

Л.В. Максимов

ВОЗМОЖНО ЛИ РАЦИОНАЛЬНОЕ ОБОСНОВАНИЕ МОРАЛИ?

Аннотация: Дебаты по поводу принципиальной возможности рационального обоснования морали идут в философии почти три столетия. Бесплодность, неконструктивность споров на эту очень важную для этики тему объясняется не только разнообразием несовместимых мировоззренческих принципов и подходов, но и неопределенностью дискутируемой проблемы, неоднозначной трактовкой разными авторами ключевых (для данной темы) терминов и понятий. Основная цель предлагаемой работы — прояснение смысла и общей логики указанной проблемы, что является необходимым условием ее продуктивного обсуждения и решения. В статье отстаивается высказанная впервые Д.Юмом идея о логической невыводимости суждений должного из суждений сущего, т.е. о невозможности обоснования моральных ценностей посредством знаний о мироустройстве; дается критический анализ представленных в современной философской литературе многочисленных попыток опровергнуть это юмовское положение или интерпретировать его в прямо противоположном оригиналу смысле. Статья завершается тезисом о том, что рациональное обоснование фундаментальных принципов морали не только невозможно логически, но и не нужно практически, поскольку эти принципы образуют единую общечеловеческую систему ценностей, их формирование и интернализация обусловлены объективными (природными и социальными) факторами, т.е. люди принимают эти ценности независимо от их рационального обоснования.

Ключевые слова: философия, мораль, обоснование, объяснение, убеждение, знание, ценности, нормы, сущее, должное, императив.

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 вв.), когда в философии господствовал гносео-

центризм 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 в., Юм), и была сформулирована, пока еще в первом приближении, проблема, ставшая значительно позднее — уже в XX–XXI вв., главным образом в аналитико-философской литературе — предметом острых дискуссий²: возмож-

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. Dordrecht, 1986; Sterba J.P. Justifying morality: The right and the wrong ways // Synthese. 1987. Vol. 72. № 1; Gewirt A. The Justification of Morality // Philos. Studies. Dordrecht, 1988. Vol. 53. № 2; Gert B. Morality: Its Nature and Justification. New York: Oxford University Press, 2005.

но 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 инкриминируется алогизм и методологическая небрежность. Длительные и малопродуктивные дискуссии 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 *внеморальные 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.

1. 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.

Иногда 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, внеморальными 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 таковыми) 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)³. Если речь идет о какой-либо частной моральной позиции, привязанной к конкретным обстоятельствам и определяемой этими обстоятельствами, то подтверждение ее правильности осуществляется путем подведения ее под более общую моральную норму, которая — в силу своей абстрактности, отвлеченности от чрезмерной кон-

³ 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 проблеме обоснования морали нет надобности 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.

кретики — 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, самодостовверные положения, на которых могла бы базироваться вся система производного знания. В разных философских учениях в роли начал познания выступали «неопровержимые свидетельства» раз-

ума, 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 морали⁴. 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 извне (природой или

Богом) моральных предписаний в качестве собственных позиций и установок. Самая распространенная в новоевропейской 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, 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 в. 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.: они, с этой точки зрения, 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 — некогнитивизм — лишь в метаэтике XX в., 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,

⁴ 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. Соч.: в 4-х тт. 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 неудовольствия, 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 Кантовой этики 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» (Felix J.M. A Defense of Moral Objectivism // URL = <http://www.angelfire.com/biz2/sexydood/philpaper1.html>).

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 мире⁵. 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 особого рода *долженствование*, 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.

2. 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 г.). 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-

ки⁶, — 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*.

Понадобились, 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 метаэтике⁷ — 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 качестве осознанной методологической установки — этот подход как раз и стал основным конституирующим признаком современной аналитической философии. Правда, эта общая методологическая установка не определяет однозначно конкретную позицию 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

⁵ 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-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 309).

⁶ «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-х тт. Т. 2. М.: Канон, 1995. С. 229-230).

⁷ См.: Максимов Л.В. Очерк современной метаэтики // Вопросы философии. 1998. № 10. С. 40.

