

ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ СЕМИНАР СЕКТОРА ЭТИКИ

27 сентября 2011 – 15:00

*

Р.Г. Апресян

Проблема моральной обязательности у Юма

Материал к докладу

Смысл морали в этике Дэвида Юма

(Статья подготовлена для публикации в ближайшем, 12-ом, специальном, выпуске ежегодника «Этическая мысль»)

Юм – один из первых новоевропейских философов, которые заговорили о морали как таковой¹. Мораль для него уже не синоним добродетели, как это было у многих британских моральных философов того периода (к слову сказать, наиболее интенсивного во всей истории нововременной моральной философии по числу опубликованных произведений и напряженности полемики); этим термином он обобщенно обозначает совокупность особого рода феноменов, объединенных определенным, кажется, ясным для Юма, содержанием.

Тематический состав моральной философии Юма пространен. Именно относительно морали Юм, насколько это можно судить по оглавлениям его произведений, трактующих о морали, *намеренно*, если не *программно*, говорит об аффектах, воле, способностях, на основе которых оказываются возможными моральные суждения, о разуме и чувстве (как началах морали), добродетели и пороке, справедливости, собственности, благожелательности и себялюбии и т.д. Между тем, в заключительной главе третьей книги «Трактата о человеческой природе», заявив в первых строках, что завершил «точное обоснование... этической системы», он продолжает о *симпатии*². Юм определяет симпатию как «весьма могущественный принцип человеческой природы», имеющий «большое влияние на наше чувство прекрасного... когда мы выносим суждения о нравственности», оказывающий влияние на наши оценочные суждения, опосредствующий действие добродетелей и, наконец,

¹ Как можно судить по обозрению О.В. Артемьевой, представленному в ее недавно вышедшей книге, до Юма слово «мораль» выносили в название своих произведений лишь Ральф Кадворт («A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality», увидевший свет в 1731 г., но рукопись создавалась в 1680-е годы) и Дж. Кларк (из Халла; «The Foundation of Morality in Theory and Practice considered», 1726). Его можно разглядеть и в названии трактата Г. Мора («Enchiridion Ethicum», 1667), если принять во внимание, что слово «ethica» (лат.), или в английском переводе «ethics», означало как знание о морали, так и мораль в целом (Артемьева О.В. Английский этический интеллектуализм XVIII–XIX вв. М.: ИФРАН, 2011. С. 64–72).

² Юм Д. Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И. Церетели // Юм Д. Соч в 2 т. Т. I / Вступ. ст. А.Ф. Грязнова; примеч. И.С. Нарского. 2-е изд., дополн. и испр. М.: Мысль, 1996. С. 652. Далее при упоминаниях в тексте – «Трактат».

«главный источник нравственных различий»³. Однако несмотря на все то значение, которое Юм придает симпатии, он не выносит эту тему даже на уровень заголовка главы. Нет оснований полагать, что именно при написании заключительной главы к третьей книге «Трактата» Юм осознает роль симпатии в человеческих отношениях и, в частности, в морали. Скорее, невынесенность этой темы на уровень заголовка говорит не столько о невозможности тематически локализовать симпатию, сколько о незавершенности ее концептуализации, что сказалось как в недостаточной четкости ее представления и обсуждения в «Трактате», так и в фактическом отказе в «Исследовании о принципах морали»⁴ от понятия симпатии в ее доминирующем в «Трактате» значении.

Симпатия, действительно, занимает Юма на протяжении всех его рассуждений о морали в «Трактате», как в посвященной морали третьей книге, так и в посвященной аффектам второй. И в формальном плане это, пожалуй, наиболее часто упоминаемый термин⁵, причем во второй книге даже несколько чаще, чем в третьей⁶. Во второй книге Юм и вводит это понятие. Однако вводит для объяснения своего тезиса о роли славы для чувства гордости, в главе, посвященной любви к славе. Иными словами, понятие, которое позиционируется в заключении к рассуждению о морали⁷ в качестве центрального, вводится на «третьей линии» обсуждения (для объяснения *любви к славе*, которая рассматривается как один из факторов *гордости*). С помощью симпатии Юм объясняет действие различных моральных феноменов, само же содержание морали при этом не эксплицируется.

При этом Юм вообще не рефлексирован по отношению к этому важному обстоятельству своей моральной философии – отходу от языка добродетелей в выделении предметности этики и складывающемуся новаторскому понятийному обобщению. Юм понимает, что строит систему этики, но мораль (а о ней, что было выше отмечено, Юм уже говорит как о таковой), не становится для него предметом специального рассмотрения – ни сам по себе феномен морали, ни понятие «мораль», ни место последнего в системе этики.

Это дискурсивное обстоятельство ставит перед исследователем задачу реконструкции феномена морали, во-первых, как он обнаруживается непосредственно в юмовских рассуждениях, а, во-вторых, как следствие из них, как возможный вывод, самим Юмом явно не предполагаемый.

Довольно обширная задача реконструкции феномена морали у Юма имеет два аспекта и предполагает, соответственно, два направления анализа. С одной стороны, выяснение природы морали в философии Юма – каковы условия ее возможности,

³ Там же.

⁴ Далее при упоминаниях в тексте – «Исследование».

⁵ В вопросе о частоте упоминания слова «симпатия» точнее говорить именно о термине, а не о понятии, поскольку, с современной точки зрения, понятие симпатии у Юма неоднозначно и контекстуально разветвляется.

⁶ Во второй книге «Трактата» слово «симпатия» упоминается 77 раз, в третьей – 74. Между тем как термины «morality», «morals», «moral» (вне связки *moral philosophy*) употребляются во второй книге 25 раз, а в третьей – 48. Термин «rectitude» Юм не употребляет (О «rectitude» в моральной философии того периода см. *Апресян Р.Г. Этическая проблематика в «Опыте о человеческом разумении» Дж. Локка // Историко-философский ежегодник 2006 / Гл. ред. Н.В.Мотрошилова, Отв. ред. М.А.Солопова. М.: Наука, 2006. С. 150; Артемьева О.В. Указ. соч. С. 72–79).*

⁷ Глава 6 третьей части третьей книги «Трактата» преподносится как заключительная именно к третьей книге, но поскольку в ней более всего говорится о симпатии, а во второй книге немало говорится о морали, ее можно считать более широкой по своей заключительной направленности.

формы проявления, факторы действенности и т.д. С другой, каков ее смысл в жизни человека и общества, каково ее ценностное содержание и как она содержательно обнаруживается в решениях, поступках и отношениях людей. Этому второму аспекту задачи реконструкции феномена морали в этике Юма и посвящена данная статья.

* * *

Пространство морали в философии Юма оказывается возможным благодаря симпатии – естественной способности человека воспринимать душевные состояния других людей. Как имеющая такую предпосылку мораль обнаруживается в сфере взаимоотношений – взаимопереживания, взаимопонимания, взаимодействия.

В вводном определении Юма симпатия предстает как склонность, благодаря которой человек способен посредством общения воспринимать в других людях их наклонности и чувства, независимо от того, насколько чужие наклонности чувства близки его собственным⁸. Юм также говорит о «принципе симпатии или общения» (communication)⁹. Иными словами, симпатия заключается в восприятии и в сообщении чувств и наклонностей. Симпатия реализуется в общении; но и общение оказывается возможным благодаря способности симпатии. Эта способность присуща как детям, так и рассудительным людям, ведь и рассудительные люди в своих суждениях готовы прислушиваться к мнениям друзей, да и просто собеседников и следовать им¹⁰. В силу симпатии люди поддаются под настроение окружающих людей. Выражение лиц встречаемых, веселые или мрачные, оказывают на людей влияние. И нет таких людей, будь они «самые гордые и самые мрачные», которые не были подвержены такому влиянию.

Из этого описания видно, что Юм, говоря о симпатии, не имеет в виду благорасположение к другому¹¹ или сочувствие (будь то сорадование или сострадание). В «Трактате» Юм иногда использует слово «симпатия» в значении сочувствия и расположения¹²; однако по преимуществу симпатия означает у Юма именно то, что было им сказано в начальном определении: это способность воспринимать душевные состояния других людей, испытывать их влияние, захватываться ими. Очевидно, что

⁸ Юм Д. Трактат о человеческой природе // Указ. изд. С. 367.

⁹ Там же. С. 468.

¹⁰ Там же. С. 367.

