от других, неморальных духовных феноменов, как по содержанию (предметной направленности) ценностных позиций и норм, так и по характеру их интенциональности (побудительной силы, мотивации). К осознанию специфичности морального феномена философская мысль приближалась постепенно; фактически только в XVIII веке, благодаря прежде всего Канту, впервые были выявлены некоторые существенные признаки, отличающие моральные нормы от правовых и технических, а мотивы моральных поступков — от интересов и склонностей¹. Кант четко раз-

¹ Мотивы поступков могут быть (по своему «субстрату», по принадлежности к определенной сфере духа) моральными или неморальными; «аморальных» (опять-таки по «субстрату») мотивов не бывает: «аморальное» — это оценка неморальных мотивов (и поступков), противоречащих нормам морали. Впрочем, и соблюдение индивидом моральных требований (норм) само по себе еще не является однозначным показателем моральности его мотивов, ибо движущей силой моралепослушного поведения могут быть мотивы неморальные; точно так же нарушение норм морали свидетельствует не о том, что действующий субъект «отвергает» эти нормы, а лишь о том, что в данной ситуации некоторый неморальный мотив в его конфликте с моральным оказался сильнее.

граничил моральное и неморальное, императив «категорический» и императив «гипотетический» (правда, применив для этого разграничения сложную метафизическую конструкцию), а также показал (хотя уже не столь четко и доказательно), что неморально-должное, не будучи моральным в «субстанциальном» смысле, может быть тем не менее объектом моральной оценки — в одних случаях оценки позитивной, в других негативной, из-за чего главным образом и происходит ошибочное отнесение неморальных императивов к сфере морали.

И все же, несмотря на высочайший авторитет Канта, произведенная им радикальная сепарация морального и неморального имеет не так уж много сторонников: в философии, как и в обыденном сознании, по-прежнему прочно держится еще докантовское неопределенно-расширительное понимание морали, охватывающее едва ли не всю сферу ценностей без сколько-нибудь ясных внутренних разграничений. Правда, в тех весьма распространенных житейских и социально-значимых ситуациях, где выбор поступка совершается через столкновение, конфликт разнопорядковых ценностных позиций, обыденное сознание, как правило, непосредственно улавливает различие между собственно моральными и любыми другими регулятивными нормами и побудительными мотивами, однако на содержании этических теорий эта обыденная интуиция не сказывается сколько-нибудь заметным образом. Нередкие в этической литературе попытки определить специфику морали через понятия добра и долга не вполне корректны, поскольку эти понятия имеют широкий спектр значений, многие из которых выпадают из морального контекста, и для того чтобы вписать их в этот контекст, необходимо уже иметь готовое эксплицированное понятие морали. Иными словами, определение морали через добро и долг возможно лишь при том условии, что сами добро и долг определены через мораль; следовательно, подобные определения логически несостоятельны, ибо содержат в себе круг.

Ряд неморальных мотивов и установок, таких как любовь, симпатия, сострадание и др., обыденная и философская рефлексия часто относит к классу моральных феноменов, поскольку эти мотивы обычно определяют тот же внешний рисунок поведения, что и чувство морального долга. Однако то обстоятельство, что, скажем, «любовь» (к определенному человеку или всему человечеству) во многих ситуациях реализуется в морально одобряемых поступках, вовсе не означает, будто она в любом случае, по природе своей является «моральной ценностью» или специфически-моральным побудительным мотивом и в этом статусе принадлежит моральному сознанию. Дело не только

в том, что само слово «любовь» многозначно и потому некоторые его референты явно не поддаются под моральную оценку — ни позитивную, ни негативную (любовь как страсть, тяготение, склонность к чему-либо и т.д.): в любом случае мотив любви — даже чистой, бескорыстной и возвышенной — инороден мотиву морального долга. Сходным образом границы морального феномена неоправданно раздвигаются еще и за счет традиционного причисления к морали множества положительно оцениваемых общественным сознанием душевных качеств, именуемых «добродетелями». Главным основанием для морально-позитивной идентификации добродетелей, таких, например, как мудрость, мужество, умеренность, трудолюбие, терпимость и пр., является тот факт, что они нередко воплощаются в морально одобряемые поступки, хотя эти же добродетели могут быть источником поступков, «добрых» («хороших») в каком-либо ином, неморальном смысле, или даже поступков морально предосудительных. Поэтому единственной собственно моральной добродетелью следует считать прочную, последовательную установку личности на исполнение требований морального долга. Такова точка зрения Канта¹, который «развивает свое учение о добродетели в прямой полемике с Аристотелем и его традицией. Для его позиции существенны следующие моменты: добродетель связана с такой целью, которая сама по себе есть долг; она выводится из чистых основоположений и вовсе не является навыком, привычкой к добрым делам... Аристотель и Кант своими подходами к добродетели обозначают две эпохи в истории этики и морали»².

Различия в подходах Канта и Аристотеля обусловлены, по видимому, не столько историческими изменениями самого морального феномена, сколько эволюцией философского понятия морали. Кант предельно сузил это понятие, оставив в нем минимально необходимый набор признаков, которые — если отвлечься от их трансценденталистского истолкования Кантом — позволили идентифицировать под именем морали специфический, уникальный феномен, исторически сложившийся в общественном сознании задолго до его кантовской экспликации. И хотя Канту не удалось выявить и представить в виде общей формулы специфическое содержание «нравственного

¹ «Добродетель есть моральная твердость воли человека в соблюдении им долга, который представляет собой моральное принуждение со стороны его законодательствующего разума, поскольку этот разум сам конституируется как сила, исполняющая закон» (Кант И. *Метафизика нравов*. // Соч.: в 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 2. С. 314).

² Гусейнов А.А. *Добродетель* // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 1. М., 2000. С. 677–678.

закона» (знаменитый «категорический императив», претендующий на роль такого закона, был подвергнут позднее многократной и зачастую весьма убедительной критике со стороны других философов, в том числе тех, кто разделял основные этические идеи Канта), тем не менее открытый им главный признак морального императива — особаго рода долженствование, объективно-безличное и безусловное, — ограничивает возможность теоретической путаницы, смешения морали с другими формами ценностного сознания, действительное многообразие которых служит источником ошибочного представления о множественности «моралей».

Этических учений много, мораль — одна?

Немалый вклад в обоснование морального плюрализма вносит обычное, едва ли не общепринятое понимание этики как исключительно морального учения¹: поскольку очевидно, что этических учений много, и каждое из них выдвигает и защищает свои собственные ценностно-нормативные кодексы, свою особую «практическую» жизненную программу, то признание морального статуса всех этих кодексов и программ заставляет согласиться с концепцией множественности «моралей».

Однако не всякий кодекс правил, норм, оценок (побудительная интенция которых выражается словами «надо», «должно», «правильно») есть именно моральный кодекс, не всякая жизнеучительная нормативность является собственно моральной нормативностью; вообще, далеко не все этические учения являются специфически моральными: чаще всего они включают в себя как моральные, так и неморальные элементы, хотя могут быть также и чисто моральными, и чисто неморальными (иногда даже аморальными) учениями.

Подобные учения, почти (или вовсе) лишённые морального содержания, встречались уже в античной этике. Классический образец «этики без морали» — это гедонизм, представляющий собой, несомненно, этическое, но отнюдь не моральное учение, ибо проповедь удовольствия как высшего блага и «технологические» рекомендации относительно наиболее эффективных способов получения удовольствий непосредственно не сопряжены с «моралью» в ее позднее сло-

¹ Здесь и далее речь идет об этике в традиционном смысле — как жизнеучении, т.е. об этике нормативной, как ее теперь нередко маркируют, отличая тем самым от этики теоретической, которая описывает и объясняет мораль и нравы в понятиях науки и философии.

жившемся более узким пониманием. Правда, философы-гедонисты, чувствуя возможность дедуцирования нежелательных (т.е. по сути аморальных) выводов из своего учения, обычно встраивали в него некоторые элементы действительной морали, например, доказывая, что путь к наивысшим ступеням удовольствия лежит через построение жизни в духе добродетели (в специфически моральном смысле этого слова). Такова структура большинства нормативно-этических учений, включающих в свой состав некоторую главенствующую, внешне вполне независимую от морали ценностную идею вместе с основанной на ней жизненной программой, дополненной, однако, более или менее существенными моральными вкраплениями. Эта собственно моральная составляющая этического учения остается обычно несознаваемой, скрытой от взора самого учителя жизни и его последователей. По существу, все «практические философы» на *непосредственно-интуитивном* уровне (т.е. без специальной теоретической рефлексии по поводу того, что такое мораль) достаточно ясно различали ценности специфически моральные и неморальные. Сторонники разных «этик» фактически исповедуют одну и ту же – общечеловеческую – мораль и используют общезначимый моральный лексикон; невозможно представить, чтобы предполагаемые носители особой гедонистической или эгоистической «морали» клеймили морально-осудительными словами тех, кто «подло» пренебрегает стремлением к личному удовольствию и «без зазрения совести» жертвует собственными интересами и даже жизнью ради блага (или спасения) других.

Одна из разновидностей этического – и одновременно морального – плюрализма базируется на идее свободного (произвольного) нормотворчества, продуцирования моральных ценностей «учителями жизни», т.е. создателями и проповедниками этических учений. Так, А.И. Бродский пишет: «Будда и Конфуций, Моисей и Иисус Христос не рефлексировали над уже сложившейся в народе нравственностью, а создавали новые принципы и нормы человеческой жизни...»¹; «Пора перестать смотреть на моральные требования как на объективные законы жизни, “подаренные” нам Богом, Природой или Историей. Никто нас ни к чему не обязывает. Нравственные нормы – такое же изобретение человечества, как, например, велосипед». В подтверждение этой мысли в статье цитируется Н.А. Бердяев: «Свобода есть. не выбор между поставленными передо мною добром и

¹ Бродский А.И. Нормативная этика: от объективизма к конструктивизму // Этическая мысль / ред. А.А. Гусейнов. Вып. 1. М.: ИФ РАН, 2000. С. 152.

злом, а мое созидание добра и зла»¹. Но если мораль есть продукт ничем не ограниченного «творческого созидания», т.е. если нормы морали могут в принципе обрести любое содержание, то это уже означает даже не «плюралистичность» морали, а полное отсутствие каких-либо специфических содержательных признаков моральных ценностей (норм, императивов), а значит, ее исчезновение как феномена, о котором вообще можно было бы сказать что-то определенное и осмысленное.

Своеобразный вариант морального плюрализма, сочетаемого с этическим монизмом, представлен в упоминавшейся выше книге Н. Гартмана. Моралей — много, этика — одна, утверждает он. «Единство этики есть основное требование, категорически возвышающееся над множественностью моралей, требование, стоящее выше всякого спора мнений, безусловно очевидное *a priori* и не допускающее никаких сомнений. Ее абсолютное единственное число уже на самом пороге исследования сознательно вступает в противоречие с множественным числом, данным в феномене». И далее: «Исторически существует мораль храбрости, мораль послушания, мораль гордости, равно как и смирения, мораль силы, мораль красоты, мораль сильной воли, супружеской верности, мораль сострадания. Но от всякой позитивной морали необходимо отличать этику как таковую с ее всеобщим, идеальным требованием блага, как то уже подразумевается и предполагается в каждой частной разновидности морали. Ее дело — показать, что является “благим” вообще. Этика ищет критерий блага, который отсутствует в упомянутых видах позитивной морали»².

Нетрудно видеть, что «моральный плюрализм» Н. Гартмана есть прямое следствие уже рассмотренного выше чрезмерно широкого понимания морали, охватывающего по сути все ценностные позиции и нормативные установки, которые руководят человеческим поведением в разных сообществах и разных ситуациях. Что касается «этического монизма», то, если даже принять чрезмерно зауженное понимание «этики», которая, по Гартману, ищет всеобщее, идеальное, объективное — и тем самым «единственное» — благо, все же нельзя согласиться с тем, будто существует только одна этика, единственное этическое учение, адекватно схватившее суть этого гипотетического «высшего блага». Учений с подобными претензиями множество, их ценностный спектр всегда был (и остается поныне) гораздо более богатым и разнообразным, нежели действительные расхождения фило-

¹ Бродский А.И. Указ. соч. С. 157.

² Гартман Н. Этика. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 115, 116.

софов в их моральных позициях (особенно если иметь в виду расхождения не в конкретных моральных оценках и нормах, а в трактовке общих принципов морали).

Таким образом, в утверждении «этических учений много, мораль же — одна» нет противоречия. Все эти учения явно или скрыто апеллируют к общечеловеческой морали: либо напрямую провозглашают и защищают ее принципы и нормы; либо модифицируют и конкретизируют их применительно к разным картинам мира, к разным обычаям и традициям, к разным типовым ситуациям; либо придают разный «вес» одним и тем же по содержанию моральным нормам; либо, наконец, оправдывают провозглашаемые ими по сути внеморальные ценности перед лицом этой единой морали. В результате создается иллюзия сосуществования и противостояния множества разных «моралей».

Единственность морали как «единство в многообразии»

Доказывать единство и единственность морали непросто даже в том случае, если исключить из рассмотрения псевдоморальные (внеморальные) ценности и нормы, создающие лишь иллюзию необъятного многообразия моральных кодексов. Дело в том, что и после этой ограничительной операции сфера морали отнюдь не предстает однородной и единообразной: содержательное многообразие специфически моральных конкретных норм и кодексов хотя и становится более обозримым, но не устраняется вовсе.

Трансценденталистская этика, работая уже на этом относительно расчищенном поле, находит решение проблемы единственности морали в абсолютизации нравственного закона (или кодекса), встраивании его в объективный миропорядок, вследствие чего этот закон приобретает самодовлеющий характер и совершенно не зависит от того, примут ли его люди (или иные «разумные существа») в качестве реального руководства к действию или установят для себя другие законы. То есть мораль мыслится единственной в том отношении, что она — одна для всех (в силу ее «надчеловеческой» объективности); но вместе с тем у каждого «эмпирического субъекта» (индивида или социума) — своя особая, неподлинная мораль, сложившаяся вследствие неадекватного знания об объективном универсальном законе, а также в результате искажающего воздействия множества «случайно-эмпирических» факторов.

Философы-«натуралисты», признающие факт действительного (эмпирически данного) многообразия моральных норм, оценок, мо-

тивов, отрицающие трансцендентное бытие «чистой морали» и, несмотря на это, все же отстаивающие идею единственности морали, трактуют эту единственность не как обособленное, самостоятельное существование отдельно взятого морального феномена, а как наличие единого специфически морального начала, общего для множества партикулярных ценностно-нормативных феноменов и тем самым объединяющего их.

В любом случае мораль — в ее натуралистически-монистической трактовке — представляет собой «единство многообразного». Правда, «единство» в этом словосочетании может пониматься в двух значениях: либо как связь, соединенность разных элементов, совсем не обязательно «близкородственных» (толкуемое таким образом выражение «Единство многообразного» служит, например, девизом Европейского сообщества и фигурирует на его официальных сайтах), либо как одинаковость, «единородность» элементов, объединяемых общими для них сущностными признаками при одновременном различении их по другим признакам, не столь существенным. Именно второе из указанных значений согласуется с концепцией морального монизма в его натуралистском варианте.

Говоря о единственности морали, необходимо различать две сферы, охватываемые понятием «мораль»: (1) сферу общих, явно сформулированных, идеализированных, принятых общественным сознанием принципов и норм морали и (2) сферу конкретных моральных мотивов (и соответствующих поступков) в конкретных ситуациях. Конечно, имеет смысл говорить о «единственности морали» только применительно к первой сфере; при этом надо специально, аргументировано отстраниться от второй сферы, пояснив, что очевидное разнообразие (по критерию моральности) мотивов и поступков объясняется действием множества привходящих факторов.

И трансцендентальный, и натуралистический монизм исходят из того, что феноменологическое разнообразие морали не подрывает концепцию ее единственности. Естественный язык сопротивляется употреблению слова «мораль» во множественном числе¹, поскольку оно несет в себе абстрактно-собирательный смысл, т.е. обозначает определенный единый феномен, пусть даже и представленный в разных обликах. Можно говорить о разных моральных нормах и кодексах

¹ В английском языке, впрочем, узаконено множественное число от существительного *moral*, т.е. *morals*, но фактически это слово либо несет в себе смысл «единичности» и переводится (вместе с другим словом-синонимом — *ethics*) как «этика», либо же, сохраняя значение множественности, соответствует русскому слову «нравы» (но не «морали»).

сах, но не о разных «моралях» — подобно тому, как мы говорим о разных человеческих сообществах и индивидах, но не о разных «человечествах». И если отнесение человеческих индивидов и групп к единому и единственному человечеству зиждется на наличии у них общих сущностных признаков человеческого рода как такового, то и отнесение различных моральных кодексов и отдельных норм к единому феномену морали возможно потому, что они содержат в себе общие родовые признаки этого феномена. Можно, правда, привести пример, свидетельствующий об обратном: «религия» — это тоже собирательное понятие, обозначающее некий единый феномен, имеющий разные «виды» и «формы», и тем не менее язык не противится употреблению этого слова во множественном числе. Почему же мы легко допускаем множественность религий, но испытываем некоторое неудобство при допущении множества «моралей»? Дело, видимо, в том, что в обыденном нерелефлексивном сознании мораль ассоциируется со вполне определенным, стабильным набором хотя и разных, но совместимых, не противоречащих друг другу ценностей, тогда как религия видится разделенной на конкурирующие, нередко враждующие конфессии.

Поэтому тот несомненный и для обыденного, и для теоретического сознания факт, что мораль многообразна в своих конкретных воплощениях, сам по себе не является источником идеи о существовании многих «моралей»; такое представление возникает лишь в тех случаях, когда обнаруживается не просто различие, но и явная несовместимость («антитетичность») содержания моральных норм, принятых в разных сообществах, т.е. когда в одном социуме определенный тип поведения морально одобряется или оправдывается, а в другом, напротив, морально осуждается. Поскольку такие коллизии нередки, защитникам натуралистического монизма приходится решать трудную задачу — интерпретировать моральные противоречия таким образом, чтобы показать, что на самом деле за ними стоит общая, единая моральная позиция, в силу некоторых обстоятельств (которые нуждаются в специальном исследовании) транслируемая по-разному на одни и те же ситуации. Трудно выявить именно содержательное единство многоликой морали; что же касается ее интенциональных составляющих (т.е. особого рода переживаний долга, одобрения, осуждения, угрызений совести и пр.), то их не знающая пространственных и временных границ общность, инвариантность достаточно очевидна, о чем говорит собственный жизненный опыт каждого социализированного индивида, памятники литературы, результаты этнографических, культурологических, социально-психологических ис-

следований. Если поставить под сомнение единство еще и этого конститутивного признака морального феномена, то само понятие морали утратит вообще какую бы то ни было определенность и информативность.

Русский философ Н. Лосский, чья теория морали сочетает платонистско-теологический объективизм с признанием исторического многообразия моральных норм, в своей книге «Условия абсолютного добра» (1949) высказал убеждение, что «все основные нравственные идеи, заключающиеся в десяти заповедях, суть общее достояние всего человечества... Исследование множества кодексов морали самых разнообразных народов всех времен дает достаточный материал для индуктивного обоснования истины единства нравственного сознания...»¹. Но почему это единство, в отличие от многообразия, не проявляется непосредственно, почему оно нуждается в специальном исследовании и обосновании?

Лосский отмечает ряд причин, обусловивших становление и существование в обществе разных (в том числе взаимоисключающих), но в основе своей единых норм и кодексов нравственности. Прежде всего, он обращает внимание на то, что в разных сообществах исторически сложились «частичные» кодексы морали, «недостаток которых состоит только в их неполноте, в односторонности»², но не в противостоянии друг другу. Различие образа жизни — преобладающих видов деятельности, уровня экономического и культурного развития, географических условий, обычаев и традиций и проч. — приводит к тому, что в каждом обществе складываются особые моральные кодексы, регулирующие важные именно для данного общества виды человеческих отношений в типовых (опять-таки для данного общества) ситуациях. Такие кодексы различны, так сказать, по «ассортименту» входящих в них норм, но все они суть конкретизации одних и тех же нравственных принципов.

Труднее поддаются подобному истолкованию «искаженные» кодексы морали — те кодексы, «несовершенство которых состоит не только в их неполноте, но и в противоречии идеалу абсолютного совершенства. Однако и они при внимательном рассмотрении оказываются только извилистыми путями, на которых уклонения в сторону

¹ Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики. М.: Политиздат, 1991. С. 95. Приведенную мысль Лосский подкрепил ссылкой на фундаментальный трехтомный труд католического исследователя В. Катрейна «Единство нравственного сознания человечества» (1914).

² Там же. С. 86.

обусловлены особыми временными обстоятельствами»¹. В качестве примера Н. Лосский берет нравственное сознание общества, в котором институт рабовладения считается легитимным (причем не только юридически, но и морально), и анализирует рассуждения Аристотеля, в целом оправдывающего рабство, но делающего при этом ряд оговорок, по сути дискредитирующих его исходный оправдательный тезис. Сквозь эту Аристотелеву аргументацию, констатирует Лосский, «проглядывает у него такое же нравственное сознание, как и наше; при виде рабства совесть у него зазрит, но ум не может найти точной формулы, определяющей отношение к этому учреждению»². Обобщая это наблюдение, можно утверждать, что изменение моральной оценки рабства, как и многих других институтов, обычаев, традиций, отторгаемых и осуждаемых обществом по мере его гуманизации, связано фактически не с изменением сложившихся еще в древности основополагающих норм морали, а с исторически обусловленным постепенным расширением сферы их приложения, т.е. ослаблением и устранением племенной, национальной, сословной, гендерной и иных форм дискриминации людей как объектов морали — вплоть до признания «естественного права» каждого индивида (в силу самой уже принадлежности его к человеческому роду) быть объектом моральных обязательств со стороны других индивидов и общества в целом. Разумеется, реально существующие социумы в разной степени приближены к этому идеалу, различия в формах и степени реализации указанных обязательств (со стороны определенных субъектов морали по отношению к определенным объектам морали) имеются в любом сообществе, и это обстоятельство также вносит свой вклад в ошибочное представление о том, будто разным культурам свойственны разные «морали».

Еще одна (пожалуй, самая распространенная) причина разногласий моральных субъектов в их оценках и императивах, произведенных в одной и той же ситуации и на основании одних и тех же (по содержанию) моральных принципов и норм, состоит в том, что эта единая ситуация получает разное «фактологическое» истолкование, т.е. перед моральными субъектами она предстает в разных когнитивных образах и именно поэтому оценивается по-разному. Источником когнитивных (а вслед за этим — и моральных) расхождений может быть недостаточная (или неодинаковая) информированность о предмете спора, добросовестные заблуждения или заведомое искажение

¹ Лосский Н.О. Указ. соч. С. 90.

² Там же. С. 91.

истинного положения дел одной или обеими конфликтующими сторонами, несовпадение общекультурных, мировоззренческих¹ и идеологических посылок, на основании которых представители разных социальных групп трактуют одну и ту же ситуацию.

Подлинное единство (универсальность, общезначимость) моральных принципов маскируется также тем, что разные социумы имеют свои особые, культурно-исторически (или ситуативно) обусловленные иерархии моральных ценностей; соответственно, моральное осуждение или одобрение одних и тех же деяний может различаться по степени («силе»): например, многое из того, что в традиционно-консервативной системе моральных ценностей расценивается как «смертный грех», в другой (либеральной) системе хотя и не одобряется, но вместе с тем не получает столь жесткой осудительной оценки, т.е. рассматривается тоже как «грех», но — «простительный».

Таким образом, содержательное единство моральных норм и кодексов, скрытое в видимом их разнообразии, обнаруживается в результате ряда аналитических операций, в числе которых:

1) сужение (уточнение) понятия морали, исключение неморальных элементов (норм, обычаев, нейтральных в моральном отношении), ошибочно причисляемых к морали и создающих иллюзию ее многообразия; различение морали и нравов, выявление места и роли собственно моральных (относительно стабильных) ценностей и мотивов в составе изменчивых нравов;

2) выявление в моральных кодексах хотя и неодинаковых, но не альтернативных, не противоречащих друг другу, т.е. совместимых норм, восходящих к одним и тем же моральным принципам;

3) доказательство того, что даже несовместимые, взаимоисключающие партикулярные моральные кодексы также имеют в качестве единого для них источника более общие принципы и нормы морали; главной же причиной их несовместимости является то, что эти общие нормы проецируются на ситуации, по-разному интерпретируемые представителями разных социальных групп, народов, культур.

¹ Важным источником различия кодексов морали, пишет Н. Лосский, является то, что «мировоззрение у разных народов, представления и учения о строении мира, о средствах для достижения цели, о последствиях поступков и т.п. крайне различны. Отсюда становится понятным, что нередко поступок, в котором мы видим только проявление эгоизма и жестокости, в уме примитивного человека есть суровая мера, предпринимаемая ко благу страдающего от нее, — нечто вроде болезненной операции, восстанавливающей здоровье» (Там же. С. 94).

Сторонники как метафизического (трансценденталистского, философско-теологического), так и натуралистического морального монизма в своем доказательстве единственности морали проходят все указанные ступени анализа. Однако этический трансцендентализм рассматривает результаты, полученные на этом пути, лишь как косвенное, частичное свидетельство правоты монистической концепции. Н. Лосский, посвятивший немало страниц своей книги «Условия абсолютного добра» рассмотренным выше аргументам в пользу идеи единственности морали, счел необходимым сделать существенную оговорку: «Доказательство единства нравственности, опирающееся на сопоставление частных фактов... имеет индуктивный характер. В борьбе с этическим релятивизмом сторонников позитивизма, материализма и т.п. оно имеет большую цену, так как побивает противника его же оружием. Однако на пути такого доказательства, идущего снизу вверх от фактов, чересчур сложных для того, чтобы можно было считать наше знание их полным, вывод не может быть абсолютно достоверным; он имеет только более или менее вероятный характер. Доказательство, вполне убедительное, может быть получено только путем умозрения, направляющегося сверху вниз — от всеобщих принципов строения мира и человека к частным фактам поведения»¹.

Лосский, безусловно, прав в том, что индуктивное обобщение фактов, подтверждающих монистическую теорию, не может служить достоверным доказательством единства морали; более того, даже полная индукция имеющихся фактов, будь она возможна, не даст необходимой истины, ибо можно предположить, что появятся новые факты, противоречащие сделанному прежде индуктивному выводу. Да и вообще никакие факты не в состоянии подтвердить с необходимостью правильность заранее принятой умозрительной идеи о сакральном источнике единственности и абсолютности морали.

Умозрительность этой позиции как раз и является ее слабым местом, поскольку утверждение о том, что, отправляясь от спекулятивных «всеобщих принципов строения мира и человека», можно доказать единство и единственность морали, остается голословным, ни на чем не основанным предположением. Конечно, для того чтобы искать подтверждения единства морали в эмпирически данном многообразии человеческих отношений, надо уже иметь этот идеальный образ морали: ведь именно с ним сопоставляются конкретные «факты». Исследователь, какой бы философской ориентации он ни придерживался

¹ Лосский Н.О. Указ. соч. С. 97.

ся, знает, что такое мораль, но это знание получено им не из сверхъестественного (трансцендентного) источника через посредство «откровения» или «чистого разума», а путем рефлексии (интроспекции), наблюдения, анализа и обобщения реальных («эмпирических») человеческих отношений, мыслей, чувств. Эти «образы» морали могут не совпадать у разных исследователей, возможны расхождения и споры; критерием адекватности, правильности теоретической модели является схватывание ею той специфичности, которая выделяет, отличает мораль от прочих духовных феноменов.

Именно «индуктивное» (или, лучше сказать, эмпирическое) исследование реальных исторически сложившихся и меняющихся нравов, обычаев, норм, мотивов, дополненное теоретическим анализом (с использованием абстрагирования, идеализации и других рационально-познавательных процедур), позволяет получить знание о «моральных идеалах», об единственной, инвариантной, «чистой» морали — подобно тому, как научно-теоретическое (отнюдь не трансцендентально-дедуктивное) познание, опирающееся на эмпирические данные, позволяет естественным наукам получать знание о «чистых» законах природы.

ВОЗМОЖНО ЛИ РАЦИОНАЛЬНОЕ ОБОСНОВАНИЕ МОРАЛИ?

Этические учения всегда выполняли две основные функции: во-первых, построение (или провозглашение) той или иной системы моральных ценностей и, во-вторых, их «внедрение» в сознание людей путем авторитарной суггестии и/или с помощью рационального обоснования¹. По мере увеличения роли рационального начала в духовной жизни общества обоснование морали постепенно стало занимать все более значительное место в структуре этических учений как альтернатива голословной проповеди и риторике. В период европейской научной революции (XVI—XVIII века), когда в философии господствовал гносеоцентризм и все феномены человеческого духа, включая мораль, рассматривались как формы знания и познания, были впервые предприняты попытки дать научное обоснование морали, т.е. построить систему моральных ценностей в виде строго фундированной теории (Декарт, Спиноза, Лейбниц, Кант и др.). Однако тогда же наметилась и альтернативная позиция, ставящая под сомнение осуществимость этого замысла (этический сентиментализм XVIII века, Юм), и была сформулирована, пока еще в первом приближении, проблема, ставшая значительно позднее (уже в XX—XXI веках, главным образом в аналитико-философской литературе) предметом острых дискуссий²:

¹ Помимо указанных основных функций, этика в качестве рациональной рефлексии нравственного сознания с самого своего возникновения выполняла и другие, дополнительные задачи: она вербализовала, систематизировала, кодифицировала стихийно складывающиеся в том или ином социуме регулятивные нормы, а позднее, начиная с эпохи Нового времени, обратилась также к теоретическому объяснению морального феномена, т.е. к выяснению его происхождения, специфики, социальной роли, к анализу языка морали, психологических и логических механизмов морального сознания и т.д.

² См., напр.: *Kraft V. Rationale Moralbegründung*. Wien etc., 1963; *Nielsen K. Why I Should be Moral? Revisted // American Philos. Quarterly*. 1984. Vol. 21. № 1; *Gensler H.J. Ethics is Based on Rationality // The Journal of Value Inquiry*. Dor-

возможно ли логически корректное обоснование моральных суждений, да и нуждается ли вообще мораль в таком обосновании?

Эта проблема не получила общепринятого или хотя бы явно преобладающего решения, она остается объектом полемики, нередко выходящей за рамки академических споров. Так, расхожим «аргументом» в адрес тех, кто отрицает возможность обоснования морали, является обвинение их в аморализме и моральном релятивизме, самим же «обвинителям» в ответ инкриминируются алогизм и методологическая небрежность. Длительные и малопродуктивные дебаты на эту тему в значительной мере обусловлены неопределенностью, размытостью самого предмета спора, неоднозначной трактовкой ключевых терминов и понятий, таких как обоснование, объяснение, убеждение, сущее и должное, моральные и неморальные императивы и др. Анализ и уточнение этих концептов, выявление в них общезначимого содержания, независимого от тех или иных философско-методологических доктрин и ценностных предпочтений, поможет приблизиться к адекватному теоретическому решению проблемы обоснования морали.

Логическая структура и функции обоснования

Обоснование — это обычная для научного и обыденного, познавательного и ценностного сознания процедура, призванная устранить или уменьшить сомнения в истинности некоторого знания, правильности какой-либо оценки или обязательности предписания. Суть этой процедуры состоит в подведении оснований под то или иное утверждение (идею, концепцию, точку зрения, намерение и пр.), т.е. таких положений, истинность (или, соответственно, правильность, обязательность) которых в данном контексте очевидна и из которых по правилам логики могут быть выведены — и тем самым подтверждены, подкреплены — суждения сомнительные.

По формальным признакам обоснование, таким образом, совпадает с логическим выводом, или умозаключением, однако имеет отличительную особенность в практическом применении: заключение здесь предшествует посылкам, т.е. вначале формулируется подлежащий обоснованию тезис, а уже затем задним числом подыскиваются

необходимые основания (доводы, аргументы). Правда, фактически так же строится и другая рациональная процедура — доказательство. Но и в этом случае можно обнаружить некоторые различия рассматриваемых понятий. Во-первых, цель доказательства, как правило, ограничена подтверждением истинности тезиса, тогда как задачей обоснования, помимо этого, может также быть, как уже сказано, указание правильности оценки или обязательности предписания, т.е. того, что характерно как раз для морали (вследствие чего в этической литературе речь обычно идет именно об «обосновании» морали, а не ее «доказательстве»). Во-вторых, спектр доказательственных операций весьма широк, он включает в себя не только логическую аргументацию (как это имеет место при обосновании суждений), но по сути весь применяемый в науке арсенал методов удостоверения истинности (включая эмпирические методы — наблюдение, эксперимент и др.). Впрочем, в обычном словоупотреблении смысловые границы между указанными понятиями легко нарушаются, и применение того или другого из них в каждом случае регламентируется лишь традицией и контекстом.

Изредка в философско-этических работах отечественных авторов «обоснование» заменяется также термином «оправдание», в англоязычной же литературе по той же тематике «оправдание» (justification) почти полностью вытеснило «обоснование» (foundation, validation). Такую терминологическую подмену вряд ли можно признать удачной, поскольку говорить об «оправдании» морали имеет смысл только в том случае, если против морали, ее принципов и норм выдвигается некое «обвинение» с позиций «более высоких» или «высших» ценностей. Подобные обвинения и в самом деле звучали в некоторых экзотических учениях (главным образом у Ницше и его последователей), и это обстоятельство, по-видимому, повлияло на выбор Вл. Соловьевым названия для своего знаменитого труда — «Оправдание добра». *Оправдать* моральные ценности — значит, строго говоря, сопоставить их с некоторыми другими, неморальными ценностями, которые по принятой кем-то ценностной шкале стоят «выше» морали, с целью показать, что нормативно-ценностные положения морали не противоречат или даже вполне согласуются с этими «более высокими» или «высшими» ценностями.

Однако вне этого полемического контекста выражение «оправдание морали» утрачивает смысл. Моральные ценности не нуждаются в оправдании через что-то другое, более «высокое» в ценностном смысле. Действительно, «оправдание» имеет специфический смысловой оттенок: ему подвергаются лишь «дурные» (или кажущиеся

такowymi) намерения, установки, поступки; оправдание – это особая процедура снятия вины или осуждения; и поскольку намерения или поступки «оправдываются» перед лицом морали, сами моральные ценности (принципы, нормы, оценки) не могут быть объектом оправдания, мораль здесь – субъект, эталон и инструмент оправдательной процедуры. Поэтому в тех работах, где говорится об *оправдании морали*, фактически в большинстве случаев имеется в виду все же ее *обоснование* в указанном выше специфическом значении этого слова.

Таким образом, обосновать мораль – значит найти и указать достаточные основания для признания моральных принципов и норм «правильными» («законными») и для принятия субъектом соответствующих моральных позиций (выражаемых в форме императивов и оценок)¹. Если речь идет о какой-либо частной моральной позиции, привязанной к конкретным обстоятельствам и определяемой этими обстоятельствами, то подтверждение ее правильности осу-

¹ Наличие в морали двух формально и функционально разных способов декларирования нравственной позиции – в виде императивов, выражающих долженствование или запрет, и в виде оценок, выражающих одобрение или осуждение, послужило источником довольно распространенной в моральной философии идеи о необходимости деления этики на две дисциплины – деонтологию и аксиологию, каждая из которых имеет собственную проблематику. Нередко, однако, деонтология выступает и в качестве особой концепции, отстаивающей логический приоритет, «первичность» долга перед добром и тем самым отрицающей самостоятельный статус аксиологии. Так, Кант (которого принято считать основоположником этого подхода) утверждал, что само понятие добра производно от понятия долга: «добром» мы называем именно то, чего требует долг; попытка же определить добро помимо долга даст нам лишь эмпирическое представление о предмете удовольствия, но не понятие о моральном добре самом по себе. Сходную позицию занимает и современный деонтологический интуитивизм (У. Росс, Ч. Брод и др.), противостоящий аксиологическому интуитивизму. С этой точки зрения нравственная специфика поступка определяется исключительно побудительным импульсом, «энергией» долга, а не тем, ради чего он совершается. Этим утверждением деонтология противопоставляет себя телеологической и консеквенциальной этике, в частности гедонизму и утилитаризму. Все эти теоретические расхождения обусловлены главным образом несовпадением философских, метафизических посылок, на которых основываются указанные концепции. В реальном же нравственном сознании внешние различия суждений добра и долга не заслоняют их смыслового единства и не служат препятствием для адекватной, равноценной взаимозамены этих понятий в соответствующих контекстах. Поэтому проблему обоснования морали нет необходимости делить на две якобы самостоятельные проблемы – обоснование должного и обоснование доброго – и исследовать их порознь: любое решение, касающееся одной из них, имеет силу и для другой.