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 сказалась на общем строе нормативно-этической мысли, 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 юмовского принципа (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», — сам этот подход 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. За этим отношением к логике стоит определенная мировоззренческая и эпистемологическая позиция, согласно которой формально-логический дискурс — это достаточно примитивный, «рассудочный» способ познания, который не может диктовать свои условия «разуму», умозрению, творческой интуиции, мистическому озарению и пр.; если же в этических построениях и имеется некая логика, то логика особая, не идентичная «аристотелевской», так что «обычные» правила вывода не имеют здесь силы. Кроме того, логику как собственную, внутреннюю регуляцию мышления часто смешивают с особой областью знания, обо-

значаемой этим же словом, ошибочно заключая из этого, будто логика (подобно, например, физике или математике) вообще есть дело узких специалистов и не имеет прямого отношения к этике и другим гуманитарным дисциплинам. Главная же причина пренебрежения правилами логики состоит в том, что ценностные позиции фактически складываются, принимаются людьми и проповедаются до и независимо от какого бы то ни было их обоснования, рациональная аргументация появляется позже, она играет здесь лишь подсобную роль, будучи выстраиваемая таким образом, чтобы задним числом подтвердить «незыблемую правоту» этических (и иных ценностно-нормативных) учений; и если она хотя бы по видимости выполняет эту функцию, то никакая критика в ее адрес не вызывает у большинства моральных философов беспокойства за судьбу этического наследия и не заставляет вносить коррективы в свои собственные концепции. Вряд ли эти особенности 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.

Пolemический характер этих исследований во многом объясняется тем, что исходная формулировка «гильотины» Юма в его «Трактате» довольно расплывчата и многозначна, даже «неряшлива», по мнению некоторых метаэтиков⁸, 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

⁸ See: Corvino J. Review of the book: Cohon, R. Hume's Morality: Feeling and Fabrication. Oxford, 2008 // Ethics, July 2010. Vol. 120. № 4. P. 848.

истолковывается таким образом, будто Юм признает легитимность подобных процедур 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, но неявно мыслится и реально участвует в выводном дискурсе; в этих ситуациях логически правильный вывод вполне возможен. Для того чтобы утверждать, что в посылках, на которые опирается некоторое этическое учение, должное не мыслится вообще, ни в каком виде, недостаточно внешнего обозрения непосредственно данного текста, необходимо 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 посылках 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 долженствовательные посылки, 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 породила 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 посылках; 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 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»⁹.

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 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 сравниваемы со звуками, цветами, теплом и холодом, которые, по мнению современных философов, являются не качествами объектов, но перцепциями нашего духа»¹⁰.

В аналитической этике (метаэтике) XX в. 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»¹¹, 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.

Поскольку согласие с методологической «гильотиной» “*is — ought*” влечет за собой отрицание возможности рационального обоснования моральных норм, т.е. логического выведения их из знания о сущем, эта идея Юма часто рассматривается как одна из теоретических опор имморализма и потому встречает сопротивление у многих философов, даже тех, кому логико-эпистемологическая проблематика представляется малозначимой или вообще инородной для этики областью исследований. На протяжении последних нескольких десятилетий в специальной литературе (особенно аналитико-философской) предпринимались многочисленные попытки опровергнуть юмовский принцип или интерпретировать его таким образом, чтобы лишить его универсальности и категоричности.

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 некоторого 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

⁹ См.: Юм Д. Трактат о человеческой природе. Указ. изд. С. 215-216.

¹⁰ Там же. С. 229.

¹¹ 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.

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.

Другой подход, имеющий целью «обойти» юмовский запрет, — это попытка доказать когнитивный характер моральных суждений, с тем чтобы поставить их в общий ряд с суждениями сущего и обеспечить их взаимную логическую соизмеримость, а тем самым — и возможность вывода должного из сущего. Этот когнитивистский подход, редуцирующий ценности и нормы к знаниям, является постоянной темой дискуссий в англоязычной аналитико-философской литературе последнего столетия, хотя в латентном виде эта полемика прошла по существу через всю историю философии¹². Ценностный когнитивизм, несомненно, имеет свои резоны, однако даже признание его правоты не может служить опровержением «гильотины Юма», поскольку сама по себе когнитивность некоторого набора суждений еще не свидетельствует о том, что одни из них являются логическими посылками для других. Совершенно очевидно, например, что суждения «А есть В» и «С есть D» не являются посылками суждения «Е есть F», хотя все три суждения «когнитивны»; для того чтобы они образовали правильный силлогизм, необходимо соблюдение также ряда других условий (выявленных и систематизированных еще Аристотелем). Поэтому даже если допустить, будто моральные императивы и оценки действительно суть знания о чем-либо (т.е. знания о сущем), то это хотя и будет косвенным возражением против юмовской идеи о несоизмеримости суждений сущего и должного, но ни в коем случае не будет означать, будто эти «моральные знания» могут быть выведены из неморальных посылок (а по сути невозможность такого вывода и имел в виду Юм).

