

Российская Академия Наук  
Институт философии

# **ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ**

**Выпуск 13**

Москва  
2013

## Содержание

### ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

<i>Максимов Л.В.</i> Дилемма «естественности» и «неестественности» морального мотива .....	5
<i>Соломон Д.</i> Заполнение пустоты: академическая этика и секулярная медицина.....	30
<i>Шохин В.К.</i> Четвертый путь? К этическому обоснованию агатологии .....	47
<i>Олденквист Э.</i> Моральные чудеса и противоречивость доктрины первородного греха .....	76
<i>Гельфонд М.Л.</i> К вопросу о соотношении морали и религии: истина или абсолют .....	90

### ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Зубец О.П.</i> Нужен ли друг тому, кому мало что нужно?.....	105
<i>Гаджикурбанов А.Г.</i> Метафизические основания этики Спинозы .....	133
<i>Апресян Р.Г.</i> «Солилоквия» Шефтсбери: устройство морального субъекта.....	151
<i>Прокофьев А.В.</i> Справедливость и ресентимент (заметки на полях «К генеалогии морали Ф.Ницше) .....	175

### НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА

<i>Матвеев П.Е.</i> Поступок самопожертвования (опыт этического анализа).....	199
<i>Миллер К.</i> Обладают ли люди добродетелями и пороками? (некоторые выводы из психологии).....	212
<i>Бакштановский В.И.</i> На пути к инновационной парадигме: становление Товарищества «Прикладная этика» В.И.Бакштановского и Ю.В.Согомонова .....	246
Резюме.....	261
Summary .....	265
Об авторах.....	269

## ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

Л.В. Максимов

### Дилемма «естественности» и «неестественности» морального мотива

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

Сущность метафизики, по словам Дж. Мура, «состоит в попытке получить путем рассуждения знание о том, что существует, но не является частью природы»; метафизика претендует на то, будто она «доказывает истины о не-естественно (**non-natural**) существующих вещах»<sup>2</sup>. Конечно, это определение применимо не ко всем философским конструкциям, которые традиционно принято

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

<sup>2</sup> Мур Дж.Э. Принципы этики. М., 1984. С. 188, 189.

считать «метафизическими», однако оно тем не менее схватывает признак, весьма характерный для метафизически ориентированной мысли вообще, а для моральной метафизики – в особенности.

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

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

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

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

Необходимым (хотя и не достаточным) условием конструктивной полемики на эту тему является экспликация ключевых понятий и аргументов, используемых при формулировании и обосновании противоборствующих позиций, и, соответственно, уточнение самих этих позиций. Прежде всего, как мне представляется, следует разграничить два типа идейных построений, обозначаемых в специальной литературе одним и тем же именем – «натуралистическая этика». Под это название подпадают не только упомянутые уже *теории*, описывающие и объясняющие мораль как естественный феномен, но и *практические (ценностно-нормативные) учения*, призывающие «жить согласно природе», подчиняться ее законам, руководствоваться естественными, коренящимися в человеческой природе ценностями и целями, – т. е. ссылка на «естественность» рассматривается как обоснование этой жизненной программы, как аргумент в пользу ее принятия.

Натуралистическая этика как *теория* не проповедует и не защищает никаких ценностей и норм, не вменяет никому в обязанность каких-либо линий поведения или конкретных поступков, она вырабатывает лишь знание о морали, опираясь на общие мировоззренческие и методологические принципы натурализма<sup>3</sup>. Тем

<sup>3</sup> Что касается философского натурализма как онтологического принципа, то суть его заключается в отрицании каких бы то ни было «не-естественных» сущностей или свойств; в качестве же эпистемологического подхода натурализм представляет собой ориентацию на эмпирические методы познания и доказательства. Вообще, конкретные трактовки философского натурализма в разных источниках несколько расходятся. Удачным, на мой взгляд, является определение в словаре «Современная западная философия» (под ред. В.С.Малахова и В.П.Филатова. М., 1998. С. 269–271): Натурализм – «философская позиция, отождествляющая все сущее с природой, отрицающая понимание природы только как части бытия и исключающая из теоретических объяснений какие-либо ссылки на «сверхъестественные» сущности... Натурализм является одним из видов философского монизма, согласно которому все существующее и происходящее в мире суть естественное в том смысле, что оно допускает объяснение методами естественных наук, расширяющих сферу своего применения на все новые области объектов и событий. Натурализм противостоит установке, что могут существовать явления, в принципе лежащие вне сферы научного объяснения... Причинами любых явлений могут быть только естественные объекты или же эпизоды из их прошлых состояний, которые произвели изменения в каких-либо других естественных объектах. Любые объяснения со ссылками на неестественные объекты не допускаются... Для натурализма принципиально, что человеческое сознание и