ществляется путем подведения ее под более общую моральную норму, которая — в силу своей абстрактности, отвлеченности от чрезмерной конкретики — не вызывает сомнений и споров и потому может служить искомым авторитетным основанием выбранной позиции. Однако достоверность такого обоснования зачастую проблематична, поскольку она зависит не только от легитимности абстрактной нормы самой по себе, но и от адекватности анализа той — нередко запутанной, неоднозначной — ситуации, к которой она применяется; а этот анализ может быть ошибочным или сознательно искаженным с целью получения высшей моральной санкции для намерений и действий, нередко далеких от канонов морали. Тем не менее нет никаких принципиально непреодолимых препятствий для правильного (в логическом смысле) обоснования частного и единичного через общее.

Проблемы, связанные с обоснованием частных моральных императивов и оценок через более общие, могут быть предметом исследования таких дисциплин, как риторика, теория аргументации, пропаганды, рекламы и пр., но не философии морали. Философские, мировоззренческие проблемы возникают в тех случаях, когда под вопрос ставятся сами принципы, основоположения, начала морали, т.е. предельно общие моральные суждения. Как обосновать то, что — в качестве начала — не может быть обосновано? Имеет ли смысл искать такие основания, которые по отношению к исходным являются «еще более исходными»? Само это предположение абсурдно. Однако этическая мысль стихийно (т.е. без сколько-нибудь заметной критической рефлексии) искала и находила обходные пути обоснования начал морали, кажущиеся их авторам вполне приемлемыми и убедительными.

Одно из главных направлений подобных поисков — это «эпистемологизация» моральных принципов и норм и, соответственно, использование для их обоснования (в данном контексте — для удостоверения их «истинности») репрезентативных и конструктивистских, т.е. нелогических, невыводных, подходов и методов, выработанных теорией познания. Вообще говоря, с поиском «начал» связано само появление философии как особой сферы духовной деятельности. Древние философы искали главным образом начала бытия: элементы мира, первопричину, перводвигатель и пр. Значительно позднее, в эпоху Нового и Новейшего времени, в центре философских размышлений оказались начала познания, т.е. такие простые, бесспорные, самодостоверные положения, на которых могла бы базироваться вся система производного знания. В разных философских учениях в роли

начал познания выступали «неопровержимые свидетельства» разума, врожденные идеи, эмпирическая очевидность, те или иные конвенции, «истины» Священного Писания и т.д.; затем уже эти когнитивные начала использовались в качестве оснований логического дискурса в разных областях познания. А поскольку в новоевропейском гносеоцентристском мировоззрении, как уже отмечено выше, доминировала тенденция сведения всех духовных феноменов (в том числе и морали) к знанию и познанию, указанные схемы обоснования знаний распространялись также и на обоснование начал морали¹. В зависимости от того или иного понимания природы и специфики морали ее обоснование может рассматриваться либо как построение методологического фундамента некой «моральной теории», т.е. системы безличных, объективно-истинных моральных принципов и норм, либо как способ психологического убеждения личности (с помощью рациональных доводов) в необходимости субъективно-эмотивного «принятия» ею каких-либо предложенных

¹ Лейбниц, например, проводил аналогию между началами морали и аксиомами математики, рассматривая мораль как дедуктивную научную дисциплину; по его словам, «необходимые истины – вроде тех, которые встречаются в чистой математике... должны покоиться на принципах, доказательство которых не зависит от примеров, а следовательно, и от свидетельства чувств... Точно так же логика вместе с метафизикой и моралью... полны подобных истин; следовательно, их доказательство можно получить лишь с помощью внутренних принципов, называемых врожденными». «Наука о нравственности... врождена таким же образом, как и арифметика, поскольку она тоже зависит от доказательств, доставляемых разумом» (*Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1982. С. 49–50, 94*). Кант (вместе с большинством теоретиков морали) рассматривал мораль как особую форму «знания» (*Erkenntnis*) и исследовал ее именно в данном качестве. Свою задачу Кант видел в обосновании априорности морального «знания» – в пику этическому натурализму, который он фактически отождествлял с эмпиризмом, т.е. противоположной априоризму эпистемологической концепцией. «Высшие основоположения моральности и основные понятия ее, – писал Кант, – суть априорные знания... они не полагают... в основу своих предписаний понятия удовольствия и не удовольствия, влечений и склонностей и т.п., которые все имеют эмпирическое происхождение...» (*Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 46*). Поэтому ключ к пониманию особенностей этики Канта следует искать в его теории познания. Современные этические рационалисты в целом идут в фарватере идей, выдвинутых их предшественниками – философами Нового времени, повторяя – иногда, правда, в несколько модернизированном виде – известные классические схемы рационалистического объективизма. «Я считаю, – пишет, например, один из современных авторов, – что этика есть рациональный, априорный корпус знания, по сути сходного с математикой» (*Felux J.M. A Defense of Moral Objectivism. URL: <http://www.angelfire.com/biz2/sexydood/philpaper1.html>*).

извне (природой или Богом) моральных предписаний в качестве собственных позиций и установок. Самая распространенная в новейшей европейской этической мысли точка зрения по поводу задач обоснования морали объединяет обе указанные функции: рациональное обоснование морали как «теории», мол, убеждает человека в «истинности» составляющих эту теорию моральных суждений, а тем самым убеждает в необходимости «быть моральным». Мораль, таким образом, признается в этом случае видом «знания», которое может быть истинным или неистинным, достоверным или недостоверным, и проблема обоснования морали решается в русле более общей проблемы обоснования знания вообще.

Однако трактовка прескриптивных моральных суждений как «знаний», могущих быть истинными или ложными, во-первых, предполагает искусственное, ничем не оправданное расширение самого понятия «знания» (дескриптивного по определению); во-вторых, принятие некоторого суждения в качестве «истины» в обычном смысле этого слова вовсе не придает ему «побудительной силы» и не делает его руководством к действию, ибо знание и побуждение — это принципиально разные феномены внутреннего мира человека. Уже в XVIII веке в философии морали (первоначально — в рамках английского этического сентиментализма) наметилась тенденция к размежеванию знаний и моральных ценностей. Суть этого размежевания состоит в отрицании познавательного статуса ценностных позиций, представленных в оценках, нормах, идеалах и пр.: с этой точки зрения они не могут быть истинными или ложными в обычном, принятом в эпистемологии смысле и потому не подлежат ни эмпирическому, ни теоретическому (т.е. вообще «когнитивному») обоснованию. Следовательно, даже самые глубокие и плодотворные методологические идеи, позволяющие так или иначе решать проблему обоснования когнитивных начал, не могут выполнить аналогичную функцию по отношению к моральным принципам. Эта мысль приобрела четкую концептуальную форму и имя — *нонкогнитивизм* — лишь в метаэтике XX века, и хотя далеко не все современные философы разделяют эту антикогнитивистскую концепцию, тем не менее возможность обоснования начал морали по образцу начал знания ныне уже не представляется столь очевидной, как это было два-три столетия назад.

Другой широко практикуемый в истории этических учений способ обоснования моральных принципов — это выведение их из каких-либо иных, неморальных посылок. Сама эта выводная операция обычно не акцентируется, остается скрытой; о том, что она все

же имеет место (в соответствии с законами логики или вопреки им — это отдельный вопрос), можно судить по косвенным признакам, замечаемым при анализе типичной структуры, архитектоники классических философских конструкций. Как правило, нормативная этика образует завершающую часть этих построений, будучи фактически выводом из метафизических и научных рассуждений о мире¹. При таком подходе общие принципы морали мыслятся как «начала» только в отношении частных, производных от них моральных норм и оценок, по отношению же к некоторым другим суждениям (или теориям), содержащим знание о природе, человеке или Боге, эти принципы сами могут быть производными. Иными словами, основоположения морали, фундаментальные нормы нравственности, выражающие особое рода должностное, якобы могут быть, в свою очередь, обоснованы через те или иные знания о мире, представленные в суждениях сущего. Эта точка зрения, несмотря на ее критику со стороны многих видных философов (начиная с Юма), глубоко укоренилась в этике; до сих пор указанную схему использует большинство концепций, претендующих на обоснование моральных принципов и норм.

Таким образом, попытки найти и обосновать общие принципы, начала морали добавили к традиционным темам философско-этических споров еще одну, ставшую уже классической, проблему — о выводимости должного из сущего. От того или иного ее решения зависит, по существу, ответ на заглавный вопрос: возможно ли рациональное обоснование морали?

Проблема обоснования должного через сущее

Впервые в явной форме эта проблема была поставлена Д. Юмом в его ставшем позднее знаменитым «Трактате о человеческой природе» (1739). Подметив, что во всех этических теориях происходит скрытый от самих авторов логически незаконный переход от суждений сущего к суждениям должного, Юм высказал предположение, что это его открытие станет разрушительным для традиционной эти-

¹ Философия, по образному выражению Декарта, «подобна дереву, корни которого — метафизика, ствол — физика, а ветви, исходящие от этого ствола, — все прочие науки, сводящиеся к трем главным: медицине, механике и этике». Последнюю Декарт именует «высочайшей и совершеннейшей наукой, которая предполагает полное знание других наук и является последней ступенью к высшей мудрости» (Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 309).

ки¹, имея, очевидно, в виду, что теперь авторы и читатели этических трудов убедятся в отсутствии (и принципиальной невозможности) рационального обоснования любых нормативных жизнеучений, формулирующих свои требования и рекомендации через понятие должного. В этом теоретическом контексте «должное» понимается уже не как некая духовная реалья — «нравственный закон» или «моральный идеал», — а только как *суждение*, обладающее особой (а именно деонтической) модальностью; соответственно, «сущее» означает не «нравы» в их фактической данности и не «существование», «бытие» вообще, а только характеристику *суждений* ассерторических (описательных) или имеющих модальность, не связанную с моральным долженствованием. Такова уточненная в метаэтике трактовка понятий, входящих в формулу «гильотины Юма»; сам же Юм разграничил суждения сущего и должного только на том формальном основании, что в них используются разные «связки» — соответственно *is (est)* и *ought (должно)* — без их соотнесения в содержательном и функциональном отношении.

Понадобилось, однако, едва ли не два столетия только для того, чтобы высказанная Юмом идея вообще была замечена и признана достойной внимания, причем это признание (и специальное наименование — «гильотина Юма», «закон Юма») она впервые получила лишь в аналитической философии, точнее, в метаэтике — одном из ответвлений этого течения, и затем уже постепенно вошла в более широкий философский оборот. Юм фактически, не сознавая этого, положил начало особому метафилософскому подходу — логико-лингвистическому анализу текстов с целью прояснения, критики, уточнения или снятия традиционных философских проблем. Позднее — уже в

¹ «Я заметил, что в каждой этической теории, с которой мне до сих пор приходилось встречаться, автор в течение некоторого времени рассуждает обычным способом, устанавливает существование бога или излагает свои наблюдения относительно дел человеческих; и вдруг я, к своему удивлению, нахожу, что вместо обычной связки, употребляемой в предложениях, а именно есть или не есть, не встречаю ни одного предложения, в котором не было бы в качестве связки должно или не должно. Подмена эта происходит незаметно, но тем не менее она в высшей степени важна. Раз это должно или не должно выражает некоторое новое отношение или утверждение, последнее необходимо следует принять во внимание и объяснить, и в то же время должно быть указано основание того, что кажется совсем непонятным, а именно того, каким образом это новое отношение может быть дедукцией из других, совершенно отличных от него. Но так как авторы обычно не прибегают к такой предосторожности, то я позволяю себе рекомендовать ее читателям и уверен, что этот незначительный акт внимания опроверг бы все обычные этические системы» (Юм Д. Трактат о человеческой природе: в 2 т. Т. 2. М.: Канон, 1995. С. 229–230).

качестве осознанной методологической установки — этот подход как раз и стал основным конституирующим признаком современной аналитической философии. Правда, эта общая методологическая установка не определяет однозначно конкретной позиции исследователя-аналитика, здесь возможны значительные расхождения и споры по тому или иному вопросу; предметом дискуссии в аналитико-философской литературе стала, среди прочего, и юмовская «гильотина», критиков которой оказалось здесь не меньше, чем сторонников. Сама мысль о принципиальном различии суждений факта и долга по их логическому статусу послужила отправным пунктом и побудительным мотивом к написанию множества работ, исследующих правила этического дискурса, возможность рационального обоснования моральных ценностей и ряд других проблем онтологии и эпистемологии морали.

Тем не менее указанная идея знаменитого шотландца, развитая и уточненная в трудах его последователей, мало сказала на общем строе нормативно-этической мысли и не заставила философов-моралистов отказаться от сложившихся веками способов аргументации, для которых характерен свободный, ничем не регламентированный переход от сущего к должному, т.е. от описания и объяснения мира к учению о добре и зле, об обязательном и запретном. И дело не столько в каких-то принципиальных возражениях против юмовской «гильотины» (о чем будет сказано далее), сколько в особенностях этического — и вообще гуманитарного — дискурса. Уже сам замысел — выявить логическую архитектуру метафизического или моралистического учения, редуцировать его к простому силлогизму и, таким образом, «поверить логикой метафизику нравственности» — чужд гуманитарному мышлению, хотя органически вписывается в методологию современной аналитической философии. Без такой редукции, позволяющей обнажить и обозреть логический каркас многопланового философского учения, невозможно увидеть его конструктивные изъяны, скрытые за толщей многозначных слов и образов.

Поэтому даже несомненное наличие логической ошибки в ходе этического рассуждения не воспринимается гуманитарным сознанием как серьезный дефект, ценностные учения вообще весьма толерантны к подобным ошибкам. В этике, как и вообще в гуманитарной мысли и житейской практике, психологическая убедительность превалирует над логической корректностью. Вряд ли эту особенность гуманитарного сознания можно отнести к числу его достоинств; но справедливости ради следует отметить, что на протяжении последнего столетия характерный в основном для британской философской

традиции аналитический стиль мышления с его стремлением к точности терминологии и вообще к интеллектуальной дисциплине значительно расширил свой ареал, охватив частично и гуманитарно-ориентированную философию (как в пределах англоязычного ученого сообщества, так и вне его); проявилась эта тенденция, среди прочего, и в увеличении числа работ, исследующих (в позитивном либо критическом ключе) роль и место упомянутой юмовской идеи в дальнейшем развитии этической мысли.

Полемический характер этих исследований во многом объясняется тем, что исходная формулировка «гильотины» Юма в его «Трактате» довольно расплывчата и многозначна, даже «неряшлива», по мнению некоторых метаэтиков¹, что дает повод для ряда произвольных ее интерпретаций, часто весьма далеких от оригинала; поэтому, когда кто-либо из современных авторов принимает или отвергает юмовскую концепцию, он обычно имеет в виду не первоисточник в его текстуальной данности, а то или иное из позднейших его истолкований. Так, упрек Юма в адрес моральных философов относительно того, что они, выводя должное из сущего, не указывают оснований для такого вывода, иногда истолковывается таким образом, будто Юм признает наличие таких оснований и требует лишь их прояснения, экспликации; в этом случае «согласие» с Юмом есть плод недоразумения, поскольку из всего контекста юмовского рассуждения на эту тему однозначно следует, что речь у него идет именно о логической невозможности получения суждений должного из суждений сущего и, значит, об ошибочности такого рода построений.

Другой дефект юмовской формулировки, связанный с тем, что она представляла собой скорее эффектный экспромт, нежели хорошо продуманное концептуальное положение, состоит в игнорировании реальной структуры, особенностей построения «живых» нормативно-ценностных рассуждений и текстов, в которых обычно имеются многочисленные вербальные лакуны, фактически заполняемые интуитивно понятным и автору, и потенциальному читателю (слушателю) контекстом; поэтому формальное отсутствие в тексте или устном рассуждении тех или иных слов или предложений само по себе еще не свидетельствует о действительном отсутствии там соответствующих понятий и идей. Другими словами, этические аргументы часто строятся по схеме «энтимемы», т.е. сокращенного силлогизма, когда большая посылка, содержащая термин «должно», хотя и не вербализована

¹ See: *Corvino J.* Review of the book: *Cohon R.* Hume's Morality: Feeling and Fabrication. Oxford, 2008 // *Ethics*. 2010. Vol. 120. № 4. P. 848.

на, но неявно мыслится и реально участвует в выводном дискурсе; в этих ситуациях логически правильный вывод вполне возможен. Для того чтобы утверждать, что в посылаках, на которые опирается некоторое этическое учение, должное не мыслится вообще, ни в каком виде, недостаточно внешнего обозрения непосредственно данного текста, необходим еще и контекстуальный анализ. Например, умозаключение «Бог велит делать то-то, следовательно, мы должны это делать» выглядит (если признать правоту Юма) логически ошибочным, так как «долженствование» не вытекает непосредственно из «веления»; но если учесть, что данное умозаключение фактически содержит в себе еще одну (не высказанную явно, но подразумеваемую религиозным моралистом) посылку — «Мы должны исполнять все веления Бога», — то в формальном отношении (т.е. если не спорить об истинности и доказательности самих посылок и их мировоззренческих оснований) его следует признать безупречным. Поскольку Юм не учитывал наличия во многих этических трудах *неявных* (не вербализованных) посылок, содержащих термин «должно», он по существу огульно, без достаточных оснований зачислил их в разряд логически ущербных, тем самым дав потенциальным оппонентам повод для критики собственной концепции, хотя, надо сказать, даже присутствие в посылаках суждений, выражающих долженствование, не спасает этическое учение от юмовской «гильотины», а лишь отодвигает на один шаг трудный вопрос: на чем все-таки зиждется провозглашаемое моралистами «должное»? Не выводятся ли сами эти скрытые, не замеченные Юмом долженствительные посылаки, в конечном счете, из каких-либо фактологических, дескриптивных суждений, т.е. не совершается ли ошибочный переход от сущего к должному на более раннем этапе этического дискурса? Но, как бы то ни было, указанная небрежность и неполнота юмовской формулы порождает сомнения в ее истинности и требовала от последователей Юма дополнительных аргументов и уточнений.

Однако больше всего недоразумений и уводящих далеко в сторону философских споров по поводу валидности «закона Юма» связано с тем, что этот «закон» базируется на двух существенно разных методологических идеях, не вполне дифференцированных с достаточной ясностью ни самим Юмом, ни его последователями и критиками. Одна из этих идей, уже упомянутая выше, состоит в том, что необходимым условием осмысленности и доказательности этического (как и любого другого) рассуждения является соблюдение простого, универсального правила логического вывода, а именно: в заключении не может быть терминов, отличных от тех, которые содержатся в посылаках;

поэтому если в тексте, от которого отправляется нормативно-этическое учение с его моральным долженствованием, этого последнего ключевого термина нет ни в явном, ни в скрытом виде, то всякое упоминание «должного» в итоговой части рассуждений следует считать ни на чем не основанным, бездоказательным постулатом. Для дискредитации этических учений прошлого Юм вполне мог ограничиться указанием на нарушение ими этого формального правила. Но этот простой, прямолинейный ход оставил бы в тени другую, более важную для юмовского «Трактата» идею, согласно которой мораль (морально должное) имеет своим источником не «разум» (как чисто познавательную способность), а «чувства», «эмоции». Поэтому в центре его внимания оказалось не отсутствие «связки» «должно» в посылках, а наличие там другой связки — «есть»; Юм стремился показать, что философы допускают логическую ошибку в обосновании морали главным образом из-за того, что не замечают взаимной специфики суждений должного и сущего, их логической несовместимости. Свою задачу в качестве теоретика морали Юм видел не столько в констатации указанной ошибки, сколько в размежевании двух типов суждений, смешение которых как раз и приводит к этой ошибке. Суждения сущего, полагал Юм, суть знания, произведенные разумом, и они могут быть истинными или ложными, моральные же суждения должного выражают определенные «аффекты», к которым неприменимы характеристики истинности и ложности; разум как инструмент познания «инертен» и «не может быть источником добра и зла»¹.

Правда, в юмовском «Трактате» нет прямого утверждения о том, что суждения должного вообще не являются познавательными (когнитивными), Юм лишь местами приближается к этой мысли, принять же ее полностью ему не позволила непоследовательная трактовка природы «чувств», посредством которых выражаются моральные позиции: с одной стороны, эти «чувства» суть эмоции, аффекты, переживания, т.е. явно непознавательные феномены психики; но с другой стороны, они же, по Юму, принадлежат к общей категории восприятий, «перцепций», отображающих (в познавательном смысле) те или иные реалии. Вместе с тем Юм понимал, что моральные эмоции плохо вписываются в наивно-реалистическую модель непосредственно-чувственного познания внешних объектов, т.е. не имеют внешнего референта), поэтому он использовал более сложную локковскую эпистемологическую модель «вторичных качеств»: «...когда вы признаете какой-нибудь поступок или характер порочным, вы подразумеваете

¹ См.: Юм Д. Трактат о человеческой природе... С. 215–216.

под этим лишь то, что в силу особой организации вашей природы вы испытываете при виде его переживание (*feeling*) или чувствование (*sentiment*) порицания. Таким образом, порок и добродетель могут быть сравнимы со звуками, цветами, теплом и холодом, которые, по мнению современных философов, являются не качествами объектов, но перцепциями нашего духа»¹.

В аналитической этике (метаэтике) XX века все эти нечеткости и колебания Юма были в значительной мере приглушены, его позиция спрямлена и объявлена последовательно «нонкогнитивистской», т.е. полностью отрицающей познавательный характер моральных суждений. Разумеется, для историков философии прежде всего важна адекватная реконструкция юмовской концепции со всеми ее нюансами и возможными противоречиями. Однако для современных дискуссий по поводу принципиальной возможности рационального обоснования морали более значим восходящий к Юму методологический принцип, который — несмотря на неполное его соответствие историческому первоисточнику — получил название «гильотины Юма» и который отрицает выводимость суждений должного из суждений сущего, поскольку первые трактуются как некогнитивные, а вторые — как когнитивные. Вот это резкое размежевание и противопоставление («гильотинирование») понятий «есть» (*is*) и «должен» (*ought*), так же как и высказываний, в которых они, по мнению Юма, служат «связками»², стало предметом концептуальных, мировоззренческих разногласий и длительных дискуссий в философской литературе. Дилемма «есть — должно» была вынесена за пределы логики и философии языка, частный вопрос о логико-грамматической несовместимости двух служебных глаголов-связок вышел на уровень эпистемологии и метафизики сущего и должного.

Споры по поводу истинности юмовского принципа не ограничились рамками метаэтики, поскольку тезис о невыводимости суждений должного из суждений сущего породил новую проблему, значимую для философии морали: он поставил под сомнение возможность рационального обоснования моральных норм, т.е. ответа на вопрос, почему должно следовать этим нормам, и почему вообще что бы то ни было «должно» делать, даже вопреки желанию... Многим казалось,

¹ Юм Д. Указ. соч. С. 229.

² Глаголы «есть» и «должен» могут в предложении быть не только связками, но и выполнять другую грамматическую и логическую функцию, и это обстоятельство косвенно сказывалось на содержании и характере теоретических споров по поводу «выводимости» должного из сущего.

что сама уже мысль о невозможности обоснования моральных требований является оправданием морального релятивизма и аморализма. Поэтому «гильотина Юма» стала в последнее столетие одной из постоянных тем обсуждения в этической литературе, объектом многочисленных попыток опровержения этого постулата. Однако вхождение проблемы в разнообразные мировоззренческие и методологические контексты существенно изменило ее первоначальную суть, лишило ее логической прозрачности; фактически сложился целый ряд новых проблем, общий предмет которых обозначается обычно как *выведение должного из сущего*, хотя сама эта формула получает разные толкования, нередко далекие от заложенного в «гильотине» смысла. Поэтому периодически выдвигаемые диспутантами «разоблачения» (а иногда и «подкрепления») юмовского принципа уже не соотносятся с ним напрямую, а находятся в другом проблемном контексте.

Чаще всего в этих спорах упускается из виду *логическая специфика* «гильотины Юма». Если учитывать эту специфику, то придется признать, что речь здесь идет вовсе не о «позиции» Юма, с которой можно было бы не соглашаться: здесь просто констатируется хотя и озвученный впервые Юмом, однако не зависящий от чьего бы то ни было мнения абсолютный логический запрет на совершение определенной выводной процедуры, а именно на дедуцирование нового (по содержанию и модальности) суждения из других суждений, в которых этих элементов нет (ни в явном, ни в скрытом виде). Тем не менее попытки преодолеть этот логический запрет предпринимаются во многих работах, отстаивающих возможность обоснования «должного» через «сущее». Вот несколько типичных схем подобного кажущегося «преодоления»:

1. Самый распространенный и, вообще говоря, не претендующий на особые теоретические открытия способ опровержения Юма — это демонстрация каких-либо классических текстов или специально (для данного случая) сконструированных рассуждений, в ходе которых из определенного набора предложений исключительно о сущем (т.е. без скрытых в контексте каких бы то ни было суждений должного) якобы логически вытекают определенные моральные императивы. Сама «гильотина Юма» в такого рода построениях обычно не фигурирует, поскольку молчаливо предполагается ее несостоятельность, подтверждаемая демонстративным выводением должного из сущего. Совершаемые при этом ошибки вывода не всегда очевидны, однако они непременно имеют место и могут быть обнаружены путем тщательного анализа текста и контекста.

2. В философских (и вообще гуманитарных) исследованиях устойчиво держится интуитивное представление о некоторой условности, *конвенциональности* законов логики (по аналогии с правилами грамматики), а также о возможности как-то обойти логические запреты путем перестроения и усложнения аргументации. Доказательность теоретических концепций, базирующихся на такой установке, может быть поставлена под сомнение, хотя наличие логической ошибки в гуманитарной теории не обязательно полностью ее дискредитирует, ошибочной может оказаться какая-то отдельная ветвь рассуждений, не разрушающая общую концепцию.

Поскольку в сложных, многоплановых рассуждениях трудно разглядеть их пологую логическую структуру, у теоретика, анализирующего нормативные тексты, вполне может сложиться неверное представление о действительной логической выводимости должного *исключительно* из сущего и, значит, о принципиальной возможности «научного» (отправляющегося от «фактов») обоснования морали. Но если громоздкое моральное рассуждение, которое завершается долженствованием высказыванием, свести к базовой форме простого категорического силлогизма, то обнаружится, что это высказывание является выводом из двух посылок: большей посылки, содержащей некоторое общее положение долженствования модальности («Должно совершать поступки класса *P*»), и меньшей, дескриптивной посылки, фиксирующей определенный факт («Поступок *Q* принадлежит классу *P*»). Вывод очевиден: «Должно совершить поступок *Q*». Но дело в том, что в реальных построениях такого типа большая посылка обычно не высказывается явно, она предполагается очевидной и общепринятой, поэтому рассуждение предстает в виде усеченного силлогизма (*энтимемы*): «*Q* принадлежит классу *P*, следовательно, должно совершить *Q*», т.е. как будто из суждения сущего напрямую вытекает суждение должного. На самом деле речь может идти лишь о возможности выведения *частных* суждений долженствования из более *общих*, вопрос же об обосновании этих «более общих» суждений остается открытым.

3. Проблема «логического выведения суждений должного из суждений сущего» в этических трудах обычно формулируется – кратко и обобщенно – как проблема «выведения должного из сущего» (или «из фактов»), т.е. без акцентирования логической специфики обсуждаемой процедуры. Под эту общую формулу подходит трактовка должного и сущего не только как *суждений*, но и как особых *реалий*, а также трактовка «выведения» не только как *логического обоснования* (доказательства, подкрепления) морально должного, но и как *каузального*

объяснения феномена морали, моральных норм и мотивов (т.е. выяснения «реально сущих» причин, факторов, породивших этот необычный феномен). Обоснование и объяснение — это принципиально разные рациональные процедуры, широко применяемые в научных и философских исследованиях. Вообще говоря, признание *логической* невыводимости (т.е. *необосновываемости*) суждений должного из суждений сущего вполне совместимо с признанием *каузальной объяснимости* должного через сущее (ибо все, в том числе и морально должное, имеет свои причины, которые могут быть познаны). Но поскольку обе названные операции традиционно охватываются общим понятием «выведения», их часто смешивают¹, и это очень наглядно проявляется в дискуссиях по поводу «гильотины Юма». Типичный ход мысли критиков «гильотины» таков: они доказывают (обычно со ссылкой на ту или иную известную теорию), что мораль (не как «суждение должного», а как особый феномен — «нравственный закон», «чувство долга» и пр.) имеет определенный порождающий ее источник, т.е. морально должное «выводится» из некоторых внешних для морали факторов, из «сущего». И вот это *объяснение* «должного» как каузального (а не логического) следствия из «сущего» квалифицируется как «обоснование», производимое якобы вопреки юмовскому запрету.

Следует заметить, что недостаточно четкое различение объяснения морали и ее обоснования, подведение обеих процедур под общее понятие «выведения» имеет следствием не только неоправданное «опровержение» юмовского принципа, но и кажущееся его «подкрепление» с позиций кантовской философии морали. В этической литературе часто — со ссылкой на Канта — воспроизводится тезис о том, что мораль «не выводима ни из чего» в силу ее автономии, самодостаточности. Однако смысл «невыводимости» морали в кантианском

¹ За этим смешением объяснения и обоснования стоит старинный, укорененный в философской классике и до сих пор широко принятый (скорее стихийно, нерелексивно, нежели концептуально) в философской литературе *онтологический рационализм*, фактически отождествляющий логические отношения и объективные каузальные связи или, во всяком случае, трактующий логический вывод как адекватное отображение причинно-следственных взаимодействий. Русский философ А.И. Введенский, критикуя эту позицию, писал, что рационалистическая философия стремится «довести связь причины и действия до такой прозрачности, чтобы она являлась столь же понятною и необходимою, как понятно и необходимо логическое следование одной мысли из другой, ее обосновывающей и содержащей». Эта философия стремится «привести отношение реальное к отношению мыслимому, логическому, идеальному, — так сказать, распустить или растворить реальный причинный процесс в мысли» (Введенский А.И. Закон причинности и реальность внешнего мира. Харьков: Тип. губ. прав., 1901. С. 7).

контексте имеет не столько логический, сколько каузальный смысл: мораль содержит свою причину в себе самой, морально должное не порождается ничем «сущим», т.е. не может получить *объяснение* через сущее. Это положение — в качестве именно объяснительной концепции — не согласуется с натуралистически ориентированной моральной философией Юма и хотя не противоречит его «гильотине», но и не добавляет ничего нового к ней как логическому постулату.

В любом случае объяснение морального феномена не есть обоснование моральных принципов и норм. Представление о том, что, объясняя мораль (ее происхождение, содержание, социальные и психологические механизмы и пр.), мы *тем самым* обосновываем (подкрепляем, доказываем) «правильность», «истинность» моральных позиций и установок — это давняя иллюзия этической теории и ее практических приложений.

4. Особое место в критике юмовской «гильотины» занимают доводы авторов, прямо или косвенно ориентирующихся на ценностную метафизику Платона, т.е. признающих особый объективный мир ценностей, который отражается в сознании людей в форме императивов и оценок. Те теории, которые в философских предпосылках восходят к платонизму (учения М. Шелера и ряда христианских теологов и философов), вообще не фиксируют какой-либо нормативной специфики ценностных суждений: ценностное отношение не отличается принципиально от познавательного; моральное суждение, например, трактуется как знание о добре или долге. «Для платонизма и христианства, наделяющих суждения оценки и долженствования объективным бытием, — пишет М.О. Шахов, — принцип Юма не неправилен, а некорректно сформулирован. Поскольку ценности имеют статус данностей, проблемы логического перехода от данного к должному не существует. Для философско-мировоззренческих систем, отрицающих объективное бытие заповедей (ценностей) принцип Юма правилен и, в сущности, означает невозможность логически безупречного рационального обоснования этики в рамках данных систем, что собственно и высказал Платон: если нет бессмертия души и загробного воздаяния, невозможно обосновать необходимость нравственного поведения»¹. «Отличие христианского учения в данном случае состоит в том, что в нем понятия добра и должного открыто наделяются самостоятельным онтологическим статусом как выражения воли Божией. Если христианство объясняет, что нельзя грешить и делать зло

¹ Шахов М.О. Возможен ли переход от знания о сущем к знанию о должном? // Вопр. философии. 2009. № 11. С. 122.

потому, что такова воля Божия, нерелигиозные этические концепции вынуждены довольствоваться более или менее завуалированными вариациями ни на чем онтологически не основанной тавтологии: «нельзя делать зло людям... потому что нельзя делать зло людям»¹.

Получается, следовательно, что если ценное (или должное) как таковое, т.е. ценное «в себе и для себя», объективно существует, то никакого «разрыва» между должным и сущим нет, и, значит, исчезает якобы придуманная атеистами и натуралистами проблема логического перехода от описания к оценке и от суждений факта к прескриптивным суждениям; поэтому логический запрет на производство подобной операции имеет силу только в рамках «секулярного мировоззрения», чем и объясняется его неспособность обосновать моральные ценности.

Собственно, эти рассуждения вообще не имеют касательства к «гильотине Юма». Библейские заповеди сами по себе *всецело нормативны*, т.е. они суть суждения должного, и их «объективное существование» (как бы ни трактовалось это выражение) не делает их суждениями сущего (т.е. дескриптивными, описательными). Любые ценности имеют «статус данности», но выражаются они в суждениях (оценочных или нормативных), и именно об этих суждениях, об их отличии от суждений сущего, о логической невыводимости одних из других толкует «правило Юма». Пример с обоснованием заповедей путем ссылки на грядущие вознаграждения и наказания за выполнение или нарушение этих заповедей нельзя признать образцом «преодоления» логического запрета на выведение суждений должного из суждений сущего: здесь фигурирует не *моральное долженствование*, а *эгоистический интерес*, и само рассуждение фактически строится на анализе *каузальной связи событий*, а не *логической связи суждений*. Неразличение, смешение логических и каузальных связей — весьма распространенная ошибка в философской литературе (и вообще в гуманитарных дисциплинах).

«Гильотина Юма» (в ее позднейшей, уточненной формулировке) — это не эмпирическое обобщение, не «точка зрения», с которой можно было бы спорить, а общезначимое, универсальное правило логики, являющееся (если использовать знаменитое выражение Лейбница) «истинным во всех возможных мирах»; это правило запрещает вывод прескриптивных суждений из одних только дескриптивных в любых рассуждениях независимо от того, на каком «содержательном» мировоз-

¹ Шахов М.О. Указ. соч. С. 121.

зренческом фундаменте они строятся. Никакая концепция мироздания не может в принципе ограничить сферу действия указанного логического правила. Поэтому критика логически ошибочного выведения должного из сущего сама по себе не направлена против какой-либо конкретной модели мироустройства; эта критика опирается на ту простую мысль, что соблюдение правил логики равно обязательно для метафизиков и натуралистов, верующих и атеистов — для всех, кто притязает на осмысленность и доказательность своих рассуждений.