Наконец, еще один популярный способ кажущегося «ниспровержения» юмовского принципа — это подмена (обычно неосознанная) логического обоснования моральных суждений каузальным объяснением моральных позиций, фактически сложившихся в обществе или у некоторого индивида. Юм, говоря о невыводимости должного из сущего, несомненно, имел в виду исключительно невозможность логически правильного вывода прескриптивных суждений из дескриптивных («фактологических»); при этом возможность каузального воздействия каких-либо

реально сущих — социальных, биологических или сверхъестественных — факторов на формирование моральных ценностей (норм, установок) не ставилась им под сомнение, да и вообще этот вопрос в данном контексте просто не затрагивался. Тем не менее многие современные авторы, создавая свои теории происхождения морали (или каких-либо конкретных ее норм), т.е. указывая обстоятельства, объективные факторы, порождающие мораль как явление или влияющие на содержание определенных моральных предписаний, полагают, что тем самым они как раз и выводят должное из сущего, якобы вопреки юмовскому запрету. Однако каузальный «вывод» (т.е. объяснение феномена) принципиально отличен от логического вывода (т.е. обоснования суждения), поэтому сам факт существования ряда авторитетных философских, научных и богословских концепций, так или иначе объясняющих происхождение и природу морали, ни в коей мере не свидетельствует о несостоятельности «закона Юма».

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»¹³. «Отличие христианского учения в данном случае состоит в том, что в нем понятия добра и должного

¹² См. об этом: Максимов Л.В. Когнитивизм как парадигма гуманитарно-философской мысли. М.: РОССПЭН, 2003.

¹³ Шахов М.О. Возможен ли переход от знания о сущем к знанию о должном? // Вопросы философии. 2009. № 11. С. 122.

открыто наделяются самостоятельным онтологическим статусом, как выражения воли Божией. Если христианство объясняет, что нельзя грешить и делать зло 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»¹⁴.

По словам В. Шохина, христианская этика предлагает «самое надежное онтологическое обоснование нравственности и бесконечного нравственного совершенства — на “достаточном основании” догмата о сотворении человечества по образу и подобию бесконечного личностного Бога, давшего заповедь всех заповедей — *Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф 5:48)»¹⁵.

Именно претензия на единственно правильное обоснование единственно верных моральных норм (т.е. библейских, и прежде всего евангельских, заповедей) побуждает христианских философов и теологов подвергать критике «атеистические» и «натуралистические» подходы к обоснованию моральных ценностей, а также опровергать или ограничивать сферу применимости методологических идей, ставящих под сомнение саму возможность выведения морали из неморальных оснований. В частности, гильотина Юма, так же как кантовский тезис об автономии морали и концепция «натуралистической ошибки Дж. Э. Мура, принимаются христианской этикой (точнее, авторами, специально затрагивающими эту тему) лишь в том контексте и постольку, где и поскольку эти идеи могут быть использованы для дискредитации этического натурализма в его действительно безуспешных попытках обосновать фундаментальные моральные ценности. В то же время философско-богословское (теономное) обоснование моральных принципов выводится из-под этой критики, ибо сакральные заповеди «по определению» совмещают в себе сущее и должное, преодолевая характерный для «секулярного мировоззрения» разрыв между бытием и долженствованием, и тем самым «проблема перехода от описания к оценке снимается»¹⁶.

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, 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.

Однако заключения такого рода являются, на мой взгляд, результатом методологической путаницы и подмены тезиса в ходе рассуждений. Речь идет прежде всего об упоминавшейся выше весьма распространенной ошибке — смешении логики и онтологии, неразличении *логического вывода* (т.е. выведения одних *суждений* из других) и *каузального следования* (т.е. порождения одних *событий* другими). Дело в том, что «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 мировоззренческом 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, теологов и атеистов, — для всех, притязающих на осмысленность и доказательность своих рассуждений. И поскольку любые онтологические построения, описывающие и объясняющие то или иное «положение дел» (включая парадоксальный, не поддающийся разумной интерпретации тезис об «объективной данности» божественных заповедей)¹⁷, всегда выражаются в *суждениях сущего*, из них не

¹⁷ Следует заметить, сама эта философская идея совершенно искусственно привязывается к реальному религиозному сознанию, которое вовсе не воспринимает божественные заповеди как нечто объективно-безличное: за ними видится Верховный Субъект, Личность, не чуждая человеческих чувств (любви, гнева и пр.), способная к диалогу, поддающаяся на уговоры («молитвы») и т.д. Заповеди не могут быть «объективными» в том же смысле, в каком объективны законы природы (даже если источником тех и других признается воля Законодателя): в самом деле, человек физически не в состоянии нарушить действующие независимо от него законы природы, тогда как нарушение заповедей вполне доступно каждому.

¹⁴ Там же. С. 121.

