Д.А. Шамис*

ЗНАЧЕНИЕ АРГУМЕНТА ДЖ. МУРА ДЛЯ ФИЛОСОФИИ МОРАЛИ

Статья посвящена исследованию истоков познавательной активности в сфере морали. Исследуются аргументы против самой возможности дать определение Добру, т.е. сделать его объектом познания. В современной аналитической философии подобного рода аргументация известна как критика дескриптивизма в области морали. Автор обращается к истокам данной критики и рассматривает причины, по которым Д. Юм считал невозможным вывести суждение о должном из суждений о сущем. В статье проводится различие между логической и семантической трудностями, связанными с проблемой Юма. Показано, что семантический анализ Дж. Мура демонстрирует проблематичность определения Добра. Автор предлагает концепцию «парадоксального субъекта», в которой снимаются парадоксы дескриптивизма

Ключевые слова: добро, познание, мораль, Д. Юм, Дж. Мур, субъект

The importance of G. Moore's argument for moral philosophy. DARIA A. SHAMIS (National Research University Higher School of Economics)

The paper is devoted to the investigation of the sources of cognitive activity in the sphere of morality. This research is based on the analysis of arguments against the very possibility of giving the definition of the Good. Such impossibility would mean that the Good could not become an object of any cognition. Contemporary analytical philosophers call this argumentation the critic of descriptivism on the sphere of morality. The author addresses the foundations of the critic of descriptivism and attempts to find out the reasons for D. Hume to consider it impossible to derive conclusions whose parts are connected by «ought» from premises whose parts are connected only by «is». Then the author marks the difference between logical and semantic levels of this Humean problem and claims for the importance of the semantic issue. In this case Moore's open question argument shows us the deepest difficulty of the cognition of the Good. The author argues for this problem to be solved with the help of a concept of «paradoxical subject».

Keywords: good, knowledge, cognition, morality, D. Hume, G. Moore, subject

Данная статья посвящена исследованию истоков познавательной активности в сфере морали. С этой целью мы обратимся к критике дескриптивизма в сфере морали, ставшей одним из наиболее значимых шагов в области гносеологии. Для нашего исследования критика дескриптивизма имеет значение постольку, поскольку она направлена против возможности

определить Добро, то есть сделать его объектом научного знания.

Несмотря на тот факт, что критика дескриптивизма в сфере морали не встретила достаточной контраргументации, многими этиками она просто игнорируется. «Неприятие этих концепций проявилось не столько в их отрицании (ибо это означало бы отрицание

* ШАМИС Дарья Алексеевна, аспирант Школы философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

E-mail: dasha.shamis@gmail.com

© Шамис Д.А., 2017

универсальности логических законов), сколько в негласном «саботировании» выводов, к которым необходимо должен прийти всякий непредвзятый исследователь, взглянувший на творения великих мыслителей прошлого с точки зрения соблюдения ими указанных логических требований» [12, с. 11]. Максимов комментирует эту устойчивость моральной философии к указанной критике тем, что «уже сам замысел – выявить логическую архитектуру метафизического или моралистического учения, редуцировать его к простому силлогизму и, таким образом, «поверить логикой метафизике нравственности», – сам этот подход чужд гуманитарному мышлению, хотя органически вписывается в методологию современной аналитической философии» [10, с. 126]. Гуманитарное же мышление органически предполагает парадигму когнитивизма [12, с. 12]. Однако, начало тому, что в современной философии было названо «критикой дескриптивизма», было положено еще задолго до появления аналитической философии.

Мысль о невозможности выводить моральные суждения из суждений о том, что имеет место в мире, высказал Дэвид Юм. Собственно, этот принцип и был назван «гильотиной Юма».

Опыт, согласно Юму, формируется под воздействием привычки многократного повторения впечатлений ощущения. Эти обобщенные впечатления складываются в идеи, которыми уже оперирует разум. Как полагает Юм, ни отношения между впечатлениями как, собственно, образующие мир опыта, ни разум не могут быть источниками морального долженствования. Отношения между внешними объектами и отношения между внутренними актами не являются специфически моральными. К примеру, камень, упавший с горы и убивший мышь, будет не менее порочным и достойным осуждения, чем человек, зарезавший другого, поскольку в обоих случаях отношения объектов с точки зрения причинно-следственной связи действие-результат будут примерно одинаковы. Кроме того, даже если бы было возможно найти особые «моральные» отношения, влияние таковых на волю, замечает Юм, необходимо еще доказать. Роль же разума в деятельности человека заключается в инструментальной функции сообщения о наличии или отсутствии предмета в действительности и о том, какие аффекты он мог бы вызвать, а также о подходящих средствах для достижения желаемой цели. К определению же самих целей разум отноше-

ния не имеет. Кроме того, оперируя идеями как слабыми копиями впечатлений, разум оказывается беспомощным не только в вопросе о познании морали, но и в вопросе о соответствующей мотивации.

