

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ
Выпуск 6

Москва
2005

Содержание

ТЕОРИЯ МОРАЛИ

<i>В.О. Лобовиков</i> Этика и логика (Этическая логика и логическая этика – взаимодополняющие научные направления)	3
<i>Л.В. Максимов</i> Квазиобъективность моральных ценностей	27

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>А.В. Смирнов</i> Мусульманская этика как система	51
<i>П.А. Гаджикурбанова</i> Стоическая теория аффектов	76

МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА

<i>С.Н. Земляной</i> Философские заметки к проблеме несвободы	90
<i>А.В. Прокофьев</i> Место и характер моральных аргументов в политической практике (идея «моральной нейтральности» публичной сферы и ее альтернативы)	140

СОВРЕМЕННЫЕ ЭТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ

<i>О.В. Артемьева</i> У истоков современной этики добродетели	163
<i>Н.Л. Соколова</i> Этическая проблематика в современных концепциях «эстетической жизни»	182

ИСТОРИЯ ЦЕННОСТЕЙ

<i>Р.Г. Апресян</i> Идеал романтической любви в «постромантическую эпоху»	201
<i>О.П. Зубец</i> Ценностное граничепологание и мораль	219

ДИСКУССИЯ

<i>А.Н. Бобков</i> Проблема обоснования морали	239
<i>Л.В. Максимов</i> Обоснование морали: к статье А.Н.Бобкова	255
Об авторах	262

Л.В. Максимов

Квазиобъективность моральных ценностей*

Знаменитый спор Сократа с Калликлом о относительно природы блага и справедливости — являются ли они человеческими установлениями или же обладают особым вне- и надчеловеческим статусом (см.: Платон. Горгий, 483a—506b) — 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

* Статья написана в рамках исследования, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом, проект № 04-03-00179а.

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*.

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 друг друга. Поиску такого решения, как мне представляется, может способствовать выдвигаемая в настоящей статье идея *квазиобъективности* моральных ценностей. Речь идет об определенном теоретическом

компромиссе между объективизмом и субъективизмом, — компромиссе, основанном на выявлении тех существенных свойств морального сознания, которые могут быть квалифицированы как «объективные» *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, выража-

емые 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». 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 построить условия истины для моральных суждений из реакций и заявлений некоторого идеализированного индивида или группы индивидов»³. Р.Шейфер-Ландау перечисляет ряд работ современных западных философов, выдвигающих разные версии этического объек-

тивизма; к «конструктивизму» он относит, в частности, Дж.Ролза, ссылаясь на его статью «Kantian Constructivism in Moral Theory» (1980)⁴. 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, восьмимесячный эмбрион «человеком»; и как раз этот последний вопрос содержит в себе неустранимую «неопределенность»⁵. 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 развернутую 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) реализм⁶. 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»⁷. Моральный реализм требует понимать моральные утверждения буквально — как утверждения, описывающие моральные свойства людей, поступков и институтов, — 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»⁸.

Нынешний этический (или моральный) реализм сохраняет свою приверженность основному положению традиционного реализма в его платонистской и натуралистической версиях, — положению, 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, 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.

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 реалии⁹.

Среди других «скорректированных» реалистических теорий следует отметить разработанный Саймоном Блэкберном *квазиреализм*, представляющий собою парадоксальную попытку сочетать явно выраженный проективистский субъективизм с одновременным признанием правоты тех, кто считает моральные суждения описанием объективного положения дел¹⁰. 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 референтны (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?

Сама постановка этих вопросов связана с различием многими аналитиками (начиная, по-видимому, с Дж.Мэйки¹¹, 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 доброго, 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 — 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 объективность¹². Таким образом, при-

знание 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)¹³; язвительными замечаниями наполнены материалы интернет-полемики Блэкберна и Р.Дворкина¹⁴, причем оба эти автора (как и многие другие их сторонники и оппоненты) находятся на самом деле в едином стане моральных «анти-релятивистов», 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 этике — 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 придать лишь 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»¹⁵. Такого рода вторичными (по отношению к классике) 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»¹⁶. В этой книге под идею *фактической объективности*, «общечеловечности» моральных принципов, развитую в более ранней работе того же автора¹⁷, 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»¹⁸ 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 противостоят 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 философов¹⁹, либо, что бывает чаще, ведут дискуссии с некими абстрактными «субъективистами», выдвигая, впрочем, вполне конкретные и полновесные доводы в защиту своей позиции. Краткая сводка этих аргументов (вместе с контраргументами) приведена в статье М.Хьюмера «Моральный объективизм»²⁰. Одним из таких аргументов является ссылка на «широкое варьирование мораль-

ных 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 М.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»²¹. Более подробно основные идеи, выдвигаемые теми авторами, которых в этико-аналитической литературе принято квалифицировать как «субъективистов», изложены в другой моей статье, опубликованной ранее²².

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 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 *обоснова-*

нию, — 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 осуществляется²³. Аналитики-объективисты, как правило, убеждены в наличии связи между теорией, объясняющей мораль, и определенной моральной позицией²⁴, 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 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 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 именованных) 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, посястороннем —

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, фактическую «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 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 на более 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 данных²⁵.