Морально должное как специфический объект обоснования

Любая нормативная формула морали включает в себя два обязательных (необходимых и достаточных) компонента — содержательно-дескриптивный (описание некоторого поступка) и интенционально-прескриптивный (побуждение к совершению этого поступка путем вменения его в долг). Соответственно, объектом рационального обоснования могут быть — по отдельности — либо содержательная, либо интенциональная¹ составляющие моральной формулы. Боль-

¹ Термин «интенция» (лат. *intentio* — стремление) как обозначение особого философского понятия широко употреблялся еще в средневековой схоластике (в частности, Фомой Аквинским) и был возрожден в философии сознания Новейшего времени — в трудах Brentano, Husserl и многих их последователей. Эти философы под «интенцией» понимали способность сознания придавать смысл предметам, формировать осмысленную картину мира, т.е. интенция ассоциировалась с особым рода активностью, «конструктивностью» сознания. Постепенно это слово утратило свою узко-феноменологическую специализацию, и в настоящее время оно применяется в разнообразных философско-психологических контекстах для обозначения вообще любой направленности сознания на предмет. Правда, «направленность» допускает широкий диапазон истолкований, поэтому слово «интенция» весьма многозначно (в частности, его нередко употребляют как специфическую характеристику именно «знания», поскольку оно «направлено» на свой предмет); однако использование этого термина в «исконном» значении — «устремленность», «активность» и т.п. — позволяет схватить специфику «ценностей» в их отличии от «знаний». Ценностное сознание интенционально: это мир побуждений, стремлений, мотивов, склонностей, переживаний и т.д. Ценностные учения, сколь бы рационализированными, концептуальными и вообще «научнообразными» они ни были, принципиально отличаются от наук тем, что непосредственно в себе несут ту или иную «жизненную интенцию» — призывают, обязывают, рекомендуют, «выражают отношение» и т.п. Поэтому слово «интенция» употребляется в данной статье в значении признака, объединяющего переживания, аффекты, эмоции, потребности, побуждения, стремления, интересы, цели и многие другие феномены духа в один класс некогнитивных феноменов.

шинство философов-моралистов — как до, так и после Юма — строили свои аргументы преимущественно с целью обосновать первую из названных составляющих, неявно полагая, что второй компонент — *интенция* долга — уже имеется в сознании субъекта-реципиента в виде предрасположенности и готовности к совершению «должных» поступков; возможные же сомнения его по поводу необходимости совершения тех или иных поступков касались в основном их конкретного содержания, обоснование которого и являлось главным предметом заботы моралиста — философа, проповедника, воспитателя.

«Что должно делать? И почему (на каком основании) должно делать именно то, а не другое?» — вот вопросы, на которые обычно стремились ответить авторы этических учений. Но почему (на каком основании, «с какой стати») субъект вообще должен поступать определенным указанным образом независимо от своего желания или нежелания? Можно ли доказать человеку, что он должен делать что-то, если у него пока еще отсутствует эта долженствовательная интенция? А если она каким-то образом уже возникла, сформировалась в душе индивида, то можно ли подвести под нее рациональную базу, т.е. с помощью каких-либо доводов подкрепить, усилить ее? Эти вопросы относятся уже не к предметному наполнению, направленности моральных императивов, а к самой моральной императивности, обоснованию которой в истории этических учений уделялось гораздо меньше внимания. Между тем ответ на эти вопросы (если допустить, что такой ответ возможен) как раз и был бы собственно обоснованием морали, поскольку именно императивность, долженствование особого рода составляет подлинную специфику этого феномена; что же касается содержания моральных принципов и норм, то оно не является уникально-специфическим, ибо то, что предписывает мораль, может быть объектом не только морального долга, но и другой, неморальной интенции, например эгоистического интереса, желания, склонности. Поэтому критический анализ обоснования морали, диагностика возможности или невозможности этой операции предполагает выяснение специфики морального долженствования; спор в этом контексте идет уже не о том, что является морально должным, а о том, что такое морально должное, чем оно отличается от других видов должного (ибо за этим единым словом стоят существенно разные понятия).

Действительно, что означают выражения «должен», «обязан», «долженствовать», «быть обязанным», «быть обязательным», «быть допустимым (оправданным)» и пр.? Каковы «референты» («денотаты») этих выражений, какие реалии им соответствуют? Философы за-

имствуют эти выражения из обыденного языка, где они интуитивно ясны, обозначая некоторые реалии внутреннего мира индивида и межлических отношений. Но и в обыденном сознании, и в философии сильна тенденция к гипостазированию этих интуиций, к объективированию субъективных переживаний, к их онтологизации, к признанию их свойствами или «измерениями» внесубъектного мира, так или иначе «извлекаемыми» субъектом из этого мира (путем познания или «вчувствования»).

На протяжении всей истории этики — со времен Античности по сию пору — постепенно выкристаллизовывалось понятие долга, должного в моральном смысле¹. Та или иная трактовка морально должного зависит как от мировоззренческого контекста, в рамках и понятиях которого осмысливается этот феномен, так и от угла зрения или аспекта, в котором он рассматривается. Под «аспектом рассмотрения» в данном случае имеется в виду возможное выделение для анализа одной из двух существенно разных ипостасей должного: либо как внутриличностной моральной интенции, побуждения, либо как внешнего (по отношению к индивиду или человечеству) морального требования. Такого рода методологическое рассечение должного как объекта исследования производится в этической литературе достаточно часто, однако оно не всегда рефлексировано с достаточной ясностью, из-за чего суждения, касающиеся специфики внутреннего долженствования, неправомерно распространяются на долженствование внешнее (и наоборот); кроме того, рассуждения о долженствовании вообще, без деления его на внутреннее и внешнее, препятствуют самой постановке практически важного вопроса о механизмах воздействия идущих извне моральных императивов на формирование индивидуально-личностной интенции долга.

Какова же природа морального долженствования, взятого в его «внутренней» ипостаси? Каков субстрат моральной интенции, как обозначить его посредством понятий, выработанных в философских учениях, и определить его место в той или иной картине мира? Для натуралистически ориентированных философов здесь нет проблемы: должное — это феномен психики, это чувство долга, особая эмоция, побуждающая человека к определенным поступкам. Поэтому классический натурализм рассматривал моральное чувство исключительно как некую модификацию, форму проявления «естественных» побуж-

¹ Подробно история становления этого понятия освещена в статье А.А. Гусейнова «Долг» (Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 2000. С. 686–689).

дений — желаний, интересов, эгоистического расчета и пр., т.е. как феномен, принципиально объяснимый в понятиях естественной каузальности, без обращения к «трансцендентальным идеям» и вообще к любой «метафизике». При этом необычность морального мотива, его несводимость к так или иначе понятым «интересам» оставалась незамеченной, она растворялась в универсальном мировоззренческом принципе «естественности», что неизбежно приводило к теоретическому уничтожению — вместе с «метафизикой» — также и самой морали в ее специфичности. В богословской трактовке морали возвышенные переживания индивида (любовь к Богу, преклонение перед Ним, безоговорочное послушание и т.п.), определяющие линию поведения в соответствии с божественными заповедями, вполне вписываются в механизмы обычной человеческой психики и не обладают теми особыми признаками, которые свойственны подлинно моральному мотиву в его общечеловеческой данности, единой и для религиозного, и для секулярного сознания.

Те философы, которые фиксировали действительную специфику «внутреннего» морального долженствования, для объяснения этого уникального феномена выдвигали, как правило, ту или иную метафизическую, трансценденталистскую концепцию, полагая, что из «естественного», эмпирически данного материала подобный феномен не может родиться. Моральное долженствование, по Канту, отличается не только от хотения, но и от других видов долженствования; моральная интенция в качестве категорического (т.е. безусловного) императива противостоит императивам гипотетическим (условным), которые строятся по следующей схеме: «Если я хочу достичь такой-то цели, я должен предпринять такие-то действия». Вот это «обусловленное» долженствование (как и все чувства, склонности и пр.) принадлежит, согласно Канту, естественной, или «эмпирической», психике, а «все эмпирическое не только совершенно непригодно как приправа к принципу нравственности, но в высшей степени вредно для чистоты самих нравов»¹; поэтому следует признать, что «безусловное», т.е. собственно моральное, долженствование имеет внепсихический, трансцендентный и в этом смысле объективный статус.

Эта трансценденталистская концепция представляет собой одно из возможных философских толкований реального психологического факта, состоящего в том, что социализированный субъект переживает собственное побуждение к моральному поступку одновременно так-

¹ Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч. М.: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 266.

же и как объективно-безличное требование, схватываемое в соответствующей языковой формуле: «Должно поступать так-то». В этом высказывании источник долженствования не обозначен никакими лексическими и синтаксическими средствами и не выявляется из естественного языкового контекста. (Конечно, можно привести примеры столь же безличных по форме высказываний, выражающих иные, неморальные — утилитарные и пр. — предписания и оценки, однако в подобных случаях уже самый поверхностный контекстуальный анализ легко выявляет «заинтересованную личность», скрывающуюся за этой безличной формой.) Этот феномен, органически встроенный в психологический механизм морали, очевидно, и имел в виду Зигмунд Фрейд, отождествив моральные требования, предъявляемые индивиду и принимаемые им, с неким непersonифицированным началом — *Super-Ego*, живущим в бессознательном отсеке человеческой психики. Можно сказать, что имперсональность морального требования есть его специфическое сущностное свойство, которое нередко становилось отправным пунктом философских размышлений, приводящих в итоге к построению объективистских этических теорий, авторы которых руководствовались в значительной степени стремлением найти законное место для этого объективно-безличного начала морали в целостной картине бытия и познания. Вместе с тем, однако, сам факт имперсональности морали признавался далеко не всеми философами, поэтому те концепции, для которых этот факт был существенно важен (это прежде всего этика Канта с ее идеей автономии морали и презумпцией безличности нравственного закона), подвергались резкой критике — главным образом со стороны религиозно окрашенного этического персонализма, защищающего ключевую для него идею теономности морали. Некорректность этой критики обусловлена тем, что встраивание личностного (божественного или человеческого) начала в фундамент морали означает утрату ею той специфики, которая, собственно, и делает ее «моралью», ибо предписания, исходящие от любой — даже обладающей «абсолютным авторитетом» — личности, каково бы ни было их содержание, не могут быть моральными императивами уже потому, что их принятие людьми является функцией или следствием «авторитетности» их источника; т.е. императивы перестают быть «категорическими» в объективно-логическом (как у Канта) смысле этого слова.

Те положения Кантовой теории морали, которые обеспечили ей широкое признание, в основном получены не благодаря, а вопреки его априористско-конструктивистскому подходу к описанию и объяснению морали; специфические признаки морального императива

(такие как универсальность, категоричность, безличность, своеобразная объективность, автономия, независимость от всякого интереса и пр.) открыты Кантом через наблюдение реальных человеческих поступков в обычных житейских ситуациях, через самонаблюдение и интроспекцию с последующим рациональным анализом полученных данных, их сравнением, обобщением и идеализацией. Лишив на словах моральное долженствование психической плоти, отождествив его с требованиями «закона» как конструкта «чистого разума», Кант вынужден был искать способы соединения этой бесплотной императивности с реальными побудительными силами человеческого поведения. Проблема в том, указывает Кант, что «воля стоит как бы на распутье — между своим априорным принципом, который формален, и своим апостериорным мотивом, который материален...», а поскольку склонность, любовь и прочие психологические движители поступков не могут быть моральными максимами, «остается только одно, что могло бы определить волю: объективно закон, а субъективно чистое уважение к этому практическому закону»¹. Несмотря на многословные оговорки и попытки Канта приписать «уважению» некий априорно-рациональный смысл и противопоставить его психологическим феноменам², сделать это Канту явно не удалось: «уважение», пусть даже обращенное на «нравственный закон», в любом случае невозможно трактовать иначе как человеческое чувство, и на этом основании его следует отнести к той же группе психических феноменов, что и «любовь», «склонность» и др., которые, согласно самому же Канту, могут, конечно, побудить к «моралепослушному» (или «легальному») поведению, но уже без специфически-моральной мотивации. Поэтому «уважение к закону» в рамках Кантовой этической системы в действительности не выполняет приписываемой этому понятию функции быть посредником между «внешним» моральным требованием (нравственным законом) и «внутренним» моральным мотивом. Кант, правда, неоднократно употреблял более адекватное понятие для обозначения субъективного морального долженствования — «чувство долга», тем самым фактически солидаризируясь с натуралистическим психологизмом и одновременно подчеркивая упущенную натуралистами специфику морального мотива. Однако последовательная приверженность рационалистическому объективизму в понимании морали заставила Канта лишиться психологической материи даже «чувство долга» — путем отождествления этого понятия с «уважением к

¹ Кант И. Основы метафизики нравственности... С. 236.

² Там же. С. 237–238, 402–405.

закону»¹ и, соответственно, распространения на оба этих концепта высказанных ранее «антипсихологизаторских» оговорок.

Таким образом, полупризнание Кантом психологической специфики морального долженствования (как особого рода переживания — чувства долга и др.) никак не сказалось на его основной идее относительно природы и источника морального мотива: этим источником он считал чистый разум, конструирующий нравственный закон и в соответствии с ним определяющий волю субъекта морали. Согласно Канту (и этическому рационализму вообще), разум не только дает предметное направление воле (т.е. устанавливает критерии добра и зла, должного и запретного), но и обладает побудительной силой, способностью повелевать, приказывать, причем «категорически»: то, что «разум имеет причинность, по крайней мере мы можем себе представить его имеющим причинность, — это ясно из императивов, которые мы предписываем как правила действующим силам во всем практическом»².

Императивы разума суть «внешние» требования к индивиду, поскольку воспринимаются им как объективно-безличные, и они же одновременно являются внутренними, субъективными побуждениями, поскольку разум вместе с его императивами принадлежит самому же индивиду. Объективность, по Канту, есть действительное, а не субъективно переживаемое свойство постулатов разума; правда, объективность Кант трактовал не в онтологическом смысле, т.е. не как некий вид бытия вне сознания, а в логико-эпистемологическом плане — как «необходимость» априорных положений (законов, принципов), конструируемых чистым разумом. Эту общую модель, занимающую центральное место в Кантовой эпистемологической теории, он распространил на сферу морали, отождествив «внешнее» долженствование, свойственное нравственному закону, с объективной необходимостью: «Под долгом, — писал Кант, — разумеется практически безусловная необходимость поступка»³; «Долженствование служит выражением особого рода необходимости и связи с основаниями, нигде больше во всей природе не встречающейся»⁴; «Долг есть необхо-

¹ Употребив в определенном контексте выражение «из чувства долга», Кант тут же поясняет: «т.е. из уважения к закону» (Там же. С. 407).

² Кант И. Критика чистого разума... С. 335. Кстати, представление о способности разума не только познавать, но еще и быть — наряду и в противостоянии с «чувствами» — непосредственным побудителем человеческих действий отнюдь не является изобретением Канта, эта идея, подкрепляемая обыденной рефлексией и потому кажущаяся совершенно очевидной, прошла почти беспрепятственно через всю историю философско-антропологической мысли вплоть до нашего времени.

³ Кант И. Основы метафизики нравственности... С. 265.

⁴ Кант И. Критика чистого разума... С. 335.

димось [совершения] поступка»¹; «Для людей... моральная необходимость есть принуждение, т.е. обязательность, и каждый основанный на ней поступок должен быть представлен как долг»².

Но если долг, долженствование определяется через необходимость, то, очевидно, это последнее понятие представляется интуитивно ясным, имеющим четко фиксированное значение. Однако в действительности оно весьма многозначно, потому и трактовки долга как необходимости имеют разный смысл. Вообще в обиходном и философском языке имеются три основных контекста употребления слова «необходимость» и, соответственно, три его интерпретации: (1) необходимость как «крайняя надобность, нужда» в чем-то, без чего «не обойтись»; (2) необходимость как жесткая (безальтернативная) связь определенного следствия с определенной причиной (в мире «естественной каузальности») или определенных посылок с определенным выводом (в умозаключении); эту связь невозможно нарушить, ее «не обойти»; (3) необходимость как абсолютная обязательность, принудительность императива, адресованного субъекту, как «категорическое долженствование». В философско-этических построениях эти контексты часто не дифференцируются, т.е. необходимость воспринимается как нечто слитно-однородное, как один и тот же объективный «модус» и законов природы, и законов нравственности. По Канту, необходимость тех и других законов производна от априорно-синтетической деятельности чистого разума, и хотя Кант, несомненно, различал законы сущего и законы должного³, связывая их соответ-

¹ Кант И. Основы метафизики нравственности... С. 236.

² Кант И. Критика практического разума // Соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 408.

³ Разум «дает... законы, которые суть императивы, т.е. объективные законы свободы, и указывают, что должно происходить, хотя, быть может, никогда и не происходит; этим они отличаются от законов природы, в которых речь идет лишь о том, что происходит; поэтому законы свободы называются также практическими законами» (Кант И. Критика чистого разума... С. 470). Но ведь и законы природы «даны» конструктивным разумом и, значит, «предписывают» вещам определенный способ поведения; поэтому, несмотря на указанное Кантом различие законов «природы» и законов «свободы», законов «существования» и законов «долженствования», его конструктивизм как единый, универсальный подход к построению картины мира во всех ее частях препятствует последовательному размежеванию этих двух типов законодательства разума. Фактически Кантово понятие закона несет в себе (иногда явно, но чаще скрыто) императивность по отношению к вещам точно так же, как по отношению к разумным существам: «Всеобщий принцип нравственности... точно так же лежит в основе всех действий разумных существ, как закон природы в основе всех явлений» (Кант И. Основы метафизики нравственности... С. 297).

ственно с теоретическим и практическим применением разума, это никак не сказывалось на его трактовке необходимости. В итоге получилась парадоксальная ситуация: законы природы в силу свойственной им необходимости не могут быть нарушены ни людьми, ни «вещами», а нравственный закон, обладающий той же необходимостью, сплошь и рядом нарушается людьми. Таким образом, «необходимое», «абсолютно обязательное» долженствование не в состоянии тотально определить волю и поступки разумного существа.

Правда, Кант, казалось бы, находит решение этого парадокса в разделении субъекта двумя бытийными измерениями — ноуменальным и эмпирическим: только в качестве ноумена субъект является носителем абсолютно непреложного морального императива, тогда как в своем эмпирическом бытии, будучи обремененным различными «случайными» интересами и склонностями, он может под их давлением пренебречь требованиями нравственного закона. Но поскольку реальные поступки вообще совершаются исключительно в эмпирическом, а не в умопостигаемом мире, то как раз и выходит, по Канту, что моральные требования, несмотря на их категоричность, вовсе не определяют с неотвратимостью мотивы и поведение людей, т.е. «абсолютная обязательность» нравственных предписаний оказывается философской фикцией, не способной принудительно воплотиться в человеческих деяниях. Что же касается законов природы, то по способу бытия и действия они принципиально отличны от «нравственного закона»: само предположение о возможности их «несоблюдения» абсурдно не только в ноуменальном, но и в эмпирическом мире; т.е. применительно к этим законам понятие объективной необходимости совершенно уместно. Переносить же это понятие в сферу морали нет оснований; говорить о категоричности и необходимости морального долженствования можно только в субъективно-психологическом, но не в безлично-объективном (онтологическом или логическом) смысле.

Поэтому разум, понятый как особая вне- и надпсихическая способность «духа», не может быть источником морального (как и вообще любого) долженствования, так как долженствование — это феномен человеческой психики, особое чувство долга. Из этого утверждения вовсе не следует, будто источником долженствования являются «чувства»; сама эта традиционная модель, предлагающая альтернативу — либо разум, либо чувства порождают ценностные установки, мотивы и пр., — представляет собой неадекватное обыденное толкование механизмов человеческого сознания. Ближе к истине другая модель: чувство (специфическое переживание, эмоция, интенция) — это

не источник, а субстрат долженствования; разум же (как и чувства-перецепции) — это и не источник, и не субстрат должного, это познавательная способность, опосредствующая долженствовательное (и вообще ценностно-нормативное) отношение человека к миру и другим людям. Действительными источниками долженствования («источниками» в каузальном смысле) являются различные социальные и природные детерминанты; исследование этой детерминации, т.е. каузальное объяснение (не обоснование!) морально должного, его происхождения, функций и пр. — это задача теоретической этики и других социально-гуманитарных дисциплин.

Таким образом, моральное долженствование не является некоей метафизической сущностью вне человеческой психики. Можно, правда, согласиться с Кантом в том, что долженствование лишено «материи желания», но ведь чувства (эмоции, побуждения и пр.) не сводятся к «желаниям», и потому мотив долга, при всем его своеобразии, следует признать одной из составляющих человеческой чувственности, особым переживанием субъекта — причем не только того, кто испытывает чувство долга, но и того, кто выдвигает моральное требование. Действительно, такое требование всегда исходит от субъекта (единичного или коллективного, человека или Бога), а не от обезличенной инстанции — «разума», природы, законов биологической или социальной эволюции, — продуцирующей «должное вообще», должное как некое не поддающееся никакой репрезентации и интерпретации, неуловимое мироизмерение.

Все сказанное выше позволяет заключить, что моральные ценности (позиции, установки, предписания) не могут быть рационально обоснованы, поскольку эта операция неприменима к высказываниям, обладающим деонтической (долженствовательной) модальностью, каковыми и являются моральные императивы. Невозможность обоснования должного базируется на следующих двух тезисах.

Во-первых, феномен морального долженствования уникален, он принципиально отличен от всех других императивов, определяющих человеческие поступки, и потому выражающее его суждение не может быть обосновано, не может быть выведено по правилам логики из каких бы то ни было неморальных посылок, т.е. таких высказываний, в которых ни явно, ни скрыто не представлена моральная позиция.

Во-вторых, феномен морального долженствования (будь то «внешнее» требование или внутренний мотив) локализован исключи-

тельно в человеческой психике, в ее эмотивно-волевой сфере, поэтому он не является «знанием» или «представлением» о чем-либо, не имеет референта и, следовательно, не подлежит когнитивному (эмпирическому, или теоретическому, или спекулятивному) обоснованию, т.е. доказательству его истинности или правильности.

То обстоятельство, что моральные ценности принимаются людьми без рационального обоснования, не свидетельствует об иррациональности, произвольности морального выбора: формирование принципов и норм морали, их интернализация, т.е. вхождение в духовный мир индивидов, соблюдение или нарушение ими моральных предписаний — все это обусловлено действием множества культурно-исторических (возможно, также и биологических) факторов. Другими словами, мораль вписана в систему естественной (природной и социальной) детерминации. Содержание конкретных норм морали весьма вариативно в разных социумах и в разные исторические периоды; что же касается фундаментальных принципов нравственности и ее социально-психологических механизмов, то они по существу инвариантны и образуют единую общечеловеческую мораль. Поэтому рациональное обоснование этих принципов не только невозможно логически, но и не нужно практически.

«КОПЕРНИКАНСКИЙ ПЕРЕВОРОТ» КАНТА В ЭПИСТЕМОЛОГИИ И ПРОБЛЕМА МОРАЛЬНОЙ ДОПУСТИМОСТИ ЛЖИ

Философия Канта, как было отмечено в материалах Международного кантовского конгресса 2004 года, это не только «драгоценное наследие», она входит в современный дискурс также «в статусе проекта», и «вечный Кант становится Кантом злободневным, остро-современным»¹. Очевидно, столь пафосная обобщающая оценка актуальности всего громадного кантовского наследия обусловлена в некоторой степени юбилейным характером данного ученого собрания, однако по отношению к ряду фундаментальных идей и концептуальных блоков, составляющих философскую систему Канта, эта оценка не содержит преувеличения, она вполне справедлива. Так, в этике (или философии морали) Кант был и поныне остается культовой фигурой, высочайшим авторитетом, причем не только для своих приверженцев и последователей, но и для многих критиков его учения. Основная проблематика современной этической мысли, ее язык и категориальные схемы в значительной степени заданы Кантом; даже спор с ним идет обычно в тех концептуальных рамках, которые им установлены².

Широким признанием пользуется кантовская трактовка специфики морали, включающая положения об автономии нравственного закона, независимости морального долга от интересов и склонностей, о своеобразной объективности морального императива, его «катего-

¹ Иммануил Кант: наследие и проект / под ред. В.С. Степина, Н.В. Мотрошиловой. М.: Канон+; Реабилитация, 2007. С. 2.

² Как остроумно заметил известный кантовед Калинин, «антикантианство» многих философов «накладывает Кантову печать на лики мыслителей: отрицаемый мыслительный материал как источник... определяет движение идей, заставляет мыслить о том же и на таком же уровне сущностной глубины» (Калининков Л.А. Кант в русской философской культуре. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2005. С. 24).

ричности» и пр. Эта описательная модель вполне созвучна обыденной рефлексии морального сознания, поэтому для ее принятия не обязательно быть приверженцем кантовской метафизики нравственности и ее более общих (трансценденталистских и априористских) оснований. Тем не менее и моральная философия Канта, и вся обеспечивающая ее спекулятивная конструкция рассматриваются значительной частью философского сообщества как вполне приемлемое, правдоподобное (хотя, быть может, и нуждающееся в некоторой коррекции) теоретическое объяснение необычных свойств морали, особенно по контрасту с не столь убедительными попытками объяснить сущность и происхождение этого феномена в терминах естественной каузальности или сакрально-сверхъестественной телеологии. Кант сохранил старинную идею «не-естественности» (трансцендентности) морали, освободив ее вместе с тем от иррационально-мистических ассоциаций, благодаря чему его философия морали оказалась близкой по духу этической культуре Нового и Новейшего времени; она достаточно успешно выдержала напор натуралистической и теологической, модернистской и постмодернистской критики.

Однако этика Канта целостна и гармонична по сути лишь в качестве абстрактной теории, объясняющей мораль и формулирующей фундаментальные нормативно-ценностные принципы, и эти ее достоинства выявляются главным образом в конкурентном противостоянии с другими теориями, выполняющими те же функции. Применение же этой идеальной теоретической модели для разрешения реальных моральных споров и конфликтов, для вынесения моральных вердиктов и предписаний, адресованных участникам этих коллизий, оказалось не столь успешным, его результаты — по крайней мере в некоторых случаях — резко диссонировали с оценками и императивами «обычного» морального сознания и, кроме того, содержали внутренние противоречия, приводили к логическим парадоксам.

Как пишет Э.Ю. Соловьев, кантовская моралистика «постоянно сталкивается с проблемой конфликта обязанностей и столь же постоянно обходит данную проблему с робкой осмотрительностью»¹. В самом деле, в многочисленных примерах «из жизни», иллюстрирующих общие положения нравственной философии Канта, трудно найти сколько-нибудь ясную экспликацию моральных дилемм, т.е. взаимоисключающих моральных позиций. Кант старался избегать подобных примеров, а если все же выходил на них, то давал им собственную

¹ Соловьев Э.Ю. Человек под допросом (нелживость, правдивость и право на молчание) // Логос. 2008. № 5 (68). С. 23.

интерпретацию, лишая фактически морального статуса одну из конфликтующих сторон; тем самым неразрешимый для Кантовой этики внутриморальный антагонизм подменялся легко решаемым в той же этической теории конфликтом «объективно необходимого» морального долга и «случайного» субъективного интереса (или склонности) — конфликтом, решаемым, конечно, в пользу долга.

Несмотря на явные логические сбои и эпатажирующие обыденное нравственное (и правовое) сознание суждения, которых немало в прикладном нормативно-ценностном дискурсе Канта и которые он тем не менее упорно отстаивал, вряд ли мыслителя такого масштаба, как Кант, можно заподозрить в логической небрежности или, тем более, научной недобросовестности. Скорее здесь срабатывает хорошо известный в науке психологический феномен, когда глубокая уверенность ученого в истинности теории заставляет его безоговорочно принимать все ее следствия — даже те, которые противоречат, казалось бы, очевидным фактам, т.е. ставить под вопрос не теорию, а несовместимые с ней эмпирические данные. Если, однако, эти данные надежно удостоверены в соответствии с выработанными наукой процедурными канонами, ученый вынужден корректировать теорию либо вовсе отказаться от нее.

Но применим ли этот научный стандарт к случаю Канта? Несомненно, Кант видел, что оценки и императивы, выводимые из его теории морали применительно к конфликтным ситуациям, нередко не совпадают (или могут не совпадать) не только с позицией тех или иных индивидов, но и с фактически общепринятыми представлениями о должном поведении в подобных ситуациях; тем не менее эти расхождения не были для Канта знаком несостоятельности его теории: «априорная истинность» ее положений не зависела от переходящих условий опыта и не нуждалась в подтверждении «моральной эмпирией». Другое дело — внутренние противоречия, антиномии и парадоксы, выявляющиеся при ее применении к некоторым частным ситуациям: обнаружение подобных дефектов в теории морали должно было бы заставить Канта признать ошибочность этой теории; а поскольку последняя есть неотъемлемая часть его целостной философской системы, то в случае такого диагноза Канту пришлось бы подвергнуть ревизии также и основополагающие идеи своей философии.

Парадоксы абсолютного запрета лжи

По-видимому, некоторая доля неуверенности и сомнений Канта в прочности созданных им теоретических конструкций побудила его (уже на склоне лет) написать странную работу «О мнимом праве

лгать из человеколюбия» — странную в том отношении, что содержащаяся в ней аргументация в защиту морального абсолютизма (на примере тезиса о недопустимости лжи в какой бы то ни было ситуации) имела обратный эффект: она фактически обнажила уязвимые места этой этической концепции и спровоцировала еще более жесткую ее критику со стороны философских оппонентов Канта. И дело вовсе не в том, что Кант в принципе «мог бы», но «не сумел» достойным образом отстоять свою позицию (в силу преклонного возраста, как предположил Э.Ю. Соловьев)¹, а в том, очевидно, что слабые, вымученные и местами софистические доводы Канта вполне объективно отражают слабость самой этой позиции и ее мировоззренческой базы.

Правда, о том, что в упомянутом эссе Кант решал некую сверхзадачу, т.е. стремился обосновать (хотя бы косвенно) истинность и прикладную эффективность своих философских принципов, можно только догадываться, поскольку непосредственно в тексте работы «большая философия» фактически не фигурирует. Проблема морального выбора привязана здесь к четко очерченной ситуации и ставится весьма узко и конкретно: обязан ли домохозяин, укрывший у себя друга, сказать правду о его местонахождении преследующему его злоумышленнику? Однако шокирующий «обычного человека» утвердительный ответ Канта на этот вопрос вкупе с явно слабой, вряд ли устраивающей его самой аргументацией, свидетельствует о том, что за этой позицией скрываются более глубокие и значимые для Канта философские основания, от которых он не может отказаться и которые вынуждают его бросить вызов «обычным» нравственным представлениям. Если бы подобный моральный вердикт с подобным же «подкреплением» был высказан другим, не столь авторитетным мыслителем, он был бы отвергнут как нелепость и давно забыт; однако Кант — это фигура иного масштаба, поучительны даже его ошибки, поскольку их анализ заставляет критически взглянуть на некоторые привычные стереотипы, глубоко укоренившиеся в истории философской мысли и определяющие по меньшей мере одно из магистральных ее течений.

Как пишет Р.Г. Апресян, инициировавший сравнительно недавно новый этап дискуссии по поводу поставленной в Кантовом эссе проблемы, «если из требования “Не лги” вытекает допущение предательства друга, значит, что-то *не так*. Скорее всего, не так не с требованием “Не лги”, а с анализом ситуации, с пониманием лжи, с понимани-

¹ См.: Соловьев Э.Ю. Человек под допросом... С. 33.

ем морали»¹. Но что конкретно «не так» в кантовском анализе ситуации, трактовке лжи, морали вообще? Участники дискуссии (материалы которой составили отдельный выпуск журнала «Логос») обнаружили множество «проколов» в кантовских рассуждениях и своей критикой не оставили сомнения в том, что великий Кант в данном случае неправ. Ему инкриминировались, в частности, две методологические ошибки, уже упомянутые выше, а именно: (1) подмена действительного конфликта альтернативных моральных обязательств — «говорить правду» или «спасти друга» — мнимым конфликтом, в котором только первое обязательство представлено как «моральное» и, значит, по Канту, «абсолютное», и (2) неправомерное распространение абсолютности требований «ноуменального» нравственного закона, сконструированного Кантом, на «феноменальные», ситуативно обусловленные мотивы поведения.

Справедливость этих замечаний вряд ли может быть оспорена. Однако в конечном счете за дефекты Кантовой моралистики и моральной философии, высвеченные в ходе полемики по поводу проблемы допустимости/недопустимости лжи, ответственны фундаментальные принципы кантовского миропонимания, на которых зиждется, в частности, и его этика. Это, во-первых, разделяемый Кантом — вместе с большинством философов Нового времени — универсальный, всеохватывающий эпистемологизм, проявившийся, среди прочего, в трактовке морали (также и права, и искусства) как знания и познания и, соответственно, в применении понятий и представлений теории познания к описанию, объяснению и обоснованию моральных (правовых, эстетических и др.) ценностей и норм; во-вторых, это «коперниканский» переворот Канта в теории познания, его оригинальная конструктивистская концепция, которая, будучи спроецирована на философию морали, неизбежно приводит к абсолютистской интерпретации моральных императивов и тем самым порождает неразрешимые дилеммы в прикладной этике.

Далее будет прослежена концептуальная связь «коперниканской» эпистемологии Канта и его этического учения, но прежде необходимо эксплицировать и четко зафиксировать в общем виде ту дилемму, которая оказалась неразрешимой в пространстве Кантовой теории морали, что и положило начало обозначенному выше направлению антикантовской критики. При всей убедительности аргументации оппонентов Канта, они, как и сам Кант, отправлялись от заданной в эссе конкретной, случайной ситуации, что затрудняло выявление

¹ Апресян Р.Г. Комментарии к дискуссии // Логос. 2008. № 5 (68). С. 203.

ние чисто логического каркаса дискутируемой проблемы, независимого от потенциально изменчивых, необязательных деталей этой ситуации.

Для того чтобы Кантова теория морали могла быть испытана (с помощью мысленного эксперимента) на способность ее эффективно решать моральные дилеммы и тем самым служить авторитетным руководством к действию, в исходной проблемной диспозиции должны быть предусмотрены два – и только два – потенциально возможных альтернативных решения, каждое из которых должно быть мотивировано тем или иным специфически моральным, причем бесспорно моральным, и только моральным, требованием. При соблюдении этих условий предложенная дилемма оказалась бы принципиально неразрешимой для тех, кто разделяет с Кантом идею абсолютной, безоговорочной обязательности моральных императивов: выбор между абсолютами невозможен, поскольку они по определению равны, не имеют количественных степеней и «преимуществ» относительно друг друга. Ситуация выглядит парадоксально: человек зависит между равносильными, противоположно направленными требованиями, будучи не в состоянии сделать выбор (подобно гипотетическому Буриданову ослу, умирающему от голода между двумя одинаково притягательными для него охапками сена).

Однако то человеческое большинство, чье сознание свободно от абсолютистской метафизики нравственности (в силу неведения либо осознанного ее неприятия), вовсе не считает конфликтующие моральные обязательства некими внеситуативными абсолютами: реальный («эмпирический») субъект ориентируется на некоторую сложившуюся в данном социуме иерархию моральных ценностей, на основе которой он способен решить, пусть не всегда уверенно и отнюдь не с математической точностью, какое из предполагаемых действий лучше (или хуже) в моральном отношении, и, соответственно, предпочесть «лучшее» (или, во всяком случае, «меньшее зло»). При всей приблизительности подобных исчислений и наличии сомнений по поводу правильности сделанного выбора такой подход все же спасает «добрую волю» от паралича, который постиг бы ее в случае последовательной трактовки конфликтующих обязанностей как «абсолютов».