К тому же, Юм выдвигает еще один аргумент против возможности выведения долженствования из разума, заключающийся в потенциальной бесконечности рефлексии по поводу оснований познания, которая чревата полной неспособностью к познанию и действию как таковым.

Таким образом, цели, согласно Юму, должны определяться таким же образом, каким мы получаем все прочие идеи, то есть в результате закрепления благодаря привычке впечатлений, но в случае морали впечатлений рефлексии, то есть аффектов, являющихся как раз проявлениями той или иной формы интереса к впечатлениям ощущения. Однако аффекты влекут людей не к моральным, а к эгоистическим целям. Удовольствие и неудовольствие, испытываемые при виде морального поступка, слишком слабы для того, чтобы бороться с себялюбием. Поэтому, как утверждает Юм, люди располагают симпатией как способностью переживать желания, страдания и счастье других людей как свои собственные [15, Т. 2, с. 55]. Именно симпатия позволяет человеку подняться над собственной точкой зрения и воспринять позицию другого как равнозначную своей [15, Т. 2, с. 383]. С помощью этого механизма симпатии перенаправляет эгоистические стремления каждого в сторону, указываемую на самом деле аффектом человеколюбия, в одиночку недостаточно сильным для того, чтобы пересилить себялюбие. А перенаправляя аффекты в сторону благожелательности к другим, симпатия порождает нравственное чувство, различающее добро и зло [15, Т. 2, с. 364], которое в свою очередь порождает удовольствие и неудовольствие от созерцания добродетели и порока [14, с. 337].

При этом, несмотря на приверженность теории происхождения морали из хотя и «перенаправленных», но все же эгоистических аффектов, Юм настаивает на важности добродетели как таковой, на ее самооценности. Доказывается это наличием аффектов благожелательности, дружелюбия и подобных, хоть и недостаточно сильных, но все же имеющих место вне зависимости от описанного Юмом перехода от эгоизма к морали. Таким образом, не нравственность выступает следствием эгоистических

побуждений, как полагают утилитаристы, а эгоистические побуждения с помощью симпатии придают силу моральным стремлениям и обеспечивают почву для нравственности.

Только благодаря действию направленных симпатией эгоистических аффектов мы можем прийти к моральной точке зрения. Иными словами, познание моральных законов лишь только тогда приводит к искомому результату, когда оно является одновременно мотивацией. С одной стороны, это можно объяснить описанным Юмом конструированием самой морали на базе чувств. Однако онтология Юма выросла из его гносеологии, из мучительной констатации ограниченности наших познаний о мире теми немногими способностями вроде привычки или симпатии, которые только и позволяют нам ориентироваться в мире. Причиной же, почему Юм считал, что познание добра и зла должно быть одновременно мотивацией к добродетели, была не теория формирования морали на основании аффектов. Важнее было то, что Юм не видел иного пути к должному кроме как через аффекты. Юм не рассматривал мораль как некую информацию о том, как должно поступать, напротив, он видел в должном способность подвигать к соответствующим поступкам. Иначе долженствование выглядело бы для Юма просто бессмысленным: зачем знать о добре и зле, если это никак не изменит поступков? Да и само добро как то, что должно быть, предполагает в себе некий интерес, некоторую активность, делающую информацию ценностью, превращающую ее, хотя бы потенциально, в действительность. Но обрести долженствование в результате познания невозможно, если не предположить его еще вначале, в самом истоке познавательной активности.

Позднее философы-аналитики сформулировали эту идею в виде логического принципа следования. Одним из таких современных последователей Юма, рассуждающих через исследование языка познания о невозможности вывести должное из опыта, является Ричард М. Хеар.

Хеар в «Языке и морали» выдвигает свое возражение против дескриптивизма в области морали. Как пишет Хеар, смысл выражения «Я должен сделать X» как выражающего ценность не исчерпывается никакими указаниями на общепринятость или индивидуальное чувство. Он предлагает представить две возможные расшифровки общей формы морального суждения, выражающие социологический и психологический подходы к интерпретации морали:

1. Существует следующий принцип поведения, который широко принят в обществе, а именно «Каждый должен делать X в обстоятельствах Y». И я как раз в таких обстоятельствах.

2. Суждение «Я должен делать X» вызывает во мне ощущение убежденности / Я не могу сомневаться в суждении «Я должен делать X»

Хеар ссылается на то, что таким образом мы пытаемся из суждений, фиксирующих некоторое положение дел, вывести оценочное моральное суждение, содержащее в себе в качестве необходимого следствия категорический императив «Делай X». Попытки же эти не могут увенчаться успехом, поскольку невозможно из индикативов-посылок вывести императивность. Аргументирует Хеар это правило соображениями логики: ничто, в том числе и императивность, не может появиться в заключении силлогизма, если этого не было в его посылках [4, с. 32].