¹¹ Тема благорасположения развивается Юмом в «Трактате» отдельно, в терминах благожелательности, в первую очередь, а также великодушия и т.п. Это, важное для понимания «Трактата» обстоятельство, теряет свое значение для понимания «Исследования о принципах морали», где слово «симпатия» фактически используется в качестве синонима слова «благожелательность». Обсуждение этого см.: Albee E. Hume's Ethical System // The Philosophical Review. 1897. Vol. 6. № 4. P. 341–343; Vitz R. Sympathy and Benevolence in Hume's Moral Psychology // Journal of the History of Philosophy. 2004. Vol. 42. № 3. P. 261–275. Содержание же, выражаемое в «Трактате» словом «симпатия», в «Исследовании» передается описательно: такие качества, как человеколюбие, дружелюбие и благодарность, естественная привязанность и т.п., «где бы они ни появились, вероятно, в известной мере передаются каждому их очевидцу и вызывают у него к их собственной пользе те же приятные и нежные чувства, посредством которых они воздействуют на все окружающее» (Юм Д. Исследование о принципах морали / Пер. В.С. Швырева // Юм. Д. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 185).

¹² См., напр., Юм Д. Трактат о человеческой природе // Указ. изд. С. 407–411, где о симпатии говорится именно как о сочувствии – к богатым и бедным, т.е. именно как о сорадовании и сострадании.

речь идет о способности, которая в современной психологии именуется «эмпатией» (словом, которое во времена Юма не использовалось)¹³.

Симпатия у Юма сама по себе бессодержательна. Она является средством для передачи – сообщения и восприятия – эмоционального содержания. Злоба, уважение, любовь, храбрость, меланхолия, гордость, честолюбие, скупость, любопытство, мстительность, возжелание и т.д., – все эти аффекты человек испытывает благодаря симпатии, т.е. воспринимая их от других людей, и без этого внешнего фактора они вряд ли могли быть заметны¹⁴. Эти аффекты переживаются в душе, и поэтому человек не может наблюдать их непосредственно. Человек судит о них по внешним знакам; которые проявляются в выражении лица и разговоре; знаки, в свою очередь, сообщают человеку идею, транслируемую во впечатление; в душе человека впечатление превращается в аффект, и его эмоциональный эффект аналогичен тому, признаки которого наблюдались в другом лице. Переход идеи во впечатление мгновенен, замечает Юм, однако «он является следствием некоторого созерцания и размышлений», и они не могут скрыться от взора наблюдательного исследователя¹⁵.

Наиболее важной предпосылкой симпатии является наличие сходства между людьми. Люди воспринимают аффекты других, потому что сами знакомы с аналогичными аффектами в себе¹⁶. Благодаря сходству между натурами люди оказываются способными воспринимать чувства друг друга и разделять их. При этом симпатическое воздействие тем сильнее, чем больше сходства между характерами, а также чем выше степень близости между ними, родственной ли, дружеской или деловой. И, наоборот, при ослаблении или разрыве отношений действие симпатии снижается. Объект симпатии может меняться; но предмет, по поводу которого она осуществляется, неизменен: это – уважение к добродетели и неприятие порока.

Возможно ли прекращение симпатического влияния? С одной стороны, судя по общим характеристикам симпатии, она универсальна, с другой – уточнение, что сила и действенность зависит от степени близости между характерами, в известном смысле релятивизирует симпатию. Возможны ли градации симпатии? Если возможны, то что гарантирует ее сохранение на минимальнейшем уровне? Люди сходны и различны по разным параметрам; – что является определяющим для действия симпатии? Эти вопросы не получают у Юма прямого и однозначного разъяснения; но он дает достаточно материала для углубляющей интерпретации. Все люди имеют между собой сходство, пусть и в незначительной толике. И можно предположить, следуя Юму, что это элементарное сходство обеспечивается действием симпатии. Хотя бы в незначительной степени заразительность дает знать о себе всегда. Чужие чувствования, говорит Юм, проникают в нас, становятся нашими собственными чувствованиями и начинают действовать, уже откликаясь в наших чувствованиях; они противодействуют нашим себялюбивым аффектам и оказывают на нас влияние «точно так же, как если бы они первоначально исходили из нашего собственного настроения и расположения

¹³ В современном юмоведении не подвергается сомнению, что в «Трактате» Юм под симпатией понимает в первую очередь эмпатию. См. *Agosta L. Empathy and Sympathy in Ethics // Internet Encyclopedia of Philosophy, 24.03.2011, <http://www.iep.utm.edu/emp-symp>.*

¹⁴ Там же. С. 367, 404, 409, др.

¹⁵ Там же. С. 367. А.Ф. Грязнов по этому поводу справедливо замечает, что упоминание когнитивной составляющей в механизме симпатии означает отход Юма от его «феноменалистической установки, признание роли рациональных сторон “человеческой природы”» (*Грязнов А.Ф. Разумный скептицизм в жизни и философии // Юм Д. Указ. изд. Т. 1. С. 29*).

¹⁶ Там же. С. 368.

нашего духа»¹⁷. Определенно получается, что симпатия действенна благодаря сходству между людьми, но сходство обусловлено действием симпатии. На возникающий круг в описании симпатии Юм не обращает внимания.

Симпатия – это канал эмоционального взаимодействия между людьми. Данное в вступительном определении понимание симпатии как способности вчувствоваться в переживания и склонности других людей дополняется в другом месте характеристикой симпатии как «сообщения [другим своим] чувствований и аффектов»¹⁸. Отсюда не ясно, посредством своей ли симпатии я сообщаю другим свои чувствования и аффекты или я предполагаю, что благодаря симпатии другие воспринимают мои чувствования и аффекты. Но дополнение это важно указанием (по другим поводам неоднократно и различным образом развитого) на то, что между людьми происходит как бы обмен эмоциями; благодаря симпатии люди оказываются взаимны друг по отношению к другу, их отношения в той или другой форме обоюдны. «...Души людей, – пишет Юм, – являются друг для друга зеркалами, и не потому только, что они отражают эмоции, испытываемые теми и другими, но и потому, что лучи аффектов, чувствований и мнений могут быть отражаемы вновь и вновь, пока они незаметно и постепенно не погаснут»¹⁹. Благополучие другого (конкретно Юм говорит об отношении к богачу) отражается в удовольствии, которое испытывает зритель, созерцая это благополучие; в свою очередь осознание обладателем благополучия удовольствия, причиной которого является его благополучие, вызывает дополнительное удовольствие у обладателя благополучия.

Зеркальность аффектов обеспечивается эмоциональным характером общения, а также особенной способностью душ входить в своеобразный резонанс, благодаря которому аффекты переходят от одного лица к другому аналогично тому, как вибрация передается между одинаково натянутыми струнами²⁰. Очевидно, что образ резонанса между натянутыми струнами – не более, чем аналогия; никакую объяснительную функцию, способствующую лучшему пониманию природы симпатии он не выполняет. И это при том, что описание Юмом механизмов актуализации симпатии и ее действенности в различных формах не отличается прозрачностью. Юм не идет дальше того объяснения, что симпатия есть функция человеческой природы, так устроен человек, что он способен воспринимать эмоции и переживания других людей. По сути дела Юм ограничивается постулированием симпатии в качестве фактора морального опыта²¹. Тем не менее, это может быть для нас достаточно: понимание ментальных механизмов формирования аффектов и действия симпатии не имеет решающего значения для реконструкции феномена морали, и потому, в целом, не представляет для нас специального интереса. Однако важно то, что Юм рассматривает симпатию как основу морали, как один из «принципов» (в терминологии Юма), или одно из начал, посредством которого действует мораль²². Симпатия – опосредствует разнообразные

¹⁷ Там же. С. 629.

¹⁸ Юм Д. Трактат о человеческой природе // Указ. изд. С. 628.

¹⁹ Там же. С. 411.

²⁰ См. Там же. С. 613. См. также: Там же. С. 481, 482.

²¹ По-видимому, трудности Юма в теоретическом объяснении симпатии носили фундаментальный характер. В пользу этого свидетельствует и то, что в «Исследовании об аффектах» и «Исследовании о принципах морали», призванных облегчить читателю понимание соответствующих разделов «Трактата», Юм, как уже отмечалось, фактически отказывается от своей концепции симпатии, трактуя ее в обычном, узком для него, смысле слова – как благожелательность.

²² См. Юм Д. Трактат о человеческой природе // Указ. изд. С. 629. «Симпатия, – пишет Б. Страуд, – может быть описана как основание морали; это не то, что обеспечивает нас

формы взаимодействия, а также все моральные феномены, и в первую очередь, моральное чувство (в его познавательной и оценочной функциях) и добродетели – как естественную добродетель благожелательности, так и искусственную добродетель справедливости.