Вынужденное нарушение некоторой общепринятой нормы не означает ее субъективного «перевертывания», смены ценностного знака, т.е. одобрения (в данной ситуации) тех действий, которые согласно этой норме осуждаются вообще, как таковые. Здесь вступает в силу особый «компромиссный» моральный вердикт – оправдание, которого не знает трансцендентальный абсолютизм с его полярно-

стями добра и зла, обязательного и запретного, но которым постоянно оперирует обычное моральное и правовое сознание. Оправдание — это в целом позитивный вердикт, но, в отличие от одобрения, его позитивность не безусловна: оправдать поступок — не значит безоговорочно его одобрить или представить в качестве образца для подражания. Сама надобность в оправдании возникает в отношении поступка, в котором присутствует (на самом деле или по видимости) элемент «зла», т.е. чего-то непозволительного, осуждаемого, и в котором вместе с тем имеется «добрая» составляющая, полностью или частично компенсирующая допущенное зло. Для того чтобы оправдать этот поступок (или субъекта, совершившего его), необходимо разобраться в обстоятельствах дела, далеко не всегда лежащих на поверхности, понять мотивы совершаемого или планируемого поступка, его последствия, подвести полученные сведения под соответствующие моральные нормы и найти взвешенное, аргументированное решение, адекватное данной ситуации. Моралист же, мысль которого последовательно идет по упрощенной схеме жесткой дихотомии добра (должного) и зла (запретного), вынужден — нередко вопреки эмпирической очевидности и многовековой социальной практике — настаивать на неукоснительном следовании данной схеме, подгоняя под нее и неизбежно при этом искажая, фальсифицируя ту ситуацию, по поводу которой выносятся моральный вердикт.

Латинский афоризм «Debes, ergo potes» («Должен, значит можешь»), с которым солидаризируется и Кант, означает, в частности, что мораль не требует невозможного — во всяком случае невозможно физически и логически. Абсолютная мораль вполне укладывается в эту формулу, пока ее предписания не вступают в конфликт друг с другом; в случае же такого конфликта обнаруживается, что ноуменальный субъект не в состоянии принять какое-либо определенное решение, поскольку выбор между «абсолютами» логически невозможен. Конечно, и в реальном мире не исключен такой расклад конкретных обстоятельств и конкурирующих ценностей, при котором «эмпирический» моральный субъект впадает в ступор из-за совершенной неприемлемости для него любого из возможных вариантов выбора. Однако причиной этого феномена является не безысходный конфликт метафизических абсолютов, не антиномия чистого практического разума, запутавшегося в собственных логически противоречивых категорических постулатах, а психологическая невозможность для данного индивида преодолеть некоторый «священный» (в его восприятии) запрет, даже при условии ясного понимания того, что тем самым он фактически нарушает еще более значимую запретительную норму.

Поскольку в Кантовом эссе конфликт моральных обязательств не был представлен в логически заостренном виде, полемика по поводу абсолютного запрета лжи часто сбивалась на вторичные, сопутствующие проблемы, то или иное решение которых не было терминально-критическим или очень значимым ни для сторонников, ни для противников кантовской позиции. Да и сама уже завязка эссе не располагала дискутирующие стороны к адекватному анализу заявленной (или, скорее, подразумеваемой) моральной коллизии. Так, укрывшийся от преследований злоумышленника человек квалифицирован авторами данного сюжета (заимствованного Кантом) как «друг» домохозяина, и эта добавочная характеристика, призванная, очевидно, усилить доводы в пользу решения защитить преследуемого и тем самым оттенить необычность и силу «императива правдивости» (в случае если он все же возобладает), на самом деле подменяет подлинно моральный мотив спасения невинного человека (кем бы он ни был) мотивом дружеского обязательства, дружеского расположения, моральный статус которого является весьма спорным. Эта подмена препятствовала выстраиванию в эссе специфически моральной дилеммы, разрушительной для кантовского абсолютизма.

Заданные в сюжете обстоятельства выбора оставили Канту лазейку для моральной дискредитации «лжи во спасение» (и, значит, для упразднения нежелательного для него конфликта «абсолютных» моральных требований) с помощью следующего рассуждения: ложь домохозяина о местонахождении друга есть прямое нарушение соответствующего абсолютного морального запрета, предполагаемое же спасение его с помощью лжи проблематично, ибо последующий ход событий опосредствован различными случайными обстоятельствами, не подконтрольными домохозяину, так что не исключено, что именно из-за этой лжи его друг станет добычей злоумышленника. В ходе позднейшей полемики по мотивам кантовского эссе выдвигались и другие версии возможных действий домохозяина, позволяющих ему избежать выбора между одинаково неприемлемыми (по логике абсолютизма) альтернативами «предательской правды» и «спасительной лжи»: он мог бы, например, хранить молчание, или воззвать к совести злодея, или привлечь внимание других людей и пр. Подобные казуистические добавления и «трилеммы» уведут в сторону от очевидного вывода, следующего из анализа Кантова эссе, а именно: этический абсолютизм абсолютно непригоден для разрешения тех обычных для межлических отношений моральных коллизий, логическим аналогом которых являются дилеммы.

Эпистемологический фундамент этического абсолютизма

Что такое вообще — «этический абсолютизм»? Прежде всего, это, очевидно, особая ценностная позиция субъекта, воспринимающего некоторые специфические правила поведения (относимые к классу моральных норм) как неизменные, неколебимые, объективные требования, содержание которых не зависит от его собственного (и других людей) произвола и интереса и которые безусловно обязательны для всех разумных (или «вменяемых») существ в любых обстоятельствах. Кроме того, этический абсолютизм — это еще и теоретическая концепция, объясняющая источник и природу предполагаемой объективности и, следовательно, абсолютности моральных требований. По Канту, моральные императивы суть априорные продукты чистого разума, без всякой примеси «эмпирии», и именно поэтому они «категоричны» и «аподиктичны», т.е. необходимо и, значит, объективно и абсолютно истинны, подобно математическим аксиомам. Свое решение проблемы «идеальности», «необходимости» математических знаний, правил логики и математизированных законов естествознания (концепцию *синтетического априори* конструирования этого знания разумом или рассудком) Кант распространил на мораль, представив ее нормы как «чистые» («идеальные») продукты той же конструктивной деятельности разума, а заодно и приписав разуму способность «внепсихического» побуждения субъекта к исполнению этих норм.

Такое объяснение «абсолютности» морали (как, впрочем, и всех других ее отличительных свойств) полностью соответствует духу и букве априористско-конструктивистской эпистемологии; можно сказать, что моральный абсолютизм есть ответвление, прикладной аспект абсолютизма познавательного. Вообще, ключ к пониманию особенностей Кантовой этики следует искать в его теории познания; соответственно, критика тех или иных положений моральной философии Канта должна быть перенаправлена на их эпистемологические основания. Этот методологический ориентир кантоведения оправдан постольку, поскольку вся философская система Канта, включая ее этическую составляющую, есть развернутая, детализированная эпистемология. Кант (вместе с большинством теоретиков морали) рассматривал мораль как особую форму «знания» (*Erkenntnis*) и исследовал ее именно в данном качестве.

Такая трактовка природы морали не была результатом осмысления эмпирических данных или выводом из какой-либо системы спекулятивных рассуждений, она представлялась интуитивно ясной, са-

моочевидной, не нуждающейся в доказательстве или хотя бы в сколько-нибудь ясном ее формулировании. Внешне эта скрытая интуитивная посылка выражалась, главным образом, в использовании специфической теоретико-познавательной терминологии при описании и истолковании феноменов и основоположений морали, например: *a priori*, *a posteriori*, эмпирия, понятие, истина; объективность и необходимость суждений морали, их категоричность (в отличие от «гипотетичности») и пр. Свою задачу Кант видел в обосновании априорности морального «знания» в пике этическому натурализму, который он фактически отождествлял с эмпиризмом, т.е. противоположной априоризму эпистемологической концепцией. «Высшие основоположения моральности и основные понятия ее, — писал Кант, — суть априорные знания <...> они не полагают... в основу своих предписаний понятия удовольствия и неудовольствия, влечений и склонностей и т.п., которые все имеют эмпирическое происхождение»¹. Кант хотя и отличал «практическое» (т.е. моральное) знание от теоретического (или спекулятивного), однако связывал это отличие лишь с разным «применением» одной и той же познавательной способности — «чистого разума»: «Теоретическое применение разума есть то, посредством которого я *a priori* (как необходимое) познаю, что нечто существует, а практическое — то, посредством которого я *a priori* познаю, что должно произойти»². Метафизику как «трансцендентальную науку» Кант делит на метафизику природы и метафизику нравов, характеризуя последнюю как «чистую мораль», «чистое учение о нравственности», которое «принадлежит к особому стволу человеческого, и притом философского, знания, основанного на чистом разуме»³.

Таким образом, в «Критике чистого разума» — главной кантовской работе, специально посвященной исследованию возможностей и пределов человеческого познания, — уже были сформулированы исходные постулаты метафизики нравственности (подробно развернутые в последующих трудах), поскольку мораль естественным образом рассматривалась здесь как один из важнейших видов знания. По словам немецкого кантоведа У. Фогеля, «не будет, конечно, никакого насилия над первой “Критикой”, если ей приписать такую претензию:

¹ Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 46. Из приведенного высказывания явствует, что не только моральные предписания, но и удовольствие, влечение и по сути любые человеческие переживания трактуются здесь не как познавательные феномены психики, а как «понятия», т.е. тоже «знания», правда, имеющие «эмпирическое происхождение».

² Там же. С. 381.

³ Там же. С. 491.

по крайней мере в самой общей форме сказать все необходимое не только о познаваемости природы, но и о морали... Кант в конце концов утверждает, что мораль можно считать упроченной и в рамках критического определения основ и границ нашего знания»¹.

Сходную мысль высказал американский философ Р. Рорти: «Кант позволил эпистемологии вступить в роль гаранта моральных предпосылок, которая раньше отводилась метафизике»², — очевидно, метафизике в классическом докантовском смысле, т.е. умозрительной онтологии. Рорти, правда, отметил, что такого рода вписывание морали в эпистемологический контекст свойственно не только Канту, но и всей новоевропейской философии («философии-как-эпистемологии», по выражению Рорти), причем среди предшественников Канта «Локк был первым, кто осознал, что всем метафизическим и этическим дискуссиям должны предшествовать эпистемологические исследования, и то, что Декарт и Спиноза говорили по этому поводу, было просто несистематическим и случайным»³.

Но независимо от того, кто первым выдвинул указанную идею (в поисках первоисточника можно ведь добраться и до Сократа), совершенно очевидно, что в философии Нового времени с ее «гносеоцентризмом» представление о морали как «знании из разума», как строгой науке, подобной математике, было весьма распространенным. Тем не менее Кантова концепция стоит особняком в этом ряду: если для классического гносеоцентризма в целом действительно подходит выражение «философия-как-эпистемология», указывающее по сути на то, что философия сузилась до эпистемологии, сосредоточившись на разработке теоретико-познавательных проблем, то применительно к учению Канта более удачным был бы оборот «эпистемология-как-философия», подчеркивающий факт расширения эпистемологии до целостного и разветвленного мировоззрения, в котором ассимилирована и переработана вся традиционная философская проблематика, включая этическую. Эпистемология — не просто доминирующий элемент мировоззрения Канта, она фактически и есть его мировоззрение, мировидение в целом или, вернее, универсальный инструмент миропостроения; знание понимается не как нечто внешнее миру, не

¹ Фогель У. К вопросу о системных идеях Канта // Иммануил Кант: наследие и проект... С. 44.

² Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. С. 102.

³ Там же. С. 84. Рорти отмечает, что автором этого высказывания является немецкий неокантианец Г. Файхингер.

как его идеальное воспроизведение, но как субстрат мира – не только феноменального, но и ноуменального; не только мира природы, но и «мира свободы». «Физическое» существует как «эмпирическое»; «трансцендентальное» существует как «априорное»; человек раздвоен в соответствии с той же эпистемологической меркой: он есть субъект «эмпирический» и одновременно «умопостигаемый». Все «духовное» есть «познавательное»; и разум, и чувства суть познавательные способности, причем к области «чувственного» и, значит, «эмпирического» относятся как перцепции (ощущения и восприятия), так и эмоции (аффекты, желания, интересы и пр.). Иными словами, эмпирическое и априорное как понятия эпистемологии оказываются у Канта одновременно и бытийными характеристиками природы и духа.

Этот беспредельный эпистемологизм (или «когнитивизм», если использовать термин, вошедший в оборот в XX веке)¹ в его «этическом» приложении ограничивает возможности построения адекватной теоретической модели того духовного феномена, который в европейской культуре мыслится в понятии морали, поскольку когнитивизм либо вовсе игнорирует такие сущностно-необходимые непознавательные элементы живого морального сознания, как особого рода побуждение (например, чувство долга), переживание (одобрение, осуждение и др.), либо искусственно приписывает им познавательный статус.

Вместе с тем кантовский этический абсолютизм, о котором шла речь выше, нельзя считать прямым следствием описания и интерпретации морали в терминах теории познания; универсальный эпистемологизм сам по себе – лишь предпосылка абсолютизма, подлинным же его источником явилась главная революционная идея кантовской теории познания, выдвигание которой сам Кант сопоставлял с ко-

¹ Термин «когнитивизм» первоначально имел весьма ограниченную область применения: в метаэтике (одной из школ аналитической философии) «когнитивистами» называли тех, кто считал, что моральные суждения (оценочные и нормативные) могут быть истинными или ложными в обычном эпистемологическом смысле и, следовательно, причислял моральные принципы, идеалы и нормы к корпусу знания; позднее этот термин стал применяться для обозначения методологической позиции, согласно которой любые ценностные суждения могут быть редуцированы к знанию; наконец, под «когнитивизм» в самом широком смысле понимается имеющий долгую историю парадигмальный (обычно несознаваемый самими философами) подход, трактующий все духовные феномены и процессы как знание и познание. Противоположная когнитивизму концепция, именуемая «нонкогнитивизм», настаивает на принципиальной несводимости к знанию некоторых феноменов человеческого духа (сознания, психики). См.: Максимов Л.В. Когнитивизм как парадигма гуманитарно-философской мысли. М.: РОССПЭН, 2003.

перниканским переворотом в астрономии: «До сих пор считали, что всякие наши знания должны сообразоваться с предметами. При этом, однако, кончались неудачей все попытки через понятия что-то априорно установить относительно предметов, что расширяло бы наше знание о них. Поэтому следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразоваться с нашим познанием, — а это лучше согласуется с требованием возможности априорного знания о них, которое должно установить нечто о предметах раньше, чем они нам даны. Здесь повторяется то же, что с первоначальной мыслью Коперника: когда оказалось, что гипотеза о вращении всех звезд вокруг наблюдателя недостаточно хорошо объясняет движения небесных тел, то он попытался установить, не достигнет ли он большего успеха, если предположить, что движется наблюдатель, а звезды находятся в состоянии покоя»¹. В другом месте Кант уже уверенно утверждает, что *«мы сами вносим порядок и закономерность в явления, называемые нами природой, их нельзя было бы найти в явлениях, если бы мы или природа нашей души не вложили их первоначально»*². В этом и состоит суть эпистемологического конструктивизма³, примененного Кантом не только к познанию природы, но и к морали как знанию. По словам К. Поппера, «Кант сделал

¹ Кант И. Критика чистого разума... С. 18.

² Там же. С. 513.

³ В кантоведческой литературе имеет хождение ошибочная, на мой взгляд, мысль о том, будто конструктивистский подход имел место уже у Коперника и был по существу лишь заимствован у него Кантом. «Точно так же, как Коперник совершает переворот в отношениях между наблюдателем и объектом, заставляя последний сообразовываться с первым, так и Кант отказывается от идеи, что наши познания должны сообразовываться с предметами, в пользу идеи о том, что предметы должны сообразовываться с нашим познанием», — пишет, например, Т. Рокмор в статье «Кант о репрезентационизме и конструктивизме» (Иммануил Кант: наследие и проект... С. 96–97). Однако Коперник, как и автор геоцентрической модели Птолемей, ни на шаг не отступает от традиционного репрезентационизма; он вовсе не «заставляет» объект согласовываться с наблюдателем, а лишь дает новое объяснение непосредственно наблюдаемому движению небесных тел, нисколько не ставя под сомнение всецело объективный характер этого движения. Переключка Канта с Коперником проявляется не в содержательной и методологической общности их теорий, а в масштабности, радикальности их идей, переворачивающих привычные представления: в одном случае — касательно способа познания (конструктивизм против репрезентационизма), в другом — относительно устройства Вселенной (гелиоцентризм против геоцентризма).

человека законодателем морали таким же самым образом, каким он сделал его законодателем природы»¹.

Вместе с тем вряд ли можно безоговорочно утверждать о «первичности» кантовской конструктивистской теории познания по отношению к этике (как теоретической трактовке морали и моралистике), т.е. полагать, будто Кант сначала разработал свою теорию познания, совершив «коперниканский переворот», а потом уже применил эти свои разработки для интерпретации морали и для определения моральной позиции. Конечно, такое утверждение имеет определенные основания, оно подкрепляется внешним обзором кантовских трудов, непосредственным усмотрением эксплицитно представленной в этих трудах последовательности рассуждений. Однако не лишена оснований и гипотеза о том, что Кант строил свою конструктивистскую эпистемологию (а тем самым — и всю философскую систему, парадигму которой образует эта эпистемология) в значительной мере для того, чтобы найти в миропорядке место для морали. Эта гипотеза базируется на анализе скрытого контекста Кантовых построений, она трудно доказываема, ее высказывают лишь некоторые исследователи творчества Канта². Очевидно, однако, что для любого рефлектирующего социализированного субъекта (и Кант здесь — не исключение), мораль первоначально предстает в ее эмпирической данности — в качестве особого духовного комплекса, включающего специфический мотив, «чувство долга», «совесть» и пр.; и уже обыденная рефлексия обнаруживает необычность, «неестественность» морального должноствования в сравнении с другими, «естественными» побудителями человеческого поведения — интересами, склонностями и пр. Эта моральная экзотика еще задолго до Канта привлекала внимание философов, и поскольку она трудно поддавалась объяснению с позиций классического натурализма, образовалось обширное свободное пространство для метафизических спекуляций на эту тему, в каковом пространстве обосновалась и эпистемология Канта. Его философское учение в значительной мере подстроено под те специфические признаки морального императива (универсальность, категоричность, безличность, своеобразная объективность, автономия, независимость от всякого интереса и пр.), к открытию которых Кант фактически при-

¹ *Поппер К.* Все люди – философы: Как я понимаю философию; Иммануил Кант – философ Просвещения. М.: Едиториал УРСС, 2003. С. 50.

² «В сущности, для обоснования существования морали построена величайшая в истории философской мысли система... Кант не чем-то обосновывает мораль, а, напротив, фактом наличия морали обосновывает необходимую для этого структуру мира» (Калинников А. А. Указ. соч. С. 30, 31).

шел — несмотря на решительное отрицание им подобного предположения — эмпирическим путем, через наблюдение реальных человеческих поступков в обычных житейских ситуациях, самонаблюдение, рефлекссию и интроспекцию с последующим рациональным анализом полученных данных, их сравнением, обобщением и идеализацией. Правда, ставшая уже банальной в наше время мысль о том, что факты всегда теоретически нагружены, имела силу, конечно, и в эпоху Канта; поэтому надо учитывать, что моральную эмпирию он мог осмысливать только как теоретик, уже впитавший некоторые философские идеи своего времени и постепенно развивавший собственную систему взглядов; эти идеи — и заимствованные, и собственные — во многом определили Кантову трактовку морали и его абсолютистскую позицию в качестве моралиста. Моральная феноменология, переплавленная в горниле рационалистического априоризма и конструктивизма, приобрела новые признаки, для которых в исходных эмпирических данных не было необходимого материала. В итоге Кант от имени «чистого практического разума» возвращает и навязывает «эмпирическому субъекту», у которого он как раз и взял начальные сведения о морали, уже существенно иную, препарированную метафизическим скальпелем «абсолютную мораль», адресуя ее человечеству (и вообще всем «разумным существам») для практического применения. Последствия этого шага двойственны: с одной стороны, этика Канта как объяснительная теория позволила разобраться в структуре человеческой мотивации, разграничить специфически моральные и внеморальные побуждения; с другой — эта этика, взятая многими последователями Канта в качестве основы морализирования, своим абсолютизмом нередко приводила к парадоксам, нелепостям или даже прямому аморализму. Кант вовсе не стремился согласовать теоретическую модель морали с фактически сложившейся «случайной» эмпирией человеческих мотивов, поскольку в соответствии с его «коперниканской» эпистемологией чистый разум не *выявляет* сокрытый в этой эмпирической массе необходимый нравственный закон, а *продуцирует* его, движимый непреодолимой имманентной тягой к формулированию всеобщих законодательных положений...

Созданная на этой методологической базе этика значима теоретически (в качестве описания и объяснения морали) и практически (в качестве морального жизнеучения) постольку, поскольку в ней все же реально сохраняется на словах отрицаемая Кантом связь с «эмпирическим» оригиналом; в то же время претензия представить искусственно (a priori) сконструированный «нравственный миропорядок» первичным, приоритетным по отношению к естественно сло-

жившимся в феноменальном мире, т.е. в обыденном сознании, моральным ценностям, и особенно привнесение в этот спекулятивно выведенный миропорядок некоторых конструктивных новаций и элементов, не имеющих аналога и опоры в моральной эмпирии (прежде всего идей объективной необходимости и внеситуативной абсолютности моральных императивов), приводит, как мы видели, к неразрешимым парадоксам при попытке применить это этическое учение в качестве руководства к действию в сложных житейских ситуациях.

Следовательно, те положения Кантовой теории морали, которые обеспечили ей заслуженный авторитет, в основном получены не благодаря, а вопреки его априористско-конструктивистскому подходу к описанию и объяснению морали; *здоровый эмпиризм* – стихийный, не вполне сознаваемый и постоянно третируемый самим Кантом, позволил ему открыть специфические свойства морали, в том числе ее интенционально-психические механизмы, наличие которых он как добросовестный исследователь вынужден был признать, несмотря на многочисленные пространные, но малоубедительные оговорки и попытки отмежеваться от психологизма. Хотя чувства, переживания, склонности принадлежат, по Канту, к «эмпирической» сфере человеческого духа, а «все эмпирическое не только совершенно непригодно как приправа к принципу нравственности, но в высшей степени вредно для чистоты самих нравов»¹, однако даже в спекуляциях по поводу «чистой» морали Кант не смог обойтись без обращения к таким явно психологическим феноменам, как «чувство долга» и «уважение к нравственному закону»². Кант совершенно верно (т.е. в согласии с обыденной рефлексией) отметил, что уникальное чувство морального долга не может быть сведено к состраданию, любви, симпатии, интересу или адекватно объяснено (например, по популярной схеме «разумного эгоизма») через эти «обычные» феномены психики. Но именно уникальность, «неестественность» долга дает основание Канту пренебречь его «чувственной» (психологической) составляющей: «Сколько бы ни было естественных мотивов, побуждающих меня к *хотению*, сколько бы ни было чувственных побуждений, они не могут породить *долженствование* – они могут произвести лишь далеко не необходимое, а всегда обусловленное хотение, которому *долженствование*, провоз-

¹ Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч.: в 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 266.

² См.: Там же. С. 236.

глашаемое разумом, противопоставляет меру и цель, более того, запрет и авторитет»¹. То есть моральное долженствование производно от «чистого разума» и, значит, является продуктом априорного познания.

Теоретико-познавательный конструктивизм как основание единства теоретического и практического разума

Конструктивистская методология определяет каждый шаг Канта как философа морали и моралиста. Априористский конструктивизм благодаря заложенной в нем идее активности человеческого разума позволяет по видимости подвести под эту активность равным образом как теоретическое познание, так и практическое целеполагание, а также реальное побуждение к действию, причем все эти акции и их продукты предстают в их стерильной чистоте и абсолютной необходимости; концептуально же их объединяет широко трактуемый «закон» — одно из главных понятий Кантовой эпистемологии. Как уже отмечалось выше, познающий разум, по Канту, не выявляет законы, а «дает» их миру, в этом как раз и заключается «познание из разума»; конструируемые а priori законы «необходимы» и в этом смысле объективны. В понятии закона эклектически смешивается сущее и должное, дескриптивное и прескриптивное: разум «дает... законы, которые суть императивы, т.е. объективные законы свободы, и указывают, что должно происходить, хотя, быть может, никогда и не происходит; этим они отличаются от законов природы, в которых речь идет лишь о том, что происходит; поэтому законы свободы называются также практическими законами»². Но ведь и законы природы «даны» конструктивным разумом и, значит, «предписывают» вещам способ поведения; поэтому, несмотря на указанное Кантом различие законов «природы» и законов «свободы», законов «существования» и законов «долженствования», его коперниканский конструктивизм как единый, универсальный подход к построению картины мира во всех ее частях препятствует последовательному размежеванию этих двух типов законодательства разума: фактически Кантово понятие закона несет в себе (иногда явно, но чаще скрыто) им-

¹ Кант И. Критика чистого разума... С. 335.

² Там же. С.470.

перативность по отношению к вещам точно так же, как по отношению к разумным существам¹.

Вообще говоря, трактовка объективных естественных законов как «императивов» (только исходящих не от безличного «разума», а от Бога или самой Природы) — это древняя антропоморфистская идея, в основе которой лежит тенденция к описанию и объяснению природных процессов по аналогии с общественными с соответствующим переносом регулятивно-побудительного смысла социальных норм на внечеловеческое бытие. Четкая дифференциация законанормы и закона как объективно-необходимой, устойчивой связи вещей совершилась впервые в научном сознании Нового времени. Кант же по сути сделал шаг назад, совместив в понятии нравственного закона — как продукта чистого разума — объективную необходимость естественного закона (правда, необходимость априорно-логическую, а не онтологическую) и императивность социальной нормы. Благодаря такому совмещению и стало возможным представление моральных императивов в качестве универсальных, объективных и тем самым абсолютно обязательных для всех разумных существ вменений. Таким образом, *прескриптивный* нравственный закон («категорический императив») был выведен Кантом на основании постулированной им способности (и «потребности») разума комбинировать всеобщие законы (хотя выведение императива из *дескриптивного* понятия «всеобщности» логически недопустимо)²; моральное должествование, лишенное «материи желанья» и вообще всякой опоры в человеческой психике, было истолковано как выражение некоей спекулятивной «необходимости»³; а способность разума превращать это бес-

¹ «Всеобщий принцип нравственности... точно так же лежит в основе всех действий *разумных* существ, как закон природы в основе всех явлений» (*Кант И.* Основы метафизики нравственности... С. 297).

² Действительно, даже если согласиться с «коперниканской» идеей кантовской эпистемологии относительно того, что «чистый разум» в своей познавательной деятельности конструирует всеобщие «законы сущего», то это еще не означает признания его способности конструировать «законы должного». В том, что Кант допускает такого рода ошибку, можно убедиться, проследив ход его рассуждений (правда, довольно громоздких и не вполне прозрачных), итогом которых явились две формулировки категорического императива (см.: *Кант И.* Основы метафизики нравственности... С. 260–261). Поэтому известный «принцип Юма», инкриминирующий всей прежней моральной философии логически незаконный переход от суждений сущего к суждениям должного, очевидно, имеет силу и по отношению к философской концепции Канта.

³ См.: *Кант И.* Основы метафизики нравственности... С. 237; Он же. Критика чистого разума... С. 335.

плотное долженствование в реальную побудительную силу поведения обосновывалась посредством простой, многократно повторяющейся в трудах Канта формулы, констатирующей якобы очевидный факт — «разум определяет (bestimmt) волю».

Эти ключевые положения, кажущиеся вполне понятными и убедительными для множества читателей и почитателей Канта, похоже, не вполне удовлетворяли его самого. На последних страницах «Основ метафизики нравственности» он высказал ряд оговорок, по существу дезавуирующих те постулаты, которые составляли фундамент его этической концепции. По словам Канта, «объяснить... каким образом чистый разум сам по себе, без других мотивов, откуда-то извне заимствованных, может быть практическим, т.е. как один *лишь принцип общезначимости всех максим разума как законов...* может сам по себе служить мотивом и возбуждать интерес, который назывался бы чисто *моральным*, или, иными словами, *как чистый разум может быть практическим*, — дать такое объяснение никакой человеческий разум совершенно не в состоянии, и все усилия и старания найти такое объяснение тщетны»¹. Вряд ли разрушительная сила этого признания могла быть снята или уменьшена тем проскальзывающим в контексте Кантовых рассуждений (хотя явно не формулируемым) доводом, что непонятное и необъясненное все же может быть принято в качестве непосредственно данного, самоочевидного: этот довод в данном случае не работает, поскольку рассматриваемые постулаты вовсе не являются констатациями очевидных фактов, они концептуальны и потому для удостоверения истинности нуждаются в рациональном обосновании, возможность которого Кант как раз и отвергает со всей решительностью. Своим признанием непостижимости того способа или механизма, каким «чистый» разум оказывается в состоянии выполнять «практическую» (т.е. императивно-побудительную) функцию, Кант по сути оставил обширное свободное простран-

¹ Кант И. Основы метафизики нравственности... С. 308. И еще: «Совершенно невозможно уяснить себе, т.е. а priori растолковать, как может одна лишь мысль, не содержащая в себе ничего чувственного, вызвать ощущение удовольствия или неудовольствия; ведь это есть особый род причинности, относительно которого, как и относительно всякой причинности, мы ничего не можем определять а priori и поэтому вынуждены осведомляться о нем только у опыта. Но так как опыт может показать нам только одно отношение причины к следствию — отношение между двумя предметами опыта, здесь же чистый разум при помощи одних лишь идей (которые вовсе не служат предметом для опыта) должен быть причиной следствия, которое, конечно, находится в опыте, — то объяснение, как и почему нас интересует *всеобщность максимы как закона*, стало быть нравственность, нам, людям, совершенно не по силам» (Там же. С. 306–307).

ство для критики своей теории морали со стороны современных ему и будущих оппонентов — «натуралистов», эмпириков, сентименталистов, эмотивистов, которые отрицали саму возможность для разума как исключительно инструмента познания быть одновременно генератором целей, ценностных идеалов, норм и пр. и рассматривали мораль как феномен, принципиально объяснимый в понятиях естественной каузальности, без обращения к «трансцендентальным идеям» и вообще к любой «метафизике».

Натурализм, представленный в истории моральной философии рядом крупных фигур, хотя и преуспел в критике метафизических (а частично и эпистемологических) оснований Кантовой этики, не смог, однако, выработать убедительной позитивной концепции, сопоставимой по глубине и методологической последовательности с учением Канта и прежде всего с его трактовкой формальной и содержательной специфики морали, отделяющей ее от прочих ценностно-регулятивных форм сознания. Общая направленность различных натуралистических теорий, описывающих и объясняющих мораль, заключается в методологической редукции моральных норм и мотивов, в их сведении к так или иначе понятым «естественным» человеческим интересам, что неизбежно приводит к теоретическому уничтожению — вместе с «метафизикой» — также и самой морали в ее специфичности. Между тем натуралистическая парадигма сама по себе вовсе не предполагает с необходимостью именно такого движения этической мысли; нет никаких принципиальных препятствий для того, чтобы, оставаясь в рамках этой парадигмы, разработать адекватную теоретическую модель морального феномена с сохранением в ней тех особенных, необычных свойств морали, которые открыты и описаны (в другой системе понятий) великим немецким философом.

К ПОНЯТИЮ СПРАВЕДЛИВОСТИ

Авторы современных философских и научных трудов, в названии которых фигурирует слово «справедливость», обычно считают нужным хотя бы пунктирно показать этимологию этого слова (в мертвых и живых языках), отнести его к какому-то определенному виду интеллектуальной продукции человеческой деятельности (т.е. обозначить, например, как понятие, идею, теорию, ценностную позицию), дать краткую обобщенную дефиницию справедливости. Вместе с тем в этих публикациях, как отмечает один из авторов, преобладает стремление «выйти за рамки этимологии и словарных определений, с тем чтобы рассматривать справедливость как моральную добродетель характера и как желаемое качество политического общества, а также выяснить, каково ее место в этическом и социальном процессе принятия решений»¹.

Разумеется, именно решению такого рода задач, а не терминологическому анализу как самоцели и посвящено большинство изысканий в этой области, однако вряд ли стоит противопоставлять эти два плана исследований. Со времен Античности и по настоящее время философская мысль произвела множество разнообразных, альтернативных концепций справедливости. Эта разногласица в значительной мере обусловлена различием исходных мировоззренческих и ценностных принципов, принятых создателями учений, но также и недостаточным вниманием к такому «формальному» аспекту исследования, как анализ ключевых терминов, понятий, способов аргументации и т.п. Пренебрежение этой стороной дела вносит элемент неопределенности не только в решение обсуждаемых проблем, но и в саму их постановку. Английский философ Дж. Мур, основоположник метаэтики (дисциплины, предметом которой является логический анализ языка этики), заметил, что «в этике, как и во всех других об-

¹ *Pomerleau W.P. Western Theories of Justice // Internet Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://www.iep.utm.edu/justwest/>*

ластях философского исследования, трудности и разногласия, которыми полна их история, возникают в основном по одной, весьма простой причине, а именно: в силу того, что ученые пытаются ответить на вопросы, не уяснив окончательно, каковы те вопросы, которые они собираются решать»¹. Очевидно, прояснение смысла вопросов само по себе не гарантирует общего согласия относительно возможных ответов на них, однако может способствовать уточнению предмета споров и снятию некоторых постулатов и аргументов как не имеющих отношения к делу.

Контексты вопроса «Что такое справедливость?»

За простой формулировкой этого вопроса стоят разные смысловые контексты, различие или смешение которых в значительной степени определяют ход мысли исследователей и содержание разработанных ими теорий (или концепций) справедливости.

В этом разделе основное внимание будет уделено разграничению двух часто смешиваемых контекстов: познавательного (описательно-объяснительного, дескриптивного) и нормативно-ценностного (пре-скриптивного). Такое смешение чаще всего выражается в отождествлении ценностной составляющей сознания с познавательной, т.е. в понимании сознания (духа, психики) как гомогенной когнитивной среды. Несмотря на то что за последние полтора столетия проблема соотношения знаний и ценностей стала одной из ведущих тем в методологии гуманитарных наук, а в метаэтике сложилось особое направление — нонкогнитивизм, отрицающий «истинностный» (и вообще всецело познавательный) статус моральных суждений, — когнитивистская трактовка этих суждений как вида знаний продолжает доминировать в этике. Эта методологическая установка обычно не артикулируется самими ее носителями, на протяжении веков она была несознаваемой парадигмой философии морали. Следование когнитивистской парадигме побуждало философов строить ценностные учения согласно квазитеоретической модели познания, а именно: постулировать объективное — трансцендентное или естественное — бытие моральных ценностей (добра, справедливости), постигаемых разумом или чувствами и откладывающихся в сознании в качестве «объективно истинных» ценностных позиций. Другие (уже побочные) следствия когнитивистского подхода — это обращение к разуму как источнику априорного «нравственного закона», а также попытки обо-

¹ Мур Дж.Э. Принципы морали. М.: Прогресс, 1984. С. 37.

сновать принципы и нормы морали путем логического выведения их из когнитивных посылок. Все эти движения этической мысли представлены в различных теориях справедливости, все они так или иначе сказываются на понимании авторами смысла вопроса «Что такое справедливость?» и тем самым — на содержании их теорий.

Поскольку когнитивизм занимает прочные позиции в философии морали, из-за чего критика этой парадигмы игнорируется или (реже) решительно отвергается большинством теоретиков, было бы уместно представить здесь аргументы, подкрепляющие неконгнитивистскую концепцию. Однако рамки «этюда» не позволяют этого сделать, поэтому я ограничусь ссылкой на некоторые работы, где дана развернутая критика когнитивизма¹. По той же причине нет возможности провести широкий аналитический обзор референтной литературы по теории справедливости на предмет выявления упомянутых выше когнитивистских структур в каждом источнике. Впрочем, такой обзор, как мне представляется, был бы малоинформативным, поскольку эти структуры стереотипны, у разных авторов они отличаются лишь в деталях (хотя, конечно, концептуальные расхождения по другим вопросам, которые здесь не рассматриваются, могут быть весьма значительными). Поэтому даже единичные примеры, демонстрирующие действительное присутствие когнитивистской парадигмы в каких-то конкретных работах по теории справедливости, все же дают определенное представление о месте и роли этого методологического принципа в данной области исследований.