Попытка Хеара, как и других аналитиков, описать невозможность выведения должного из сущего с помощью логики выглядит вполне убедительно. Тем не менее, сводя всю рассматриваемую проблематику к логике языка, мы, акцентируя, как кажется, познавательный аспект, рискуем пренебречь самой сутью дела. Действительно, соображения логики играют важную роль в оценке наших познавательных возможностей. Однако сама по себе логика ничего не говорит о сущем и должном, а просто фиксирует отсутствие следования одного из другого, поскольку мы с самого начала задали для них принципиально разные значения. На каком основании мы их задали – это вопрос, выходящий за границы логики и погружающий нас в содержание проблемы сущего и должного.

Обратиться к семантике и предложил в начале XX века Дж. Мур: «Вопрос «Что такое добро?» может все же иметь и другое значение. Третья возможная интерпретация этого вопроса заключается не в проявлении интереса к тому, какой предмет или предметы являются хорошими (good), а в вопросе о том, каково определение «добра». Этому открытию должно быть уделено особое внимание, поскольку вопрос о том, что означает «добро», является самым фундаментальным вопросом этики» [5, с. 8].

Сделав это весьма впечатляющее заявление в начале «Principia Ethica», Мур переходит к критике таких теорий определения должного как гедонизм, утилитаризм и натурализм вообще, а также метафизическая этика.

Мур описывает как «натуралистическую ошибку» попытки определить добро указанием

на какие-либо факты. Критикуя гедонизм в его максимально общем виде в качестве подобной ошибочной теории, Мур замечает, что удовольствие не всегда ведет к тому, что мы можем назвать добром. Напротив, то, что приносит нам удовольствие, может быть вредно и даже губительно и может совершенно не совпадать с тем, что мы признаем как добро. Это указание Мура, тем не менее, не является аргументом, а служит скорее средством привлечения внимания к обсуждаемой проблеме. Яснее Мур формулирует свою мысль, когда пытается проанализировать ошибки самих гедонистов на примере теорий Милля и Сиджвика. Важнейшей ошибкой Милля Мур считал отождествление желаемого с тем, что достойно желания, то есть с добром [13, с. 135]. При этом Мур указывает на отсутствие логики в том, что гедонисты, по его мнению, из суждения «я считаю удовольствие добром» делают вывод о том, что удовольствие и есть добро [13, с. 127]. Иными словами, аргумент Мура против гедонизма заключается в демонстрации разрыва между фактическими желаниями и морально должным. Для этого Мур указывает на семантическую и логическую нестыковки в рассуждениях гедонистов.

Тот же способ аргументации применяется Муром также против утилитаризма и против натурализма как такового: «У нас нет никаких оснований считать единственным добром именно то, что эти [натуралистические – *прим авт.*] концепции представляют как добро» [13, с. 123]. Анализируя натурализм в частности Сиджвика и Сперсера, Мур приходит к выводу о непоследовательности попыток соотнесения понятия «добро» с естественными предметами, то есть с природной реальностью, поскольку такие попытки основаны на приравнивании категории «есть» к категории «должно быть». Об этом же писал Юм до Мура и Хеар после. Из самих по себе фактов (или представлений о фактах) вроде закономерностей жизнедеятельности организмов, или эволюции, или наличия удовольствия от чего-то никак логически не следует их определение как добра.

Осудив натурализм за логическую и семантическую непоследовательность, Мур переходит к критике метафизической этики и вменяет ей ту же натуралистическую ошибку. Как полагает Мур, метафизическая этика, вынося мораль за пределы природного мира, создает просто дополнительную вторую сверхчувственную реальность. Критикует же Мур эту вторую реальность практически так же, как Аристотель

критиковал платоновский мир идей. К примеру, Мур считает проблематичными моральные поступки, поскольку не понятно, каким образом и в какой мере в них должно воплотиться добро. Прежде всего, не ясно, зачем вообще абсолютной сверхчувственной реальности воплощаться в поступках, являющихся менее совершенными. Отношения между первой и второй реальностью оказываются проблематичными. Однако и сама эта реальность оказывается под вопросом: Мур упрекает метафизическую этику в том, что она просто отождествляет добро со сверхчувственной реальностью. Иными словами, метафизики не находят предмет для определения добра в мире опыта, поскольку приходят к тому, что опыта существующего, существовавшего или того, что будет существовать, недостаточно для суждения о добре. Поэтому, желая все же иметь возможность указать на что-то при разговоре о моральном, как это делается в рамках суждений об опыте, метафизики изобретают дополнительную внеопытную реальность специально для такого рода референции. Таким образом, «быть добром» начинает обозначать «быть сверхчувственной реальностью», что явно семантически неверно. И Мур делает вывод о том, что и натуралистические, и метафизические теории морали совершают одну и ту же натуралистическую ошибку, а значит добро вообще невозможно определить, указав на ту или иную реальность.