не менее теоретическая и нормативная версии натурализма часто смешиваются, не различаются, что выражается, в частности, в том, что теоретическим концепциям, *объясняющим* мораль, неправомерно приписывается несвойственная им практическая функция *обоснования, защиты, подкрепления* моральных ценностей и норм. А поскольку натуралистическое обоснование морали (строящееся по схеме: «должно, ибо естественно») в последние два столетия постоянно подвергается вполне оправданной критике, то под эту критику попадает натуралистическая этика вообще, включая и ее объяснительную теорию. Конечно, натуралистическая теория может быть ошибочной и заслуживать критического отношения, но ее возможная ошибочность касается лишь объяснения морального феномена, а не обоснования моральных ценностей.

Так, П.П.Гайденко интерпретирует натуралистическую этику в целом *только* как определенный способ обоснования нравственности, противостоящий метафизическому обоснованию. Если натурализм, пишет она, «ищет предпосылки этических принципов в природе», то метафизика «пытается обосновать *абсолютную этику*, не считая возможным свести нравственное начало к чему бы то ни было другому»<sup>4</sup>. Этический натурализм, согласно П.П.Гайденко, представлен такими разнородными учениями, как утилитаризм, эволюционизм, философия жизни, социоцентризм (О.Конт, К.Маркс, Э.Дюркгейм), неопозитивизм, прагматизм, фрейдизм и др. Можно согласиться с утверждением, что все они ищут «предпосылки этических принципов» в естественном мире (включая сюда и общество); однако такими *предпосылками* могут быть не только *основания* для принятия моральных ценностей, но и *причины*, порождающие мораль. Большинство учений, относящихся к натуралистической этике, как раз и выясняют эти причины, т. е. предлагают то или иное теоретическое объяснение морали, поэтому приписывать им исключительно нормативную функ-

---

социальная жизнь столь же доступны для естественных объяснений, как и остальная природа. Если для того или иного круга явлений применяются ненатуралистические объяснения, то это свидетельствует о том, что здесь еще не достигнут прогресс, который приведет к их замене естественными объяснениями... В самом по себе универсуме нет моральных или идеальных ценностей, отличных от ценностей индивидов или социальных групп».

4 Гайденко П.П. Теории обоснования нравственности. Ч. I // Альфа и омега. 1999. № 4(22) (URL = <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/022/gaid22-fr.htm>).

цию и сопоставлять по этому признаку с метафизической этикой было бы неверно. При таком сопоставлении натуралистическая этика в целом (т. е. включая и ее теоретическую ветвь) предстает как нечто негативное в ценностном смысле, как инструмент релятивизации, субъективизации, принижения, опошления и даже разрушения морали, тогда как метафизическая этика выступает в роли идейного источника и фундамента морали чистой, абсолютной, возвышенной и т. п.

«Единственный способ поднять этику над мелочностью и пошлостью, это – привести нравственную проблему в связь с основными проблемами метафизики», – писал Н.А.Бердяев<sup>5</sup>, пояснив далее, что в реальной жизни, в «эмпирическом» бытии мы не в состоянии следовать императивам «абсолютной» морали, поэтому мы должны ориентироваться на мораль в ее метафизической выси, стремиться к моральному совершенству. Об этом же говорит в цитированной выше работе П.П.Гайденко: «Если натуралистическая этика по своему характеру эвдемонистична, то абсолютная этика может быть названа *перфекционистской*, поскольку она ориентирована не на достижение счастья, а на нравственное совершенство человека»<sup>6</sup>.