Помимо когнитивизма, серьезно затрудняющего адекватное теоретическое осмысление феномена справедливости, имеется и другой (правда, не столь значимый в том же отношении) методологический стереотип, деформирующий теоретический образ этого феномена. Я имею в виду давно сложившееся в философии и обыденном сознании (и до сих пор разделяемое многими исследователями) расширительное понимание моральной мотивации, а именно включение в эту группу, помимо особого рода долженствования, также любви, благожелательности, сострадания и других позитивных мотивов, располагаемых в ценностной иерархии «выше» долга. Соответственно, и справедливость, ассоциируемая с долгом, ставится на той же иерархической лестнице «ниже» любви и пр. Этой трактовке морали про-

¹ См.: *Budolfson M.B. Non-cognitivism and Rational Inference // Philosophical Studies. Springer-Verlag. 2011. Vol. 153 (2). P. 243–259; Coulter J. Twenty-Five Theses against Cognitivism // Theory, Culture and Society. 2008. Vol. 25 (2). P. 19–32; Максимов Л.В. Когнитивизм как парадигма гуманитарно-философской мысли. М.: РОССПЭН, 2003. 160 с.*

тивостоит другая, четко сформулированная Кантом и фактически соответствующая реалиям нравственного сознания (хотя и не вполне осознаваемая самими субъектами морали) позиция: именно долг и только долг специфичен в качестве морального мотива.

Анализ обозначенных выше смысловых контекстов, учет которых необходим при исследовании феномена справедливости, будет представлен далее.

Соотношение нормативных и познавательных элементов в «теориях справедливости»

Слово «справедливость» бифункционально. Во-первых, оно выражает позитивную моральную оценку некоторого «положения дел», выполняя тем самым нормативную (прескриптивную) функцию. Во-вторых, оно обладает концептуальным значением, является понятием, реализующим дескриптивную функцию, т.е. мысленно отображающим общие и существенные признаки того «положения дел» (в данном контексте — «денотата»), которое получает указанную оценку. Неразличение этих двух функций порождает ошибочное (хотя большей частью выраженное неявно) представление, что ценностно-нормативная интенция свойственна самому понятию справедливости и что возникает эта интенция в результате познания феномена справедливости как некой «объективной ценности» — «ценности-в-себе», «внутренней ценности», не зависящей от «внешней» оценки. Поэтому во многих работах ценностные рассуждения о справедливости трактуются одновременно и как познавательные, что проявляется, в частности, в объединении обоих типов рассуждений под общим названием «Теория справедливости» (несмотря на то что «теория» традиционно понимается как особая форма организации знания и познания). Так, в знаменитом труде Дж. Ролза под указанным названием собственно теоретические построения многократно перемежаются моральной апологетикой; например: «Справедливость — это первая добродетель общественных институтов, точно так же как истина — первая добродетель систем мысли... Каждая личность обладает основанной на справедливости неприкосновенностью, которая не может быть нарушена даже процветающим обществом... Непозволительно, чтобы лишения, вынужденно испытываемые меньшинством, перевешивались большей суммой преимуществ, которыми наслаждается большинство»¹.

¹ Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск. Изд-во Новосиб. ун-та, 1995. С. 19–20.

Если слово «справедливость» берется в своей дескриптивной функции, т.е. как понятие, имеющее свой денотат, тогда выражение «теория справедливости» вполне правомерно и осмысленно; если же к этой дескриптивной функции примешивается оценочная коннотация, но слово «теория» по-прежнему употребляется для обозначения особой формы знания (и только знания), то указанное словосочетание теряет смысл. Собственно теоретическая составляющая учений о справедливости включает в себя, в частности, анализ понятия справедливости, т.е. исследование того, что именно понимается под справедливостью (а не что якобы является справедливым), что именно люди оценивают как справедливое в разных культурах и в разные исторические периоды, какие именно реалии получают эту оценку в обыденном ценностном сознании и в философских и научных трудах, какова содержательная и интенциональная специфика этой ценностной установки в сравнении с другими — моральными и неморальными — ценностными позициями, каковы ее психологические механизмы и социальные детерминанты.

Идея справедливости, безусловно, зародилась изначально в глубинах народного сознания и только позднее была рефлексирована, уточнена и различным образом интерпретирована в высокоумных построениях философов, в теориях справедливости; причем каждый новый научный или философский труд по этой теме обращался не столько к исходной, первичной данности этой идеи или ее последующим модификациям в народном сознании, сколько к ее вторичным теоретическим образам. В трудах древнегреческих и римских мыслителей (как, по-видимому, и в массовом сознании того периода) те ситуации, отношения, мотивы и поступки, которые оценивались как «справедливые», фактически совпадали со всей той обширной предметной областью, на которую впоследствии транслировались общие моральные (и правовые) оценки «доброе» и «должное», т.е. «справедливое» не выделялось в качестве особой части широкой сферы морали и права¹. И лишь постепенно, на протяжении ряда веков, в общественном сознании (и, соответственно, в философии и гуманитарных дисциплинах) сформировалось более узкое представление о справедливости, выхватывающее из всего множества морально одобряемых реалий особую их группу, с особыми уточненными, детализированными признаками. «Справедливое» в этом случае понимается

¹ В данной работе понятие справедливости в его правовом преломлении специально не рассматривается, речь идет только о специфически моральных аспектах его употребления.

как обычная морально позитивная характеристика (могущая быть выраженной словами «доброе» или «должное»¹), но примененная только к определенному классу человеческих поступков и отношений. (Впрочем, чрезмерно расширительная трактовка справедливости встречается и в некоторых современных работах, из-за чего они, по существу, утрачивают свою тематическую определенность.)

Каковы же минимально необходимые и вместе с тем достаточные признаки, на основании которых те или иные реалии могут быть объединены под общим именем «справедливости», т.е. каково содержание этого понятия в его (упомянутом выше) «узком» варианте?

Очевидно, наиболее близким к многовековой «народной интуиции» является понятие справедливости, имеющее давнюю историю и воспроизведенное во многих трудах теоретиков и моралистов, — понятие, в котором межсубъектные отношения (в рамках малой или большой группы) мыслятся подчиненными принципу, выраженному формулой «Каждый получает должное» (или «Каждому воздается должное», «Каждому — свое», или каким-то другим близким по смыслу вариантом этой формулы). Под получением или воздаянием должного чаще всего понимается регулируемое некоторой авторитетной, полномочной инстанцией наложение на людей (сообразно их поступкам, социальному положению и другим значимым факторам) позитивных или негативных санкций, характер и мера которых, как и способ распределения их между членами группы, соответствуют принципам и нормам нравственности, так что суммарный итог применения этих санкций получает моральное одобрение или по крайней мере моральное оправдание.

То, что указанная формула действительно выражает основное содержание сложившегося в общественном сознании понятия справедливости в его самом общем виде, вряд ли можно ставить под сомнение. Однако широкое признание правильности этой абстрактной лапидарной формулы не означает единства взглядов относительно ее конкретных воплощений. Дело в том, что содержание (смысл) любого понятия находится в обратном соотношении с его объемом (или значением): чем абстрактнее понятие, т.е. чем меньше признаков обозначаемой предметной области оно содержит, тем шире эта область.

¹ Имеются некоторые различия в употреблении слов «доброе» и «должное» для моральной оценки действий, признаваемых справедливыми. Так, если благодеяние, совершенное во имя справедливости, морально одобряется, то причинение «зла», «ущерба» кому-то (в виде наказания, возмездия) во имя справедливости — обычно морально оправдывается. Оценка же через «должное» применима к обоим видам справедливых действий.

Поэтому под единое (и весьма отвлеченное) понятие справедливости подпадает множество разнообразных действий, отношений, ситуаций, которым свойственны, кроме общих для всех них признаков, также и некоторые дополнительные, индивидуализирующие черты. В результате теории фиксируют разные виды справедливости и вводят в научный оборот соответствующие уточняющие понятия (например, различают дистрибутивную и ретрибутивную справедливость). Кроме того, культурно-историческая вариативность критериев морально должного при распределении благ и тягот, как и в осуществлении других форм «воздаяния», породила ряд конкурирующих нормативных учений о справедливости (ошибочно включаемых самими авторами в состав теории).

По поводу происхождения принципов и норм справедливости (как и морали в целом) выдвигались разные версии. Методология социального детерминизма направлена на объяснение причин появления этих норм, на поиск тех сложившихся в обществе факторов, которые порождают в общественном сознании определенные ценностные позиции (меняющиеся вслед за изменением этих факторов). В теориях общественного договора (социального контракта) обычно проводится мысль о том, что его участники, основываясь на личных (причем несходных, конкурентных) интересах, вырабатывают некие компромиссные правила мирного общежития, в том числе нормы нравственности и справедливости. Дефект такого объяснения истоков морального законодательства можно усмотреть в том, что полученные нормы фактически мотивированы интересами, а не моральным долгом, т.е. это законодательство вовсе не является специфически моральным. Если предположить, что выведенные нормы действительно моральные — не только по содержанию, но и по свойственной им особого рода императивности, — то логика рассуждений творцов общественного договора в сокращенном виде уложилась бы в следующий алогичный «силлогизм»: «Мы хотим жить согласно таким-то нормам, *поэтому* наш моральный долг — поступать в соответствии с ними»¹.

В упомянутой выше «Теории справедливости» Дж. Ролза предлагается несколько другой, альтернативный вариант общественного договора: он лишает гипотетических участников этой акции знания о

¹ Теории, строящиеся по схеме указанного «силлогизма», обычны для философии морали не только далекого прошлого, но и нашего времени. В этой конструкции нарушен принцип, получивший название «гильотина Юма»: из суждений сущего (т.е. дескриптивных суждений, к которым в данном случае относится выражение «Мы хотим ...») не могут быть выведены суждения должного.

своем социальном положении и о собственных интересах, связанных с этим положением (эти данные скрыты за условным «занавесом неведения»); фактически же он не устраняет личные интересы вообще, а лишь «уравнивает» их, делает одинаковыми у всех выборщиков, полагая, что благодаря этому они станут «непредвзято» принимать решения. Кроме того, эти люди «свободны и рациональны» и обладают «чувством справедливости». И вот эти люди уверенно и в полном согласии друг с другом формулируют общезначимые принципы справедливости. «Это такие принципы, — пишет Дж. Ролз, — которые свободные и рациональные индивиды, преследующие свои интересы, в исходном положении равенства примут в качестве определяющих фундаментальные соглашения по поводу своего объединения. Эти принципы должны регулировать все остальные соглашения; они специфицируют виды социальной кооперации, которые могут возникнуть, и формы правления, которые могут быть установлены... Так как все имеют одинаковое положение и никто не способен изобрести принципы для улучшения своих конкретных условий, принципы справедливости становятся результатом честного соглашения или торга»¹.

Нетрудно видеть, что логическая структура этих рассуждений мало отличается от той, по которой строятся другие теории социального контракта: выведенные принципы держатся на интересах (пусть даже интересах равных людей, не имеющих каких-либо преимуществ друг перед другом), на «разумном эгоизме», поэтому они не являются моральными и, следовательно, не могут быть квалифицированы как принципы «справедливости», понятой в моральном смысле.

Справедливость как моральная ценность

В философско-этическом контексте оценка чего-либо как «справедливого» есть вид моральной оценки, причем интенциональная составляющая справедливости (т.е. психологическая структура данной установки, особые чувства долга и одобрения) не имеет отличий от других моральных оценок, ее специфика проявляется лишь в направленности на особый класс объектов, охватываемых понятием справедливости (о чем уже сказано выше). Однако в этической литературе представлена и иная трактовка соотношения морали и справедливости: феномен справедливости выделяется в составе феномена морали уже не по объекту оценки, а как раз по характеру мотивации,

¹ Ролз Дж. Указ. соч. С. 25.

т.е. если к справедливым поступкам побуждает моральный долг, то прочие морально санкционированные деяния стимулированы любовью, сочувствием и т.п. При этом мотив долга по некоторой интуитивно принятой шкале ценностей ставится «ниже» других (также признанных моральными) мотивов. «Оценки, которые выносятся на основе принципов и норм справедливости, — пишет А.В. Прокофьев, — часто отличаются от оценок, которые выносятся на основе моральных предписаний, связанных с понятиями “любовь”, “милосердие”, “добродетель”, “гуманность”, “забота”, “благожелательность”. При вполне оправданном для общего описания упрощении можно сказать, что ценности и нормы морали разделяются на две большие группы, которые условно можно обозначить как “этика любви” и “этика справедливости”»¹. И далее: «Этика справедливости не только не опирается на развитую способность к сопереживанию и альтруистическому самопожертвованию, она не предъявляет к моральному субъекту требования развивать в себе такие свойства. <...> Самоограничения, связанные с идеей справедливости, диктуются не полномасштабным желанием блага другому человеку, а желанием поддержать нормативную систему, которая гарантирует равное отношение ко всем находящимся в сфере ее действия индивидам (в том числе к самому обладателю этого желания). Именно поэтому принято говорить о минимальной ценностной высоте требований справедливости внутри системы нравственных императивов»².

Не думаю, что деление моральных ценностей и норм на две группы, относимые соответственно к «этике любви» и «этике справедливости» (причем с подчеркиванием некоего морального превосходства первой из этих групп над второй), имеет достаточные основания. Да, исторически сложилось так, что имя «этика» (с позднейшим уточнением «нормативная») охватывает широкий круг ценностных учений, называемых в совокупности «моральными». Однако постепенно из этого ценностно-нормативного разнообразия был теоретически вычленен специфически моральный блок, объединяющий только те установки, побудительной силой которых является особым образом интерпретированный долг. Поэтому этика (если имеется в виду моральное учение и наука о морали) есть всецело «этика морального долга», включающая в себя в качестве неотъемлемой части «этику справедливости».

¹ Прокофьев А.В. Воздавать каждому должное... Введение в теорию справедливости. М.: Альфа-М, 2013. С. 13–14.

² Там же. С. 14–15.

Наибольший вклад в обоснование идеи о долге как единственном мотивирующем факторе морального поступка принадлежит, как известно, Канту. Несмотря на авторитет великого мыслителя и убедительность его аргументации, прежняя расширительная трактовка моральных ценностей и норм прочно держится не только в обыденном сознании, но и в профессиональных работах. Многие, по видимому, и сейчас готовы согласиться с критикой Кантова понимания морального долга в пародийном изложении его позиции в эпиграмме Ф. Шиллера: «Ближним охотно служу, но — увы — питаю к ним склонность. Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?». Но ирония Шиллера бьет мимо цели: ведь Кант вовсе не считал склонность, доброжелательность и т.п. аморальными мотивами; речь шла лишь о том, что эти мотивы неморальны, т.е. хотя они большей частью направляют к тем же благим поступкам, что и долг, и нередко даже превышают требования долга, однако эти же мотивы в определенных ситуациях могут побудить человека и к нарушению этих требований. Кроме того, для Канта «холодный» моральный долг стоит выше «теплой» любви и пр., поскольку он побуждает морального субъекта не просто к «бескорыстному» поступку на благо другого, но к бескорыстию вопреки возможному отвращению, ненависти или безразличию к тем, кому он оказывает благодеяние. Поэтому Кант и воспевает долг¹, оставив при этом в стороне свои теоретические (спекулятивно-метафизические) расклады относительно природы этого мотива.

Если мотив справедливости, как полагает А.В. Прокофьев, проявляется в желании поддержать определенную нормативную систему, отвечающую интересам самого адепта справедливости, то собственно моральная специфика этого мотива исчезает. Поэтому «справедливость» и «благожелательность» в этом контексте фактически противопоставляются друг другу не как «нравственные императивы», а как проявления двух разных «желаний»: одно (в случае справедливости) рассматривается как в некоторой степени эгоистическое, а другое (в случае благожелательности) как совершенно бескорыстное. И поскольку «желание справедливости» обременено «эгоизмом», то оно ставится ниже «любви», «сострадания» и прочих устремлений, лишенных корысти. Такая трактовка справедливости созвучна теориям

¹ «Долг! Ты возвышенное, великое слово, в тебе нет ничего приятного, что льстило бы людям... перед тобой замолкают все склонности, хотя бы они тебе втайне и противодействовали» и т.п. (*Кант И. Критика практического разума // Соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 413*).

общественного договора, использующим идею «разумного эгоизма» при объяснении происхождения норм, регулирующих общественные отношения. «Эгоистический» элемент справедливости усматривается в том, что этот нормативный принцип предусматривает защиту интересов самого субъекта морали (пусть даже наравне с интересами других людей), и что в этом отношении справедливость уступает любви, альтруизму как якобы «совершенно бескорыстным» мотивам, побуждающим к «сверхдолжным» поступкам.

Такая трактовка мотива справедливости как «неполноценного», морально ограниченного, на мой взгляд, неправомерна, поскольку указанный мотив может действовать совершенно независимо как от эгоистических соображений, так и от альтруистической жертвенности (т.е. быть чисто моральным). Это возможно в тех ситуациях, где субъект морали выносит свой частный вердикт по поводу, например, конфликта, возникшего из-за несправедливого распределения некоторых благ между третьими лицами, не являясь при этом стороной конфликта и не ожидая ни утрат, ни приобретений для себя в случае его разрешения, а руководствуясь исключительно критериями справедливости.

Вообще говоря, чувство морального долга, стремление исполнить долг не есть вид желания (если, конечно, не отнести в разряд желаний все без исключения побуждения к действию); обыденная интроспекция легко различает эти два вида побуждений, особенно когда они конфликтуют. Что же касается разграничения их по критерию «эгоизм — бескорыстие», то именно субъективная мотивация (любовь, симпатия, благожелательность и пр.), выражающая личный «интерес», пусть даже опосредствованный через интерес другого, с большим основанием, нежели долг, может быть квалифицирована как «эгоистическая». Действие не по долгу, а по «хотению», желанию (даже желанию блага другому, даже хотению жертвовать собой) не является моральным по своему ценностному и психологическому субстрату (каковым является особого рода долженствование); правильнее было бы обозначить его термином «внеморальное». Однако в разных жизненных ситуациях такие действия могут восприниматься как имеющие либо морально позитивный, либо морально негативный смысл.

Дело в том, что мотивы любви, сострадания, благорасположения и пр. часто являются причиной моралепослушного, или «легального» (по выражению Канта), поведения, т.е. такого, которое хотя и отвечает требованиям морали, но движимо внеморальными мотивами. Но эти же чувства могут быть источником предосудительных в моральном отношении поступков, например, когда «во имя любви» человек

преступает закон или в своем альтруистическом рвении теряет свое лицо, достоинство, пренебрегает своими законными (в моральном и юридическом планах) правами и интересами, т.е. не рассматривает себя в качестве полноправного объекта морального отношения наряду с другими личностями. В свое время Ницше обрушился на христианскую «мораль» (вернее, на этическое учение христианства, проповедующее любовь и непротивление злу) именно с позиций общечеловеческой морали, осуждающей самоунижение личности, утрату ею достоинства и т.п. (Правда, в своих романтических панегириках «гордому человеку», которому все дозволено, Ницше ударился в другую крайность, отступив от общечеловеческих норм морали намного дальше, чем отвергаемые им христианские ценности.)

Та же идея о некоей «ушербности» долга, курирующего сферу справедливости, по сравнению с любовью и другими бескорыстными движениями души, подкрепляется в некоторых современных публикациях приписыванием этому второму классу «моральных» мотивов особой способности, недоступной для долга, а именно способности производить «сверхдолжное», т.е. стимулировать поступки, превосходящие требования морального долга. «Философская рефлексия поднимает вопрос, возможны ли такие морально добрые действия, которых мораль не требует, и даже если есть такие действия, как это получается, что они оказываются необязательными или сверхдолжными (Supererogation). <...> Добродетельные черты характера, этические идеалы или содействие человеческому счастью не имеют фиксированной величины и в принципе всегда могут быть улучшены и далее усовершенствованы... Моральные же требования относительно постоянны и четко определены, они имеют четкие критерии их исполнения и нарушения. Следовательно, деонтическая сфера морали часто воспринимается как описание *минимальных* условий моральности, основных требований общественной морали, которые обеспечивают справедливость в обществе, в то время как ценностная сфера ориентирована на высшие идеалы, которые могут быть только одобрены и рекомендованы, но не требуемы строго»¹.

Фактически в рассуждениях на эту тему слово «сверхдолжное» употребляется не столько как обозначение некоторого определенного класса поступков, сколько в качестве оценочного эпитета, выражающего высшую степень морального одобрения. Отождествление сверхдолжного с особой мотивацией, когда индивид в своем поведе-

¹ Heyd D. Supererogation // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2012 ed.). URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/supererogation/>

нии движим не «долгом», а, например, «любовью», «состраданием» и пр., как раз и выводит «сверхдолжное» за пределы морали (т.е. из сферы поведения, регулируемого мотивом долга). Вот здесь-то и возникает спор о том, является ли особый, специфически моральный долг единственным, исключительным мотивом морального поведения (т.е. тем мотивом, который и делает поведение «моральным»), или же «любовь», «сострадание», «стремление к совершенству» и пр. — это тоже моральные движители поведения (причем — в каком-то непоясненном смысле — «более высокие», чем долг). Сторонники второй точки зрения, о чем уже говорилось выше, противопоставляют «этике долга» (и «этике справедливости») «этику любви», «перфекционистскую этику», «этику заботы» и т.д.

Однако для постановки и обоснованного решения подобных вопросов нужно иметь еще какую-то дополнительную, более общую систему ценностей, которая давала бы единый критерий для сравнения «морального» и «сверхморального». Но такой ценностной системы нет. Мы можем различать «морально ценное» и «внеморально ценное» (например, «утилитарное»); и если «моральное» мы оцениваем «выше» «внеморального», то делаем это исключительно по критериям самой морали, а не апеллируем к некоей внешней, независимой от морального и внеморального, ценностной иерархии¹. Поэтому не стоит сравнивать ценностно-нормативные установки «долга» и «любви» по их мощи и масштабности в производстве добрых дел. Человек способен пожертвовать собственной жизнью и по долгу, и во имя любви — это ли не предел жертвенности, одинаковый для обоих мотивов? Поэтому понятие «сверхдолжного» применительно к поступкам по любви, склонности и т.п. не отражает их специфики: ведь они не являются надстройкой поверх должного, а представляют собой особый, суверенный вид мотивации — мотивации внеморальной по своему психическому субстрату и механизму.

¹ См.: Максимов А.В. Высшие ценности и мораль // *Философия и этика: сб. науч. тр. к 70-летию акад. А.А. Гусейнова*. М.: Альфа-М, 2009. С. 531–543.

КОНЦЕПТ «СВОБОДА ВОЛИ» В ЭТИКЕ

Свобода воли и мораль

Термины «свобода» и «свободная воля» издавна вошли в лексикон моральной философии; они нередко присутствуют в дефинициях морального феномена, обозначая его существенные признаки, а также используются при описании духовных механизмов и практических функций морали. Правда, из этих двух терминов «свобода» (без сочетания с «волей») имеет гораздо более широкое применение, не ограниченное рамками философии морали, да и философии вообще: это слово (впрочем, в разных его значениях) употребляется во многих науках, в публицистике и в обыденной речи.

Что же касается «свободы воли», то это выражение (имеющее ряд словесных вариаций в русском и других европейских языках при сохранении фактически единого смысла) изначально привязано главным образом к философии морали, и уже опосредствованным путем вошло в язык правоведения, монотеистического богословия, метафизики универсума, философской антропологии, психологии и других областей знания.

«Свобода воли» — это условное название для темы, которую лучше обсуждать без упоминания воли», — заметил британский философ Г. Стросон¹, имея в виду непригодность многих сложившихся в живом языке значений этого слова для адекватной передачи общего смысла утвердившегося в нововременной европейской философии термина «свобода воли», или «свободная воля» (*free will, der freie Wille, la liberté de la volonté* и др.), а также возможность заменить этот термин другими, например «свобода выбора», «свобода решения», «свобода суждения», что явилось бы более точным переводом старинного латинского оригинала — *liberum arbitrium*.

¹ Strawson G. "Free will" // Routledge Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://www.rep.routledge.com/article/V014>

Тем не менее употребление слова «воля» в рассматриваемом словосочетании имеет определенный смысл именно в контексте моральной философии. Дело в том, что наиболее характерным признаком воли вообще как специфического феномена психики является преодоление непосредственно данного, импульсивного желания, способность осознанно и добровольно (т.е. без внешнего побуждения) идти на какие-то утраты, подвергаться мучениям, преодолевать отвращение и т.п. ради достижения отдаленных целей, перевешивающих понесенные жертвы. Если волевое усилие индивида мотивировано его собственным (пусть и «отложенным» на время) интересом — меркантильным или даже возвышенным, то такого рода поведенческая установка воспринимается обыденным сознанием как вполне естественная и понятная, она вписывается в знакомую схему психологической причинности. Иное дело, если человек поступает своими интересами и выгодами во имя блага других, не рассчитывая на какую-то компенсацию — вознаграждение, похвалу, благодарность или посмертное вечное блаженство — и не руководствуясь при этом такими вполне обычными мотивами, как любовь, симпатия, сострадание... Получается, что «холодный», с необычной и непонятной «энергетикой», бесстрастно-неумолимый в своих абсолютных велениях мотив долга, не сулящий никаких выгод и иногда даже «морального удовлетворения», но напротив — требующий от субъекта ничем не возмещаемых жертв, способен противостоять «теплым», эмоционально ярким, сильным побуждениям. Безуспешные попытки многих мыслителей дать доказательное естественно-каузальное объяснение или убедительное логическое обоснование для подобной мотивации и породили гипотезу о наличии в структуре морального сознания некоего особого интеллигибельного начала — «свободной воли», не зависящего от «эмпирического» мира (в его материальной и духовной ипостасях) и потому способного продуцировать «противоестественные» поступки. То есть свобода воли понимается здесь только как следование долгу в его противостоянии с хотениями, интересами, склонностями, симпатиями и антипатиями и пр.; иначе говоря, только свобода от естественной необходимости якобы и делает возможным моральный императив.

Такое представление о свободе воли — это лишь одна из сложившихся в истории философской мысли трактовок данного феномена, намеченная в свое время Сократом и Платоном и получившая завершенное концептуальное оформление у Канта. С этой точки зрения любая иная, кроме морального долга, поведенческая установка есть проявление несвободы.

Для принятия этой концепции нет надобности опровергать универсальный принцип причинности; но есть надобность в размежевании «естественного» детерминизма, не знающего «свободы» (целиком определяющего волю «эмпирического» субъекта), и детерминизма особого рода, который не просто допускает свободу, но который и есть «свобода» по отношению к миру естественной необходимости; отсюда — Кантова «парадоксальная конструкция свободной причинности», по выражению Т. Адорно¹.

Таким образом, понятие свободной воли, трактуемой только как способность «выбирать добро», следовать моральным императивам, не предполагает действительной свободы выбора, т.е. независимости принимаемых решений от каких-либо детерминирующих факторов. «Свободная воля» фактически подменяется здесь «доброй волей»; ее направленность на добро производна от «чистого практического разума», который, по Канту, определяет волю. Да и сам этот «чистый разум» не является источником свободного выбора, он однозначно запрограммирован на производство вполне определенного продукта — «нравственного закона». (Условным аналогом этой теоретической модели может быть некая система выборов, предусматривающая выдвижение только одной, единственно возможной кандидатуры и только один вариант голосования — «за».)

Свобода воли в последовательной трактовке этого понятия не ограничена выбором чего-то заранее предопределенного, не подчинена никаким — ни позитивным, ни морально негативным — «требованиям разума» или побуждениям. Если предположить, что человек способен к свободному (беспредпосылочному) выбору добра, то, очевидно, следует допустить, что он точно так же свободен и в выборе зла. Он не запрограммирован в своем выборе ни «природой», ни Богом, ни обстоятельствами жизни. Со временем «узкое» понятие свободной воли, возникшее в связи с необходимостью найти место в мире необычному феномену — моральному мотиву, приобрело более широкий смысл — как способность разумного существа быть первопричиной любых своих решений.

Свобода воли и свобода действий

Термин «свобода» в составе понятия «свобода воли» имеет существенно иной смысл по сравнению с тем же термином в выраже-

¹ Адорно Т.В. Проблемы философии морали / пер. с нем. М.А. Хорькова. М.: Республика, 2000. С. 64.

нии «свобода действий». Когда говорят о свободе воли, обычно имеют в виду независимость полагания субъектом тех или иных ценностей (целей, желаний, стремлений) от каких бы то ни было «внешних» по отношению к этому акту детерминирующих факторов. А когда речь идет о свободе действий, то подразумевается отсутствие тех или иных факторов, препятствующих осуществлению, реализации в поступках уже имеющихся целей, стремлений и пр., независимо от того, детерминированы они чем-либо или являются продуктом ничем не обусловленного «свободного выбора».

Несмотря на давно установленное в философии различие этих двух «свобод» (принято считать, что впервые четко разграничил эти понятия Томас Гоббс¹), до сих пор их нередко смешивают, что является источником некорректной аргументации в спорах относительно реальности свободной воли. Так, ссылка на очевидную возможность «свободных» (в той или иной степени) действий ошибочно трактуется как доказательство «свободы воли», т.е. возможности ничем не детерминированного выбора ценностной позиции или принятия того или иного решения.

Четкое разграничение свободы воли и свободы действий нуждается, на мой взгляд, в выявлении и констатации дополнительных специфицирующих признаков этих понятий. Особенность «свободной воли» состоит в том, что она не имеет степеней, т.е. не может быть большей или меньшей; она уже по определению абсолютна; самое малейшее допущение возможности ее неполноты, ограниченности лишает это понятие исходного смысла; речь может идти только о реальности или фиктивности данного феномена, о его существовании или несуществовании. Что же касается «свободы действий», то она имеет степени: эта свобода может быть нулевой, малой, весьма значительной, но не может быть абсолютной; при этом сам факт существования такого феномена не подлежит сомнению.

Свободная воля хотя и воспринимается обыденным сознанием как эмпирически очевидный факт, однако философская экспликация этого понятия выводит за пределы возможного опыта, погружает в глубины метафизики, поскольку не находит в эмпирическом мире материала для объяснения необычных признаков этого феномена. Свобода воли, отраженная в зеркале философии, предстает как особое субстанциальное, неизменяемое свойство человеческого

¹ См.: Гоббс Т. О свободе и необходимости // Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 608.

духа, его способность быть суверенным и автономным началом, т.е. самоопределяться, быть причиной самого себя (*causa sui*), производить «из себя» цели, нормативно-ценностные установки, произвольно, беспредпосылочно принимать решения, выбирать линию поведения. Свободная воля занимает исключительное место в каузально упорядоченном мире: она может быть только причиной событий, но никогда — следствием чего бы то ни было; никакие посторонние факторы — будь они естественными или даже «сверхъестественными» — не в состоянии повлиять на ход и результат производимого выбора или решения (независимо от того, воплотится ли это решение в какие-либо действия и результаты — духовные или материальные).

В то же время «свобода действий», напротив, обычно рассматривается в контексте, далеком от метафизических спекуляций. Референтами этого понятия являются «свобода личности», «политические свободы», «свобода слова», «свобода предпринимательства» и т.д. Все эти понятия входят в лексикон социальных наук (политологии, юриспруденции, политэкономии и др.); они фигурируют также в публицистических трудах, партийных программах, декларациях, лозунгах и проч.

Проблемная триада: свобода воли, детерминизм, ответственность

Понятие свободной воли является центральным звеном давно сложившегося в философии проблемного комплекса, включающего в себя три взаимосвязанных вопроса:

1. Совместимы ли свободная воля и моральная ответственность?
2. Совместимы ли свободная воля и детерминизм?
3. Совместимы ли детерминизм и моральная ответственность?

Правда, постановка рассматриваемых здесь традиционных проблем в указанной форме стала употребляться в философской (главным образом англоязычной) литературе сравнительно недавно — два-три десятилетия назад. Основное достоинство такого способа представления проблематики, связанной с концептом свободной воли, состоит в том, что он позволяет построить компактную и вместе с тем достаточно полную типологию альтернативных теоретических подходов, утвердившихся в этой области исследований. Тех, кто дает положительный ответ на тот или иной из приведенных вопросов, принято называть «компатибиристами» (от англ. *compatible* — совмести-

мый); соответственно, их оппонентов именуют «инкомпатиби-листами»¹.

Следует, впрочем, заметить, что теоретические позиции исследователей, относимых к одному и тому же из указанных направлений, например к «компатибилизму», совсем не обязательно совпадают: во-первых, потому что в названных трех вопросах речь идет о соотношении разных «пар» феноменов, так что признание совместимости одной из этих пар не влечет за собой подобного же признания применительно к другим предлагаемым оппозициям; во-вторых, потому что в рамках каждого из этих вопросов один и тот же феномен может пониматься по-разному (это касается как «свободы воли», так и «ответственности» и — особенно — «детерминизма»), вследствие чего вербально идентичные ответы на указанные вопросы далеко не всегда являются таковыми по существу. Примерно то же можно сказать и о разнообразии позиций в пределах общего для них «инкомпатибилизма», хотя в этом случае разброс подходов не столь значителен.

Таким образом, в дискуссиях по поводу совместимости или несовместимости свободы воли, ответственности и детерминизма под именами «компатибилизм» и «инкомпатибилизм» фигурирует некоторое множество разных (зачастую не различаемых самими авторами) концепций, что приводит к размыванию предмета споров и делает их малопродуктивными. Чтобы избежать методологической эклектики, необходимо выявить относительно самостоятельные аспекты рассматриваемой здесь общей проблемы и анализировать их порознь, фиксируя при этом разные виды компатибилизма и инкомпатибилизма. Результаты такого рода дифференциации проблемного комплекса и классификации его элементов в самом общем виде можно представить так:

1. В зависимости от того или иного ответа на первый из трех обозначенных выше вопросов (о совместимости свободной воли и моральной ответственности) можно выделить следующие концепции:

- компатибилизм-1.1: свободная воля совместима с моральной ответственностью; более того, она является необходимым условием ответственности;

¹ См., напр.: *Campbell J. A Compatibilist Theory of Alternative Possibilities // Philosophical Studies*. 1997. Vol. 88. P. 319–330; *Haji I. Incompatibilism's Allure*. Peterborough, Ontario: Broadview Press, 2009. 186 p.; *Kane R. Two Kinds of Incompatibilism // Philosophy and Phenomenological Research*. 1989. Vol. 50. P. 219–254; *Pereboom D. Hard Incompatibilism // Four Views on Free Will / J.M. Fischer et al. Oxford: Blackwell, 2007. P. 85–125.*

- компатибилизм-1.2: свободная воля совместима с моральной ответственностью, но между ними нет связи; вменение ответственности не зависит от наличия или отсутствия свободной воли;
- инкомпатибилизм-1.1: свободная воля несовместима с моральной ответственностью (т.е. если свобода воли действительно имеет место, то моральная ответственность невозможна).

2. Разные ответы на второй вопрос (о совместимости свободной воли и детерминизма) образуют следующий концептуальный ряд:

- компатибилизм-2.1: детерминизм (вероятностный или жестко-однозначный) не исключает возможности свободной воли как «естественного феномена»;
- компатибилизм-2.2: свобода воли как «ноумен» совместима с «эмпирическим» детерминизмом;
- инкомпатибилизм-2.1: свобода воли несовместима с однозначным универсальным детерминизмом (пандетерминизмом).

3. На третий вопрос (относительно совместимости детерминизма с моральной ответственностью) также дается несколько вариантов ответа, а именно:

- компатибилизм-3.1: детерминизм (вероятностный или жестко-однозначный) совместим с моральной ответственностью; более того, он является необходимым условием ответственности;
- компатибилизм-3.2: детерминизм (вероятностный или жестко-однозначный, «эмпирический» или «интелигибельный») совместим с моральной ответственностью, но между ними нет связи; вменение ответственности не зависит от наличия или отсутствия детерминированности человеческого сознания;
- инкомпатибилизм-3.1: моральная ответственность несовместима с однозначным универсальным детерминизмом (пандетерминизмом).