Несмотря на возражения против его выводов, вкладом Мура в философию можно считать его «аргумент открытого вопроса», критикующего натуралистический подход к морали. «Аргумент открытого вопроса» Мура, как принято его называть в западных исследованиях, несмотря на свою кажущуюся простоту, заключает в себе значительный философский потенциал. Рассуждая о неопределимости добра и приводя все вышеописанные аргументы, Мур всегда имел в виду этот вопрос, ставящий под сомнение всякие попытки дать определение должному. Строго говоря, вся предпринятая Муром критика натуралистических подходов к этике, основанная на логике и словоупотреблении, выглядит более спорной, чем аргумент открытого вопроса. Интерес и главный фокус этого аргумента, в силу которого он и получил такое название, заключается в принципиальной невозможности дать ответ на предлагаемый Муром вопрос «Почему удовольствие (или что-либо иное) есть добро?» Мур пишет: «Какое бы определение не было предложено, всегда ос-

мысленно задать вопрос, является ли комплекс, определенный как добро, добром» [5, с. 16-17].

Чтобы лучше понять аргумент Мура, представим, что определить «доброе» вполне возможно, указав на форму действия, или на удовольствие как его результат, или на что-либо сходное, что здесь для простоты мы обозначим как X. Иными словами, предположим, что, определяя нечто как «доброе», мы просто приравниваем объект (например, удовольствие) к добру или находим в этом объекте некоторые свойства, которые и являются «добром». Однако здесь встает вопрос Мура: почему именно эти, а не другие свойства «добрые»? Почему именно удовольствие или иной X эквивалентно добру? Удивление, вызванное этим вопросом, связано с его принципиальной неустраимостью: как бы хорошо ни была выстроена теория, этот вопрос всегда будет загонять ее автора в тупик. Поэтому, строго говоря, анализ каждого аргумента каждой из существующих концепций морали не имеет смысла – в любом случае эти концепции окажутся неспособными дать ответ на простой вопрос Мура. Но почему? В чем сила этого вопроса?

С одной стороны, в отличие от сложных доказательств вопрос Мура прост, лаконичен и сразу подводит к сути, а именно к тому, что нельзя сводить добро к некоторому X. И дело даже не в том, что основания для такого приравнивания недостаточны. Вернее было бы признать, что таких оснований просто не может быть. Путь, который в свете современной склонности к научным методам представляется наименее произвольным с точки зрения цели определить значение «добротого» – это провести анализ словоупотребления, выявив наиболее распространенные эквивалентности. Однако будут ли результаты этого или любого другого исследования доказательством определения добра? Ведь подобное изыскание – это следствие всего лишь нашего произвольного выбора метода исследования, а значит вопрос Мура все еще актуален. И даже если какой-нибудь ученый приведет нам в доказательство описание происхождения морали из элементарных природных склонностей или же из самого разума, мы все равно сможем задать тот же пресловутый вопрос – почему именно это и есть добро?

С другой стороны, как замечает сам Мур, говоря «X – добро», мы всегда хотим сказать больше, чем приравнять добро к удовольствию, или пользе, или еще чему-либо. Мур пишет: «Суждение «удовольствие есть добро (good)»

имеет смысл только тогда, когда добро есть нечто отличное от удовольствия» [13, с. 72]. С первого взгляда это кажется практически аргументом, основанным на желании придать сообщению информативность. Однако Мур пытался показать, что, говоря о добром, мы всегда что-то добавляем в качестве характеристики к тому, о чем говорим.

Кажется, что сомнения Мура можно легко разрешить ссылкой на теорию Фреге о смысле и значении. Если предположить, что «удовольствие» (или одобрение, или какое-либо иное X, которое мы определяем как добро) и «добро» просто имеют разный смысл, но одно значение, и именно это вызывает ощущение сомнительности данного тождества, то аргумент Мура представляется неудовлетворительным. Ведь в таком случае тот факт, что под «добрым» мы имеем в виду нечто отличное от X, объясняется различием смыслов. Однако если в случае утренней и вечерней звезды тождество устанавливается эмпирически, то с добром эта операция выглядит гораздо проблематичнее. Действительно, ничто не мешает нам предположить, что «удовольствие» и «добро», обладая разными смыслами, имеют одинаковое значение. Таким образом мы спокойно приравнивали бы «то, что желаемо» к «тому, что достойно желания». Тем не менее, на вопрос об основании такого предположения ответить нам нечего, поскольку значение «добра» остается для нас туманным: «Понятие морали (подобно многим другим) не имеет чувственно-наглядного коррелята» [11, с. 66]. Собственно, эту туманность мы и стремимся развеять, приравнивая добро к чему-то более достоверному, однако никогда основания для такого приравнивания не будут достаточными.