Однако независимо от того, насколько оправданны моралистические выпады против натуралистической этики как особого *жизнеучения*, они не имеют прямого отношения к этическому натурализму как философской или научной *теории*, исследующей моральный феномен. В предлагаемой статье речь идет о противостоянии натурализма и метафизики прежде всего как *теоретических подходов*, по-разному трактующих сущность и происхождение морали. Оба этих подхода, при всем их различии, имеют дело с одним и тем же исходным объектом – моралью в ее эмпирической данности, в культурно-историческом многообразии ее частных норм, в ее переплетении с другими, неморальными системами ценностей. Первоначально именно на этом эмпирическом уровне этическая мысль выявляет некоторые специфические признаки

<sup>5</sup> Бердяев Н.А. Этическая проблема в свете философского идеализма // Бердяев Н.А. *Sub specie aeternitatis*. Опыты философские, социальные и литературные. М., 2002. С. 106.

<sup>6</sup> Гайденко П.П. Теории обоснования нравственности. Ч. II. // Альфа и омега. 2000. № 1(23) (URL = <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/023/gaid23-fr.htm>).

морали, очищая их от посторонних включений, и уже затем, отправляясь от этой (намеченной в общих чертах) специфики, вырабатывает разные теоретические модели на основе того или иного мировоззрения, тех или иных методологических принципов. На этом пути и сложились два направления в этической теории – натуралистическое и метафизическое, расходящиеся между собой по поводу возможности или невозможности истолкования морали в терминах «естественного» миропонимания.

### **О понятиях естественного и не-естественного в философии**

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

В *ценностном* контексте понятия указанным образом «естественное» и «не-естественное» прилагаются к регулятивным нормам, жизненным установкам и мотивам людей и помимо обозначения их бытийного и эпистемологического статуса выполняют также оценочную функцию: (1) в русле натуралистической (причем нормативной, а не теоретической, описательно-объяснительной) этики «естественное» выступает как позитивная характери-

стика, т. е. выполняет функцию одобрения или оправдания норм, намерений и действий, признанных «естественными» (хотя и не обязательно собственно «моральными»); соответственно, «неестественное» является негативной характеристикой тех или иных норм, установок и поступков; (2) в русле метафизической нормативной этики, напротив, атрибуция каких-либо жизненных позиций и деяний как «естественных» ассоциируется с их приземленностью, меркантильностью и т. п., т. е. несет в себе негативную интенцию, тогда как понятие «неестественного» (обозначаемое обычно другими словами и оборотами) связано с позитивным представлением о «возвышенных», идущих «не от мира сего» моральных предписаниях и побуждениях.

\* \* \*

«Сверхъестественное» фактически ассоциируется не просто с «потусторонним», т. е. с чем-то существующим в другом мире («измерении»), и не просто с «неестественным», но и вместе с тем – обязательно – с «личностным» (причем *не человеческим*, а *сверхчеловеческим*) началом, проявляющим себя в каких-либо стремлениях, намерениях, целях и соответствующих действиях. *Мистика* – это вера не просто во что-то непостижимо таинственное (недоступное познанию с помощью «обычных», «естественных» познавательных способностей человека), но и вера вместе с тем в «сверхъестественное» в указанном личностно-целеполагающем внечеловеческом его проявлении. Можно верить в принципиальную непостижимость каких-то вселенских процессов и феноменов («Большой Взрыв», «черные дыры» и т. п.), но такая вера может быть лишена всякой мистики, если в этих таинственных процессах не мыслится присутствие личностно-внечеловеческого начала.

\* \* \*

*Субъективная реальность (сознание, психика) вписана в систему естественной каузальности, она достоверно взаимодействует со своим материальным (биологическим) носителем и че-*

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

\* \* \*

*Мораль в качестве специфического внешнего требования* (независимо от того, относится оно к кому-нибудь персонально или ни к кому конкретно, или же представлено в объективно-имперсональном, безадресном статусе) вполне может быть признана «естественной» – при условии, что *источником* такого требования являются реальные люди, общественные институты, движимые своими интересами. Труднее признать «естественность» морали в качестве *субъективного мотива*, побуждающего повиноваться этому внешнему требованию: ведь для человека «естественно» руководствоваться собственным интересом, включающим, как подразумевается, и заботу о благе некоторой ограниченной (или даже неограниченной!) категории других людей и существ, которых он «любит», или «жалеет», или имеет к ним «склонность» и т. п., так что этот расширенный интерес тоже признается «естественным». Если субъект совершенно пренебрегает такого рода «интересом» и действует независимо от него или даже вопреки ему, следуя ис-

ключительно «закону долга», то имеются основания для сомнений в естественности этого мотива и для обращения к метафизическому объяснению самой его возможности.