Дискуссии между упомянутыми теоретическими позициями носят абстрактно-академический характер лишь до тех пор, пока не затрагиваются практические следствия того или иного решения проблем. Однако такие следствия неизбежны, поскольку каждая теоретическая концепция свободной воли предлагает свою особую трактовку природы и содержания человеческих ценностей, свое видение движущих сил и механизмов человеческого поведения, что является источником разных подходов в разработке средств и методов нравственного и правового воспитания, социального управления, пропаганды, рекламы, психотерапии и т.д. Очевидно, дефекты теории чреваты ошибками на практике, и хотя эта связь не всегда однозначно прямолинейна, она тем не менее служит реальным стимулом для поиска истинной, рационально обоснованной и благодаря этому единой для

всех концепции свободной воли в ее соотношении с моральной ответственностью и принципом детерминизма.

Основные аргументы за и против некоторых наиболее «популярных» (кажущихся самоочевидными) позиций из числа перечисленных рассмотрим далее.

Свобода воли и ответственность

Ответственность — это особый социально-психологический и ценностно-нормативный феномен, суть и социальное назначение которого — подчинить мотивы и поступки людей требованиям обычаев, морали, права, административного или профессионального кодекса и т.д. Ответственность в ее субъективной ипостаси — это переживание долга или обязательства перед некоторой (объективно-безличной или персонализированной) инстанцией, обладающей духовным авторитетом либо карательной силой.

Непременными условиями вменения ответственности индивиду (и, соответственно, основанием для «привлечения к ответственности» и применения санкций в случае нарушения им возложенных на него обязательств) принято считать, во-первых, *принципиальную вменяемость* этого человека (критерии которой могут варьироваться в разных сообществах и в разных ситуациях), во-вторых, зависимость принимаемых им решений и предпринимаемых действий от него самого. При этом мера ответственности субъекта определяется тем, насколько он свободен от внешних факторов в своих решениях и действиях.

Что касается свободы *действий*, т.е. объективной потенциальной возможности для человека воплощать в поступки свои желания или вмененные ему (и принятые им) обязанности, то указанное условие ответственности применительно к подобным ситуациям, по сути, никто не подвергает сомнению. Действительно, бывают форс-мажорные обстоятельства, которые субъект не мог предвидеть и принять превентивные меры для того, чтобы действовать в согласии со своими желаниями или обязательствами, и это обычно признается достаточным основанием для снятия с него ответственности за совершенные им «неправильные» действия (или бездействие); возможны также труднопреодолимые препятствия, частично ограничивающие свободу действий индивида, что в той или иной степени снижает его ответственность за результаты деятельности.

Если же речь идет о свободе *воли*, понятой как способность субъекта совершенно произвольно, т.е. независимо от врожденных или благоприобретенных потребностей, желаний, ценностей, от любых

сопутствующих обстоятельств, принимать определенные решения, ставить цели и проч., то, согласно господствующему в философии (и в обыденном сознании) представлению, обладающий указанной способностью вменяемый субъект несет полную ответственность за свои решения и подпадает под соответствующие санкции. С этой точки зрения отрицание реальности свободной воли ставит под вопрос само существование «института ответственности».

За этим последним рассуждением стоит та простая (и кажущаяся многим неопровержимой) мысль, что признание «вторичности» человеческой воли, т.е. признание ее решений следствием каких-либо внешних причин, снимает ответственность с действующего субъекта и либо перекладывает ее на бесконечную причинную цепь, где она бесследно растворяется, либо же возлагает ответственность на первоисточник всего сущего — Бога Вседержителя. (Кстати, именно монотеизм первоначально актуализировал проблему «ответственность — свобода воли». На протяжении Средних веков и эпохи Возрождения дискуссия на эту тему велась преимущественно в теологии, в едином блоке с проблемами теодицеи, источника зла в мире, природы греха, искупления, воздаяния и пр.; но по мере секуляризации философской мысли и ослабления религиозно-идеологического накала, характерного для старинных баталий на эту тему, предмет спора приобретал все более «приземленный» характер, свобода воли постепенно утрачивала черты мистически-сверхъестественного дара, доводы за и против признания ее реальности стали приобретать все более рациональный характер, причем нередко с опорой на данные эмпирических наук, в частности, психологии, биологии и даже физики.)

В истории философии выдвигались различные аргументы (в том числе глубокие и тонкие) как за, так и против идеи свободной воли. Но в «обыденной» этической мысли все эти глубины и тонкости отодвигаются на задний план, поскольку представляется несомненным, что свобода воли не нуждается в доказательстве, ибо без нее невозможна ответственность людей за их решения и деяния¹. Это сообра-

¹ Группа американских социологов провела широкое кросс-культурное (синхронно в США, Гонконге, Индии и Колумбии) исследование «народной интуиции» (people's intuition), касающееся понимания свободы воли и моральной ответственности. Результаты исследования показали, что идея реальности свободной воли (как условия ответственности) является «универсальной», т.е. практически общепринятой во всех четырех выборках, при этом «большинство опрошенных считают, что наша вселенная индетерминистична и что моральная ответственность несовместима с детерминизмом» (Is Belief in Free Will a Cultural Universal? / H. Sarkissian et al. // *Mind & Language*. 2010. Vol. 25. Issue 3. P. 346). См. также: *Nichols S., Knobe J. Moral Responsibility and Determinism: The Cognitive Science of Folk Intuitions // Noûs*. 2007. Vol. 41. P. 663–685.

жение кажется настолько очевидным, а важность института «ответственности» настолько значительной, что всякие споры по поводу реальности или фиктивности свободы воли не вызывают особого интереса: их исход уже заранее кажется предрешенным. Поскольку, однако, помимо чисто ценностного неприятия всякой критики в адрес идеи свободной воли, в философской и научной литературе встречаются и рациональные, теоретические доводы той же направленности, это делает возможной если не вполне конструктивную, то во всяком случае осмысленную полемику.

В философской литературе против идеи о свободе воли *как условии ответственности* выдвигается ряд аргументов, которые в обобщенном виде могут быть представлены следующим образом:

1. Ссылка на то, что без свободы воли невозможен институт ответственности и что *поэтому* следует признать реальность феномена свободной воли — это логически некорректное умозаключение. Даже если согласиться, что пандетерминизм, исключающий свободу воли, действительно приводит к таким *негативным* последствиям, это вовсе не свидетельствует о его ложности. Мир таков, каков он есть, и далеко не все в мироустройстве соответствует нашим желаниям и ценностям.

2. Фиктивность свободной воли вполне совместима с существованием и функционированием моральной и правовой ответственности. Более того, при определении ответственности субъекта за принятые им решения и совершаемые поступки факторы, детерминирующие его поведение, как правило, принимаются во внимание и влияют на итоговую оценку. А вот если предполагается, что человек действует по «свободной воле» (в отмеченном выше смысле этого выражения), то его решения вообще не подлежат ни позитивной, ни негативной оценке, и он не может нести ответственность за свои деяния, ибо «выбор», производимый «свободной волей», абсолютно случаен, как в игре в рулетку; этот выбор никак не связан ни с ценностными установками личности, ни с внешними условиями принятия решения.

3. Институт ответственности может существовать (и фактически существует и функционирует) независимо от подлинности или фиктивности свободной воли. Действительно, даже если мысли и поступки человека однозначно предопределены природой или Богом, то точно так же предопределены вменение ответственности, вины, заслуги, соответствующие санкции, чувство долга, угрызения совести и проч. Человек несет ответственность за свой поступок не потому, что он его «свободно» выбрал, а потому, что он его совершил (пусть даже и под влиянием тех или иных факторов). При этом ответственность за дур-

ной поступок может быть большей или меньшей (вплоть до нулевой) в зависимости от множества обстоятельств (которые учитываются при вынесении морального или правового вердикта); но в любом случае для «свободной воли» не остается места при вменении ответственности и расчете ее степени.

Свобода воли и детерминизм

Самый сильный аргумент, выдвигаемый обычно против реальности свободы воли, — это ссылка на детерминизм как универсальный принцип бытия (включая и бытие духа), на принцип, не оставляющий места свободной воле как абсолютно независимому началу, порождающему *нечто* (цели, ценности и др.) из *ничто*. Поскольку принцип детерминизма прочно укоренен в философии и науке, основные усилия сторонников идеи свободы воли направлены не на опровержение детерминизма вообще, а на такое его истолкование, которое было бы совместимо с указанной идеей. Для того чтобы в казуальном мире найти место для свободной воли, философская мысль выдвинула ряд оригинальных концепций.

Одна из них — это удвоение мира, разделение его на *эмпирический* «мир природы» (где человеческое поведение полностью детерминировано «естественными» побудителями — интересами, желаниями и пр.) и *умопостижимый* «мир свободы» (где автономная «добрая воля» воплощается в «неестественных», т.е. идущих вразрез с эгоистическими интересами, моральных поступках).

Другая концепция — отрицание «жесткого» и постулирование взамен «мягкого», «неоднозначного», вероятностного детерминизма, якобы оставляющего некоторую возможность для свободного субъективного маневра в рамках общей причинной обусловленности поведения. Вообще говоря, концепция вероятностного (стохастического) детерминизма занимает законное место в современной науке, отвергающей лапласовский фатализм и признающей (в силу бесконечного множества одновременно действующих детерминирующих факторов) наличие элемента случайности, неопределенности, непредсказуемости не только в физических, но и в духовных процессах; однако это обстоятельство несколько не свидетельствует о возможности «свободного», ничем не обусловленного, произвольного выбора.

Еще одна концепция — это утверждение о наличии в мировой причинной сети некоторых «провалов», лагун, где детерминизм не действует; постулируются две такие лагуны: в квантовой механике (где, по мнению многих видных ученых, имеют место «беспричин-

ные» изменения траекторий движения элементарных частиц) и в человеческой душе — «свобода воли». Что касается индетерминизма, обнаруженного в квантовой механике, то там уже несколько десятилетий идут споры между учеными-физиками; многие из них выдвигают идею «скрытых параметров», т.е. утверждают, что отклонения траекторий частиц имеют свои причины, пока еще не обнаруженные («скрытые»). Впрочем, и их оппоненты не отрицают, что рассеяние частиц подчиняется определенным вероятностным законам, так что говорить о квантово-механическом «индетерминизме» в строгом смысле слова нет достаточных оснований. Еще меньше оснований имеется для того, чтобы разрывать причинные цепи в человеческом сознании (психике); сама эта идея приводит к неразрешимым парадоксам, о которых будет сказано ниже.

Нередко свободу воли рассматривают как некое сущностное свойство личности, самоочевидное и достоверно переживаемое. Обыденная рефлексия морального сознания, не углубляющаяся в нюансы философского анализа, фиксирует тот, казалось бы, очевидный факт, что разумный, вменяемый человек в принципе способен принимать решения сам, независимо от чьих-то влияний и каких-либо обстоятельств, и что в одной и той же ситуации его решения могли бы быть разными.

Но что означает «Я Сам» (принял решение, совершил поступок и т.п.)? Если имеется в виду, что «Я» есть абсолютно исходный пункт в принятии решения и в побуждении к действию, то это явно неверно. Элементарная обычная (и тем более научно-аналитическая) интроспекция показывает, что человеческое «Я» не бывает «пустым», оно несет в себе врожденные и/или приобретенные (т.е. сложившиеся под воздействием тех или иных факторов, жизненных обстоятельств) установки, воплощаемые в разных ситуациях в те или иные мотивы, решения, поступки... Тот несомненный факт, что человек «Сам» способен принимать решения, выбирать тот или иной способ действия в той или иной ситуации, вовсе не свидетельствует о том, что выбор производится «свободно», т.е. что «Я» есть особая духовная сущность, не включенная в мировую детерминацию, не имеющая никаких сформированных до акта выбора ценностных предпочтений, стоящая «над» ценностями, над добром и злом и тем не менее способная к выбору или полаганию ценностей.

«Загадку человеческого Я», в частности в связи с проблемой свободной воли, пытались разгадать многие психологи. Правда, научная психология большей частью игнорирует эту проблематику, поскольку в качестве эмпирической науки не обнаруживает в психике такого

феномена, которому подходило бы название «свободная воля». Вместе с тем некоторые видные психологи, по сути отступая от канонов научного мышления, сочли возможным ввести это понятие в науку (при этом стараясь не употреблять сам термин «свобода воли»). Так, Виктор Франкл подверг резкой критике, по его словам, «ошибочное и опасное утверждение» — пандетерминизм, т.е. «такой взгляд на человека, который отрицает его способность противостоять любым возможным условиям. Человек не обусловлен и не детерминирован ими полностью; он сам определяет, встать ли над ними. Другими словами, человек, в конечном счете, самодетерминирован. Человек не просто существует, но всегда решает, каким будет его существование, чем он станет в следующий момент». И еще: «Человек не свободен от условий. Но он свободен занять позицию по отношению к ним... От него — в пределах его ограничений — зависит, сдастся ли он, уступит ли он условиям»¹.

Выходит, по Франклу, человек *не полностью детерминирован* внешними условиями (а вернее — *вообще ими не детерминирован*, поскольку в конечном счете «Сам» решает, подчиняться ли им). Однако подобная «самодетерминация» не имеет ни эмпирического, ни рационального обоснования. Она бессодержательна и пуста, и потому совершенно непонятно, как она могла бы подвинуть человека на какие-либо решения и действия. «Самодетерминация» — конструкт столь же искусственный и внутренне противоречивый, как и «неподвижный перводвигатель» Аристотеля. Такого рода понятия изредка появляются — подобно «Богу из машины» (*Deus ex machina*) — в философских и научных трудах для придания целостности концепциям, которые без этих искусственных добавлений не могли бы быть (или выглядеть) последовательными и завершенными.

Парадоксы свободной воли

Идея свободной (ничем не детерминированной) воли как условия ответственности человека за принятые им решения является источником логических парадоксов:

1. Допустим, что человек *обладает свободной волей* (не зависящей по определению ни от каких детерминантов) и что свободная воля является *необходимым условием для самого существования и функционирования института ответственности*.

¹ Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. С. 77, 78.

Вместе с тем очевидно, что институт ответственности *реально влияет* на принятие человеком решений и совершение поступков (т.е. является *детерминирующим фактором*).

Но если так, то следует признать, что человек *не обладает свободной волей* (ибо подвержен детерминации) и, значит, *не несет ответственности* за свои решения и поступки (ибо, согласно исходному допущению, обязательным условием ответственности является свободная воля).

Таким образом, заключения, вытекающие из принятых посылок, прямо противоречат этим посылкам. Причиной этого парадокса является ошибочность первой посылки.

2. Виктор Франкл писал: «Пандетерминизм служит преступнику в качестве алиби: винить можно только некий механизм в нем. Такой аргумент может быть направлен, однако, против самого себя. Если подсудимый утверждает, что он в действительности не был свободным и ответственным, когда совершал свое преступление, судья может утверждать то же самое по поводу вынесения приговора»¹. Этим парадоксальным примером Франкл фактически показал, вопреки своей концепции о свободной воле как единственном гаранте ответственности, что как раз отвергаемый им пандетерминизм выполняет роль такого гаранта.

Во многих философских текстах (не только открыто трансценденталистских) моральному сознанию приписываются такие свойства и способности, которые инородны для мира естественной каузальности; но это означает только то, что трансцендентный «мир свободы», отличный от «мира природы», фиктивен. Чувства долга, моральной ответственности, вины, одобрения и осуждения, переживание объективности, абсолютности, категоричности морального требования и пр. — все эти реалии морального сознания поддаются каузальному объяснению так же, как и «обычные» мотивы и чувства — желание богатства, власти, стремление к счастью, наслаждению и пр.

Вообще, все составляющие человеческого духа, поведения, жизнедеятельности, межличностной коммуникации могут быть адекватно описаны и объяснены в терминах пандетерминизма, без обращения к концепту свободной воли. Представлять дело так, будто в каждом конкретном случае человек заново, с нуля определяет свою позицию, и его свободная воля совершенно беспредпосылочно «выбирает»

¹ Франкл В. Указ. соч. С. 78.

между добром и злом, — нелепо. Мы говорим о ком-то «плохой человек» или «хороший человек», имея в виду *устойчиво сложившиеся* у него соответствующие ценностные установки и приоритеты; и мы заранее можем предполагать, как он поступит в том или другом случае (предполагать с определенной степенью вероятности — но не потому, что у него вдруг проснется и проявит себя непредсказуемая «свободная воля», а потому, что в каждой ситуации в процессе принятия решения участвуют, помимо прежде сформированных ценностных установок, еще и дополнительные ситуативные факторы).

Индетерминистская концепция свободы воли обесмысливает такие явно «детерминистские» виды человеческой деятельности, как воспитание, пропаганда, реклама и пр., а также фактически отрицает возможность стихийного формирования моральных и иных ценностей и генетическую заданность разных психотипов, в значительной степени определяющих решения и поступки людей. Свободное, беспредпосылочное полагание ценностей, будь оно возможным, означало бы полное отсутствие надьиндивидуальных, общезначимых критериев добра и зла, а значит, лишало бы смысла понятие моральной ответственности и вообще уничтожало мораль как регулятор межчеловеческих отношений, как социальный институт.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В «этюдах», составляющих эту книгу, описаны некоторые существенные признаки морали: особого рода объективность («квазиобъективность») моральных ценностей; «естественность» морали, проявляющаяся в ее укорененности в человеческой психике, в ее биологической и социальной обусловленности, детерминированности; единственность морали (по содержанию ее принципов и характеру мотивации); различие морали и нравов, отличие морального должествования от других мотивов, часто относимых к морали (таких как сострадание, любовь, альтруизм и др.); принципиальная невозможность логического и эпистемологического обоснования «нравственного закона»; фиктивность «свободы воли» как условия моральной ответственности. Разумеется, эти характеристики морали (в разных формулировках, в разных контекстах) давно уже фигурируют в философско-этической литературе — классической и современной. Однако предложенная в книге трактовка перечисленных признаков имеет свои особенности: все они берутся в их целокупности, все они взаимосовместимы и относятся к морали как единому феномену, в отличие от обычного, характерного для этических трудов «распределения» этих признаков между двумя разными философскими образами морали — трансценденталистским и натуралистским.

Этический трансцендентализм, подчеркивая действительную специфику морали: ее автономию, «надчеловеческий» (правда, лишь надличностный, надындивидуальный) и в *этом* смысле объективный статус ее императивов, показывая отличие моральной императивности от всех других — «обычных», «естественных» — побудителей человеческих поступков, помещает тем самым источник морали в особое «интеллигибельное» мироизмерение. Этический натурализм, напротив, исходит именно из «естественности» морали, отвергает умозрительные построения моральной метафизики, отбрасывая при этом, однако, специфические признаки морали, заменяя особого рода должествование различными интересами, «хотениями», смешивая мо-

раль и нравы, допуская релятивность моральных ценностей и, соответственно, множественность «моралей». Представленное в этой книге исследование подчинено общей задаче: соединить необычность, уникальность морали с признанием ее «естественности», т.е. вписать реальный феномен морали в натуралистическую парадигму, не утрачивая при этом тех его сущностных характеристик, которые отмечены и концептуально разработаны в моральной метафизике (главным образом в трудах Канта), но получили там «супранатуралистическое» истолкование. Автор надеется, что ему удалось в определенной степени продвинуться в решении поставленной задачи, т.е. показать возможность непротиворечивого объединения позитивных идей двух традиционно расходящихся, враждующих подходов к пониманию и объяснению морального феномена.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Статьи. Заметки

1. Логика и этика

Логическая проблематика составляет относительно самостоятельный блок метаэтических исследований. Внутри этого блока можно выделить два разных направления (или уровня) исследований:

1) анализ языка морали (с использованием принципов и подходов современной символической логики) и разработка на этой основе критериев и канонов логически правильного нормативно-этического рассуждения;

2) анализ конкретных этических концепций, учений, моральных позиций с точки зрения их соответствия этим логическим канонам.

Первое из указанных направлений — это, по существу, одна из ветвей логики как науки, как высокоспециализированной теоретической дисциплины. Здесь ставятся следующие вопросы: подчиняются ли этические рассуждения каким-либо логическим правилам? если подчиняются, то какова специфика этих правил? Сама постановка этих вопросов связана с тем, что используемые в этике моральные (нормативные и оценочные) понятия и суждения, по мнению большинства логиков, нереферентны, т.е. не обладают истинностным значением, тогда как законы традиционной логики формулируются через истинность и ложность. Положительный ответ на первый вопрос дают почти все метаэтики. (Исключением является лишь радикальный эмотивизм, признающий за моральными словами и высказываниями лишь экспрессивную функцию и отвергающий возможность каких-либо логических отношений между ними.) Поиски ответа на второй вопрос составили основную массу исследований по логике морали, ведущихся на всем протяжении XX века. В этих исследованиях используются представления и методы современной символической логики: разрабатываются различные варианты формализованного

языка морали (с установлением фиксированных, однозначно определенных логических отношений между его элементами), выявляются логические свойства моральных терминов (добро, долг и др.), строятся «логические исчисления» со своей аксиоматикой, правилами вывода, «теоремами» и пр. Среди таких «исчислений» доминирует деонтическая логика, использующая логические операторы «должно», «разрешительно» и «запрещено». В качестве особой дисциплины (в рамках модальной логики) деонтическая логика сложилась еще в 1920-х годах, она продолжает разрабатываться и сейчас (хотя и не столь интенсивно, как прежде). Свой вклад в развитие этой теории внесли многие видные логики (J. Jorgensen, G. H. von Wright, J. Hintikka и др.); библиография деонтической логики насчитывает многие сотни работ. Кроме того, в русле этих исследований и в связи с ними ставились общие вопросы о применимости к моральному рассуждению правил и норм «обычной», естественной логики мышления, о принципиальной возможности выведения моральных суждений из неморальных посылок и т.д. Те авторы, которые принимают идею множественности логик, имеющих силу для разных предметных областей, склонны допускать, что моральный дискурс подчинен специфическим правилам вывода и что вообще «практический» (ценностный) аргумент по своей логической форме отличается от «теоретического» аргумента, или же что в сфере морали действует некая «неформальная» логика.

Вся эта проблематика представляет интерес в основном для профессиональных логиков, она весьма отдаленно связана с реальными заботами нормативной этики. Поэтому в логико-метаэтической литературе преобладают работы, примыкающие ко второму (из указанных выше) направлению исследований, т.е. ориентированные не на создание «логических теорий» морального языка, а на критический анализ имеющихся (старых и новых) этических концепций. При этом разработки современной деонтической логики (и других логических «исчислений») почти не используются; исследователи большей частью исходят из той предпосылки, что моральный (нормативно-этический) дискурс, несмотря на нормативно-оценочный характер его посылок и заключений, подчинен «естественной», общезначимой логике, основные принципы которой известны со времен Античности. Цель логического анализа, основанного на указанной предпосылке, заключается в том, чтобы выявить действительный ход мысли этика-моралиста (нередко скрытый за неопределенными понятиями, метафорами, лакунами, ответвлениями мысли и т.п.), формализовать, схематизировать это рассуждение и затем реконструированную та-

ким образом концепцию поверить на ее соответствие тем или иным логическим стандартам (принципу непротиворечия, правилам определения, вывода и т.д.). Классическим примером такого подхода является работа Дж.Э. Мура «Принципы этики», в которой эксплицированы определения «добра», спрятанные в различных этических текстах, и обнаружена общая для них логическая ошибка (нарушение правила соразмерности определяемого и определяющего терминов). В последующих метаэтических исследованиях подобного плана центральное место занимал критический анализ разных способов обоснования (или «оправдания» — justification) морали, к которым прибегают разные этические учения. Каждое жизнеучение аналитик стремится представить в виде схемы, состоящей из двух логически (или квазилогически) взаимосвязанных частей: некоторого ценностного программного принципа («жить согласно природе», «возлюбить ближнего как самого себя» и т.д.) и оснований или доводов, подкрепляющих этот принцип. Если из положений, взятых как основания, действительно логически вытекает данная ценностная установка, то последнюю следует считать обоснованной (вопрос о том, на чем зиждутся сами эти основания, остается за пределами логического анализа).

В метаэтических работах на эту тему широко распространена точка зрения о том, что практически все имевшие место в истории этики обоснования моральных принципов содержат в себе логическую ошибку, т.е. не являются действительными обоснованиями. Наиболее частая ошибка состоит в том, что моральные, нормативно-оценочные суждения неправомерно выводятся из суждений, в которых отсутствуют моральные термины (например, положения типа «мир устроен так-то», «человек по природе своей стремится к тому-то» и пр. берутся как основания для вывода «человек должен делать то-то»). Другая типичная ошибка традиционной этики — наличие круга в обосновании морали: доказываемый программный тезис имплицитно присутствует в числе посылок и, следовательно, остается необоснованным. Подобные ошибки, по мнению многих метаэтиков, неустранимы, т.е. не существует никакого «правильного» способа обоснования наиболее общих, фундаментальных положений, принципов морали. Этот вывод вполне созвучен концепциям этического интуитивизма и автономизма, а также социально- и биодетерминистскому подходу, согласно которому моральные ценности следует рассматривать как «факты» или реалии человеческой жизни, допускающие каузальное объяснение, но не логическое обоснование. Речь идет о невозможности логического выведения моральных суждений

из любых иных, неморальных; что же касается обоснования одних моральных суждений через другие (например, частных — через общие), то такая возможность никем не подвергалась сомнению. Более того, все реально практикуемые способы рационального обоснования конкретных моральных оценок и императивов как раз и представляют собой логически законное выведение их из более общих, в конечном счете — предельно общих положений, или начал, морали. Попытка же обосновать сами эти начала заведомо обречена на неудачу, ибо в этом случае в качестве посылок вынужденно берутся те или иные неморальные (математические или научные) суждения, из которых не могут быть дедуцированы принципы морали.

Логические ошибки в этических учениях прошлого оставались до поры до времени незамеченными, поскольку они присущи не каким-либо конкретным, легко обозримым рассуждениям и аргументам, а глубоко спрятаны в самой архитектонике метафизических и моралистических конструкций. Сама же задача — выявить эту архитектонику, редуцировать ее к простому силлогизму, «поверить логикой метафизику нравственности» — не ставилась в философской классике, поскольку формально-логический дискурс рассматривался большей частью как достаточно примитивный, «рассудочный» способ познания, который не может диктовать свои условия «разуму», умозрению, творческой интуиции, мистическому озарению и пр. Последовательное применение критерия логичности к любым — не только конкретно-научным — концепциям, претендующим на доказательность, характерно для философско-аналитического подхода. Логическая демонстрация, подчиняющаяся определенным строгим правилам, не исключает и не «перекрывает», а дополняет интуицию, эмпирическое подтверждение и другие «синтетические» методы. Правила логики — не источник и не гарантия истины и не способ постижения добра, а необходимое условие доказательности научной теории или философского (в том числе этического) учения.

Литература:

1. Ивин А.А. Логика норм. М.: МГУ, 1973.
2. Максимов А.В. Проблема обоснования морали: логико-когнитивные аспекты. М.: Филос. общество, 1991.
3. Мур Дж.Э. Принципы этики. М.: Прогресс, 1984.
4. *Edwards P.* The Logic of Moral Discourse. N.Y.: Free Press, 1955.
5. *Ethics and Justification* / ed. D. Odegard. Edmonton etc.: Acad. printing a. publ., 1988.
6. *Meyer M.* From Logic to Rhetoric. Amsterdam; Philadelphia: Benja, 1986.

2. Критерии моральности

Критерии моральности — это признаки, на основании которых (1) устанавливается принадлежность некоторого явления (мотива, поступка, социального отношения и пр.) к сфере морали или (2) определяется моральная ценность этого явления, т.е. его соответствие принципам и нормам морали.

В первом случае речь идет о классификационных критериях, позволяющих идентифицировать феномен морали в ряду других социальных феноменов, отличить моральные реалии (особого рода оценки, нормы, императивы, чувства, мотивы, социальные и межличностные отношения и пр.) от неморальных реалий (иного рода оценок, норм и пр.). Эти критерии вырабатываются и применяются в рамках тех философских и научных теорий, для которых мораль является специальным объектом исследования. Несовпадение критериев моральности (в указанном смысле) у разных авторов свидетельствует о теоретических расхождениях, о разном понимании того, что такое мораль (как особый феномен), или каково значение слова «мораль». Во втором случае имеются в виду ценностные критерии, в соответствии с которыми морально позитивные явления можно отличить от морально негативных (аморальных) или морально нейтральных. Такие критерии вырабатываются (формируются) и функционируют в самом моральном (ценностном) сознании, и их несовпадение у разных людей является показателем моральных разногласий, различий в нравственных позициях (принципах, оценках, нормах).

История этики — это главным образом история моралистических учений, нормативных концепций, выдвигающих и обосновывающих критерии добра и зла, должного и запретного. Громадное разнообразие этих критериев, т.е. ценностного содержания этических учений, говорит как будто о множественности нравственных позиций в пределах единого феномена — морального сознания; и это действительно так, если понимать мораль в традиционно расширительном, неспецифическом смысле. Если же обратиться к истории этики более точные и узкие критерии моральной специфики, которые выработаны в философии и науке Нового и Новейшего времени, то многие прежде относимые к морали позиции и споры окажутся за пределами этой формы сознания, а собственно моральные учения обнаружат гораздо большую, чем представлялось ранее, содержательную близость. Следовательно, для того чтобы вообще можно было говорить о критериях морального добра и зла и сопоставлять разные нормативные позиции в рамках морального сознания как единого фено-

мена, необходимо выявить критерии, определяющие специфику этого феномена. Исторически же дело обстояло как раз наоборот: в философских спорах по поводу добра и зла, добродетели и порока, долга, справедливости, вины, ответственности, совести и пр. из этих синкретических понятий лишь постепенно выкристаллизовывался и обособлялся тот специфический смысл, который со временем и стали связывать с собственно моральными феноменами (моральными ценностями, мотивами и т.д.) в их отличии от неморальных. Конечно, моральная философия с самого начала ориентировалась на некоторый интуитивный, «эскизный» образ своего специфического объекта, однако до первых попыток эксплицировать этот образ, выработать понятие морали в его абстрактно-всеобщих определениях, т.е. указать ясные критерии моральности как принадлежности того или иного явления к данной сфере человеческого бытия, путь оказался долгим.

Исторически первое теоретическое отграничение морали от других форм человеческой жизнедеятельности совпало с введением в философский лексикон самих терминов этика и мораль. Эти слова, в соответствии с их этимологией, должны были бы обозначать все то, что относится к «нравам», «обычаям» (греч. *ethos*, лат. *mos*); но уже в античных текстах они фактически заключали в себе содержание более узкое и специализированное: мораль — это не сами реально практикуемые нравы во всем многообразии составляющих их ценностей и стереотипов поведения, а лишь один из элементов нравов, особый вид ценностей (добра, справедливости и пр.), с позиций которых можно судить о нравах в целом, одобрять или осуждать их. Однако имплицитно схваченная античными философами специфика моральных ценностей (принципов, норм, оценок) и соответствующих мотивов и действий стала предметом теоретической (метафизической, антропологической, социологической, психологической) рефлексии лишь в XVII—XVIII веках, когда наряду с традиционным жанром этических жизнеучений стали складываться и объяснительные (философские и научные) концепции морали. В рамках этих концепций были разработаны некоторые фундаментальные (как формальные, так и содержательные) критерии, определяющие особое место морали по отношению к прочим составляющим человеческого опыта, и в последующем развитии философии и науки эти критерии лишь модифицировались, оставаясь в принципе теми же.

Меньше всего разногласий у философов вызывало понимание абстрактно-содержательной специфики моральных императивов, их общей направленности: было общепризнано, что эти императивы, в отличие от прочих предписаний и побуждений, требуют от человека по-

ступаться собственными интересами во имя интересов других людей (или общества) и, в идеале, относиться к другому как к себе. Что же касается формы этой императивности (т.е. обязанности, долженствования особого рода), то вопрос о ее моральной специфике ставился по-разному в разных философских контекстах. Что такое морально должное? Чем оно отличается (если вообще отличается) от других видов долженствования? Какими бы изошренными и опосредствованными ни были философские концепции, дающие ответы на эти вопросы, действительным отправным пунктом теоретического осмысления должного является интроспекция, самонаблюдение морального субъекта, фиксирующего собственное чувство, переживание долга как особую психическую данность. Это чувство всегда на что-то направлено, т.е. сцеплено с определенным содержанием, однако содержательная направленность долга не столь специфична, ибо она может меняться в некоторых пределах, тогда как само качество переживания остается тем же. Уникальная особенность чувства долга по сравнению с другими психическими феноменами, побуждающими к действию, — это своеобразная его объективированность, несводимость к субъективному хотению. Говоря «Я хочу», индивид сообщает только о собственном, идущем «изнутри» побуждении; говоря же «Я должен», он имеет в виду не только свою субъективную устремленность к определенному поступку, но также и наличие некоей «внешней» побудительной силы; причем эта внешняя сила воспринимается не как проявление чужой субъективной воли, а именно как объективное требование: не «кто-то требует» от меня данного поступка, а «должно вообще» в данных обстоятельствах поступать так-то. Обыденное сознание безошибочно идентифицирует императивы долга, отличая их как от чисто внешних предписаний, не обязательно отложившихся в собственные побуждения личности, так и от чисто внутренних установок к действию (т.е. целей, интересов, склонностей), свободных от всякого внешнего принуждения. Необычность морального императива именно в том, что он не стоит в одном ряду ни с «безусловно моими» устремлениями (нередко выступая в отношении их как репрессивная сила), ни с «безусловно чужими» приказами и понуждениями (ибо «я сам» носитель этого требования). Очевидный для обыденной интроспекции факт существования указанного феномена явился отправным пунктом для многочисленных теоретических его истолкований в философии нового времени. В зависимости от того, какой именно компонент морального долга — объективный или субъективный — выбирается в качестве приоритетного, этот феномен получает разную интерпретацию. Объективистские концепции отождествляли моральное долженствование с

«императивностью» некоторого внешнего для индивида «закона», который выражает либо чью-то верховную (например, божественную или государственную) волю, либо объективную необходимость природы, истории или разума (логики). Но каким образом объективный закон становится субъективным побуждением? Если речь идет о высшей воле (теистические и некоторые социодетерминистские концепции), то субъективным основанием к выполнению ее требований может быть любовь, уважение к источнику волеизъявления, или боязнь санкций, или эгоистический расчет, осознание выгоды подчинения этой воле. В этом случае, безусловно, никакой моральной специфики субъективный мотив не содержит, ибо сводится к интересам, склонностям и т.п. Впрочем, эта специфика отсутствует и в самом внешнем требовании, поскольку по своему обязующему характеру все акты божественной (или, соответственно, государственной) воли идентичны. Однако большинство философов объективистского направления давали иную трактовку субъективного морального мотива: они рассматривали его как некоторую «проекцию» объективно должного на сознание индивида, причем эта «проекция» обычно понималась как результат познания субъектом объективного закона. Такой подход также не выявляет специфических признаков морального долга. Действительно, в рационалистических, философско-исторических и натурфилософских концепциях морали внешне-предписывающий характер нравственного закона не отличается по существу от формы императивности соответственно законов природы, законов исторического прогресса или законов разума. В качестве же внутреннего побуждения специфически-моральное долженствование при этом вовсе исключается, лишаясь психического субстрата (рационализм, теории прогресса). Правда, с точки зрения классического рационализма, разум может непосредственно «определять волю» и тем самым превращать объективно должное в субъективный мотив, не нуждаясь для этого в каких-либо специальных эмотивно-психических побудителях вроде «чувства долга». Но если это и так, все равно в определении воли разумом отсутствует собственно моральная специфика: «категоричность» и «всеобщность» нравственного императива — те же самые, что категоричность и всеобщность других постулатов разума, не имеющих отношения к морали. Вообще, для большинства метафизически-объективистских трактовок морали характерно отрицание подлинности, самостоятельности субъективного, эмотивно-чувственного бытия морального долга: моральные чувства индивида признаются лишь как нечто вторичное — как не вполне адекватное «отражение» или эмпирически-случайное проявление подлинно сущей объективной необходимости.