В свете всего вышеописанного становится понятной позиция Людвиг Витгенштейна в его «Логико-философском трактате». В частности, это касается вопроса о знаменитом витгенштейновском молчании. Стандартное объяснение этого молчания звучит так: Витгенштейн запрещает говорить о том, что не может быть высказано, то есть что не имеет логической формы утверждения о возможном положении дел. Однако о чем же именно мы должны молчать? В «Трактате» он утверждает, что ценность (здесь подразумевается значимость факта не внутри мира, то есть для другого факта, но для мира как целого, для смысла мира) любого факта никак не связана с самим фактом. Весь мир, согласно Витгенштейну, может быть описан «при помощи вполне обобщенных предло-

жений, т.е. не согласовывая заранее какое-либо имя с определенным объектом. Чтобы затем перейти к обычному способу выражения, нужно просто к выражению «имеется один и только один *x*, который...» прибавить: «и этот *x* есть *a*» [9, с. 160]. Иными словами, факты не обладают никакой внутренней ценностью, но лишь характеристиками, которые суть формы логической комбинации объектов. Витгенштейн утверждает, что ценности могут присутствовать только за пределами фактов, то есть того, что происходит или может происходить в мире. В сфере морали это значит, что критерий должного не имеет отношения к тому, что происходит или может происходить в мире, то есть, если переходить уже к интересующей нас области фактического, к самому образу действия. Это становится очевидным, если взглянуть на структуру любого морального утверждения, к примеру, такого: «Нельзя убивать других людей». Сам по себе принцип действия, в данном случае «убивать других людей», может быть действительным фактом или возможным, но в своей фактичности ничем не будет отличаться от любого другого, даже от падения камня [8, с. 33]. Определяет же этот факт как недолжный, то есть делает его, собственно, «убийством», нечто вне самого факта, то есть вне языка и вне мышления, коль скоро оно лишь дискурсивно. Иными словами, Витгенштейн указывал, что причина, по которой человек следует моральному закону, лежит за пределами фактического. Закон содержит утверждение о том, что могло бы иметь место, но само его долженствование не является фактом.

Но почему мы всегда вправе задать вопрос Мура? Иными словами, что же именно мы имеем в виду, когда говорим о Добре? Как мы уже описали, закон логики на самом деле не может ничего объяснить нам относительно невозможности выведения должного из сущего. Чтобы прояснить этот принцип, нам необходимо обратиться к семантике. Тем не менее, как показывает Мур, предпринять такой шаг мы тоже не можем, поскольку сталкиваемся с проблемой невозможности дать определение Добру.

Тем не менее, многие философы, не обнаружив ценности в фактах опыта и отбросив попытки дать определение «Добру», сочли чувства вполне подходящим источником морали. Строго говоря, еще Юм упоминал о подобном муровскому вопросу в своем «Исследовании о принципах морали». Однако он предполагал, что если начать спрашивать человека об осно-

ваниях его суждений или действий, то процесс саморефлексии не будет бесконечным. Неизбежно рано или поздно такой человек придет к тому, что укажет на свое удовольствие в качестве причины и содержания морального долженствования [14, с. 336-337]. Таким образом, Юм предположил, что необходимым компонентом морали является желание, то есть личная заинтересованность, активность в том, чтобы реализовать должное. Как пишет Юм, «ни одного поступка нельзя требовать от нас в качестве нашей обязанности, если человеческой природе не присущ какой-нибудь побуждающий аффект или мотив, способный породить этот поступок» [15, с. 285-286]. При этом Юм добавляет: «Первичный добродетельный мотив, придающий ценность известному поступку, не может быть признанием добродетельности данного поступка, а должен сводиться к какому-либо другому естественному мотиву или принципу» [15, с. 238]. Смысл высказывания Юма заключается в следующем: определение поступка как доброго еще не ведет к его исполнению. Нравственное чувство есть признание добродетельности определенного поступка не в соответствии с аффектами и не в противоречии с ними, а независимо от них. Это вовсе не предполагает наличия субъективного согласия на следование должному. Долженствование должно иметь основания, из которых оно будет следовать, а именно, как тонко замечает Юм, в конечном счете, должно иметь место некоторое внутреннее чувство расположения, предпочтения того, что уже постфактум оценивается как должное. Этот мотив должен быть расположением по отношению к цели действия. В качестве такого изначального движущего мотива Юм и указывает на первичные эгоистические аффекты, правильно направленные симпатией.

Хеар во всех своих работах определяет прескрипции как выражения предпочтений. Он пишет: «Будет удобно, если мы продолжим говорить в терминах ни мотивационных состояний, ни даже предпочтений, но в терминах прескрипций, которые являются их выражениями (expressions) в языке» [3, с. 107]. Исходя из этого убеждения Хеара, его теорию принято классифицировать как экспрессивизм. При этом в разных своих работах Хеар определяет прескриптивность (выражающуюся в императивности) как такое свойство суждения, в силу которого согласие с таким суждением с необходимостью влечет за собой соответствующее действие [3, с. 21; 4, с. 12-16, 18-20].

Однако, как Юм, так и все прочие философы, пытающиеся указать на чувства в качестве источников морали (Т. Гоббс, Ф. Ницше, У. Джеймс, А. Айер, Р. Хейр, Дж. Принц и прочие), оказываются в сложном положении перед лицом невозможности вывести должное из сущего. В терминологии аналитической философии критика их позиций заключается в том, что из «Я хочу X» никоим образом не следует «Я должен сделать X» и тем более «Делай X». Дело в том, что аргумент против дескриптивизма может быть обращен и против разного рода желаний и побуждений, если их рассматривать как некоторые данности, например, как предмет психологии. Так и универсальные предпочтения, предположенные Хейром, как и любые другие психологические или социологические факты являются всего лишь фактами. Иначе говоря, суждение «Все могут разделить предпочтение X», само по себе является обычным индикативом, который не может влечь за собой негипотетическую императивность. Эту проблему замечает и Мур, критикуя гедонизм и прочие этические теории, основанные на чувствах. Позиция же Юма представляется также непоследовательной в отношении самого источника мотивации, который одновременно является и источником моральности вообще.