\* \* \*

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

\* \* \*

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

### **Оправдание моральной метафизики**

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

Парадоксальность морального мотива не только в том, что он побуждает индивида к поступкам, идущим вразрез с его собственными интересами, но и в том также, что это побуждение, будучи субъективным, внутренне-личностным, моим собственным, до-

стоверно переживается в то же время как не мое, внешне-принудительное, безличное и в этом смысле – объективное. Иначе говоря, собственный мотив воспринимается индивидом одновременно и как некое безусловное требование, источник которого можно, конечно, домыслить, но невозможно напрямую отождествить ни с какой данностью непосредственного опыта; субъект сознает (или «чувствует») объективную заданность как содержания (направленности), так и побудительной силы морального требования. Это парадоксальное единство объективного и субъективного, человеческого и «надчеловеческого» в морали, очевидное уже для обыденной рефлексии, является одним из оснований, на которых возводится метафизика нравственности.

\* \* \*

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

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

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

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

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

\* \* \*

Моральность, по Канту, «есть единственная закономерность поступков, которая может быть выведена совершенно а priori из принципов. Поэтому метафизика нравов есть, собственно, чистая мораль, в основу которой вовсе не положена антропология (эмпирические условия)»<sup>7</sup>. Метафизика есть чистая философия, «которая излагает свое учение исключительно из априорных принципов». Моральный закон как основа обязательности «непрерывно содержит в себе абсолютную необходимость», поэтому «основу обязательности должно искать не в природе человека или в тех обстоятельствах в мире, в какие он поставлен, а а priori исключительно в понятиях чистого разума». Согласно Канту, «природа науки» требует, чтобы «практической антропологии» предпосылалась «метафизика нравственности, тщательно очищенная от всего эмпирического»; «...вся моральная философия всецело покоится на своей чистой части. Будучи применима к человеку, она ничего не заимствует из знания о нем... а дает ему как разумному существу априорные законы...»; «...нравственный закон в его чистоте и подлинности... следует искать только в чистой философии, стало быть, она (метафизика) должна быть впереди и без нее вообще не может быть никакой моральной философии»<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 491.

<sup>8</sup> Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 222–225.

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

\* \* \*

Своеобразные резоны относительно необходимости метафизики для обоснования и объяснения морали приводит Шопенгауэр в своем сочинении «Об основе морали»<sup>9</sup>. Обосновать конкретные моральные предписания, рассуждает он, мы в принципе можем, найдя путем эмпирического обобщения естественный «первофеномен» морали (*ethischen Urphänomen*), т. е. некую формулу, схватывающую в предельно абстрактном виде основное содержание моральных норм. Однако эта формула сама нуждается в обосновании и объяснении, ибо принадлежит тому же миру феноменов, что и принятые людьми конкретные нормы. Теологическое объяснение и обоснование морали Шопенгауэр бракует, ссылаясь на известный парадокс: невозможно установить, что «первично» – мораль, которую Бог лишь постфактум подкрепляет своим абсолютным авторитетом, или Божья воля как первоисточник морали. О возможности «натуралистического» (естественно-каузального) объяснения морали Шопенгауэр даже не упоминает, поскольку, подобно большинству философов, не усматривает

<sup>9</sup> Шопенгауэр А. Об основе морали // Свобода воли и нравственность / Общ. ред., сост., вступ. ст. А.А.Гусейнова и А.П.Скрипника. М., 1992.

какой-либо специфики причинного объяснения в сравнении с логическим обоснованием. Единственно возможный путь обоснования (или объяснения, что для него одно и то же) Шопенгауэр видит в обращении к метафизике. «Мрак в практической философии рассеивается лишь при свете метафизики», – цитирует он Христиана Вольфа<sup>10</sup>. Для этики «потребность в известной метафизической основе тем настоятельнее, что философские, как и религиозные, системы сходятся в том, что этическая значимость поступков в то же время должна быть метафизической, т. е. возвышаться над простым явлением вещей и, стало быть, также над всякой возможностью опыта и потому находиться в теснейшей связи со всем бытием мира и уделом человека, так как конечный пункт, к которому сводится значение бытия вообще, наверняка имеет этический характер»<sup>11</sup>.