¹⁵ Шохин В. Два типа этических концепций // URL = <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/023/sh23-fr.htm>

¹⁶ См.: Шахов М.О. Там же. С. 116.

могут быть логически выведены *суждения должно*. Конечно, сами по себе библейские заповеди всецело нормативны, и приписывание им «объективного бытия» не делает их дополнительно еще и суждениями «сущего»; будучи нормативными принципами, они, безусловно, могут быть основаниями для выведения из них частных нормативных (долженствовательных) суждений, причем эта операция не требует какой-то особой, необычной логики, она полностью соответствует юмовскому правилу. Однако в рамках религиозного мировоззрения остается без убедительного ответа вопрос о том, на чем основаны сами заповеди, т.е. почему *должно* их соблюдать. Расхожая богословская апелляция к догматам бессмертия души и загробного воздаяния создает лишь видимость обоснования этих заповедей; в самом деле, обещания вечного блаженства за соблюдение заповеданных норм и угроза вечных мучений за их нарушение несколько не свидетельствуют в пользу «правильности», «объективной необходимости» самих этих норм или вообще о каких-либо их достоинствах и, следовательно, не являются их обоснованием, речь идет лишь о выгодах и ущербе, т.е. неморальных стимулах нормопослушного поведения эгоистического субъекта.

3. Морально должно 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 интенциональная¹⁸ составляющие моральной

формулы. Большинство 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,

¹⁸ 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 толкований, поэтому слово «интенция» весьма многозначно (в частности, его нередко употребляют как спец-

ифическую 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 «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. 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.

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 заимствуют эти выражения из обыденного языка, где они интуитивно ясны, обозначая некоторые реалии внутреннего мира индивида и межличностных 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 смысле¹⁹. 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» побуждений — 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 понятным «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. «Сколько бы ни было естественных мотивов, побуждающих меня к хотению, сколько бы ни было чувственных возбуждений, они не могут породить *долженствование* — они могут произвести

¹⁹ Подробно история становления этого понятия освещена в статье А.А.Гусейнова «Долг» (Новая философская энциклопедия: В 4-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 2000. С. 686–689).

лишь далеко не необходимое, а всегда обусловленное хотение, которому долженствование, провозглашаемое разумом, противопоставляет меру и цель, более того, запрет и авторитет», — писал Кант²⁰. 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»²¹; 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 также 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 персонифицированным 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 теомности морали. Некорректность этой критики — в том, 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 распутьи — между своим априорным принципом, который формален, и своим апостериорным мотивом, который материален...», а поскольку склонность, любовь и прочие

²⁰ Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 335.

²¹ Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч. М.: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 266.

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...»²². Несмотря на многословные оговорки и попытки Канта приписать «уважению» некий априорно-рациональный смысл и противопоставить его психологическим феноменам²³, 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, именно — «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 закону»²⁴ 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»²⁵.

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»²⁶; «Долженствование служит выражением особого рода необходимости и связи с основаниями, нигде больше во всей природе не встречающейся»²⁷; «...Долг есть необходимость [совершения] поступка...»²⁸; «Для людей... моральная необходимость есть принуждение, т.е. обязательность, и каждый основанный на ней поступок должен быть представлен как долг...»²⁹.

Но если долг, долженствование определяется через необходимость, то, очевидно, это последнее понятие представляется интуитивно ясным, имеющим четко фиксированное значение. Однако в

²² Там же. С. 236.

²³ Там же. С. 237–238, 402–405.

²⁴ Употребив в определенном контексте выражение «из чувства долга», Кант тут же поясняет: «т.е. из уважения к закону» (см. там же. С. 407).

²⁵ Кант И. Критика чистого разума. Указ. изд. 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.

²⁶ Кант И. Основы метафизики нравственности. Указ. изд. С. 265.

²⁷ Кант И. Критика чистого разума. Указ. изд. С. 335.

²⁸ Кант И. Основы метафизики нравственности. Указ. изд. С. 236.

²⁹ Кант И. Критика практического разума // Соч. М.: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 408.

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 должного³⁰, связывая их соответственно 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 да рядом нарушается людьми. Таким образом, «необходимое», «абсолютно обязательное» должно-

вание не в состоянии тотально определить волю и поступки разумного существа.

Правда, Кант, казалось бы, находит решение этого парадокса в наделении 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-перцепции) — это и не источник, и не субстрат должного, это — познавательная способность, опосредствующая долженствование (и вообще ценностно-нормативное) отношение человека к миру и другим людям. Действительными источниками долженствования

³⁰ 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. Указ. изд. С. 470). — Но ведь и законы природы «дань» 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. Указ. изд. С. 297).