Возможно, поэтому Хейр сужает до минимума содержание так называемого «предпочтения», не ассоциируя его ни с какими конкретными чувствами или эмоциями вроде удовольствия. Такой концепт чистого предпочтения, являющегося по сути лишь активностью субъекта, примененной к некоторому содержанию и делающей его значимым, должен бы был дать значительное преимущество в решении вопроса о моральном выборе.

Пытаясь не совершить той же ошибки, Мур, обосновав неопределимость добра, приходит к точке зрения так называемого интуиционизма – одного из наиболее популярных в Британии философских течений начиная с XVIII в. и до 1930-х гг., снова приобретшем сторонников уже в современной философии. На данный момент существует множество вариаций интуитивизма, однако общим для них является представление о морали как о постигаемой через интуицию, а не через рассуждение или эмпирический опыт, специфически моральной действительности, что бы это ни значило в той или иной интерпретации.

Прежде всего, Мур был реалистом, хотя и полагавшим мораль несуществующей в каче-

стве какой бы то ни было реальности, могущей обеспечить значение моральных суждений, в которых дается то или иное определение добра. Последнее следовало из обосновываемой Муром неопределимости добра. Однако Мур не мог на этом основании отказаться от морали, как сделали его последователи, и счел добро недискурсивно постижимым при помощи интуиции. Мур заключил, что моральность поступков и вещей узнается интуитивно как некоторое их неотделимое специфически моральное свойство, которое не может быть расчленено в определении на вне-моральные составляющие. Когда мы говорим «X есть добро», мы не имеем в виду, что X = добро, но что X обладает свойством быть добром. Однако само это свойство ничему не равно, то есть нет реальности, ни чувственной, ни сверхчувственной, которая бы обеспечила значение «добра». Иными словами, реальность добра оказывается у Мура такова, что, не имея в себе основания определения самого добра, она все же обеспечивает значение истинности прочих моральных суждений, определяющих что-то другое, будь то поступок или вещь, как добро. В силу такой удивительной особенности эпистемология и онтология Мура оказываются в сложном положении. Опровергая метафизическую этику с ее идеей сверхчувственной реальности, Мур прямо указывает на то, что мораль реальностью ни чувственной, ни сверхчувственной не обладает. Однако в каком-то другом смысле она существует, поскольку, рассуждая о свойстве поступка быть добрым, мы вполне понимаем, о чем говорим. Как утверждает Мур, мы говорим о «не-естественном» (non-natural), как его часто переводят, или «вне-опытном» качестве. Данный перевод нам представляется наиболее адекватным выражением самой идеи натуралистической ошибки, описанной Муром. Мур отрицает возможность свести мораль к какой бы то ни было реальности, чувственной или сверхчувственной. Всякая же реальность, так или иначе, выступает как предмет опыта, как объект нашего познания и выражения. Таким образом, Мур отрицает возможность для морали выступать предметом опыта, сохраняя за ней однако способность обеспечивать истинностные значения моральных суждений.

Подобная особенность теории Мура не могла не вызвать шквал критики, обрушившейся как со стороны противников когнитивизма и реализма как таковых, так и со стороны впечатленных идеей Мура, но разочарованных его

выводами. К последним, к примеру, относились логические позитивисты. В то время как семиотический метод анализа языка морали предполагался Муром в качестве средства для решения все тех же старых проблем этики, его последователи, доведя идею своего учителя до ее потенциального предела, сочли такой анализ самоцелью, элиминировав этическую проблематику из поля философской рефлексии ввиду ее невыразимости в языке или же, как сделали другие, такие как, например, У. Куайн, Д. Дэвидсон, С. Крипке, Р. Рорти или Ю. Хабермас, оставив ее исключительно в виде способа коммуникации. Обе эти тенденции были зафиксированы Л. Витгенштейном соответственно в его знаменитом «Логико-философском трактате» и в «Философских исследованиях». Иными словами, критики Мура пришли к заключению: о чем невозможно говорить, как утверждает сам Мур, о том следует молчать [9, с. 218], не поддаваясь очарованию призрачной идеи морального реализма, ставшей в интерпретации Мура совсем эфемерной.