Какова же, по Шопенгауэру, метафизическая основа морали? Этой основой, как ни странно, Шопенгауэр, несмотря на свой панегирик метафизике, считает – казалось бы, вполне в духе натурализма – врожденное свойство (или чувство) сострадания. Однако в ходе пространных рассуждений (со ссылкой, в частности, на трансцендентальную эстетику Канта) он приходит к выводу, что «множественность и разобщение присущи исключительно только явлению», тогда как «вещи в себе, т. е. истинной сущности мира», чужда *множественность*; и поскольку «во всех живущих представляется одна и та же сущность, то не будет ошибочным понимание, устраняющее разницу между «я» и «не-я»...». Это воззрение лежит в основе феномена сострадания. «Оно должно поэтому служить метафизическим фундаментом этики и состоять в том, что *один* индивидуум узнает в *другом* непосредственно себя самого, свою собственную истинную сущность»<sup>12</sup>.

\* \* \*

В англоязычной метаэтике XX века основным антинатуралистическим (и в этом смысле метафизическим) направлением был – и остается сейчас – интуиционизм (Дж. Э. Мур, У.Д.Росс, К.Д.Брод).

<sup>10</sup> Шопенгауэр А. Об основе морали. С. 128.

<sup>11</sup> Там же. С. 246.

<sup>12</sup> Там же. С. 252, 253.

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

По-видимому, понятия «естественного» и «не-естественного» употреблены в теории Мура не вполне корректно; поэтому у него и «метафизическая» этика странным образом обвиняется в той же «натуралистической ошибке», что и собственно «натуралистическая» этика. На самом деле у Мура речь идет просто о неопределенности «добра» через какие-либо другие понятия, независимо от того, обозначают ли они что-то «естественное», и независимо от того, является ли «добро» чем-то «неестественным». Ошибка Мура – в том, что он неправоммерно ввел в свой логический анализ определений добра мировоззренческую метафизическую составляющую, предположив объективное бытие добра самого по себе, как такового, но не придумав никакого места для его обитания. В конечном счете, концепцию Мура можно причислить к метафизической этике, поскольку его идея «не-естественности» и вместе с тем объективным существованием добра явно подпадает под его же собственное определение метафизики.

\* \* \*

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

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

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

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

Оно должно находиться вне мира.

6.42 Потому и невозможны предложения этики (морали. – Л.М.).

Высшее не выразить предложениями.

6.421 Понятно, что этика не поддается высказыванию.

Этика трансцендентальна»<sup>13</sup>.

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

### Мораль без метафизики

*Мораль существует не в метафизических эмпириях, а исключительно в житейской эмпирии.* Моральные чувства, какими бы необычными и возвышенными они ни были, обитают в обычном «эмпирическом» сознании и не нуждаются для своего описания и

<sup>13</sup> Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Философские работы. Ч. I. М., 1994. С. 70.

объяснения в конструировании столь же необычного и возвышенного трансцендентного мира. («Когда б вы знали, из какого сора растут стихи, не ведая стыда...»), – писала Анна Ахматова).

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

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

Кант многократно приводит однотипные аргументы в пользу ряда положений (трансцендентальных идей), констатирующих само существование неких «чистых» реалий (чистого закона – природного или нравственного, абсолютной необходимости, категоричности и пр.), – аргументы, суть которых в том, что поскольку в опыте нам не даны эти реалии в их «чистоте», то остается, мол,

признать, будто само их существование является «трансцендентным» и постигаются они лишь априори чистым разумом. Контраргументом может служить следующий пример: в опыте нам не даны чистое золото и чистая вода, в них неизбежно содержатся примеси; но следует ли отсюда, что чистое золото (Au) и чистая вода (H<sub>2</sub>O) суть «трансцендентальные идеи», априорный продукт конструирующего мир «чистого разума»? Или правильнее было бы признать, что наш «обычный», не мистифицированный разум способен к анализу, абстрагированию, идеализации, мысленному различению и разделению реалий, данных нашему опыту в смешении? И не следует ли признать, что такой подход может быть весьма продуктивно применен и к ситуациям, описанным Кантом? Да, люди обычно руководствуются одновременно многими мотивами, так что моральный мотив, как правило, «загрязнен» и искажен в своем действии другими мотивами; и тем не менее, анализируя мотивационный комплекс, представленный в «опыте», мы в состоянии выделить в чистом виде, идентифицировать, обозначить словом «мораль» некий специфический (по содержанию и механизму действия) духовный компонент, не прибегая к трансценденталистской метафизике.