Другой, субъективно-психологический, подход к пониманию морального мотива, представленный в философии нового времени английским этическим сентиментализмом (А. Шефтсбери, Ф. Хатчесон, А. Смит, Д. Юм и др.), берет моральное чувство в качестве самостоятельного феномена, воплощающего в себе специфику моральности. Возражая против теории Гоббса, сентименталисты доказывали, что человек не является природным эгоистом, его поступки диктуются не только собственными интересами, но и другими побуждениями, которые невозможно редуцировать к интересу, например благожелательностью (Хатчесон). Правда, благожелательность, доброта и т.п., с их точки зрения, не являются сами по себе моральными чувствами; это неморальные аффекты, направляющие человека к таким поступкам, которые обычно (но не всегда) получают позитивную моральную оценку — одобрение. Вот одобрение и порицание (а также производные от них долженствование и запрет) как раз и представляют собой специфически моральные чувства; эти чувства в силу «особой организации нашей природы» мы испытываем при виде определенного рода вещей (Юм). Таким образом, согласно сентиментализму, ни во внешнем мире, ни даже в человеческой душе нет ничего, что обладало бы качеством моральности, за исключением нескольких специфических чувств (*sentiments*), имеющих определенную содержательную направленность. Эти чувства, в отличие от чувств-перцепций (*sense*), не являются «знаниями», «образами», у них нет никаких объективных аналогов, в этом смысле они элементарны, первичны и неопределимы через что-то иное. Моральное чувство, будь оно врожденное или благоприобретенное, есть факт человеческой психики; его можно констатировать, объяснять его происхождение, социальные функции и пр., не редуцируя к какому-то иному чувству, ибо такая редукция как раз и уничтожает его специфику, его уникальность. Самый уязвимый пункт сентименталистской теории, по сравнению с рационализмом, — в том, что она упускает из виду — не объясняет и даже не фиксирует — присутствующую во внутреннем опыте морального субъекта, достоверно воспринимаемую и переживаемую им «объективность» морального императива и моральной оценки. Даже если эта объективность кажущаяся, т.е. представляет собой лишь «переживание объективности», все равно она является важным, органичным элементом психического механизма морали и в этом своем качестве должна быть учтена.

В метаэтике XX века отмеченные подходы к пониманию специфики морали получили дальнейшее развитие, хотя и без выхода за пределы определившихся в философии XVII—XVIII веков концептуальных схем. Подробно исследовались специфические свойства языка морали, логических и психологических механизмов морального рассуждения.

2. Выявление критериев, позволяющих разграничить морально позитивное и аморальное, может идти двумя принципиально разными путями в зависимости от мировоззренческих оснований, принятых исследователем, от его понимания природы моральных ценностей. Если добру или долгу придается онтологический статус, то поиск критериев добра и зла, должного и запретного предстает как познание (эмпирическое или спекулятивное) объективных различий между этими полюсами, и результаты такого познания, выражаемые в форме теоретических суждений («Добро есть то-то»; «Долг состоит в том-то»), приобретают одновременно и объективно-познавательный, и нормативно-моралистический смысл. Критерии добра и зла, с этой точки зрения, не зависят от того, что именно те или иные (или даже все) люди «считают» добром. Эта позиция объединяет множество разноплановых философских течений и концепций, имеющих выходы в этику, — метафизических (супранатурализм платонистского образа, натурфилософия Фомы Аквинского и Джордано Бруно, пантеизм Спинозы, материализм Гольбаха и Гельвеция, аксиология и антропология М. Шелера, марксистская философия истории и т.д.) и эпистемологических (эмпиризм Локка, рационализм Р. Прайса, Лейбница и Канта, интуитивизм Дж.Э. Мура и т.д.). Если же добро и долг понимаются как человеческие, субъективные ценности, то разграничивающий их критерий выявляется путем исследования, анализа самого морального сознания, и здесь исследователя интересует именно то, что люди «считают» добром и злом. Для социально- или биодетерминистского подхода исследовательским полем является «эмпирическое» (т.е. фактически сложившееся) многообразие принимаемых людьми (индивидами, общностями, культурами) критериев добра и зла, должного и запретного; добро и долг истолковываются не как свойства вещей или элементы мироустройства, а как содержание моральных оценок и императивов, фактически принятых людьми, и поиск критериев добра и зла, должного и недолжного понимается как выявление и обобщение этого содержания. Предметом исследования являются, следовательно, не добро и должное сами по себе, а соответствующие ценностные установки, и знание о них выражается в суждениях типа «Люди считают добром (или одобряют) то-то», «Люди руководствуются такими-то моральными императивами» и пр. Теории этого типа не нормативны.

Согласно объективистской трактовке добра и долга, эмпирически очевидная неоднородность морального сознания, многообразие и изменчивость принимаемых людьми критериев моральной ценности свидетельствуют о том, что обыденное сознание не является носите-

лем подлинных критериев моральности, которые следует искать (с помощью умозрения или интуиции) за пределами «эмпирии». Объективистские концепции морали обычно исходят из того, что мораль не может содержать в себе самой критерии добра и зла; эти критерии должны быть внешними, независимыми, объективными. «Морально добрым», например, является то, что соответствует неким «высшим», «абсолютным» ценностям или «природе человека», биологическому или социальному прогрессу, исторической необходимости и пр. При этом фактически предполагается, что «высшие ценности», «историческая необходимость» и пр. уже являются морально ценными.

В рамках же субъективистского подхода факт ценностного разнообразия в массовом моральном сознании объясняется либо способностью каждого субъекта свободно полагать критерии добра и зла (волютаризм; релятивизм), либо неодинаковостью естественных (биологических и социальных) факторов, детерминирующих сознание разных людей. Но естественно-детерминистское понимание моральных ценностей совместимо также с признанием единых критериев добра и зла; это единство заключается не в объективности (вне- и надсубъективности вообще), а в общезначимости (надындивидуальности) данных критериев. С этой точки зрения критерии добра и зла являются в сущности общечеловеческими; видимое многообразие ценностных позиций говорит прежде всего о многообразии нравов, а не моральных ценностей; реальное столкновение моральных оценок и императивов в конкретных человеческих коллизиях не свидетельствует против сущностного единообразия моральных норм и принципов. Выявить эти принципы, фактически разделяемые всеми социализированными индивидами, — значит сформулировать общезначимые критерии добра и зла, должного и запретного.

При всем различии объективистского и субъективистского подходов, при всем разнообразии относящихся к ним концепций и учений, все они оказываются удивительно сходными, когда формулируют содержание общих принципов морали: эти формулировки суть варианты, модификации древнего нормативного постулата — золотого правила нравственности, в котором лапидарно выражены (хотя, возможно, и не вполне адекватно) общечеловеческие критерии добра и зла.

Литература:

1. Холмс Р. Мораль и общественное благо // Мораль и рациональность. М.: ИФ РАН, 1995.
2. Baier K. The Moral Point of View. Itaca, 1958.
3. A Companion to Ethics / ed. P. Singer. Oxford; Cambridge (Mass.): Blackwell, 1993.

3. О специфике морали

Совершенно ясные, очевидные, бесспорные для «обычного» здравого морального сознания оценки и мотивы действий в определенных ситуациях становятся научной (или философской) проблемой для теоретиков, у которых классические абстрактно-назидательные формулы, направляющие человеческое поведение, заслоняют реально сложившиеся нравственные принципы, нормы, оценки — повеления, запреты и позволения. Именно абстрактность классических формул (золотого правила, декалога, категорического императива Канта), их канонизация, их неадекватность реальному нравственному сознанию порождают проблемы, вокруг которых ломаются копья... Поэтому одной из важнейших задач теоретика — философа морали является критика классических формул, выявление, экспликация, упорядочение и адекватное формулирование интенций (ценностных позиций) фактически сложившегося нравственного сознания и соответствующее переосмысление идей классической философии морали. (Фундаментальная ошибка большинства философов морали — это признание некоей «первичности» классических текстов по отношению к «эмпирически данному», т.е. реальному нравственному сознанию.)

Нет и не может быть «теоретической морали» (т.е., иными словами, нормативная этика не может быть «теорией», продуцирующей «объективные моральные истины»); если говорить о «теории» в этой области интеллектуальных занятий, то имеет смысл только «теоретическое знание о морали». Значительная часть этических работ общего плана (будь то нормативные построения или теоретические исследования) отправляется от исторической классики (или от современных авторитетов в этой области) и пытается наложить их схемы на живую эмпирию нравственного сознания. Такое наложение двух пластов высекает искры, приводит к непродуктивным спорам, — непродуктивным потому, что спорящие стороны исходят — осознанно или неосознанно — из принципиально разного понимания природы и истоков моральных ценностей.

Тот факт, что понятие морали (вместе с соответствующим термином) сложилось на определенном историческом этапе и в контексте определенной культуры и что оно затем эволюционировало, меняло свое содержание (при сохранении термина), то, что менялись критерии морально доброго, должного, справедливого (как в обще-

ственном сознании, так и в моральных учениях, или «теориях»), — этот факт сам по себе не свидетельствует о том, будто возникновению и содержательным метаморфозам понятия (и термина) «мораль» соответствует возникновение и эволюция реального феномена, именуемого «моралью». Этот феномен появился в незапамятные времена, задолго до появления данного понятия (и термина), и его сущностные признаки по сути не изменились в разные эпохи и в разных культурах.

В индивидуальном и общественном сознании, в душевном мире социализированных индивидов, принадлежащих к разным сообществам, культурам, имеется тот комплекс специфически моральных регулятивных норм, ценностных принципов, кодексов, мотивов, побудительных сил, переживаний, который так или иначе, в тех или иных словах и понятиях, с той или иной степенью адекватности и полноты отражается в обыденном, научном и философском сознании. Этот многосложный и своеобразный феномен не просто фиксируется и описывается, но и получает в философии и науке разноречивые объяснения его природы, происхождения, исторического развития, социальных и психологических механизмов и функций. Важнейшим условием конструктивной полемики является единое (хотя бы в общих чертах) понимание этого феномена, его сущностных признаков, выделяющих его из ряда других форм ценностного сознания. То есть через анализ разных значений слова «мораль», разных описаний, объяснений, трактовок феномена, обозначаемого этим словом (его ценностного состава, способа бытия, источника и пр.), надо пробиться к тому реально существующему в «душах» людей феномену, реализующемуся в специфических установках, мотивах, переживаниях, которые и образуют устойчивое содержательное ядро, фактически — интуитивно — мыслимое людьми в понятии «мораль», несмотря на многозначность соответствующего термина. Сам факт разнообразия трактовок и объяснений морали и даже действительное разнообразие моральных — ценностно-нормативных — позиций людей (индивидов и сообществ) вовсе не означает, будто феномен морали не является единым: многоликость морали можно обозначить как «единство в многообразии». Это инвариантное единство морали в принципе доступно познанию.

Содержание моральных ценностей и норм и, соответственно, предметная направленность морального мотива не являются спец-

ифическими именно (и только) для морали, это же содержание может быть предметом и ряда других, неморальных мотивов. *Исключительную* специфику морального мотива составляет *особого рода* *долженствование*. Эта точка зрения, конечно, не нова, она идет в русле известной кантовской позиции. Свою содержательную (предметную) специфику мораль разделяет (частично) с некоторыми другими, «неморальными» интенциями; это значит, что «позитивная» (морально одобряемая или обязательная предметность) часто подпадает под интенции любви, симпатии, сочувствия, альтруизма вообще, а «негативная» (морально осуждаемая и запрещаемая предметность) может (в некоторых своих проявлениях) подпадать под интенции не только собственно морального отвращения табуирования.

Поэтому никакие действия, взятые сами по себе (вне ситуации), не могут быть объектом однозначной, безусловной моральной квалификации (позитивной или негативной оценки или предписания). Более того: не только конкретные действия, но и весьма общие «классы» поступков (типа «причинение вреда» или «помощь нуждающемуся») не могут служить безусловными ориентирами для морально запретных или морально обязательных действий. (В определенной ситуации «морально запретное», являющееся таковым в соответствии с «буквой» формального, обычного, абстрактно-общепринятого «кодекса», может быть признано морально допустимым, оправданным или даже обязательным.)

Такого рода ситуативные пересечения, взаимоналожения моральных и иных критериев и норм являются источником некоторой неопределенности, «размытости» самого понятия морали и слова «мораль» — не только в его бытовом, но и в теоретическом употреблении. Нередко этим словом обозначают вообще все правила и нормы, регулирующие человеческое поведение, а это явно не согласуется с тем, что мы фактически (интуитивно, нерелективно) связываем с понятием морали. Впрочем, обычно при определении моральных ценностей и норм к указанию на их регулятивный характер добавляют еще одну, весьма важную характеристику: мол, эти ценности и нормы управляют поведением через понятия добра и долга. Однако этого указания недостаточно, ибо «добро» и «долг» могут иметь и неморальный смысл, так что подобные определения остаются слишком широкими, не схватывая действительной специфики морально ценного и должного. Вообще,

определения морали через «нравственность», «добро», «долг», «справедливость», «честь» и пр. по существу тавтологичны, ибо сами эти термины либо совершенно синонимичны с моралью (напр., «нравственность»), либо имеют широкий спектр значений и потому — чтобы быть правильным «дефиниенсом» к слову «мораль» («дефиниендуму») — нуждаются как раз в том самом уточнении, которое может быть дано только с помощью понятия морали; таким образом, указанные определения логически несостоятельны, ибо содержат в себе круг.

За терминологическими разногласиями в научной среде обычно стоят *концептуальные* расхождения, поэтому ученый, связывающий определенный термин с определенным значением, имеет шансы отстоять это словоупотребление лишь при условии, что убедит оппонентов в правильности принятой им *концепции*. Например, исследователь-аналитик обнаруживает, что та широкая область, которая традиционно (и привычно) охватывалась понятием «мораль» (или «нравственность»), включает в себя существенно разные стороны или элементы (с одной стороны, например, это особые ценности и нормы как таковые, с другой — их социальное воплощение); отсюда — предложение исследователя: разграничить эти элементы в понятиях (и соответствующих терминах), например использовать для этого термины, которые ранее фигурировали в языке как синонимы, — «мораль» и «нравственность» — и придать им разное значение, чтобы не смешивать разные реалии (в свое время такое терминологическое разделение произвел Гегель). Нередко, однако, традиционным (пусть даже и несколько размытым, многозначным) терминам произвольно придается еще какое-то новое значение, не вписывающееся в диапазон принятых прежде значений; т.е. под знакомое слово просто подставляется другой объект. В этом случае споры о «действительном» значении термина бесплодны. Вообще, споры типа «Мораль — это М» — «Нет, мораль — это N» некорректны. На объектах М и N «не написано» слово «мораль». Тот, кто выдвигает такого рода «дефиниции», должен предупредить: «Я предлагаю назвать такой-то феномен “моралью” (или “нравственностью”, или “этикой”), поскольку это целесообразно по таким-то основаниям». Однако эти «основания» могут быть очень разными, они зависят от мировоззрения, от методологических установок теоретика. И поскольку таких конкурирующих подходов сложилось немало в этической мысли, в философии морали, то и сами вопросы «Что такое мораль?», «Каковы ее специфические признаки?» решаются через философские споры. А это

длинный и сложный путь, который не может завершиться чьей-то безусловной «победой», т.е. общепризнанной концепцией. Даже у самых выдающихся мыслителей были и остаются оппоненты, которые тоже опираются на определенные «основания». И тем не менее эти споры не бесплодны, ибо практически все люди — носители моральных ценностей, даже если не могут их четко описать и объяснить теоретически; они почти единообразно понимают смысл слов «мораль», «моральный долг», «добродетель» в практических житейских отношениях, и вот это стихийное «понимание» морали (свойственное, конечно, и самим теоретикам) является, в конечном счете, арбитром (пусть и не очень надежным) в философских спорах, — во всяком случае, арбитром в вопросах адекватного описания (в меньшей степени — объяснения) этого сложного феномена.

Самым необычным свойством морали является уникальное переживание «должного». По своей *предметной направленности* оно может совпадать с интенцией сочувствия, сострадания, любви, уважения к социальным нормам или сакральным заповедям, расчета на «вознаграждение» (в виде благодарности, чествования, материальной выгоды, посмертного блаженства и пр.), но в своем чистом виде оно (в качестве мотивирующего фактора) самодостаточно, не подкреплено ничем внешним, это долженствование без примеси «хотения»; более того, специфика морального долженствования наиболее отчетливо проявляется в случае его антагонизма с «хотением». Правда, такую трактовку морального мотива (впервые четко высказанную Кантом) не всегда опознавали и принимали сами субъекты морали и вообще многие философы отвергают кантовскую трактовку моральной мотивации (т.е. признание ее автономии); а те, кто так или иначе улавливает уникальность моральной мотивации (не обязательно через Канта), обычно для объяснения этого необычного феномена строят те или иные метафизические модели мира, в которых специально отводится место для автономной морали. Предпринимаются попытки решить эту проблему и с позиций мировоззренческого натурализма, т.е. вписать уникальность морали в «естественное» мироздание (обычно — через «биологизацию» морали, выявление «протоморальных» феноменов в мире животных). Но имеющиеся натуралистические объяснения специфических признаков морали не столь основательны и убедительны, чтобы конкурировать с этическим учением Канта.

Кантовская концепция морали основывается на следующих методологических принципах:

1) когнитивизм, т.е. трактовка морали как «знания» (это обязательная предпосылка для применения к морали двух следующих принципов);

2) трансцендентализм (и априоризм), т.е. трактовка (содержания) морали как необходимого знания, априори произведенного «чистым разумом»;

3) конструктивизм (в сочетании с антипсихологизмом) — приписывание разуму «законодательной» силы, способности «навязывать», «предписывать» законы миру и человеку;

4) своеобразный (скрытый) эмпиризм, позволивший Канту выявить действительную содержательную и функциональную специфику морали, — эмпиризм, проявляющийся не в трактовке «морали как эмпирического знания» (здесь Кант — последовательный априорист), а в «эмпирическом знании о морали» (сам Кант не различал явно, смешивал оба вида «эмпиризма»), т.е. исследовании морального сознания реального («эмпирического») субъекта («нравственного закона во мне»), выявлении принципиального отличия морального мотива от всех прочих; да, конечно, Кант в итоге дал трансценденталистскую трактовку выявленных им особенностей морали, однако исходным пунктом для этой трактовки послужили все же эмпирически установленные «факты» (установленные путем психологической интроспекции — рефлексии, «внутреннего опыта», по Локку).

Собственно, только этот последний (четвертый) методологический подход, несмотря на его кажущуюся маргинальность в составе кантовского учения, явился источником непреходящих (теоретических — объяснительных, а не «нормативных») истин, обеспечивших этике Канта долгую жизнь; первые же три подхода только исказили эти истины и косвенно послужили причиной отставания Кантом морального абсолютизма, идущего вразрез с реалиями морального сознания реальных людей (можно упомянуть кантовский абсолютный запрет на ложь).

Добавление. Оригинальный вклад Канта в философию морали связан также и с его эпистемологическим конструктивизмом (третий принцип), позволившим Канту избежать трудностей, с которыми сталкивался эпистемологический реализм (базирующийся на «онтологии добра») при объяснении императивности морали и природы морального мотива. Однако это достижение Кантовой

этики (философии морали) может быть оценено только в рамках когнитивистской методологии; отрицание же правомерности и плодотворности когнитивизма аннулирует и все достоинства эпистемологического конструктивизма применительно к объяснению морали.

Инвариантом морали, носителем ее специфики является характерная для нее интенция (особого рода *отношение* к «человеческим делам» и особого рода *побуждение* к поступкам). Моральная интенция автономна по отношению к содержанию моральных норм и оценок, она в принципе совместима с любым содержанием, ее наличие придает моральный статус любой норме и оценке, хотя фактически (в исторически сложившемся моральном сознании) содержательное многообразие моральных норм и оценок отнюдь не безгранично. Впрочем, границы эти очень широки и размыты, особенно (и по преимуществу) на уровне частных, конкретных предписаний и оценок.

Интенция — отличительная черта всего живого; интенция — это стремление (от простейших его форм — тропизмов и пр. — до целеустремленности разумных существ). Интенция принципиально отлична от процессов (сил, взаимодействий, отношений) в мире неживого. Для древнего мировоззрения (как и для некоторых форм религиозного миропонимания) интенциональность универсальна (см.: гилозоизм, панпсихизм, анимизм, аниматизм, антропоморфизм, социоморфизм). Но даже для многих современных (к тому же нерелигиозных) философов это древнее мировоззрение (впрочем, в «перевернутом» виде) сохраняет силу; во всяком случае, это происходит, когда моральная интенция («нравственный закон», «долженствование») трактуется как нечто «объективное», корящееся в самом мироустройстве.

Моральные требования и побуждения, в отличие от прочих стремлений и побудителей поведения, лишаются статуса субъективной реальности; им приписывается либо объективное бытие во внечеловеческом мироздании (с допущением их субъективного бытия лишь в качестве отображения, схватывания субъектом), либо пребывание в сфере человеческого духа в качестве инородного, объективного начала. (По-видимому, не только философы Нового и Новейшего времени, но и некоторые древние — Сократ, Платон, неоплатоники — тоже придерживались этой точки зрения.)

4. Нравственность и религия

Религиозные кодексы поведения в целом нельзя считать специфически моральными кодексами; они включают в себя — вместе с собственно моральными — также и неморальные нормы (связанные с религиозным мировидением и исполнением соответствующих обрядов), которые (в определенный исторический период, в определенном обществе, в определенной ситуации) могут войти в конфликт с общечеловеческими нормами морали. О сходстве и различии собственно моральных и религиозных ценностей (ценностных установок, позиций) можно судить по их содержанию и по «механизмам» функционирования, реализации в поступках. По конкретному содержанию предписываемых действий религиозные наставления объединены тем, что прямо или опосредованно декларируют волю Бога. Все нормы определенного религиозного кодекса уравниваются по сакральному статусу; по важности же они могут существенно различаться. И только «светский» анализ позволяет вычленивать в этом кодексе специфически моральные нормы, отличить их от норм неморальных (норм обычая и культа). За моральными побуждениями и поступками стоит специфическое «чувство долга», субъективно переживаемое как отклик на некое объективно-безличное повеление. Побуждения религиозного сознания (как моральные, так и неморальные по содержанию) субъективно переживаются как отклик на повеления верховной абсолютной Личности.

Моральные переживания (прежде всего чувство долга, переживание «объективности» морального императива, ощущение присутствия во «внутреннем мире» наряду с «Эго» — также «Супер-Эго») сродни — по психическому механизму — религиозным переживаниям. Один из главных источников монотеизма — приписывание «естественному» Супер-Эго самостоятельного, сверхъестественного бытия. Первобытные табу и их преемники — моральные запреты и повеления — предшествуют религии и порождают ее (а не наоборот). (Отождествление внутриличностного Супер-Эго, его императивов, со сверхъестественной личностью связано не только с ощущением «объективности» этих императивов, но еще и с содержанием его повелений: оно часто требует от человека поступать наперекор его интересам; значит, у Супер-Эго есть какие-то свои, высшие по отношению к личности, интересы и замыслы.) Далее «естественное» сознание (с его «природным эгоизмом») достраивает религиозную модель: если от меня требуются жертвы, то, наверное, предусмотрен и какой-то способ вознаграждения за эти жерт-

вы (и наказания за неисполнение высших повелений); опыт показывает, что какого-то гарантированного вознаграждения (и наказания) в этой земной жизни нет; значит, надо допустить загробное воздаяние.

Религия, вообще говоря, защищает (подкрепляет) требования морали, но, во-первых, морали не вполне «общечеловеческой», а обязательно с примесью неких «партикулярных» ценностей; во-вторых, она способствует в большей степени «моралепослушному» поведению, подменяя собственно моральный *мотив* неморальным («должно» не потому, что «должно» безлично-объективно, а потому, в конечном счете, что «так велел Бог», и за исполнение его велений человека ждет некая «награда»). Мораль в ее *специфическом* (чистом) виде проявляется чаще и в большей степени в атеистическом сознании, нежели в религиозном. (Это не значит, конечно, что атеист вообще в моральном отношении обязательно превосходит верующего. Речь лишь о том, что если некий атеист действительно морален, то его моральная мотивация «беспримесна», без расчета и упования на некие «блага» для себя, в отличие от «эклектической» мотивации верующего, хотя в последнем случае эти дополнительные стимулы к соблюдению моральных норм могут положительно сказаться на реальном поведении человека.) И еще: моральная адекватность человека проявляется не только в принятии им специфически моральных норм и в стремлении следовать им, но и в верном понимании им «фактологии» мироустройства и конкретных ситуаций, на которые транслируются, проецируются эти нормы. Религия мистифицирует реальное положение дел или неверно его интерпретирует, препятствуя тем самым адекватной реализации норм морали.

Религиозное сознание (включая и рациональное богословие) эволюционирует вслед за «гражданским» сознанием, видоизменяется вслед за развитием просвещения и системы разделяемых обществом ценностей. Выражается это, в частности, в том, что многие оценки и императивы Священного Писания, плохо согласующиеся с современной «светской этикой», приглушаются, уходят из проповеднической практики либо получают модернизированную интерпретацию. Представление о том, будто религия изначально продуцировала и поддерживала общечеловеческие ценности, созвучные современному моральному сознанию, — не более чем иллюзия. Это обстоятельство опять-таки подтверждает «вторичность» морально ориентированного верования по отношению к стихийно сложившимся в обществе моральным ценностям.

Часто дискутируемые вопросы: возможна ли нравственность, независимая от религии? Можно ли объяснить происхождение и природу (сущность, содержание) известных (существующих в обществе, широко принятых или общепринятых) норм нравственности, не прибегая к Высшей Причине? Можно ли объяснить реальное существование в душах людей специфически-моральных мотивов без обращения к Высшему Источнику? Может ли атеист быть нравственным (т.е. искренне принять и выполнять требования моральных норм)? Может ли институт нравственности надежно функционировать в обществе без института религии?

5. Когнитивизм и некогнитивизм в этике

Незримая (не рефлексированная) когнитивистская установка в классической философии морали проявляла себя главным образом в том, что *жизнеучения* строились по схеме *мирообъяснения* и составляли, как казалось самим философам-моралистам, органическое целое с представлением (знанием) о мире и человеке. Позднее, когда философская рефлексия обратилась к формам и механизмам духовной деятельности и когда наряду с вопросами «Что есть добро?» и «Как надо жить?» были поставлены вопросы «Что такое мораль?», «Как она формируется?», «Каковы ее происхождение, социальные функции?», «Каким образом моральные ценности передаются от человека к человеку?», «Как духовные жизненные ориентиры воплощаются в поступках?» и т.д., когнитивизм стал осознанно-концептуальным. Основные версии концептуального когнитивизма (в том числе альтернативные позиции): источник морали – разум (познающий и продуцирующий моральные ценности); источник морали – «чувства» (познающие и продуцирующие ценности, причем познание и продуцирование обычно отождествляются); существуют моральные *истины* (абсолютные и относительные); мораль есть трансцендентальное (или априорное, или интуитивное) *знание* о высших ценностях; мораль есть *дедуктивная* (и вместе с тем «практическая») *наука* (со своими аксиомами); мораль есть *эмпирическое* (и вместе с тем «практическое») *знание*, «отражающее» общественное бытие; моральные ценности могут быть научно обоснованы (т.е. не только «объяснены»); мораль есть антиципация (*предвидение, предугадывание* будущего); этика есть наука о морали и вместе с тем – сама мораль; морали можно учить так же, как и любому «знанию»; моральные дилеммы поддаются теоретическому (научному) разрешению.

П.И. Новгородцев писал: «Математическая истина: дважды два четыре или логический закон тождества были обязательны для человека, прежде чем он сформулировал правила арифметического счета или уяснил основания логического мышления. Как справедливо замечает Б.А. Кистяковский, “определенное нравственное предписание может быть только в известный момент открыто, так или иначе формулировано и затем применяться в различных обществах. Но само значение его совершенно не зависит от того или другого применения. То, что какие-нибудь ашанти и зулусы, что дети или идиоты ничего не знают об этом, так же мало касается его как нравственного предписания, как то, что о нем не знают животные, или то, что о нем никто еще не мог знать, когда наша Солнечная система являлась хаотической массой атомов”. См. его превосходную статью «Категории необходимости и справедливости» (Журнал «Жизнь» 1900 г., июнь, стр. 144–145)»¹. То есть моральный идеал якобы существовал (в качестве именно идеала) еще до возникновения Солнечной системы и *познавался* с появлением «разумных существ». Это отголосок трансцендентального когнитивизма платоновского образца.

Ценностный когнитивизм — это подведение ценностно-нормативных реалий духа под «знание» как родовое понятие. Каков ход мысли, приводящей к когнитивизму? Один из популярных вариантов, представленных в философии Канта: неправомерное приписывание «разуму» как духовной реалии, олицетворяющей человеческую способность *познавания*, дополнительных — *ценностно-нормативных* — способностей и функций. Известное Кантово положение «Разум определяет волю» обычно представляется читателю очевидным и тривиальным, поскольку согласуется с его собственной (интуитивной) рефлексией; поэтому в данном случае критике Канта должна предшествовать критика этой обыденной (причем ошибочной или, в лучшем случае, односторонней, частично истинной) рефлексии. Кант уверенно заявляет, что разум имеет свои «интересы», и нам эта (по сути метафорическая) персонификация разума, представление его в качестве отдельного целостного существа со своими «интересами» и прочими личностными свойствами, не кажется метафорой. (Знаменитое положение Канта из

¹ Новгородцев П.И. Об общественном идеале. Берлин: Слово, 1921. С. 73.

«Критики чистого разума»: «Все интересы моего разума (и спекулятивные и практические) объединяются в следующих трех вопросах: 1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я могу надеяться?»).

Слова *добро*, *справедливость*, *право* (на что-то), *обязанность*, *долг* и мн. др. употребляются в обыденном языке и в философских текстах так, будто они имеют реально сущий денотат; а поскольку эти слова фактически выполняют исключительно оценочно-нормативную (прескриптивную) функцию, у них отсутствует денотат. Не замечая этой особенности подобных терминов, обыденное и философское сознание подставляет в качестве денотата воображаемые (умозрительные *трансцендентные* или *естественно-предметные*) миры, мыслимые как подлинные; дает по сути фиктивные определения этим словам, используя обычные правила, пригодные для «нормальных» (референтных) слов и понятий, но не для слов ценностно-нормативных. Все это не означает, что слова *добро*, *справедливость* и т.п. не имеют смысла; они вполне осмысленны, и этот смысл может быть выявлен и описан, но не в форме стандартных дефиниций, а с привлечением реального контекста, в котором эти слова употребляются и обеспечивают общепонятную коммуникацию; при изложении такого контекста должны быть обязательно использованы психологические интуитивно ясные термины, обозначающие «субъективно-человеческие» эмоции, интенции («чувство долга», «желание», «стремление», «позитивное/негативное отношение» и др.). Исторические примеры такого рода правильных по общей направленности (но не по конкретному исполнению, т.е. не всегда адекватно воспроизводящих реальный контекст) определений: «Справедливость — это то, что угодно сильнейшему» (оппонент Сократа Каллик в платоновском диалоге «Горгий» и Фрасимах в «Государстве»); «Добро — это то, что вызывает у нас приятные переживания» (Спиноза, Гольбах и мн. др.).

Поскольку кантовская философия морали есть проекция его эпистемологии, а знание не интенционально (в психологическом смысле), возникает проблема: как Канту удастся из *эпистемологических* посылок дедуцировать моральную *интенцию*, *долженствование*. Надо найти в философии Канта ту сакраментальную «логику», в соответствии с которой он совершает (совершает по види-

мости, но не реально) невозможную — по природе человеческого духа, по законам его функционирования — метаморфозу: из априорного *познания* каким-то образом рождается *моральное побуждение*. Да, разум, по Канту, активен, конструктивен, но эта деятельность *познающего* разума не телеологична, она всецело каузальна; во всяком случае, нет оснований для предположения о ценностно-нормативной целенаправленности в работе разума, он функционирует как некий естественный «механизм», производящий «абстрактно-всеобщее»; и вдруг оказывается, что этот механизм продуцирует «категорический императив» с его хотя и весьма абстрактным («формальным»), но вполне определенным содержанием (предметной направленностью) и побудительной силой, детерминирующей («определяющей») волю. По-видимому, Кант не прибегает ни к каким особым ухищрениям; он просто (в духе давней традиции, в согласии с обыденной рефлексией) персонифицирует разум, непосредственно приписывает ему наряду с определенными функциональными свойствами также всю гамму личностных способностей и качеств: способность быть не только «теоретическим», но и «практическим», т.е. способность иметь ценностные предпочтения, к чему-то стремиться, обладать определенными устойчивыми (присущими ему «по природе») личностными качествами.

В гуманитарных исследованиях обнаружение философом некоторого объективного (как правило, логического) запрета на совершение какой-то операции и, следовательно, критика (перечеркивание) тех концепций, учений, в которых этот запрет нарушается, очень непопулярны, неинтересны и просто игнорируются большинством гуманитариев (благо, специфика гуманитарной мысли такова, что она легко ассимилирует логические ошибки), и пренебрегшие логикой концепции выглядят вполне пристойно и даже «интересно». Можно критиковать, например, какой-то конкретный «ошибочный» способ обоснования морали, противопоставляя ему другой, «правильный», и это — важно и интересно; если же кто-то утверждает, что моральные ценности вообще не могут быть обоснованы, т.е. никакой способ обоснования не может быть верным, то это утверждение «неинтересно», маргинально, и на него вообще можно не обращать внимания. В естествознании дело обстоит совершенно по-другому. Логическая ошибка, будучи обнаружена в теоретических построениях, для любого ученого есть признак совершенной негодности теории. «Онтологиче-

ские» же законы-запреты, будучи доказанными, занимают важнейшее место в науке; «открытия», противоречащие этим законам, безжалостно отбрасываются — если только за ними не стоит новая фундаментальная, доказанная в соответствии со всеми канонами научного исследования теория; соответствие законам-запретам (пока они не опровергнуты) является критерием научности той или иной теории; «факты», опровергающие эти законы, либо игнорируются, либо — если за ними стоит что-то достойное внимания — тщательно и придирчиво проверяются. («Опровержение» фундаментальных законов-запретов — любимая тема мистификаторов, научных дилетантов и деятелей паранауки.)

Когнитивизм — один из источников трансцендентализма (у Платона, Канта и других «метафизиков»). Несомненное наличие у (многих) людей «идеалов» (ценностных и когнитивных), которым нет точного референта в «эмпирически данном» мире, когнитивист объясняет не результатом идеализирующей способности (и деятельности) «обычного» человеческого сознания, совершающего эту операцию путем обработки (переработки) эмпирического материала, а особого рода познанием: (а) постижением с помощью «разума» уже готовых «идеалов» (платоновских идей, трансценденталий) либо (б) априорным «постижением-конструированием» их посредством того же «чистого» разума. Ценностные идеалы, «идеальные сущности», трансцендентации, представления об объективности, иномирности морали, интенция долга, возвышенные переживания, «вера-надежда-любовь», «истина-добро-красота», высочайшие полеты мысли — все это суть факты «обычного», «земного» сознания, факты психики, а тем самым — эмпирический материал как для адекватного (осознанного) теоретического исследования, так и для метафизических спекуляций. Одна из причин подобных спекуляций — господствующая в обыденном и философском сознании когнитивистская парадигма, побуждающая трактовать всю феноменологию человеческого духа (включая переживания) как «знания» (в «корреспондентском» или «когерентном» смысле) с соответствующими «референтами»; эти воображаемые «референты» и образуют метафизическую «реальность».