Эпистемологический объективизм в этике — это широкое направление, к которому принадлежат, во-первых, все концепции, признающие возможность «объективной истины» в морали и трак-

тующие 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 в предыдущем разделе статьи. 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 *абсолютность* 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 носят, как правило, негативистский характер и ред-

ко выливаются в какие-то самостоятельные школы и направления, поэтому *типология этического субъективизма* носит в основном обезличенно-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 не-

кую 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 многовековой 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 конвергенция 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 — прав-

да, 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 морали²⁶, 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 место 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 теономности морали²⁷. 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 яв-

ляется 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 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). 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 непсонифицируемым 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»²⁸.

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 с какой бы то ни было реальностью. «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* реальность 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 *надындивидуальными* (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 разноголосица вовсе не так значитель-

на, как это представляется при поверхностном, недифференцированном подходе. Тем не менее она все же имеет место, ибо стабильность, единообразие моральных норм имеет свои границы 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 доказательство 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.

Примечания

- ¹ См.: Максимов Л.В. Аналитическая этика // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 1. М., 2000. С. 100.
- ² *Shafer-Landau R.* Ethical Disagreement, Ethical Objectivism and Moral Indeterminacy // *Philosophy & Phenomenological Research.* 1994. № 54. P. 331.
- ³ *Ibid.* P. 335.
- ⁴ *Ibid.* P. 343–344.
- ⁵ *Ibid.* P. 333–334.
- ⁶ *Chew M. Y.* (Wolfson College). A Taxonomy of Moral Realism (URL = <http://www.bu.edu/wcp/Papers/TEth/TEthChew.htm>)
- ⁷ *Chew M. Y.* Op. cit.
- ⁸ *Brink D. O.* Moral Realism and the Foundations of Ethics. Cambridge, 1989. P. 7.
- ⁹ См.: *Kirchin S.* Quasi-Realism, Sensibility Theory, and Ethical Relativism // *Taylor & Francis Journals Inquiry Issue.* 2000. Vol. 43, № 4/December 1. P.: 413– 427; *Tollefsen C. O.* (University of South Caroline). McDowell's Moral Realism and the Secondary Quality Analogy. May 2000 (URL = <http://disputatio.com/articles/008-3.pdf>); *McDowell J.* Values and secondary Qualities // *T. Honderich* (ed.). *Morality and Objectivity.* Boston, 1985.
- ¹⁰ См.: *Blackburn S.* Essays in Quasi-Realism. Oxford: Clarendon Press, 1993; Is Objective Moral Justification Possible on a Quasi-Realist Foundation? // *Inquiry* 42, 1999.
- ¹¹ *Mackie J. L.* Ethics: Inventing Right and Wrong. N. Y.: Viking Penguin Inc., 1977.
- ¹² *Blackburn S.* Essays in Quasi-Realism. P. 152–153.
- ¹³ См.: *Tenenbaum S.* Quasi-Realism's Problem of Autonomous Effects // *The Philosophical Quarterly.* 2003. Vol. 53, № 212, July.
- ¹⁴ См.: BEARS: Symposium on Dworkin (URL = <http://www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/symp-dworkin.html>)
- ¹⁵ *Felux J. M.* A Defense of Moral Objectivism (URL = <http://www.angelfire.com/biz2/sexydood/philpaper1.html>)
- ¹⁶ *Rescher N.* Objectivity: The Obligations of Impersonal Reason. Notre Dame, Ind.: University Notre Dame Press, 1997.

- ¹⁷ *Rescher N.* Moral Absolutism. N. Y. etc.: Lang, 1989.
- ¹⁸ *Rescher N.* Objectivity *E* P.8, 16, 32, 13.
- ¹⁹ 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.
- ²⁰ *Huemer M.* (Rutgers University). Moral Objectivism. (URL = <http://www.user-friendly.net/articles/objectivism.htm>)
- ²¹ Ibid.
- ²² См.: *Максимов Л.В.* О субъективистских течениях в современной философии морали // Этическая мысль. Вып. 5. М., 2004.
- ²³ См.: Юма Принцип // Этика: Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 601–602.
- ²⁴ 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).
- ²⁵ Последний из названных тип объективистских концепций получил развитие лишь в последние годы. Он представлен, в частности, в уже отмеченной работе Н. Рессера «Моральные абсолюты» (сноска 17), а также в книге Г.В. Кузнецовой и Л.В. Максимова «Природа моральных абсолютов» (М.: Наследие, 1996).
- ²⁶ Антикогнитивистское понимание морали имеет достаточно широкое представительство в современной западной этике. Эта позиция, которую я разделяю, подробно описана в книге: *Максимов Л.М.* Когнитивизм как парадигма гуманитарно-философской мысли. М.: РОССПЭН, 2003.
- ²⁷ Основные темы и направления указанной критики приведены в Интернет-публикации: *Frame J.M.* Topics in Apologetics. (URL = http://www.thirdmill.org/files/english/practical_theology/PT.Frame.ProblemsofApologetics.doc).
- ²⁸ См. мою статью «О субъективистских течениях в современной философии морали» (сноска 22).