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

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

\* \* \*

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

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

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

Если моральный мотив побуждает человека в определенной ситуации поступать наперекор своему интересу (без расчета на последующую компенсацию), то обязательно ли относить меркантильный интерес и бескорыстие морального побуждения к раз-

ным мирам – соответственно миру «сущего» и миру «должного»? И если эгоистический мотив является субъективно-личностным (и непосредственно переживается в таком качестве), а моральный мотив имперсонален, то означает ли это, что последний «объективен» в том смысле, что он существует и действует вне психического субстрата, вне «материи» человеческого чувства, переживания, т. е. что он через посредство «разума» как внепсихической способности воплощает в себе некую «объективную необходимость» соответствующего поступка? Названные (как и любые другие действительно свойственные реальному моральному сознанию) феномены вполне поддаются натуралистическому объяснению. Чувство долга, чувство моральной ответственности, вины, одобрения, осуждения; переживание объективности, абсолютности, категоричности и пр. – все это реалии психики; и их происхождение, формирование поддается каузальному объяснению так же, как и «обычные» мотивы и устремления – желание богатства, «воля к власти» и пр. Да, некоторые реалии, которые Кант считает специфичными для морали (например, «свобода воли»), действительно, не вписываются в признаваемый натурализмом в качестве единственного мир естественной каузальности; но это означает только то, что кантовский «мир свободы», отличный от «мира природы», фиктивен; мораль в своем существовании и функционировании не нуждается в допущении «мира свободы».

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

\* \* \*

*Ценностный когнитивизм как источник метафизических трактовок морали.* Можно утверждать, что когнитивизм породил великую метафизику. Когнитивистская парадигма, добровольными пленниками которой (не создававшими, впрочем, этого обстоятельства) были Платон, Кант, Дж.Мур и многие другие философы, явилась главным источником их метафизических (онтологических, априористских, трансценденталистских и интуитивистских) концепций добра и долга. Пытаясь найти «эмпирический» аналог тем реалиям сознания, которые по сути своей не могут иметь внешнего, объективного денотата (это законы логики, эмоции и другие некогнитивные феномены духа), мыслитель конструирует особый «надэмпирический» мир. Трактую моральные принципы и идеалы как «знание» (причем абсолютное, объективно-истинное) и не обнаруживая в естественном (данном в опыте) мире соответствующего референта (которого там и не могло быть), он вынужден искать объект или источник этого «знания» в мире не-естественном, умопостигаемом.

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

\* \* \*

*Наука есть продолжение, очищение и усовершенствование обыденного познания.* Философия трансцендентности (спекулятивная философия) претендует на особого рода познание особого мира, недоступного опыту. «В миру» спекулятивный философ

живет и мыслит, как и обычные, «приземленные» люди, в своих же трансцендентальных построениях он совершенно отделяется от «эмпирического» мира, полагая, что его разум способен проникать в иное измерение бытия. Фактически же любая метафизика есть чрезмерная экстраполяция тех или иных содержательных элементов обыденного (или научного) опыта и обычных способов познания; и эта связь между обыденностью и трансцендентностью всегда может быть прослежена.

Вообще говоря, построение тех или иных (иногда достаточно произвольных) гипотез на основании недостаточных опытных данных – это универсальный путь познания. Различие между наукой и спекулятивной философией в том, что ученый, выдвигая гипотезу, учитывает ее связь с эмпирией и подвергает эту гипотезу многократной эмпирической проверке, создавая доказательную теорию (и иногда даже – задним числом – корректируя или отбрасывая недостоверные факты, противоречащие теории), тогда как философ может вообще не видеть указанной связи (т. е. не считать свои построения гипотезами, имеющими эмпирические истоки) и свободно плыть по волнам своей фантазии.

\* \* \*

Эйнштейну приписывается высказывание: «Невозможно решить проблему на том же уровне, на котором она возникла. Нужно стать выше этой проблемы, поднявшись на следующий уровень»<sup>14</sup>. По сути метафизика следует этой рекомендации (и следовала ей задолго до Эйнштейна); в частности, будучи не в силах объяснить на «эмпирическом» уровне «необычность» морального мотива, метафизик объявляет его «неестественным» и конструирует соответствующий – более «высокий» – трансцендентный мир. По-видимому, приведенное изречение Эйнштейна следовало бы дополнить формулой «бритвы Оккама»: «Не умножай сущности без необходимости». Применительно к проблеме объяснения природы морального мотива (да и ко многим другим проблемам) это означает, что прежде чем строить экзотические гипотезы и фанта-

<sup>14</sup> Альберт Эйнштейн. Материал из Викицитатника (URL= [http://ru.wikiquote.org/wiki/Альберт\\_Эйнштейн](http://ru.wikiquote.org/wiki/Альберт_Эйнштейн)).