Наряду с симпатией Юм указывает и на другое начало. Это – принцип *сравнения*, благодаря которому суждения людей об объектах зависят от их отношения с теми объектами, с которыми люди их сравнивают²³. Чаще же всего люди судят на основе сравнения с собой и, тем самым, их суждения могут задаваться иным принципом, чем симпатия. Сравнение объектов суждения, т.е. действий и характеров с субъектом суждения (что именно является основанием суждения, Юм не уточняет) противоположно симпатии, которая направлена на других, на их восприятие и вчувствование в них, как это можно видеть на примере сострадания или злорадства²⁴. По своему действию принципы симпатии и сравнения противоположны друг другу. Однако хотя сравнение является основополагающим в оценках людей, про него нельзя сказать, что оно лежит в основе морали, и в этом смысле принцип сравнения отличается от принципа симпатии.

Но симпатии может быть недостаточно для складывания морали и для ее действенности. Мораль никак не сводится только к эмоциональному резонансу, к заразительности, подражательности. И говоря о симпатии, Юм подчеркивает не просто заразительность аффектов: любой аффект, если он воспринимается одним, будет восприниматься и другими. Зеркальность аффектов, резонанс между ними оказывается предпосылкой, делающей возможной социальное взаимодействие, опосредованное обоюдностью интересов и взаимностью социальных, коммуникативных усилий.

Помимо симпатии у морали есть и другой естественный внутренний источник, и связан он со способностью человека испытывать удовольствие и страдание – эти движущие начала человеческого духа. Удовольствия и страдания – разнообразны, и Юм подчеркивает, что особенность удовольствий и страданий в морали заключается в том, что они связаны с людьми, их поступками и мотивами. Они задают критерий моральных различий и лежат в основе добродетели: «Каждое качество духа, вызывающее удовольствие при простом рассмотрении его, обозначается как добродетельное, тогда как каждое качество, вызывающее неудовольствие, называется порочным»²⁵. Моральные удовольствия и страдания выражаются в фундаментальных

рациональным доказательством моральности действия или характера или служит его основой; это фундаментальная человеческая характеристика, благодаря которой мораль есть то, что она есть» (*Stroud B. Hume. London; New York: Routledge, 1977. P. 198*).

²³ Юм Д. Трактат о человеческой природе // Указ. изд. С. 630.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. С. 627. Кратко разбираемое Юмом различие удовольствий и страданий, возникающих в уме под влиянием впечатлений и идей (См. Там же. С. 173–174, 329), я оставляю здесь без внимания как не имеющее значимого отношения к теме статьи. Однако заслуживает упоминания один характерный момент в определении Юмом добродетели и порока. Вопреки преобладающей тенденции в истории моральной философии, отчетливо обозначенной уже Аристотелем и стоиками, Юм указывает на удовольствие и страдание не просто как на сопутствующее обстоятельство добродетели и порока, но рассматривает их как существенные характеристики последних: «Сама сущность добродетели... состоит в возбуждении удовольствия, сущность же порока — в возбуждении неудовольствия» (Там же. С. 347, а также С. 348). Из последующего рассмотрения Юмом морали становится ясно, это удовольствие и страдание – отнюдь не киренаического свойства: они коммуникативно и коммунално контекстуализированы. Тем не менее именно эту характеристику он ввел в определение добродетели и порока. В «Исследовании» же Юм прямо говорит, что критерий

аффектах, отражающих отношение человека к самому себе (гордость и униженность) и к другим (любовь и ненависть): что доставляет удовольствие, то вызывает гордость и любовь, что доставляет страдание, вызывает униженность и ненависть. Хотя Юм отмечает, что «вся нравственность имеет своим источником неудовольствие или удовольствие, возбуждаемое перспективой различных потерь или выгод как результатов нашего личного характера или характера других людей»²⁶, надо иметь в виду, что речь здесь идет о потерях и выгодах безотносительно к частному интересу человека²⁷. Так же и одобрение добродетели и порицание порока не обусловлены перспективами получения какой-либо выгоды²⁸. Юм разными путями проводит мысль о том, что личная незаинтересованность является существенной характеристикой морали, и она возможна благодаря симпатии.

Эта характеристика морали тем более любопытна, что Юм немало говорит о роли себялюбия, эгоизма, влияния частного интереса на решения и поступки людей. И тем не менее, юмовский моральный агент – это лицо, которое в своих решениях опирается на свои переживания удовольствия и страдания, но высказывает суждения, ориентируясь прежде всего на общие интересы – интересы других людей и общества, и не принимает в расчет свои личные интересы. Незаинтересованность обнаруживается и в той отстраненности, в силу которой человек не принимает близко к сердцу чужие проявления эгоизма, этого неотъемлемого свойства природы человека и его душевного строя²⁹. Каждый человек имеет свою личную точку зрения, обусловленную его собственными интересами и в отношениях с другими людьми не может не руководствоваться ею. Сотрудничество, взаимопонимание и общежитие между людьми как носителями разных интересов и точек зрения по меньшей мере затруднено, а то и просто невозможно. К тому же взгляды и расположения людей изменчивы, и это только усугубляет отношения между людьми. Предупредить возникновение противоречий оказывается возможным при наличии «каких-нибудь *постоянных* и *общих* точек зрения», и люди, несмотря ни на что, всегда стремятся к их достижению³⁰. С накоплением социального и коммуникативного опыта человеку проще корректировать свои чувства или, по крайней мере, подбирать уместные слова их выражения. Человек оказывается способным к этому благодаря разуму, который «требует такого беспристрастного поведения»³¹. Возможное действие аффектов нейтрализуется в человеке, поскольку он есть симпатическое, т.е. обладающее способностью к симпатии существо. Именно благодаря симпатии человек может подняться над собственными интересами или интересами близких друзей и сохранять позицию незаинтересованности. Симпатия позволяет непосредственно воспринимать чувства других людей, как бы эти чувства ни соотносились с интересами наблюдателя. Более того, в силу симпатии человек вынужден «забыть о собственном интересе»³², поскольку общие мнения возникают лишь при условии, что человек становится на точку зрения других, их пользы и вреда. Благодаря симпатии человек может радоваться чужим красивым и удобным вещам, не имеющим к нему никакого отношения. «И хотя эта выгода или этот вред, – добавляет Юм, – часто очень далеки от нас, однако иногда они

добродетели и порока основан «на всеобщей пользе» (Юм Д. Исследование о принципах морали // Указ. изд. С. 231).

²⁶ Юм Д. Трактат о человеческой природе // Указ. изд. С. 347.

²⁷ См. Там же. С. 513.

²⁸ См. Там же. С. 640.

²⁹ Юм Д. Трактат о человеческой природе // Указ. изд. С. 619.

³⁰ Там же. С. 618.

³¹ Там же. С. 620.

³² Там же. С. 638.

бывают нам очень близки и крайне интересуют нас в силу симпатии»³³. Юм уточняет, что сила симпатии неравномерна и зависит от того, насколько мы способны разглядеть благо и вред других людей, их предпочтения и отвержения; точно так же мы лучше видим физические объекты, если они расположены ближе к нам. И в той мере, в какой опыт восприятия физических объектов позволяет человеку судить о них адекватно, независимо от расстояния, на котором они находятся от него в данный момент, так и о других людях человек может судить даже когда они ему не близки. Благодаря симпатии человек уважает власть и богатство (и презирает бедность) даже понимая, что ему от власти и богатства, которыми обладают другие, не может быть никакой выгоды (как и никакого вреда от чужой бедности). Благодаря симпатии «мы входим в чувствования богатых и бедных и принимаем участие в их удовольствиях и неприятностях»³⁴. Благодаря симпатии человек может рассматривать «себя с точки зрения других или же других – с точки зрения их самочувствия», и это выражается в том, что человек будет недоволен некими удобными для себя качествами только потому, что они неприятны другим, хотя у него и нет никакой заинтересованности в том, чтобы другим понравиться³⁵. Благодаря симпатии человек может судить, не взирая на лица³⁶. И точно так же ведут себя другие люди в отношении нас³⁷. Моральный агент Юма – это «идеальный наблюдатель», незаинтересованный и беспристрастный, в какой бы форме эти качества практически ни проявлялись.

Показательным в связи с этим является описание Юмом релевантных морали источников удовольствия и неудовольствия. Юм в этом описании исходит из того, что объектом внимания наблюдателя является некий характер, качества или способности которого являются источниками удовольствия и страдания. Некий характер вызывает удовольствие, если наблюдатель осознает: 1) его способность быть полезным другим, 2) быть полезным лицу, обладающему этим характером, 3) быть приятным другим, 4) быть приятным лицу, обладающему этим характером³⁸. Такова преобладающая, но не исключительная тенденция в описании Юмом морали. Ф. Иодль в свое время считал, что приведенное описание Юмом источников удовольствия и неудовольствия и представляет область добра и зла, добродетели и порока, т.е. морали³⁹. Иодль, таким образом, принимает позицию идеального наблюдателя в качестве универсальной для морали. В данном рассуждении Юма полезность и приятность наблюдателя, действительно, не берутся в расчет. Однако следует принять во внимание, что фактически (т.е. по факту текста) область морали у Юма очевидно шире заданного перечислением источников удовольствия и неудовольствия, поскольку он отнюдь не

³³ Там же.