«Народная психология» — носитель базовых ценностей. Из «народной психологии» гуманитарная наука (именно наука, а не цен-

ностно-нормативное учение) вычленяет – в качестве объекта исследования – моральные и иные базовые ценности, т.е. эксплицирует, вербализирует, по возможности концептуализирует их, описывает их содержание, механизмы и функции, их происхождение, исторические и культуральные изменения; кроме того, выявляются, критически осмысливаются рефлексивно-познавательные модели обыденного сознания, по-своему описывающие, объясняющие и вербализующие эти ценности. Ценностное сознание реальных («эмпирических») индивидов и сообществ первично по отношению не только к «ценностной метафизике» (ищущей ценности – особенно моральные – в некоем особом умпостигаемом, трансцендентом мире), но и по отношению к науке о ценностях, если (или когда) эта наука скрыто или явно опирается на методологию когнитивизма, рассматривая ценности как «знания» и потому считающая возможным продуцировать «научные» («теоретические») нормативно-ценностные концепции, пренебрегая «обыденным» («недостовверным», «путаным», «случайным» и пр.) «ценностным знанием» («моральным знанием» прежде всего), т.е. трактуя *ценностно-нормативные* установки людей как «дефектное» *знание*, зачисляя их в разряд обыденного знания, несомненно, уступающего по многим параметрам знанию научному.

О когнитивизме Канта (как и его оппонентов). За понятиями «априорное» и «эмпирическое» познание (в этическом контексте) у Канта (и многих его оппонентов) кроются не только виды «познания» в точном смысле этого слова (в этом случае их когнитивизм лежал бы на поверхности), но фактически также и разные виды «детерминации» моральных норм (в этом случае когнитивизм выражается в неправомерно-расширительном употреблении понятий «познание», «априорное», «эмпирическое» и др.)

«Кант первый выдвинул вопрос, с решения которого должна будет начинаться в будущем всякая научная этика. Мы имеем в виду непосредственно примыкающий к основоположным теоретико-познавательным исследованиям Канта вопрос об априорном или эмпирическом происхождении нравственного сознания»¹. И далее – комментарии к этому положению и полемика с Кантом, со ссылкой на Локка

¹ См.: Целлер Э. Кантовский принцип морали и противоположность формальных и материальных принципов морали // Новые идеи в философии. Сб. 14. Этика I / под ред. Н.О. Лосского и Э.Л. Радлова. СПб.: Образование, 1914. С. 19 и далее.

и пр. Получается, что «нравственное сознание» — это «нравственное познание», и спор может идти лишь о том, как осуществляется это познание; никакого другого пути возникновения и формирования (т.е. никакого другого способа детерминации) нравственного сознания не предполагается.

Правда, и у Канта, и (в особенности) у его оппонентов «априорное» и «эмпирическое» понимаются настолько неопределенно, что под эти понятия попадает фактически и каузальная детерминация: «априорность» моральных норм легко превращается в их «врожденность», т.е. «заложенность» в человеческую (биологическую) «природу», их «детерминированность» природой (отсюда — неизменность и абсолютность этих норм); «эмпиричность» легко переходит в «детерминированность» моральных норм изменчивыми факторами «человеческого опыта» (под коим понимается не сенситивный «опыт», а реальная жизнедеятельность). То есть фактически *детерминистское* истолкование морали у Канта, Локка и др. подводится ими под привычные *эпистемологические* схемы и сливается с ними. В этом и проявляется их моральный когнитивизм.

Лейбниц (и его нынешние последователи) полагал, что математические исчисления суть универсальные инструменты правильного разрешения философских (и вообще любых, в том числе ценностных) споров, универсальное средство нахождения «объективно истинной» ценностно-нормативной позиции. Вот некоторые цитаты из Лейбница: «...подобный (строго математический. — Л.М.) неопровержимый способ рассуждения имеет место во всякой аргументации», поэтому «в философии со спорами можно покончить так же, как и в геометрии, — посредством исчисления»¹; «Наука о нравственности... врождена таким же образом, как и арифметика, поскольку она тоже зависит от доказательств, доставляемых разумом»².

Ключ к пониманию позиции тех, кто толкует нормативную этику как особую область «этического знания» (а именно «знания» о нормах) и только на этом основании отличает норматив-

¹ Лейбниц Г.В. О приумножении наук // Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 201.

² Там же. С. 94.

ную этику от этики теоретической (или, у некоторых авторов, от «философской» этики). Почему этическое сообщество с большим трудом воспринимает такую, казалось бы, простую мысль, что весь «этический материал» можно разделить на две дисциплины, или два раздела этики — нормативный и дескриптивный? Да и в тех случаях, когда эта идея принимается, она обычно интерпретируется так, что «нормативное» оказывается разновидностью «дескриптивного». Если признать возможность и необходимость такого деления, то возникает вопрос: к какому из этих разделов следует отнести суждения о добре, справедливости, долге и пр.? Все зависит от того, в какой модальности (в какой функции) употребляются эти слова (в составе соответствующих суждений): (1) в дескриптивной (обозначающей, когнитивной) или (2) в прескриптивной (нормативной, императивной, оценивающей, интенциональной — выражающей собственную позицию автора либо некую «объективную» ценностно-нормативную позицию). По чисто формальным признакам первый тип суждений относится к теоретической (описательно-объяснительной) этике, а второй — к нормативной («ценностно-предписательной») этике. Однако некоторые формально дескриптивные (констатирующие) высказывания фактически (интенционально и функционально) являются прескриптивными. Так, высказывание «Добро — это то-то» сам говорящий может интерпретировать как чисто дескриптивное, но в двух существенно разных смыслах: в одном случае он полагает, что речь идет об изложении (описании) содержания ценностных принципов и норм, разделяемых им самим и/или другими (мол, «Люди называют добром все то, что обладает такими-то признаками»); в другом случае он имеет в виду не чью-то ценностную позицию, а добро как таковое, добро объективное («объективное» в платонистском, кантианском или теологическом смысле), т.е. свое определение добра он толкует как объективно истинное знание о добре. Вот в этом втором случае автор высказывания обычно не замечает, что его якобы «теоретическое» определение добра является в действительности выражением, декларацией его собственной ценностной позиции — позиции, которая, мол, в силу ее предполагаемой «объективности» обязательна для всех «разумных существ». Это стихийный платонизм обыденного (но часто и философского) сознания; «добро», согласно Дж. Муру, *в каком-то смысле* существует само по себе, и мы его интуитивно познаем; доброе и злое — для обыденного сознания — это свойство самих вещей, поступков, намерений, а не оценка их с позиций принятых (сложившихся, вос-

питанных) ценностных установок, и мы, мол, наблюдаем и констатируем эти признаки доброго и злого в самих объектах (не рефлексируя, не отдавая отчета в том, что мы на самом деле выявляем, познаем безоценочные факты и затем подводим их под наши ценностные критерии). Да и не только оценки, но и нормы морали, реализуемые в императивных суждениях и побудительных мотивах, тоже интуитивно трактуются как «объективные», объективно-повелительные; т.е. моральное долженствование — это некое «объективное требование», Супер-Эго, по фрейдовской терминологии: когда человек говорит: «я *знаю*, что я *должен* делать» (употребляя слово «должен» в специфически-моральном смысле), он имеет в виду, что знает, как именно действия, если их осуществить, приведут к тому результату, который мыслится как «должный» в его моральных обязательствах. Из-за этой неопределенности, двусмысленности суждений о добре и пр. у многих философов возникает иллюзия, будто ценностно-нормативные высказывания являются одновременно и теоретическими, так что деление этики на нормативную и теоретическую не имеет смысла; т.е. мы, мол, вправе говорить о некоей единой этике, которая, исследуя мораль, дает нам знание как о добре, долге, справедливости, смысле жизни и т.д., так и о самом феномене морали — его специфике, происхождении, развитии, функциях и т.д. То есть, будучи философской и научной «теорией», этика якобы одновременно (и тем самым) исполняет также нормативную («моралистическую» — «воспитательную», «проповедническую») функцию.

Еще три причины неприятия идеи о разделении этики на две дисциплины:

1. Общая, парадигмальная когнитивистская установка, утвердившаяся в истории гуманитарной мысли (и в обыденном сознании) и искренне воспринимаемая (в данном случае — философами морали) как самоочевидная и «естественная». В этой стихийной, несознаваемой парадигме идея «непознаваемости» ценностей и норм (а значит, и нормативной этики, отделенной от этической теории) просто не находит места, отторгается без каких-либо размышлений и доводов.

2. Впрочем, один довод против некогнитивизма был выдвинут сразу после обнародования этой концепции — довод не теоретический, а моралистический, причем настолько убедительный для моралистов, что всякие последующие споры представлялись им излишними: некогнитивисты были обвинены в моральном релятивизме и аморализме, поскольку отрицали истинностный характер моральных

норм и оценок и, значит, лишали их объективного критерия «правильности».

3. Смешение (отождествление) объяснения морали и обоснования моральных ценностей (ошибочное приписывание объяснению — как несомненно познавательной процедуре — также и «нормативной» функции). В некоторых публикациях по этике причинное *объяснение* морали — ее происхождения, сущности и пр. — называют «причинным обоснованием», полагая, таким образом, что бесспорно осуществимая возможность причинного объяснения морали якобы означает тем самым возможность обоснования моральных ценностей.

К упоминанию об «объективности добра» в платонистском и кантианском смысле. Платонистская концепция позволяет признать «когнитивными» только аксиологические (дескриптивные ценностные, т.е. оценочные) высказывания. Кантианская (или вообще — «априористски-рационалистическая») концепция позволяет признать «когнитивными» деонтические (прескриптивные, нормативные, императивные) высказывания; оценочные же высказывания при этом рассматриваются как вторичные, вытекающие из нормативных («долженствовательных»).

6. Натурализм и метафизика в философии морали

Универсальность и абсолютность морали (моральных принципов и норм) — качества, которые в рамках натуралистического (анти-метафизического) мировоззрения трактуются как идеализация реального положения дел, — подобно утверждению о сферической форме Земли при ясном понимании того, что «сферичность» нашей планеты отнюдь не идеальна. Разум создает идеализации, которым — именно как идеализациям — нет полного, адекватного референта в «эмпирически» доступном мире, хотя для понимания и практического освоения мира такие идеализации вполне пригодны. Но метафизическая мысль трактует эти идеальные модели как совершенно адекватные миру, но не этому — непосредственно данному, подпорченному — «эмпирическому» бытию, а бытию «подлинному», идеальному «объективно», в себе самом. Таков, по-видимому, основной источник метафизического трансцендентализма (в его платонистском и кантианском вариантах).

Трансцендентализм (метафизика) — это способ решения ценностных и теоретических проблем, неразрешимых (или кажущихся неразрешимыми) в «этом» мире или в системе понятий, поле которых ограничено только «этим» миром.

Для моральной метафизики, так или иначе объективирующей добро, долг, справедливость и пр., нет надобности вводить в свои представления о морали (о способах ее бытия и «механизмах» ее функционирования в сознании и поведении людей) какие-либо «психологические», «чувственные» элементы: познавая («постигая») объективное добро и долг, человек, мол, тем самым становится «носителем», «сторонником» добра и долга, он самим уже этим «знанием» мотивирован к добрым и должным поступкам; т.е. моральная интенция, моральное чувство трактуется как некий эпифеномен, не входящий необходимым образом в состав моральной позиции и морального поведения. Моральное долженствование и моральное одобрение в теоретических моделях метафизики обретают эфемерное внепсихическое бытие.

Кантова «критика» чистого практического разума очень своеобразна, она не столько *ограничивает*, сколько, напротив, *приумножает* его возможности (и функции): разум, помимо выполнения своих «обычных» познавательных функций (пусть даже в их кантованской конструктивистской интерпретации), оказывается способным также продуцировать «нравственный закон» и напрямую «определять волю» к исполнению этого «закона» (хотя Кант специально оговаривается, что механизм такого воздействия разума на волю совершенно непостижим... для самого разума!). Похоже, Канта смущает то, что он не в состоянии рационально объяснить эту важнейшую для его этики метаморфозу «чистого разума», его «превращение» в разум «практический»; удивительно, однако, что последователи Канта не замечают его мучений и принимают указанную метаморфозу как нечто самоочевидное и не нуждающееся в объяснении и обосновании.

По Канту, «категорический императив» сконструирован чистым практическим разумом, стремящимся к «всеобщности», т.е. он трансцендентен, он принадлежит «интеллигибельному» («умопостижаемому», «ноуменальному» субъекту, или «характеру»); однако в саму формулу категорического императива органически вписан «эмпирический субъект», который может *желать* или *не желать* превращения своего плана действий во всеобщий закон-императив. Таким способом Кант устанавливает мостик между трансцендентальным и эмпирическим. Но ведь этим актом нарушается («загрязняется») чистота, абсолютность «нравственного закона». Та «всеобщность», к которой «стремится» чистый разум в сфере *познания*, мало похожа на «все-

общность» *практического* принципа, императива; логика кантовского перехода от фиксированной им обобщающей способности разума к общеобязательному и абстрактно-всеобщему нравственному императиву очень сомнительна; вернее, никакой логики здесь нет, указанный переход основан лишь на внешней ассоциации. Даже если «чистый разум» и способен конструировать «законы сущего», то это еще не значит, что он способен конструировать «законы должного».

«Сверхзадача» для современной философии морали — сочетать кантовские открытия, касающиеся действительной специфики морального сознания, с их антикантианским, а именно антитрансценденталистским, антиконструктивистским, антилогицистским, антикогнитивистским, «естественно-детерминистским», индивидуально и социально-психологическим, объяснением; дать при этом критику традиционных «натуралистических ошибок», игнорирующих действительную специфику морали. В самом деле, этический натурализм либо неправомерно отождествляет моральное побуждение с другими побудительными силами, направляющими человеческое поведение на «добрые» свершения (благожелательность, сострадание, сопереживание и пр.), либо вообще отказывает моральному мотиву (побуждению) в существовании, объясняя «так называемое» моральное поведение тоже «естественными», но весьма далекими от «благожелательности» и т.п. побуждениями («природный» эгоизм в сочетании с расчетом, превращенная форма злобы, зависти и пр., «изобретение слабых» для обуздания «сильных» и т.п.).

Кант, безусловно, прав, указывая на существенное отличие морального мотива от всех прочих; однако специфика этого мотива все же не такова, чтобы искать истоки морального императива в «умопостижимом» мире и приписывать ему «абсолютность» как некую априорную необходимость. Эта сконструированная Кантом *логическая* «необходимость» морального суждения непостижимым образом превращается у него в абсолютную «обязательность» *поведения*, абсолютное «долженствование», которое, однако, при всех его грозных атрибутах, имеет силу только в некоем «мире свободы», тогда как реальный «эмпирический субъект», находящийся в «мире природы», совершенно недостижим для приказов метафизически-априористской этики и способен пренебречь ее Абсолютными, Безусловными, или Категорическими, Объективно-Необходимыми предписаниями, доставляемыми «практическим разумом» из «мира свободы». Моральный мотив (императив) во всей его специфичности вполне можно

описать и объяснить в терминах «натурализма» и «психологизма» (при этом «натурализм» надо понимать в широком смысле — не как биологический редукционизм, противостоящий не только метафизике, но и социологизму, а как концепцию, признающую единый и единственный «естественный» мир, включающий — если говорить о человеке — и биологическое, и социальное).

Рефлексия морального сознания, знание о морали (и в филогенетическом, и в онтогенетическом «срезах» этого знания) начинается с непосредственной данности особого рода мотивов и поступков, с моральной фактологии. Многие выдающиеся мыслители (от Сократа и Платона до Канта, Дж.Э. Мура и М. Шелера) полагали (хотя не всегда явно об этом говорили), что натуралистический подход не в состоянии схватить специфику морали, что этот подход — в лице своих видных представителей — показал свою несостоятельность и в качестве объяснительных теорий, и в качестве нормативных учений, и потому без метафизики эту задачу не решить. Однако специфика морали, схваченная в той или иной степени названными мыслителями, вполне может быть вписана в натуралистическую картину мира, т.е. может получить натуралистическое объяснение. Ошибка этиков-метафизиков — в том, что они не видят, не находят в «естественном» мире места для моральных идеалов, полагая, что в этом «земном» («эмпирическом» и пр.) измерении возможны только искаженные копии идеалов и отступления от них. Однако идеалы живут в реальном («естественном») сознании реальных людей. Сам факт пребывания идеалов в человеческом сознании метафизики обычно не подвергают сомнению, но видят в этом факте лишь свидетельство внечеловеческого, объективного, запредельного бытия этих идеалов, тем или иным способом «схваченных» нашим сознанием. Чтобы опровергнуть эту иллюзию, надо избавиться от особой методологической парадигмы — ценностного когнитивизма, трактующего все содержимое духа как знание о чем-то. (Эта парадигма очень прочна. В гуманитарном — да и вообще в обыденном — сознании укоренена когнитивистская иллюзия, будто любое слово, или понятие, или какой-то духовный образ надо рассматривать не как *следствие* некоторых причин, а как *воспроизведение* некоторых реалий.)

Спекулятивный философ в истолковании природы познания исходит из того, что «разум», помимо «обычного» обобщения эмпирии

и построения гипотетических моделей, проходящих затем эмпирическую проверку, способен также напрямую (т.е. минуя эмпирию) выходить в некие сферы, недоступные опыту, и постигать истины, не поддающиеся (и часто вообще не подлежащие) эмпирическому подтверждению. Эта позиция, хотя она многократно (и убедительно) подвергалась критике, имеет все же право на существование, так как подкрепляется весьма весомыми аргументами. Другое дело, когда она переносится на сферу ценностей: здесь ее непригодность обнаруживается самым очевидным образом. Но сама возможность распространения философской метафизической спекуляции на эту сферу обусловлена тем, что «ценности» (ценностные позиции, особенно моральные) истолковываются почти всеми как «знания», и к ним применяются те же градации, что и к «прочим» знаниям (уже без кавычек); и потому споры здесь идут по векам налаженной колее — между «эмпириками» и «рационалистами». Моральные ценности (ценностные установки, позиции) нельзя делить на «эмпирические» и «теоретические», апостериорные и априорные и пр. — нельзя уже потому, что они не являются «знаниями» (когнициями). Кантовская метафизика нравственности неприемлема не в силу ее «априорности», а из-за свойственного ей «ценностного когнитивизма». По той же причине нельзя принять и юмовский «эмпиризм» (хотя у него сквозь эмпирический когнитивизм иногда просвечивает и некогнитивизм).

Для «метафизики нравственности» (как и вообще для «метафизики ценностей», для метафизической аксиологии) выражения «моральное сознание», «формы ценностного сознания» и т.п. либо вообще бессмысленны, либо обозначают «несовершенные» проекции «чистых», «абсолютных», «объективных» (в платоновском или кантовском смысле) ценностей. То есть исходным местом пребывания идеалов, принципов, норм (во всяком случае, моральных) является не «сознание» (дух, психика) человека, а платоновский «мир идей» или кантовский «мир свободы» («умопостигаемый, ноуменальный мир»). Таким образом, если нас интересует содержание моральных принципов и норм, то отправным пунктом (полем, предметной областью) исследования для метафизика будет не сознание индивида или общества, а умопостигаемое бытие (зачем, мол, нам нужны «искаженные копии» морали, если ее можно постигнуть в ее идеальной чистоте). Иначе: ноуменальные образцы морали «первичны», практикуемая же «обычными» людьми мораль «вторична».

Кант не отрицает, что «обычный человек» придерживается тех же моральных принципов, что и философ-моралист, постигающий нравственный закон посредством чистого разума: мол, и у «обычного человека» есть разум, позволяющий ему приобщиться к нравственному закону, хотя, в отличие от философа, этот обычный человек находится под воздействием всяких случайных, преходящих детерминирующих факторов, мешающих ему адекватно постигать и применять нравственный закон... То есть в любом случае Кант видит источник морали в априорном «познании» нравственного закона «чистым разумом». Ему чужда мысль о том, что мораль сформирована в человеческом духе под воздействием реальных межчеловеческих отношений, и что философ-моралист черпает «знание» о нравственном законе не априори из ноуменального мира, а апостериори из «эмпирического» человеческого сознания.

Зачем нужна «метафизика морали»? Откуда она берется? Разумеется, «эмпирическое» (т.е. реальное) моральное сознание сложилось и функционировало в обществе до всякой метафизики, но на определенном этапе культурной эволюции даже обыденная рефлексия, наткнувшись на необычность некоторых сущностных свойств морали и их необъяснимость в «эмпирических» терминах, обратилась к трансцендентному источнику — Богу, а затем философская спекуляция умножила объяснительные метафизические подходы. Каковы эти необычные свойства морали, заставившие философию морали обратиться к метафизике? Это надперсональность (имперсональность), объективность и абсолютность (безусловность, категоричность) моральных требований; «не-естественность» долженствования и бескорыстия; отсутствие «естественного» референта для «моральных истин» (парадигмальный когнитивизм рассматривал это обстоятельство как проблему, требующую метафизического — платонистского или кантианского — решения).

Кант (путем пространных рассуждений) доказывает, что «понятия долга» не могут быть «выведены только из опыта»¹, поскольку, мол, ни один поступок не продиктован исключительно велением долга (в чистом виде), и потому необходимо обратиться к некоему метафизическому источнику. По-видимому, это тот же ход мысли, кото-

¹ Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 244.

рый приводит к доказательству «априорности» (полной или частичной) математических понятий и открытых наукой законов природы.

Что касается мотива долга, то даже если он в чистом виде и не реализуется в поступках (обычно поступок побуждаем одновременным действием множества разнородных и разнонаправленных мотивов), это не означает, что мы не можем аналитически (рефлексивно) вычленивать, описать, объяснить происхождение и механизмы реализации этого мотива в «опыте».

ЛИТЕРАТУРА

1. Агацци Э. Моральное измерение науки и техники. М.: Московский философский фонд, 1998.
2. Адорно Т.В. Проблемы философии морали / пер. с нем. М.Л. Хорькова. М.: Республика, 2000.
3. Аналитическая философия / А.К. Блинов и др. М., 2006.
4. Апресян Р.Г. Комментарии к дискуссии // Логос. 2008. № 5 (68).
5. Апресян Р.Г. Мораль // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. II. М.: Мысль, 2001.
6. Апресян Р.Г. Мораль // Этика: энцикл. слов. М.: Гардарики, 2001.
7. Аристотель. Никомахова этика // Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984.
8. Артемьева О.В. Английский этический интеллектуализм XVIII–XIX вв. М.: ИФ РАН, 2011.
9. Бажанов В.А. Психологизм и антипсихологизм // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: Канон+, Реабилитация, 2009.
10. Бердяев Н.А. Этическая проблема в свете философского идеализма // *Sub specie aeternitatis*. Опыты философские, социальные и литературные. М.: Канон+, Реабилитация, 2002.
11. Бродский А.И. Нормативная этика: от объективизма к конструктивизму // Этическая мысль / ред. А.А. Гусейнов. Вып.1. М.: ИФ РАН, 2000.
12. Введенский А.И. Закон причинности и реальность внешнего мира. Харьков: Тип. губ. правл., 1901.
13. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Философские работы. Ч. I. М.: Гнозис, 1994.
14. Витгенштейн Л. Философские исследования // Философские работы. Ч. I. М.: Гнозис, 1994.
15. Гайденко П. Теории обоснования нравственности. Ч. I // Альфа и омега. 1999. № 4 (22).
16. Гайденко П. Теории обоснования нравственности. Ч. II // Альфа и омега. 2000. № 1 (23).

17. Гартман Н. Этика. СПб.: Владимир Даль, 2002.
18. Гаспаров И.Г., Левин С.М. Современная аналитическая философия сознания: вызовы и решения // Эпистемология и философия науки. 2015. № 2 (44).
19. Геттиер Э. Является ли знание истинное и обоснованное мнение? // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). М.: Дом интелект. книги; Прогресс-Традиция, 1998.
20. Гоббс Т. О свободе и необходимости // Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 608.
21. Гусейнов А.А. Мораль: история понятия // Что такое мораль: сб. науч. тр. / отв. ред. Р.В. Петропавловский. М.: ИФ АН СССР, 1988.
22. Гусейнов А.А. Добродетель // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 1. М., 2000.
23. Гусейнов А.А. Долг // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 2000.
24. Декарт Р. Первоначала философии // Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989.
25. Дробницкий О.Г. Понятие морали. М.: Наука, 1974.
26. Иммануил Кант: наследие и проект / под ред. В.С. Степина, Н.В. Мотрошиловой. М.: Канон+, Реабилитация, 2007.
27. Калинин Л.А. Кант в русской философской культуре. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2005.
28. Кант И. Критика практического разума // Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965.
29. Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994.
30. Кант И. О мнимом праве глгать из человеколюбия // Трактаты и письма. М.: Наука, 1980.
31. Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965.
32. Каримский А.М. Натурализм // Современная западная философия: словарь. М.: ТОН, 1998.
33. Касавин И.Т. Знание // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 2001.
34. Кистяковский Б.А. Категории необходимости и справедливости // Жизнь. Июнь, 1900.
35. Кузнецова Г.В., Максимов Л.В. Природа моральных абсолютов. М.: Наследие, 1996.
36. Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1982.
37. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики. М.: Политиздат, 1991.

38. Максимов Л.В. Аналитическая этика // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: Канон+; Реабилитация, 2009.
39. Максимов Л.В. Высшие ценности и мораль // Философия и этика: сб. науч. тр. к 70-летию акад. А.А. Гусейнова. М.: Альфа-М, 2009.
40. Максимов Л.В. «Гильотина Юма»: pro et contra // Этическая мысль / ред. А.А. Гусейнов. Вып. 12. М.: ИФ РАН, 2012.
41. Максимов Л.В. Деонтология // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 2000.
42. Максимов Л.В. Когнитивизм как парадигма гуманитарно-философской мысли. М.: РОССПЭН, 2003.
43. Максимов Л.В. Когнитивный редукционизм в «науках о духе» // Когнитивный подход: науч. моногр. / под ред. В.А. Лекторского. М.: Канон+; Реабилитация, 2008.
44. Максимов Л.В. Натуралистическая ошибка // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 2001.
45. Максимов Л.В. О субъективистских течениях в современной философии морали // Этическая мысль. Вып. 5. М.: ИФ РАН, 2004.
46. Максимов Л.В. Очерк современной метаэтики // Вопр. философии. 1998. № 10.
47. Микешина Л.А. Философия познания. Полемиические главы. М.: Прогресс-Традиция, 2002.
48. Микешина Л.А. Эпистемология ценностей. М.: РОССПЭН, 2007.
49. Мораль: разнообразие понятий и смыслов: сб. науч. тр. к 75-летию академика А.А. Гусейнова / отв. ред. и сост. О.П. Зубец. М.: Альфа-М, 2014.
50. Мур Дж.Э. Принципы этики / пер. с англ. Л.В. Коноваловой. М.: Прогресс, 1984.
51. Никифоров А.Л. Аналитическая философия // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М., 2009.
52. О праве лгать / сост., ред. Р.Г. Апресян. М.: РОССПЭН, 2011.
53. Обсуждаем статью «Знание» // Эпистемология и философия науки. 2004. Т. 1. № 1.
54. Пазенок В.С. Апология аморализма: критический очерк буржуазного этического релятивизма. М., 1982.
55. Пошпер К. Все люди – философы: Как я понимаю философию; Иммануил Кант – философ Просвещения. М.: Едиториал УРСС, 2003.
56. Прокофьев, А.В. Воздавать каждому должное... Введение в теорию справедливости. М.: Альфа-М, 2013.
57. Решер Н. Взлет и падение аналитической философии. URL: <http://russian-idea-in.livejournal.com/16753.html> (дата обращения: 18.12.2020).

58. Риккерт Г. О понятии философии // Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998.
59. Рокмор Т. Кант о репрезентационизме и конструктивизме // Иммануил Кант: наследие и проект. М.: Канон+; Реабилитация, 2007.
60. Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1995.
61. Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд-во Новосибирского университета, 1997.
62. Россман В.И. Борода Платона под лезвием Оккама: В парикмахерской аналитической философии // Неприкосновенный запас. 1999. № 3 (5).
63. Соловьев Э.Ю. Человек под допросом (нелживость, правдивость и право на молчание) // Логос. 2008. № 5 (68).
64. Социальная эпистемология: идеи, методы, программы / под ред. И.Т. Касавина. М.: Канон+; Реабилитация, 2010.
65. Топор Р. Принцесса Ангина. М.: Самокат, 2007.
66. Фогель У. К вопросу о системных идеях Канта // Иммануил Кант: наследие и проект. М.: Канон+; Реабилитация, 2007.
67. Франк В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990.
68. Шахов М.О. Возможен ли переход от знания о сущем к знанию о должном? // Вопр. философии. 2009. № 11.
69. Шварцман К.А. Этика... без морали. М., 1964.
70. Швырев В.С. Теория // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 2001.
71. Шопенгауэр А. Воля в природе // Полн. собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М., 1909.
72. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность / общ. ред., сост., вступ. ст. А.А. Гусейнова и А.П. Скрипника. М.: Республика, 1992.
73. Юм Д. Трактат о человеческой природе: в 2 т. Т. 2. М.: Канон, 1995.
74. Ястребцева А.В. Метаэтика: реализм и антиреализм в современных дискуссиях об основаниях нормативности // Вопр. философии. 2016. № 10.
75. Analytic philosophy // New World Encyclopedia, 2016. URL: http://www.newworldencyclopedia.org/p/index.php?title=Analytic_philosophy&oldid=994663 (дата обращения: 18.12.2020).
76. BEARS: Symposium on Dworkin. URL: <http://www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/symp-dworkin.html> (дата обращения: 18.12.2020).

77. Blackburn S. *Essays in Quasi-Realism*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
78. Blackburn S. Is Objective Moral Justification Possible on a Quasi-Realist Foundation? // *Inquiry*. 1999. № 42.
79. Brink D.O. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
80. Budolfson, M.B. Non-cognitivism and Rational Inference // *Philosophical Studies*. Springer-Verlag. 2011. Vol. 153 (2).
81. Campbell J.A. *Compatibilist Theory of Alternative Possibilities* // *Philosophical Studies*. 1997. Vol. 88.
82. Chew M.Y. A Taxonomy of Moral Realism. URL: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/TEth/TEthChew.htm> (дата обращения: 18.12.2020).
83. Corvino J. Review of the book: Cohon R. *Hume's Morality: Feeling and Fabrication*. Oxford, 2008 // *Ethics*. July 2010. Vol. 120. № 4.
84. Coulter J. *Twenty-Five Theses against Cognitivism* // *Theory, Culture and Society*. 2008. Vol. 25 (2).
85. Dennett D. *Freedom evolves*. N.Y., 2003.
86. Dworkin R. *Objectivity and Truth: You'd Better Believe It* // *Philosophy & Public Affairs*. 1996. № 2.
87. Ethical dilemma. URL: http://en.wikipedia.org/wiki/Ethical_dilemma (дата обращения: 18.12.2020).
88. Felux J.M. A Defense of Moral Objectivism. URL: <http://www.angelfire.com/biz2/sexydood/philpaper1.html> (дата обращения: 18.12.2020).
89. Frame J.M. *Topics in Apologetics*. URL: http://www.thirdmill.org/files/english/practical_theology/PT.Frame.ProblemsofApologetics.doc (дата обращения: 18.12.2020).
90. Gensler H.J. *Ethics is Based on Rationality* // *The Journal of Value Inquiry*. Dordrecht, 1986.
91. Gert B. *Morality: Its Nature and Justification*. N.Y.: Oxford University Press, 2005.
92. Gert B. *The Definition of Morality* // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2012 ed.). URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/morality-definition/> (дата обращения: 18.12.2020).
93. Gewirt A. *The Justification of Morality* // *Philos. Studies*. Dordrecht, 1988. Vol. 53. № 2.
94. Haji I. *Incompatibilism's Allure*. Peterborough, Ontario: Broadview Press, 2009.

95. Hare R.M. How to Decide Moral Questions Rationally // *Critica Mexico*, 1986. Vol. 18. № 54.
96. Hare R.M. *Sorting out Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1977.
97. Heyd D. Supererogation // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 ed.). URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/supererogation/> (дата обращения: 18.12.2020).
98. Huemer M. Moral Objectivism. URL: <http://www.user-friendly.net/articles/objectivism.htm> (дата обращения: 18.12.2020).
99. Kane R. Two Kinds of Incompatibilism // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1989. Vol. 50.
100. Kirchin S. Quasi-Realism, Sensibility Theory and Ethical Relativism // *Taylor & Francis Journals Inquiry Issue*: V. 43, N. 4 / December 1, 2000.
101. Kraft V. *Rationale Moralbegründung*. Wien etc., 1963.
102. Mackie J.L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. N.Y.: Viking Penguin Inc., 1977.
103. Mason E. "Value Pluralism" // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 ed.). URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/value-pluralism/> (дата обращения: 18.12.2020).
104. McDowell J. Values and secondary Qualities // T. Honderich (ed.). *Morality and Objectivity*. Boston: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1985.
105. Moral dilemma // *Lexico. Dictionary*. URL: https://www.lexico.com/en/definition/moral_dilemma (дата обращения: 18.12.2020).
106. Nichols S., Knobe J. Moral Responsibility and Determinism: The Cognitive Science of Folk Intuitions // *Noûs*. 2007. Vol. 41.
107. Nielsen K. Why I Should be Moral? Revisted // *American Philos. Quarterly*. 1984. Vol. 21. № 1.
108. Pereboom D. Hard Incompatibilism // Fischer J.M., Kane R., Pereboom D., Vargas M. *Four Views on Free Will*. Oxford: Blackwell, 2007.
109. Pomerleau W. P. Western Theories of Justice // *Internet Encyclopedia of Philosophy*. URL: <http://www.iep.utm.edu/justwest> (дата обращения: 18.12.2020).
110. Rescher N. *Moral Absolutism*. N.Y. etc.: Lang, 1989.
111. Rescher N. *Objectivity: The Obligations of Impersonal Reason*. Notre Dame, Ind.: University Notre Dame Press, 1997.

112. Roojen M. van. Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/moral-cognitivism/> (дата обращения: 18.12.2020).
113. Sarkissian H., Chatterjee A. and others. Is Belief in Free Will a Cultural Universal? // *Mind & Language*. 2010. Vol. 25. Iss. 3.
114. Shafer-Landau R. Ethical Disagreement, Ethical Objectivism and Moral Indeterminacy // *Philosophy & Phenomenological Research*. 1994. № 54.
115. Sterba J.P. Justifying morality: The right and the wrong ways // *Synthese*. 1987. Vol. 72. № 1.
116. Strauss D.F.M. The Place and Meaning of Kant's Critique of pure reason (1781) in the legacy of Western philosophy // *South African Journal for Philosophy*, 1982.
117. Strawson G. "Free will" // Routledge Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://www.rep.routledge.com/article/V014> (дата обращения: 18.12.2020).
118. Stroll A. Twentieth-Century Analytic Philosophy. URL: <https://cup.columbia.edu/book/twentieth-century-analytic-philosophy/9780231112215> (дата обращения: 18.12.2020).
119. Svensson F. Does Non-Cognitivism Rest on a Mistake? // *Utilitas*. 2007. Vol. 19 (2).
120. Tenenbaum S. Quasi-Realism's Problem of Autonomous Effects // *The Philosophical Quarterly*. 2003. V. 53. No. 212.
121. Tollefsen C.O. McDowell's Moral Realism and the Secondary Quality Analogy. URL: <http://disputatio.com/articles/008-3.pdf> (дата обращения: 18.12.2020).
122. Tramel P. Moral Epistemology // Internet Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://www.iep.utm.edu/m/mor-epis.htm> (дата обращения: 18.12.2020).
123. Watson R., Coulter J. The Debate over Cognitivism // *Theory, Culture and Society*. 2008. Vol. 25 (2).

Научное издание

Максимов Леонид Владимирович

**Феномен морали:
аналитические этюды**

Монография

Ответственный за выпуск *Н.Н. Пахомов*
Редактирование и корректура *Ю.И. Носырева*
Дизайн и верстка *Т.В. Соболева*

Подписано в печать 21.12.2020. Формат 60х90/16.
Печать офсетная. Бумага офсетная. 16,5 печ. л.
Тираж 1000 экз.

Издательская группа «Логос»
111024, Москва, ул. Авиамоторная, д. 55, корп. 31
Тел.: 8(985)165-36-39

Электронная почта: universitas@mail.ru
Дополнительная информация на сайте: www.logosbook.ru

ISBN 978-5-98704-853-5



9 785987 048535