Другим критиком Мура был Альфред Д. Айер и его последователи. Айер высоко оценил аргументы Мура против натурализма, однако счел и интуитивизм недостаточно удовлетворительным. Айер заметил, что интуитивизм плохо совместим с реализмом в эпистемологическом аспекте. Иными словами, проблема интуитивного познания заключается в том, что его результаты не верифицируемы [1, с. 66]. В силу этого мы можем лишь надеяться на то, что каждый «интуитирует» ту самую «подлинную» мораль, а не что-то другое. Спор же двух разных интуиций рискует обернуться невозможностью прийти к заключению о том, кто же все-таки прав. В качестве решения проблемы Айер предлагает забыть о моральном реализме, как и, соответственно, о когнитивизме, и выдвигает предположение, что моральные суждения являются выражениями эмоций. Таким образом, Айер приходит ко второму возможному выводу из указанной Муром неопределимости морали: он не «схлопывает» мораль до плоскости языка, а, в отсутствие объекта (реальности) обращается к субъекту, правда в его психологическом измерении.

Последователи подобного рассуждения уточнили эмотивизм Айера, придя к выводу, что акцент стоит делать не на эмоциях или иных психологических состояниях, а на экспрессивной функции языка и в частности моральных высказываний, тем самым одновременно реали-

зуя и линию, намеченную еще поздним Витгенштейном, рассуждавшим о языке как средстве коммуникации. К примеру, если Айер говорит о моральных суждениях лишь как об описании эмоционального состояния говорящего, то уже Ч. Стивенсон указывает на то, что основной функцией моральных высказываний является воздействие с их помощью на других людей, побуждение их к определенному действию [7]. В результате Стивенсон предполагает возможность продуктивной коммуникации по вопросу о моральных нормах.

Однако, читая тексты Юма, можно предположить, что его идея была глубже, чем простое указание на аффекты в качестве истока морали. Еще в «Трактате» Юм писал о вере как о «некотором ощущении или особом способе представления, который нельзя устранить при помощи одних лишь идей или размышлений» [15, с. 270]. Иными словами, Юм, вероятно, предполагал в желаниях то, что принципиально не может стать объектом рассмотрения.

Но как это возможно, учитывая приведенный ранее в пример опыт психологии? Обратимся к Томасу Нагелю и его известному среди философов, исследующих психофизическую проблему, «аргументу летучей мыши» [6]. Нагель указывает нам на одно простое соображение о том, что, даже располагая полным знанием относительно эхолокации, нервной системы и прочих нюансов физиологического устройства летучей мыши, мы все же никогда не сможем воспринять мир так, как это делает летучая мышь. Тем самым Нагель пытается продемонстрировать нетождественность объективной и субъективной точек зрения: зная все об объекте своего исследования, мы, тем не менее, никогда не имеем доступа к нему как субъекту. Витгенштейн описывает эту проблему через аналогию с полем зрения и взглядом: сам взгляд не является частью поля зрения и никогда туда не попадет, однако именно он и существенен как трансцендентальная граница поля зрения [9, с. 176].

Мы можем предположить, что Юм, говоря о некоем нередуцируемом к объектным данностям «особом способе представления», имел в виду как раз точку зрения субъекта, его активной позиции, которая обеспечивает движущую силу мотивации и соответственно моральность, которая не может стать объектом рефлексии. Тогда вопрос Мура можно было бы просто отнести к сфере объектного знания, то есть просто ложной для самой сути описываемой активности перспективы. Иными словами, вопрос

«Почему X является добром?» можно счесть просто принадлежащим точке зрения научного познания, которое рассматривает как свой объект то, что принадлежит сфере субъективного. Однако подобным образом спасти ситуацию не получится, поскольку вопрошает «Почему X является добром?» не кто иной как тот же самый субъект, в этом вопросе как бы отходя на шаг от себя самого, от своей собственной позиции признания чего-то добром.

Таким образом, главный вопрос, заданный Муром, остается без ответа. Любые критерии, определяющие содержание моральных различий вроде общепризнанности или удовольствия, относятся опять же к дескриптивной составляющей. Так нельзя ничего сказать и о том, откуда появляются эти правила, поскольку описание этого генезиса так же окажется описательным суждением. Иначе говоря, вопрос Мура о том, почему именно это свойство/положение дел является добром, остается без ответа, поскольку последний лежит вне сферы того, что может быть в принципе рассмотрено как объект. Аналитическая философия с ее анализом языка и стремлением к понятийной определенности вряд ли способна помочь нам в этом, поскольку она может лишь констатировать невыразимость морали. Однако и просто забыть о вопросе Мура или же признать, что «о чем не можем говорить, о том следует молчать», мы не можем.