³⁴ Там же. С. 410. Социально-ценностная определенность – «заинтересованность» и «пристрастность» – этих суждений Юма очевидна. И как факт истории мысли она интересна. Анализ этого феномена Юмовой философии выходит за рамки предмета данной статьи. Однако следует отметить, что Юм выходит не ограничивает себя этой определенностью, в другом месте формулируя те же мысли в обобщенном виде: «Мы одобряем лицо, обладающее качествами, непосредственно приятными тем, с кем оно входит в какое-либо общение, хотя мы сами, быть может, никогда не получали от этих качеств никакого удовольствия. Мы также одобряем того, кто обладает качествами, непосредственно приятными ему самому, хотя бы они не приносили ни малейшей пользы ни одному смертному» (Там же. С. 627).

³⁵ Там же. С. 626.

³⁶ Там же. С. 629.

³⁷ Там же. С. 639.

³⁸ Там же. С. 627. См. также: Юм. Д. Исследование о принципах морали // Указ. изд. С. 265.

³⁹ См. Иодль Ф. История этики в Новой философии. Т. I: До конца XVIII века / Пер с нем. под ред. Вл. Соловьева. М.: Изд-е К.Т. Солдатенкова, 1888. С. 177.

исключал из предмета моральных суждений индивида как полезность и приятность для него качеств внешних объектов, так и его собственных качеств⁴⁰.

Классификация Юмом источников морального удовольствия и страдания может быть проиллюстрирована таким образом, что, как это представляется Э. Элби, качествами, полезными для других являются справедливость и благожелательность; качествами полезными для самого лица, ими обладающего, – благоразумие, постоянство, рассудительность; качествами, непосредственно приятными другим, – обходительность, остроумие, чистоплотность; непосредственно приятными для лица, обладающего ими – великодушие⁴¹. Из прояснения, предложенного Элби, не ясно, как формируются сами эти представления о благоразумии, справедливости, благожелательности и т.д. Между тем, процессы формирования моральных представлений интересовали Юма, и по разным поводам он предлагал по этому вопросу интересные рассуждения. В общем плане, идея Юма в том, что осознание удовольствия или неудовольствия в контексте человеческих взаимоотношений становится основанием для выводов и обобщений, которые постепенно трансформируются в коллективный моральный опыт, так что удовольствием и неудовольствием индивид откликается на уже определенные моральные качества. Как эта идея реализуется в этике Юма, хорошо видно на примере его рассуждений об источниках гордости⁴² и справедливости, в формировании и проявлениях которых симпатии принадлежит важная роль.

* * *

Говоря об источниках, или «причинах» гордости, Юм показывает, что они неоднородны. Во-первых, различные душевные и физические качества человека, а также разные другие качества (родовитость, собственность, власть и т.п.), выражающие идентичность человека, которые доставляют человеку приятные ощущения и имеют отношение к его Я⁴³. Предметом гордости являются не всякие качества, а лишь такие, по которым человек может *сравнивать* себя с другими людьми. На гордость оказывает влияние и на то, что Юм называет «общими правилами»⁴⁴, т.е. на сложившиеся в данной среде привычные представления. Таковы «первичные причины гордости».

Наряду с ними Юм, во-вторых, указывает и на «вторичную причину», которая «коренится в мнении других людей о нас»⁴⁵. Причем «первичные причины» – добродетель, красота, богатство – оказывают реальное влияние на гордость человека, будучи подкрепленными мнениями и чувствами других людей, т.е. «вторичными причинами». Это подкрепление тем чувствительнее, чем ближе, значимее и авторитетнее люди, высказывающее свое мнение. Мнения других играют особую роль в формировании позиции человека, его суждений и чувствований. На основе встречи различных мнений, сообразования индивидуальных позиций с общими мнениями, даже при отличии последних от первых, складывается «общая неизменная норма» (standard), на основе которой уже высказываются суждения относительно характеров и поступков.

⁴⁰ Юм Д. Трактат о человеческой природе // Указ. изд. С. 633.

⁴¹ Albee E. P. 351.

⁴² Гордость рассматривается Юмом параллельно с униженностью; в функциональном плане это аналогичные феномены, противоположные лишь по своему содержанию.

⁴³ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 640.

⁴⁴ В данном случае Юм в виду правила в собственном смысле этого слова, между тем как в «Трактате» он обсуждает «общие правила» в смысле, общепринятых общих представлений и даже предрассудков. См. Там же. С. 202–204.

⁴⁵ Там же. С. 366.

Юм, понимает, что общие представления о добре и зле далеко не всегда определяют полностью поведение людей, склонных отдавать предпочтение личным интересам и интересам своих близких, но тем не менее влияние таких представлений значительно, и без них немыслимо ни частное общение, ни отношения людей в обществе⁴⁶.

Эти суждения Юма интересны в контексте традиции, получившей выражение в трактовке Дж. Локком закона репутации. Характеризуя этот моральный закон, один из трех, Локк подчеркивал, что люди, отказавшись в государстве от использования друг против друга силы, сохраняют за собой право «быть хорошего или плохого мнения о действиях людей, среди которых живут и с которыми общаются, одобрять или не одобрять эти действия»⁴⁷. И далее: «В силу этого одобрения или неприязни они и устанавливают между собой то, что они намерены называть *добродетелью* и *пороком*»⁴⁸. Люди вступают в отношения друг с другом, имея общие представления о правильном и неправильном. Их интересы могут сталкиваться, но у них есть возможность выражать свои ожидания и высказывать свои впечатления относительно действий других и таким образом влиять на них. И у Локка, и у Юма общие нормы оказываются результатом общения людей, взаимного прояснения ими своих позиций и выражения отношения друг к другу.

В рассуждении Юма о гордости эта коммуникативная определенность морали проявляется вполне, при том, что гордость, на первый взгляд, утверждается в качестве самодовлеющего атрибута человека. Именно в связи с гордостью Юм указывает на то, что *личные* полезные качества человека являются источником добродетели. Гордость сопровождается сознанием достоинства, дает человеку веру в себя, уверенность в своих начинаниях; и человеку очень важно «сознавать собственную силу», и даже лучше переоценить собственное достоинство, чем недооценить⁴⁹. Однако утверждая не только позволительность, но и необходимость самодовольства и тщеславия, Юм подчеркивает, что также необходима сдержанность в проявлении этих аффектов. Таковую сдержанность призваны обеспечить «воспитанность и приличие». Гордость людей оказывается предпосылкой конфликтов между ними. Чтобы не допустить их люди устанавливают «*правила благовоспитанности*», которые обеспечивают приятность и безобидность отношений между людьми⁵⁰.

Явно и скрыто оппонируя христианским писателям в вопросе о гордости и униженности, Юм в главе «О величии духа» говорит о склонности к преувеличенному самомнению как о пороке. То, что речь идет именно о пороке, а не слабости, понятно: преувеличенное самомнение вызывает неудовольствие других, а неудовольствие, как мы видели и есть, по Юму, причина порока. Любые проявления невоспитанности, в частности, гордости и высокомерия обидны; они оскорбительны для тех, на кого они

⁴⁶ См. Там же. С. 639; Исследование о принципах морали. С. 231. В «Исследовании» это рассуждение дано в несколько более просторном, чем в «Трактате» виде, но надо иметь в виду, что тексты в цитируемых местах «Трактата» и «Исследования» почти идентичны, не считая одного уточняющего добавления в позднем произведении. Соответствующие русские тексты «Трактата» и «Исследования» разнятся, лишь поскольку переводились разными переводчиками. Это совпадение, как и другие, научными редакторами русских изданий не оговорены.

⁴⁷ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении / Пер. с англ. А.Н. Савина // Локк Дж. Соч. в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 406.

⁴⁸ Там же. Разбор этого фрагмента в связи с проблемой морального долженствования см. Апресян Р.Г. Коммуникативный источник морального долженствования // Этическая мысль. Вып. 11 / Отв. ред. А.А. Гусейнов. М.: ИФРАН, 2011. С. 5–29.

⁴⁹ Юм Д. Трактат о человеческой природе // Указ. изд. С. 633.

⁵⁰ Там же.

направлены. Неудовольствие, возникающее вследствие этого, вызывает униженность⁵¹. Так что как бы ни были полезны для человека достоинство, гордость, самодовольство, эти качества необходимо скрывать и, тая «гордость в своей груди», быть приветливыми, скромными, почтительными во всех своих поступках и предпочитать себе других. Тогда другие будут, со своей стороны, снисходительны к случайным проявлениям этих аффектов. Хотя этот аргумент в пользу скромности и носит скорее пруденциальный, чем моральный характер, он показателен: Юм стремится продемонстрировать взаимность человеческих отношений в самых разных их воплощениях.