стические миры, надо в максимальной степени использовать возможности решения проблемы в понятиях «естественного» мира. Рекомендуемый Эйнштейном «переход на следующий уровень» совсем не обязательно должен быть перескоком в иной мир; такой «переход» вполне может быть осуществлен в пределах единого естественного миропонимания, которого, собственно, придерживался и сам великий ученый.

\* \* \*

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

Концепция «морального (нравственного) миропорядка» приписывает морали космический, онтологический, внечеловеческий статус, – причем не только в платоновской, но и в кантовской гносеоцентристской модели мироустройства, неизбежно включающей в себя также и онтологический аспект. Моральное долженствование предстает в этих моделях как некоторое специфическое «мироизмерение». Моральные нормы с этой точки зрения существовали бы и «имели силу» даже в мире без людей (и других – гипотетических – разумных существ). Если, однако, мы имеем достаточно оснований утверждать, что законы природы действовали бы независимо от бытия каких-либо разумных существ, то имеются ли хоть какие-то основания заявлять то же самое относительно норм морали? Идея «нравственного миропорядка» – произвольное гипостазирование некоторого специфического вида сложившихся в социуме регулятивных норм, необходимым «субстратом» которых

являются человеческие установки, мотивы, побуждения, т. е. особые феномены психики, субъективной реальности. То же самое можно сказать по поводу более общей концепции «объективных ценностей» (в платонистском или каком-либо другом варианте).

\* \* \*

Мораль не делится на «обыденную» – и «теоретическую»; «эмпирическую» – и «априорную» (или «трансцендентальную», «метафизическую»); все эти подразделения применимы к знанию, но не к ценностям. Мораль – одна и та же для «человека с улицы» и философа; философ, ученый может что-то знать о морали, чего не знает человек необразованный; но «знание о морали» не есть «моральное знание»; «моральное знание» – нонсенс. «Нравы» действительно различаются весьма значительно в разных человеческих общностях, но не мораль. Наиболее общие нормы морали содержательно едины для всех культур, так же как едины и внутренние, духовные механизмы функционирования моральных установок. Это единство имеет отнюдь не метафизический и не эпистемологический источник, оно является «эмпирическим фактом». Сказанное не противоречит наличию очевидных расхождений людей (индивидов и общностей) в принятых ими частных, конкретных моральных нормах и оценках. Эти расхождения имеют свои причины: разное истолкование разными людьми объектов моральной оценки или ситуаций, в которых приходится принимать решение; разная степень понимания (или непонимания) сути этих ситуаций, в том числе – разное мировоззрение (например, признание или отрицание бессмертия души), разная интерпретация (например, абсолютистская или релятивистская) самой морали, разные (исторически сложившиеся в разных культурах) житейские, религиозные, идеологические формулы «правильного» поведения, смешение специфически моральных и неморальных ценностей, разный (для индивидов и сообществ) относительный вес тех неморальных ценностей, соблюдение особого баланса которых должна обеспечивать мораль.

---

## Библиография

*Альберт Эйнштейн.* Материал из Викицитатника (URL= [http://ru.wikiquote.org/wiki/Альберт\\_Эйнштейн](http://ru.wikiquote.org/wiki/Альберт_Эйнштейн)).

*Бердяев Н.А.* Этическая проблема в свете философского идеализма // *Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные.* М.: Канон+, Реабилитация, 2002.

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

*Гайденко П.П.* Теории обоснования нравственности. Ч. I // Альфа и омега. 1999. № 4(22). (URL = <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/022/gaid22-fr.htm>); Ч. II // Альфа и омега. 2000. № 1(23) (URL = <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/023/gaid23-fr.htm>).

*Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994.

*Кант И.* Основы метафизики нравственности // *Кант И. Соч.:* В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965.

*Каримский А.М.* Натурализм // Современная западная философия / Под ред. В.С.Малахова и В.П.Филатова. М.: ТОН–Остожье, 1998.

*Мур Дж.Э.* Принципы этики. М.: Прогресс, 1984.

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