(«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 (долженствительной) модальностью, каковыми и являются моральные императивы. Невозможность обоснования должного базируется на следующих двух тезисах.

Список литературы:

1. Гусейнов А.А. Долг // Новая философская энциклопедия: В 4-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 2000. С. 686-689.
2. Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989.
3. Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч. М.: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 1.
4. Кант И. Критика практического разума // Соч. М.: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 1.
5. Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994.
6. Лейбниц Г.В. Соч.: в 4-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1982.
7. Максимов Л.В. Очерк современной метаэтики // Вопросы философии. 1998. № 10.
8. Максимов Л.В. Когнитивизм как парадигма гуманитарно-философской мысли. М.: РОССПЭН, 2003.
9. Соловьев В.С. Оправдание добра. М.: Республика, 1996.
10. Шахов М.О. Возможен ли переход от знания о сущем к знанию о должном? // Вопросы философии. 2009. № 11.

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 исключительно 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.

11. Шохин В. Два типа этических концепций. — URL = <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/023/sh23-fr.htm>
12. Юм Д. Трактат о человеческой природе. В 2-х тт. Т. 2. М.: Канон, 1995.
13. Corvino J. Review of the book: Cohon, R. Hume's Morality: Feeling and Fabrication. Oxford, 2008. — In: Ethics, July 2010. Vol. 120. № 4.
14. Felux J.M. A Defense of Moral Objectivism (URL = <http://www.angelfire.com/biz2/sexydood/philpaper1.html>)
15. Gensler H.J. Ethics is Based on Rationality // The Journal of Value Inquiry. Dordrecht, 1986.
16. Gert B. Morality: Its Nature and Justification. New York: Oxford University Press, 2005.
17. Gewirt A. The Justification of Morality // Philos. Studies. Dordrecht, 1988. Vol. 53. № 2.
18. Kraft V. Rationale Moralbegründung. Wien etc., 1963.
19. Nielsen K. Why I Should be Moral? Revisted // American Philos. Quarterly. 1984. Vol. 21. № 1.
20. Sterba J.P. Justifying morality: The right and the wrong ways // Synthese. 1987. Vol. 72. № 1.

References (transliteration):

1. Guseynov A.A. Dolg // Novaya filosofskaya entsiklopediya: V 4-h tt. T. 1. M.: Mysl', 2000. S. 686-689.
2. Dekart R. Soch.: v 2-h tt. T. 1. M.: Mysl', 1989.
3. Kant I. Osnovy metafiziki нравственности // Soch. M.: Mysl', 1965. T. 4. Ch. 1.
4. Kant I. Kritika prakticheskogo razuma // Soch. M.: Mysl', 1965. T. 4. Ch. 1.
5. Kant I. Kritika chistogo razuma. M.: Mysl', 1994.
6. Leybnits G.V. Soch.: v 4-h tt. T. 2. M.: Mysl', 1982.
7. Maksimov L.V. Oчерк sovremennoy metaetiki // Voprosy filosofii. 1998. № 10.
8. Maksimov L.V. Kognitivizm kak paradigma gumanitarno-filosofskoy mysli. M.: ROSSPEN, 2003.
9. Solov'ev B.C. Opravdanie dobra. M.: Respublika, 1996.
10. Shakhov M.O. Vozmozhn li perekhod ot znaniya o sushchem k znaniyu o dolzhnom? // Voprosy filosofii. 2009. № 11.
11. Shokhin V. Dva tipa eticheskikh kontseptsiy. — URL = <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/023/sh23-fr.htm>
12. Yum D. Traktat o chelovecheskoy prirode. V 2-h tt. T. 2. M.: Kanon, 1995.
13. Corvino J. Review of the book: Cohon, R. Hume's Morality: Feeling and Fabrication. Oxford, 2008. In: Ethics, July 2010. Vol. 120. № 4.
14. Felux J.M. A Defense of Moral Objectivism (URL = <http://www.angelfire.com/biz2/sexydood/philpaper1.html>)
15. Gensler H.J. Ethics is Based on Rationality // The Journal of Value Inquiry. Dordrecht, 1986.
16. Gert B. Morality: Its Nature and Justification. New York: Oxford University Press, 2005.
17. Gewirt A. The Justification of Morality // Philos. Studies. Dordrecht, 1988. Vol. 53. № 2.
18. Kraft V. Rationale Moralbegründung. Wien etc., 1963.
19. Nielsen K. Why I Should be Moral? Revisted // American Philos. Quarterly. 1984. Vol. 21. № 1.
20. Sterba J.P. Justifying morality: The right and the wrong ways // Synthese. 1987. Vol. 72. № 1.