Судя по всему, Юм признает неоднозначность морального опыта. Проявляется это по-разному. Заслуживает внимания один из таких случаев, когда Юм затрагивает вопрос «блестящих добродетелей»⁵², отличающих героев. Таковы добродетели храбрости, неустрашимости, честолюбия, любви к славе, великодушия. Даже осознавая, к каким бедствиям ведут деяния героев («разрушение империй, опустошение провинций, разграбление городов») и, ненавидя их тщеславие, люди, останавливая внимание на лицах героев, продолжают восхищаться ими. Г. де Дийн (а вслед за ним и некоторые другие авторы) даже усматривает у Юма некий образ «блестящего», или «сияющего Я»⁵³. Юм, в самом деле, говорит о блестящих качествах, а однажды даже и блестящих добродетелях⁵⁴, но он не говорит о «блестящем Я». Стоит принять во внимание, что Юм говорит о гордости как возможном факторе униженности, вследствие этого необходимо сдерживать и утаивать гордость, чтобы понять, что образ «блестящего Я», даже и мыслимый в контексте его психологии, никак не мог возникнуть у Юма в *этическом* рассуждении, всегда направленном на установление (пусть и проводимое под видом выявления) условий, необходимых для взаимного расположения и благоприятного общения⁵⁵.

Для понимания обозначенной Юмом дилеммы (блистательный герой – чинимые его деяниями несчастья) нужно рассматривать предполагаемую им картину морали во всей ее полноте, в частности, с учетом того, что Юм называл «нежными аффектами». К

⁵¹ Там же. С. 637.

⁵² В русском переводе – «качествах» (См. Там же. С. 635).

⁵³ *Dijn De H.* Hume's Nonreductionist Philosophical Anthropology // *The Review of Metaphysics*. 2003. Vol. 56. № 3. P. 593.

⁵⁴ *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. С. 637. В русском переводе в данном месте третьей книги слово «virtues» переведено как «черты».

⁵⁵ У Юма есть пассаж, в котором он говорит о том, что искренность в скромности не непременно, а умело скрытая гордость, возможно, наиболее ценное качество человека (См. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. С. 634). Этот пассаж и сам по себе не оставляет впечатление прозрачного. Однако в русском переводе его смысл окончательно запутан, поскольку переводчик изменил модальность предложений: на русском эти фразы даны в императивной форме, между тем как в оригинале они выстроены как дескриптивные. Юм говорит в терминах «есть», а не в терминах «должно». Описывая, Юм выступает всего лишь в роли наблюдателя (что подтверждается и дальнейшими словами о том, чего требует обычай-custom), но не наставника, не моралиста. Такая смена переводчиком модальности текста особенно одиозна в переводе именно «Трактата», в котором Юм, рекомендует крайне внимательное отношение к соседству предложений со связками «есть» и «должно» (Там же. С. 511).

Кстати сказать, русский перевод «Трактата» в целом удовлетворителен и, что важно, последователен (в особенности принимая во внимание, что сам Юм не всегда последователен в употреблении терминов). Важнейшее упущение перевода – это типичная для русских переводов с английского утрата терминов «right» и «wrong», которые переводятся в данном случае, чаще всего, словами «должное» и «недолжное».

ним он относил великодушие, человеколюбие, сострадание, благодарность, дружбу, верность, усердие, бескорыстие, щедрость и тому подобные качества, которые, как он считал, «составляют характерные черты доброты и благожелательности»⁵⁶. Тот разлад в проявлениях симпатии, который Юм фиксировал, говоря о том, что люди, ненавидя деяния героев, все-таки не могут не восхищаться самими героическими личностями, если не снимается, то упорядочивается в соотношении с этими «нежными аффектами». Храбрость и честолюбие – качества, сами по себе морально нейтральные, «они безразличны для интересов общества» (кстати говоря, в той же мере, в какой и когнитивные способности человека – рассудительность, понимание и др.), но, будучи подчинены благожелательности, они обретают моральный смысл⁵⁷.

На примере учения Юма о гордости можно хорошо видеть наличие в «Трактате» различных, хотя и довольно тесно переплетенных, векторов рассуждения: психологического, морально-философского, нравописательного, нормативно-этического⁵⁸ и, соответственно, развитие разных дискурсивных тенденций. Безусловно доминирующим в этической части (как в философско-теоретическом, так и в нормативном планах) является мотив, заданный идеями о социально-коммуникативном характере моральных представлений и взаимосориентированности моральных агентов.

Что это относится именно к этике в целом, а не только к учению о справедливости, хорошо видно на примере одного из наиболее широко цитируемых не-философами пассажей Юма: «Ваша рожь поспела сегодня; моя будет готова завтра; для нас обоих выгодно, чтобы я работал с вами сегодня и чтобы вы помогли мне завтра. Но у меня нет расположения к вам, и я знаю, что вы также мало расположены ко мне. Поэтому ради вас я не возьму на себя лишней работы, а если бы я стал помогать вам ради себя самого в ожидании ответной услуги, то меня, скорее всего, постигло бы разочарование и я напрасно стал бы рассчитывать на вашу благодарность. Итак, я предоставляю вам работать в одиночку; вы отвечаете мне тем же; погода меняется; и мы оба лишаемся урожая вследствие недостатка во взаимном доверии и невозможности рассчитывать друг на друга»⁵⁹. Это наблюдение высказывается Юмом в контексте социально-этического, условно говоря, рассуждения, в связи со справедливостью и исполнением обещаний. Оно выстроено как описательное, в крайнем случае нравописательное, что подчеркивается последним замечанием, словно «мораль басни» венчающем всю сценку. Но, представляется, это как раз такое описательное высказывание, из которого легко выводимо предписательное высказывание. Оно и по существу является предписательным в этическом плане, хотя и не императивным, а дескриптивным, в грамматическом плане⁶⁰. Это выведение оказывается возможным благодаря тем практическим основаниям морали, которые задал Юм: в данном случае – *пользой*.

⁵⁶ Там же. С. 639.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Ввиду этой одновременно разноаспектности и композитности Юмова рассуждения о характерах, нравах и морали, представляет значительный интерес исследовательская задача проверки «Трактата» по мерке «принципа Юма». Юм, в отличие от общераспространенного мнения, не говорит о недопустимости выведения ценностно-императивных суждений из суждений фактуальных; но он настаивает на рефлексивности и обоснованности этого перехода.

⁵⁹ Там же. С. 560.

⁶⁰ Продуктивность различения этического и грамматического планов в анализе фрагмента, с которым ассоциируется «принцип Юма», продемонстрирована А. Макинтайром (см. *MacIntyre A. A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century* / 2nd ed. London: Routledge, 1998. P. 110–111), хотя само это различие им явно не артикулируется. Понятно, что определения «дескриптивный» и «императивный» имеют разное значение в этическом и грамматическом контекстах.

Потеря урожая – это вред. Отказ от сотрудничества, тем более фактически вследствие каприза («...у меня нет расположения к вам, и я знаю, что вы также мало расположены ко мне»), ввиду потери урожая – это вред (оба последние суждения – описательные). Стало быть, следует сотрудничать. Сотрудничать следует, невзирая на отсутствие расположения (предписательное суждение). Юм не делает прямо предписательного вывода. Но, подчеркивая, что настороженность людей друг в отношении друга есть выражение «естественных принципов и аффектов»⁶¹, он полагает, что стремление к пользе ведет людей к пониманию того, как эту выгоду достичь и что необходимо для этого делать: сотрудничать. Да и общим контекстом его этического рассуждения задается содержание императивности.

Данный пассаж не случайно чаще всего упоминается в связи с учением о симпатии (эмпатии): в нем усматривается (другой вопрос, насколько корректно с социально- и коммуникативно-этической точки зрения) одно из свидетельств социальных смыслов и эффектов симпатии. Юм, как было сказано, представляет симпатию в качестве основополагающей предпосылки морали, и, действительно, по различным его описаниям мы можем видеть, что именно симпатия предстает естественным ложем для возможной взаимности – той характеристики человеческих отношений, которая исключительно важна, с одной стороны, для функционирования морали, а с другой – для ее понимания наблюдателем или исследователем.

Взаимность, как это видно по приведенной картинке с двумя фермерами, предстает не только как обоюдность, хотя и в первую очередь обоюдность (по принципу: «как ты мне, так и я тебе»), но и как проявление сцепленности действий, а, стало быть, и зависимости агентов. То, что взаимность присуща моральным отношениям, Юму удалось убедительно показать на примере справедливости, рассматриваемой им как одной из важнейших, если не сказать важнейшей, добродетелей.