Наше предположение заключается в том, что эта трудность является сущностно значимой для понимания структуры самой субъективности как познающей. А именно, здесь мы вынуждены, кажется, говорить о такой гносеологии, которая никогда не приходит к онтологии познаваемого объекта, но тем самым указывает на онтологию познающего субъекта, обнаруживающего себя то уже сделавшим свой выбор, то удивляющимся этому выбору. Этот парадоксальный субъект ищет Добро как объективное и всеобщее, но встречает на своем пути лишь на те или иные определения, то есть критерии Добра, могущие быть пересмотренными. Но находя в основании этих критериев лишь свою собственную активную позицию, нерелективированную и поэтому наделяющую силой эти критерии, познающий субъект все же принимается за поиск вновь. Почему познающий, столкнувшись с подобным релятивизмом, все же не оставляет попыток найти несомненное Добро? Прагматисты, к примеру, выразили бы сомнение в этом и сочли бы вполне приемлемым сознательное принятие распространенных в обществе или иным обра-

зом полученных критериев моральности, коль скоро это способствует большему комфорту жизни. Однако прагматическая точка зрения основана на неотрефлексированном критерии удобства, что делает ее такой же сомнительной, как и любая другая критериальная теория морали. Так почему, разочаровываясь то в одном, то в другом определении Добра, мы все же снова и снова обнаруживаем себя в плену того или иного представления о должном? И если познающему субъекту по каким-то причинам необходима моральность, что вынуждает его всякий раз отступать на шаг назад от собственной уверенности и успокоенности на понятном и структурированном пространстве практики и видеть это пространство как всего лишь одно из возможных определений должного? Исследование природы и взаимного отношения этих стремлений к поиску Добра и к критике любого его определения является задачей дальнейшего исследования.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ayer, A.J., 2001. *Language, truth and logic*. London: Penguin Books.
2. Hare, R.M., 1965. *Freedom and reason*. New York: Oxford University Press.
3. Hare, R.M., 1982. *Moral thinking: it's levels, method and point*. New York: Oxford University Press.
4. Hare, R.M., 2003. *The language of morals*. Oxford: Clarendon Press.
5. Moore, G.E., 2013. *Principia Ethica*. CreateSpace Independent Publishing.
6. Nagel, T., 1974. What is it like to be a bat? *The Philosophical Review*, Vol. 83, no. 4. pp. 435-450.
7. Stevenson, Ch.L., 1937. The emotive meaning of ethical terms. *Mind*, Vol. 46, no. 181, pp. 14-31.
8. Витгенштейн Л. *Дневники 1914-1916*. М.: Канон+, 2009.
9. Витгенштейн Л. *Логико-философский трактат*. М.: Канон, 2008.
10. Максимов Л.В. «Гильотина Юма»: pro et contra // *Этическая мысль*. Вып. 12. М.: ИФ РАН, 2012. С. 124-142.
11. Максимов Л.В. К проблеме определения морали // *Этическая мысль*. Вып. 3. М.: ИФ РАН, 2002. С. 61-74.
12. Максимов Л.В. *Когнитивизм как парадигма гуманитарно-философской мысли*. М.: РОССПЭН, 2003.
13. Мур Дж. *Принципы этики*. М.: Прогресс, 1984.

14. Юм Д. Исследования о человеческом познании. Т. 4. М.: Канон+, 2009.

15. Юм Д. Трактат о человеческой природе. Т. 2. М.: Канон+, 2009.

REFERENCES

1. Ayer, A.J., 2001. Language, truth and logic. London: Penguin Books.
2. Hare, R.M., 1965. Freedom and reason. New York: Oxford University Press.
3. Hare, R.M., 1982. Moral thinking: it's levels, method and point. New York: Oxford University Press.
4. Hare, R.M., 2003. The language of morals. Oxford: Clarendon Press.
5. Moore, G.E., 2013. Principia Ethica. CreateSpace Independent Publishing.
6. Nagel, T., 1974. What is it like to be a bat? The Philosophical Review, Vol. 83, no. 4. pp. 435-450.
7. Stevenson, Ch.L., 1937. The emotive meaning of ethical terms. Mind, Vol. 46, no. 181, pp. 14-31.
8. Wittgenstein, L., 2009. Dnevnik 1914-1916 [Diaries, 1914-1916]. Moskva: Kanon+. (in Russ.)
9. Wittgenstein, L., 2008. Logiko-filosofskiy traktat [Tractatus logico-philosophicus]. Moskva: Kanon. (in Russ.)
10. Maksimov, L.V., 2012. «Gil'otina Yuma»: pro et contra [Hume's guillotine: pro et contra], Eticheskaya mysl', Vyp. 12. Moskva: IF RAN, pp. 124-142. (in Russ.)
11. Maksimov, L.V., 2002. K probleme opredeleniya morali [Towards the problem of the definition of morality], Eticheskaya mysl', Vyp. 3. Moskva: IF RAN, pp. 61-74. (in Russ.)
12. Maksimov, L.V., 2003. Kognitivizm kak paradigma gumanitarno-filosofskoi mysli [Cognitivism as a paradigm of thought in humanities and philosophy]. Moskva: ROSSPEN. (in Russ.)
13. Moore, G., 1984. Printsipy etiki [Principia ethica]. Moskva: Progress. (in Russ.)
14. Hume, D., 2009. Issledovaniya o chelovecheskom poznanii [An enquiry concerning human understanding]. T. 4. Moskva: Kanon+. (in Russ.)
15. Hume, D., 2009. Traktat o chelovecheskoi prirode [A treatise of human nature]. T. 2. Moskva: Kanon+. (in Russ.)