По своему характеру добродетель справедливости искусственна. Этим она отличается от благожелательности как естественной добродетели. Различение Юмом естественного и искусственного касается источника добродетелей и характера их функционирования. Искусственные добродетели предполагают естественные чувства, однако их непосредственным источником являются частные интересы людей, обусловленные преходящими обстоятельствами и опыт социальных отношений. Искусственность добродетели справедливости выражается в том, что она не всегда действует непосредственно, не обязательно проявляется в каждом отдельном действии и имеет в конечном счете ориентир общественного блага, которое обеспечивается действиями, во-первых, совместными и, во-вторых, осуществляемыми «сообразно общей схеме»⁶². Справедливость, так же, как «верноподданство, международное право, скромность и воспитанность», есть человеческое изобретение «имеющее в виду интересы общества»⁶³, важный инструмент поддержания сообщества, обеспечения внутреннего мира и согласия.

⁶¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе // Указ. изд. С. 660.

⁶² Там же. С. 615. Заслуживает внимание характеристика М.М. Рогожой этики Юма как социально ориентированной, открывающей общественное измерение морали, представляющей мораль как общественный по своим функциям феномен (См. *Рогожа М.М. Социальная мораль: Коллизии минимализму*. Киев: Парапан, 2009. С. 99–101). Социальность морали обнаруживается не столько в том, что посредством нее реализуются общественные интересы (как можно было видеть, понимание Юмом общественных интересов довольно широко), сколько в том, что Юм ясно видит, что в отдельных своих проявлениях мораль невозможна в отсутствие социальных установлений.

⁶³ Там же. С. 614.

Из этих характеристик отнюдь не следует, что справедливость отличается от благожелательности как *социальная* добродетель – от природной. По содержанию и внутренней направленности благожелательность, равно как и другие «нежные аффекты» – кротость, милосердие, великодушие, снисходительность, умеренность, беспристрастие – рассматриваются Юмом как социальные не в меньшей мере, чем справедливость⁶⁴. Социальность (в смысле, социальная определенность и направленность) – одна из обобщенных характеристик морали в целом. Не случайно храбрость и честолюбие, морально нейтральные как таковые, обретают свой моральный смысл в зависимости от того, служат ли они общественным интересам или разрушительны для последних. Одобрение справедливости (как и других добродетелей) и неодобрение несправедливости (как и других пороков) обусловлено тем, что справедливость «направлена к благу человечества»⁶⁵, что для Юма тождественно «интересам общества».

У человека есть естественные, от природы данные чувства и аффекты. Справедливость была установлена на их основе, и она оказывается действенной, поскольку производит впечатление на естественные чувства и находит в них поддержку. Справедливость искусственна, поскольку является следствием человеческих установлений. Последние приняты в ответ на осознание людьми неудобств одиночества – слабости, невозможности специализации и уязвимости. Главное, что необходимо для избавления от этих неудобств, это объединение людей. «Благодаря объединению сил, – замечает Юм, – увеличивается наша трудоспособность, благодаря разделению труда у нас развивается умение работать, а благодаря взаимопомощи мы меньше зависим от превратностей судьбы и случайностей. Выгода общественного устройства и состоит именно в этом приумножении *силы, умения и безопасности*»⁶⁶. У стремления к объединению есть и естественная предпосылка, а именно, влечение друг к другу полов, которое продолжается в создании брачного союза, а затем укрепляется с появлением детей. И дети уже растут в сообществе – в семье, где изначально получают привычку и обычай к общественной жизни.

В представлениях о возникновении общества Юм исходит из изначального состояния человека как состояния в одиночестве. Это не соответствует не только тем знаниям о предысторическом развитии человечества, какие были во времена Юма, но и его собственной антропологии. На такие вопросы, как в чем состояла функция естественных способностей и аффектов, в частности, симпатии или благожелательности, в условиях изначальной разъединенности и одиночества людей, как, наоборот, были возможны разъединенность и одиночество в изначальном состоянии у людей, если они изначально наделены «нежными аффектами», – ответов у Юма не найти. А вот социально-психологическое объяснение склонности человека к общежитию через изначальный коммуникативный опыт, полученный в детстве, вполне реалистично и представляет интерес как дискурсивный факт юмовской антропологии, так и само по себе.

Понимание Юмом индивидуалистичности человека не отвечает антропологии предысторической эпохи, но согласно с социальной антропологией: социальный человек – эгоистическое существо, владеющее существо, стремящееся к расширению собственности и владений. И нет ничего в природе человека, его «внутреннем темпераменте», что бы противостояло этим качествам, себялюбивым и эгоистическим

⁶⁴ В «Исследовании» Юм подчеркивал, что социальные добродетели вытекают «из нежной симпатии к другим лицам и благородного отношения к человеческому роду» (Юм Д. Исследование о принципах морали // Указ. изд. С. 185).

⁶⁵ Там же. С. 614.

⁶⁶ Там же. С. 526.

аффектам. Человек находит в природе поддержку лишь в том, что природа обнаруживается «в суждении и уме»⁶⁷, и благодаря им человек приходит к решению о заключении «соглашений между отдельными членами общества»⁶⁸. Соглашения направлены на упорядочение отношений собственности и, соответственно, охрану интересов людей, а, следовательно, и «поддержание общественного строя». Соглашения выражают «всеобщее чувство общего интереса; все члены общества выражают это чувство друг перед другом, и оно заставляет их подчинять свое поведение известным правилам»⁶⁹. Двое в лодке должны грести совместно и к обоюдной выгоде, резюмирует Юм свою мысль.

Однако все это – обсуждение становления самого общества, которое покоится на соглашениях, а не морали. Справедливость заключается в соблюдении соглашений, а возникает она в ответ на необходимость сдерживания аффектов личного интереса (зависти, мстительности, жадности) и борьбы интересов, через которую они проявляются и из-за которых подрываются и разрушаются соглашения. Нормы справедливости⁷⁰ компенсируют недостаток, с одной стороны, нежной заботы в отношениях между людьми, а с другой – ресурсов природы для удовлетворения человеческих потребностей⁷¹.

В каких-то случаях дела несправедливости могут и не касаться человека лично, однако сами факты несправедливости все равно будут вызывать у него неудовольствие, поскольку считается, что несправедливость подрывает основы общества и приносит вред каждому, кто оказывается на ее пути. Испытывать неудовольствие от несправедливости человек способен благодаря моральному чувству, а переживать вред, наносимый несправедливостью другим людям и обществу – благодаря симпатии. Как видим, в справедливости у Юма переплетаются личный интерес и симпатия: *«личный интерес оказывается первичным мотивом установления справедливости, но симпатия к общественному интересу является источником нравственного одобрения, сопровождающего эту добродетель»*⁷². Этим обобщением, пусть его проблемное содержание и не развернуто (оно заключительно лишь по форме, но по существу «установочно»), Юм ясно обозначает свое видение соотношения себялюбия и симпатии, т.е. в данном случае – открытости чужим интересам⁷³.

⁶⁷ Там же. С. 529. В силу ограниченных физических и тематических рамок статьи у меня нет возможности коснуться специально проблематики морального чувства и разума. С одной стороны, она разрабатывалась Юмом в русле этического сентиментализма, воспринятого от Ф. Хатчесона, и в активной полемике с этическим интеллектуализмом, разрабатывалась довольно основательно (если принять во внимание его аргументацию в пользу недостаточности «разума» в морали, гораздо более масштабную по сравнению с Хатчесоном). А с другой, этический сентиментализм расшатывался самим Юмом на площадках обсуждения разных проблем, в том числе, и справедливости – с признанием им роли опыта и рассуждения в моральных решениях.

⁶⁸ Там же. С. 530.

⁶⁹ Там же (Перевод уточнен. – Р.А.).

⁷⁰ Под нормами, или законами справедливости Юм имеет в виду «стабильность собственности, передачу ее на основе согласия и исполнение обещаний» (Там же. С. 605). Поэтому у Юма были все основания говорить, что в основании справедливости лежит интерес, превышающий все другие интересы, и он столь прочен, что вытекающие из него правила справедливости столь же прочны и неизменны, как и человеческая природа (Там же. С. 654).

⁷¹ См. Там же. С. 535.

⁷² Там же. С. 540 (Курсив в оригинале. – Р.А.).

⁷³ В недостаточной внимательности к этой проблеме Юма упрекал Э. Элби. См. *Albee E. Op. cit.* P. 342. Вместе с тем, Дж. Бейли, пожалуй, утверждал обратное. Трудно согласиться с ним в том, что Юм был именно *первым*, кто указал на сложное единство себялюбия и внимания к другим (*Baillie J. Hume on Morality. London: Routledge, 2000. P. 54*). Однако имея в виду

К учению о справедливости примыкает учение об обязательности обещаний. Как и справедливость, обещания имеют смысл лишь при наличии соглашений, т.е. на основе определенного рода отношений между людьми, специально установленных и поддерживаемых. Благодаря интуиции, отмечает Юм, люди могут воспринимать мысли друг друга, но брать на себя обязательства и исполнять их люди могут лишь на основе достигнутых соглашений. Ни решение, ни желание, ни воление (проявление воли, хотение) не обуславливают обязательность обещаний; но только соглашения⁷⁴. В основе соглашений лежит личный интерес каждого из участников соглашения, а вместе с тем, и «нужды и интересы общества»⁷⁵. Фактом соглашения предопределяется особый режим отношений между людьми, по которому они оказывают друг другу услуги в твердой уверенности на взаимность и с пониманием того, что нарушение соглашения чревато предустановленным наказанием. Это особого рода взаимность – взаимность отношений, основанных на частных интересах⁷⁶, которая утверждается соглашениями, выражается в «известных символах и знаках»⁷⁷ и подкрепляется опытом практического взаимодействия между людьми. К этому опыту присоединяется моральное чувство, которое, с одной стороны, подкрепляет частный интерес, а с другой, вбирает в себя его содержание и «приобретает в глазах человечества значение нового обязательства»⁷⁸. Соблюдению обещаний содействуют также «общественный интерес, воспитание и искусство политиков»⁷⁹. Юм, таким образом, показывает множественность факторов обязательности обещаний: они обусловлены соглашениями, соглашения заключаются с целью удовлетворения частных интересов и в своей совокупности содействуют интересам общества, которое поддерживает систему соглашений продуцируя одобрение обязательности и порицания необязательности. Все социальные устройства

развернутую постановку проблемы сочетания естественных эмоций-аффектов себялюбия и любви к другим Шефтсбери и ее проработку Хатчесоном, можно, несомненно, утверждать, что Юм внес вклад в развитие и осмысление этой проблемы.

⁷⁴ Как и справедливость, обязательство обещания искусственно по своему характеру, т.е. обусловлено общественными устройствами. Искусственный характер обещаний обнаруживается, в частности, в том, что их нарушение приостанавливает соглашения. От обязательств также освобождает любое проявление насилия.

⁷⁵ Юм Д. Трактат о человеческой природе // Указ. изд. С. 559.

⁷⁶ В русском переводе используемое Юмом слово «interested» передается словом «корыстный» (См. Там же. С. 561), которое нельзя признать удачным, принимая во внимание его традиционные коннотации: алчный, жадный к поживе. Такой перевод лишь отчасти оправдывается употреблением Юмом слова «commerce» в значении общения. Ведь тут же Юм говорит о «disinterested commerce», имея в виду благожелательное, незаинтересованное общение. Если для последнего вполне уместно определение «бескорыстный», то первое лучше передавать выражением взаимовыгодные отношения. Можно допустить, что Юм таким образом говорит об утилитарной (основанной на частном интересе) и альтруистической морали.

⁷⁷ Там же. С. 562.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Там же. С. 562. Взятый сам по себе, этот тезис довольно близок тому, на чем настаивал Б. Мандевиль, утверждавший, что добродетель и порок суть представления, выдуманные политиками и воспитателями. Не соглашаясь с Мандевилем, Юм указывал, что даже если одобрение и порицание, добродетель и порок и были придуманы политиками и воспитателями в целях обслуживания политических режимов, они не имели бы никакой силы, не будь у людей изначального морального чувства, восприимчивого к одобрению и порицанию, не будь они способны воспринимать пользу и вред общества и других людей, как свои собственные (Там же. С. 615–616).

находят подкрепление в моральном чувстве; способность же к симпатии обеспечивает тот минимум взаимопонимания, который необходим для заключения соглашений⁸⁰.

Итак, и гордость, и справедливость, сколь различны в феноменологическом плане они ни были, описываются Юмом как моральные явления, складывающиеся в условиях коммуникативного и социального взаимодействия людей, отвечают на потребности, возникающие в ходе этого взаимодействия, и сообразны тому опыту, который при этом накапливается.

* * *

Принципиальное замечание Юма в Заключении к третьей книге «Трактата» о фундаментальной роли симпатии в его этических построениях дало основание отступить от формальной структуры его моральной философии и попытаться высветить проблематику, которая хотя и очевидна по его текстам, но не признана в юмоведении в качестве доминирующей.

Юм обычно рассматривается как последователь Ф. Хатчесона, как представитель этического сентиментализма. И в его этике проблеме «начала» морали, т.е. способности, благодаря которой человек усматривает разницу между добродетелью и пороком и высказывает одобрение и порицание, принадлежит ключевое место. Эта способность – именно моральное чувство; разум не может оказывать влияния на волю и проводить моральные различия. Природа морального чувства как познавательной способности у Юма не ясна. Оно однозначно не сенсуалистично, не имеет органических аналогов, как его будет трактовать Ж.Б. Робине, но оно и не онтологично, не вписано в божественный или природный порядок, как это было с некоторыми вариациями у Шефтсбери, Хатчесона или Дж. Батлера. Юм связывает моральное чувство с симпатией; благодаря моральному чувству человек осознает и оценивает моральные различия, но основой его решений являются удовольствие и страдание – в нем самом, а в еще большей степени в других, и переживания других даны ему благодаря симпатии. Полагая симпатию в основу морального чувства, Юм демистифицирует эту моральную способность и представляет ее как функцию, хотя и не разъясняет, какой возможный субстрат лежит в ее основе. В функциональном плане моральное чувство связано, с одной стороны, с симпатией и, по сути, невозможно без него, а с другой – с ощущениями удовольствия и неудовольствия. Юм постулирует связь морального чувства с этими способностями человека, однако как на основе этих способностей формируется моральное чувство, Юм не разъясняет. Хотя Юм повторяет вслед за Хатчесоном, что удовольствие и страдание не определяют направленность морального чувства, а лишь сопутствуют ему, из многих других его высказываний, как мы видели, следует, что удовольствие и страдание, пусть и не поняты гедонистически, определяют мораль фактически во всех ее проявлениях. Это существенным образом

⁸⁰ Прав в целом Д.Ф. Нортон, по разным поводам указывающий на недостаточную удовлетворительность юмовских объяснений того, как действует мораль. Однако его претензия к теории обещаний Юма не совсем справедлива (См. *Norton D.F. The Foundations of Morality in Hume's «Treatise» // The Cambridge Companion to Hume / 2nd ed. Eds. D.F. Norton, J. Taylor. Cambridge: Cambridge U.P., 2009. P. 303–304*). В рамках своей антропологии Юм вполне последователен в описании механизма действенности системы взаимных обязательств и обещаний. Если что и может вызывать неудовлетворение, так это само учение Юма о природе человека, относительно чего Нортон и отмечает, что у Юма природа оказывается предельным пунктом, дальше которого его объяснения не двигаются (*Norton D.F. Op. cit. P. 285*).

отличает этику Юма от этики Хатчесона, который целостно и систематически основывал мораль на чувстве⁸¹.

Юм сдает позиции этического сентиментализма и в трактовке роли частного интереса и фактора пользы в моральных решениях и оценках. Если сравнить «Трактат» и «Исследование», то можно обратить внимание, что со временем Юм попытался снизить роль этого фактора в морали и с большей силой высветить в ней роль благожелательности. Однако он по-прежнему далек от свойственного Хатчесону отвержения принципа пользы и той радикальности, с какой моральное чувство и благожелательность противопоставлялись утилитарным мотивам действий и критериев оценки.

Из контекста сентименталистской этики Юм выпадает и вследствие признания роли опыта, а именно, социального опыта и развитого в связи с этим учения об искусственных добродетелях.

Иными словами, в моральной философии Юма достаточно мыслительных тенденций, которые обоснованно могут восприниматься в качестве контрсентименталистских этических девиаций. Их надо иметь в виду при необходимости историко-философских классификаций моральной философии, если возникает такая задача. Но не они определяют значение юмовской теории морали. Среди заслуг Юма на этом поприще я бы выделил следующие.

Первое, и вначале статьи об этом было сказано, в философии Юма обустроивается обобщенное понятие морали. В целом мораль, по Юму, можно определить как сферу решений, усилий, суждений, сориентированных на общие (Юм чаще говорит именно об общественных-public) интересы и общее благо. «При всех определениях нравственности, – подчеркивает Юм, – это обстоятельство общественной полезности всегда принципиально имеется в виду»⁸². Говоря не юмовским языком, юмовскую мораль можно определить как такую индивидуальную, коммуникативную и социальную практику, которая обеспечивает приоритет общих/общественных интересов над частными/личными. Таков смысл морали и ее предназначение. Пространные обсуждения Юмом роли чувства и разума и моральном познании, благожелательности и себялюбия, справедливости и лежащих в ее основе соглашений и т.д., – все это представляет собой лишь описание того, какие «механизмы» необходимы для обеспечения этого предназначения морали.

Второе. Понятию морали Юма свойственна черта, буквально выбивающаяся из русла нововременной моральной философии. Это – индифферентность по отношению к феномену автономии. Идею автономии можно считать одной из ведущих в философии человека и, стало быть, философии морали Нового времени. Помимо представления о самозаконодательстве, акцентированном И. Кантом, представления о достоинстве человека, независимости его моральности от происхождения, образования, религиозных взглядов и т.п., что последовательно отстаивалось в этическом

⁸¹ Следует оговориться, что такая характеристика моральной теории Хатчесона недостаточна: в отличие от Юма Хатчесон не говорит о морали как таковой. Все то, что последующей моральной философией будет сказано о морали, Хатчесон говорит о моральном чувстве. Концепция морального чувства Хатчесона сыграла важную роль в формировании нововременного понятия «мораль», однако в той мере, в какой моральное чувство выступает лишь познавательной и оценивающей способностью, предполагаемое представление о морали остается односторонним. Посредством морального чувства мораль предстает как способ сознания, практически реализующийся через другую способность, а именно, благожелательность (эта схема отчасти была воспринята Хатчесоном от Шефтсбери и кембриджских платоников, а впоследствии стала отправной и для Юма).

⁸² Юм Д. Исследование о принципах морали // Указ. изд. С. 188.

сентиментализме (Шефтсбери и Хатчесона) и отчасти в этическом интеллектуализме (Р. Прайс), идею автономии отличает представление о независимости морального суждения или мотива от мнения авторитета и сообщества, от стечения обстоятельств и т.д. (Шефтсбери, Хатчесон, Прайс, Кант). Такое ограничение источников моральных решений связано с отделением последних от утилитарных, пруденциальных и гедонистических соображений. В практической философии Канта, эта идея предстанет в утверждении абсолютной свободы и самостоятельности воли, но воли *доброй*, устанавливающей законы, устанавливающей их для самой себя, подчиненной им самим фактом установления закона для самого себя. Обратной стороной утверждения автономии морального агента нередко оказывалось – в силу одной только логики мысли – затушевывание моральной значимости Другого, других, публики. Все это как будто мало интересует Юма. Юм как психолог, антрополог, нравописатель живо интересуется идентичностью и достоинством человека, способами и средствами их утверждения; выше отмечалось внимание Юма к важности для личности образа собственного Я, адекватного и неплохо, если завышенного, без чего невозможно представить ее успешной в своих начинаниях. Но Юма как теоретика морали и моралиста гораздо больше волнует поддержание состояния примиренности между людьми, будь то члены дружеского кружка или общества, при взаиморасположении и взаимопризнании – из любезности ли, уважения, личного интереса или благорасположения. В этой связи заслуживает внимания то, что Юм описывает как морального агента (т.е. незаинтересованного, любезного, благовоспитанного, солидарного, справедливого и благожелательного) характер, который впоследствии предстанет у Ф. Ницше как ресентиментный. Юм как будто бы загодя снабжает нас антидотом против возможной ресентиментологической интерпретации морали, и в этом плане описание морали Юмом заслуживает отдельного интереса⁸³. Юм – один из немногих нововременных моральных философов, для которого мораль – это сфера взаимодействия. Поэтому проблема моральной автономии не представляется для него сколько-нибудь актуальной и морально значимой.

Третье. Мораль в представлении Юма двойственна по своей природе. Это отражается в его учении о естественных и искусственных добродетелях, но не только. Не так отчетливо, но Юм говорит и о двойственности моральных импульсов, двойственности моральной обязательности. Проблема источника морали в ее естественной части раскрыта Юмом недостаточно. Он лишь постулирует природную способность человека к симпатии, его склонность содействовать благу других людей постольку, поскольку их беды оказываются предпосылкой их страданий, что, соответственно, отзывается неудовольствием в душе человека. Но по-другому строится рассуждение относительно морали в ее искусственной части. Справедливость и другие искусственные добродетели предстают следствием деятельности людей, направленной на обеспечение удовлетворения своих потребностей и интересов. Заключенные ради

⁸³ Здесь, впрочем нужно помнить, что Ницше начинает «К генеалогии морали» – труд, в котором идея ресентимента получила концептуальное оформление, с критики психологов морали, и хотя его сарказм был обращен персонально не на Юма, критика психологизма в философии морали со стороны Ницше (к слову сказать, как и со стороны Канта, пусть и совсем в другом ключе) должна быть учтена в полной мере. Говоря о необходимой критике психологизма, следует учесть и более поздний интеллектуальный опыт, в частности О.Г. Дробницкого, указывавшего при разборе британских моральных теорий (которые рассматривались им, как я полагаю, именно на примере Юма) на то, что преувеличенное внимание к человеческой психике вело к тому, что «уникальность морального опыта просто констатировалась как очевидный факт..., не подлежащий выведению и объяснению» (Дробницкий О.Г. Понятие морали: Историко-критический очерк. М.: Наука, 1974. С. 216).

этого соглашения со временем получают моральную санкцию (к ним присоединяется моральное чувство). Из того, что говорит Юм, можно сделать вывод, что моральная санкция соглашений состоит в том, что они начинают восприниматься как значимые сами по себе; самим фактом своего существования соглашения определяют требуемые действия людей, соответственно поддержание общественного порядка воспринимается как добродетель, а нарушение как порок. Юм не доводит свою мысль до признания наличия в морали различных ценностных логик – индивидуальной и социальной, однако само по себе представление морали как своего рода социального установления, при одновременном полемическом противостоянии релятивистской концепции социальной этики Мандевиля, стало важным шагом в продвижении теории морали, сказавшимся посредством А. Смита, на концепциях этического утилитаризма – Дж. Бентама и, далее, Дж.С. Милля.

Четвертое. Моральные отношения представляются Юмом как отношения партнерства, взаимодополнительности, обоюдности, взаиморасположения. Как мы видели, Юм понимает качественную разницу между заинтересованными и незаинтересованными отношениями; но эта разница не становится для него поводом признания незаинтересованных отношений в качестве моральных (к примеру, по кантовской мерке), а заинтересованных – в качестве неморальных. И те, и другие относятся к морали, ибо и те, и другие так или иначе содействуют общественному благу. Юм, как отмечалось, придает большое значение ценности пользы и, соответственно, мотиву и критерию полезности (в решениях и оценках). Соответственно, он и отношения взаимодействия рассматривает по преимуществу в этом ключе; так что взаимность предстает главным образом как возмездность, как воздаяние услугой за услугу. Заслуживает внимания то, что при описании таких отношений Юм главное внимание уделяет не ответным на услугу действиям, а услугам, совершающимся в ожидании возможной ответственности, т.е. инициативным действиям, направленным на благо другого, но не реактивным, компенсирующим чужие благодеяния действиям. Такой тип отношений Юм разбирает главным образом в связи с искусственными добродетелями – справедливостью и другими. Как включающиеся во взаимные отношения, трансформирующиеся во взаимодействие Юм рассматривает и действия в соответствии с естественными добродетелями – благожелательностью и другими, которые не имеют в своей основе предварительных соглашений и не совершаются без непосредственного предположения взаимности. Благожелательные отношения потенциально взаимны, и это не утилитарная взаимность (основанная на взаимопользовании), а взаимность, аналогичная той, что предполагается *золотым правилом*. Ни в одном пассаже своих произведений Юм не упоминает формулу золотого правила (и это понятно хотя бы потому, что для Юма эта формула не могла не ассоциироваться с текстами Священного писания, а на них он совершенно не ссылается). Неупоминание формулы золотого правила в рассмотрении, косвенно реконструирующем схему и смысл золотого правила, знаменательно. Пример Юма – не исключительный в ряду мыслителей, рассуждавших о морали и человеческих отношениях по логике золотого правила, хотя и не артикулируя само правило⁸⁴, и он лишней раз подтверждает название этого морального правила как золотого. Вместе с тем, рассуждение о морали по логике золотого правила дополнительно удостоверяет этическую достоверность этого рассуждения.

⁸⁴ Другой пример такого рода – пример Аристотеля – проанализирован мной в статье: *Апресян Р.Г. Золотое правило в этике Аристотеля // Философия и этика. Сборник научных трудов: К 70-летию академика А.А. Гусейнова. М.: Альфа-М, 2009. С. 157–170.*

Таковы наиболее важные из тех идей и подходов Юма, которые делают ему честь как теоретика морали и, несомненно, гарантируют его учению видное место в истории нововременной моральной философии.