



Р.Г. Апресян

Проблема моральной обязательности у Юма

Обсуждение доклада

А.В. Прокофьев

Я собираюсь поговорить как непосредственно о докладе, так и о предложенном в качестве материала к нему тексте статьи «Смысл морали в этике Дэвида Юма». Схематика предложенного текста, как я ее вижу, такова. Общее определение морали, свойственное для Юма: мораль это «сфера решений, усилий, суждений, сориентированных на общие (общественные) интересы и общее благо» (с. 18). Ее истоки: она возникает в результате процесса конструирования стандартов поведения и стандартов личностного совершенства в ходе коммуникации зависящих друг от друга людей. Прямая цитата: доминирующим теоретическим мотивом в этике Юма является мотив, «заданный идеями о социально-коммуникативном характере моральных представлений и взаимосориентированности моральных агентов» (с.12). А если подробнее: «моральные явления, складываются в условиях коммуникативного и социального взаимодействия людей, отвечают на потребности, возникающие в ходе этого взаимодействия, и сообразны тому опыту, который при этом накапливается» (с. 17).

Вообще-то все эти тезисы в наибольшей мере отвечает юмовскому пониманию искусственных добродетелей (справедливости, по преимуществу). Именно справедливость у Юма недвусмысленно связана с рефлексией в отношении условий коммуникации и ориентирована на общее благо. Текст статьи не дает возможности в этом усомниться, поскольку именно справедливости и фрагментам из соответствующих частей «Трактата о человеческой природе» (далее – «Трактата») и «Исследования о принципах морали» (далее – «Исследования») посвящено около его трети. В ней также есть утверждение о распространении характеристик, свойственных, прежде всего, справедливости на более широкий контекст: коммуникативная «определенность» морали «относится именно к этике в целом, а не только к учению о справедливости» (с. 12). Хотя, как это ни парадоксально, обоснование этого тезиса ведется на основе отрывка из второй части трактата, то есть части «О справедливости и несправедливости» (зарисовка о согласованной взаимопомощи фермеров).

В этой связи возникает общий теоретический вопрос – мораль проясненная через справедливость, выступающую как парадигмальное явление, это правильно или нет? Центральна ли справедливость для морали? Или важна, но всего лишь периферийна? Его обсуждение я не планирую. Но предлагаю иметь в виду. Есть и сугубо юмоведческий вопрос – насколько адекватна такая интерпретация его этики. Я попытаюсь обратиться именно к этому вопросу, отчетливо понимая что собирание мыслей Юма в единую картину неизбежно заканчивается эффектом калейдоскопа. Каждое новое прочтение текстов дает новый расклад и не только каждое прочтение, но и каждая новая попытка воспроизвести, казалось бы, вполне сложившееся представление о его этике: не важно себе самому или аудитории. Любая (даже не теоретическая, а сугубо читательская) смена точек отсчета в юмовском наследии меняет картину, иногда радикально.

Итак, я хотел бы представить свою реакцию на разные составляющие озвученной выше схемы, при полном понимании двусмысленности положения любого интерпретатора «текучего», часто «зыбкого» текста «Трактата» и «Исследования».

А. Утверждение о том, что общие интересы и общее благо выступают у Юма как общий знаменатель морали. Я полагаю, что этот тезис можно принять только при наличии развернутых пояснений и серьезных оговорок. На общий интерес очевидно и однозначно ориентированы искусственные добродетели, а вот с естественными дело обстоит. Некоторые естественные добродетели «социальны», что подчеркивает Р.Г.Апресян, они способствуют общественному благу. Однако делают это лишь через благо конкретного другого. И поэтому довольно часто промахиваются мимо общего блага, то есть мимо интересов социального коллектива как единого целого и в долгосрочной перспективе. Ведь благо конкретного другого может не совпадать с общественным благом и, что особенно важно, даже в том случае, если этот другой не ставит перед собой антиобщественных целей. Просто по стечению не зависящих от него обстоятельств.

Все это прямо проговаривается Юмом: «Для общества благотворен не каждый отдельный акт справедливости, а общая схема, или система, и, быть может, от справедливости получает выгоду *не какое-нибудь единичное лицо*, о котором мы беспокоимся, но *все общество в целом*. Напротив, каждый отдельный акт великодушия или помощи трудолюбивым и неимущим *благотворен, и притом благотворен для единичного лица, которое не недостойно его*. Поэтому естественнее думать, что именно тенденция последней добродетели скорее воздействует на наши чувствования и вызовет

наше одобрение, чем тенденция первой» (курсив мой – *А.П.*)¹ Примеры конфликта тенденций, свойственных естественным и искусственным добродетелям, у Юма многочисленны. Ближайший к приведенной цитате ряд таков: «Судьи отнимают имущество у бедного и отдают его богатому; они присуждают повесе плоды трудов работающего человека и дают в руки порочным людям средства вредить себе и другим»².

Таким образом, я думаю, что исходная формулировка Р.Г.Апресяна про выраженность в морали общих интересов не откликается на эту двойственность юмовского описания морали. Может быть, это связано с нормативным приоритетом справедливости над естественными добродетелями, который проскальзывает в рассуждениях Юма и выступает как наследие этики естественного закона (прежде всего, Гроция и Пуфендорфа). Однако я думаю, что необходимо прямое обоснование выбора точки опоры (в данном случае – юмовской концепции искусственных добродетелей). Ведь естественные добродетели, сосредоточенные на благе (интересе) конкретного другого, являются фундаментом справедливости, они генеалогически первичны по отношению к ней, они дают человеку сам язык добродетели и порока, который потом модифицируется под нужды больших и специализированных обществ. Если, несмотря на это, мораль следует определять через общий (общественный) интерес, а значит – через добродетель справедливости, необходимо предъявить достаточно веские основания. В этом смысле может оказаться продуктивным рассуждение об архитектонике «Трактата» в отличие от архитектоники «Исследования»: в одном случае рассуждение об искусственных добродетелях предшествует анализу естественных, в другом благожелательность идет раньше справедливости. Можно попробовать придать структуре «Трактата» какой-то особый смысл и показать приоритет искусственного над естественным. Но не знаю, получится ли это.

Б. Мораль определяется Р.Г.Апресяном как сфера «решений, усилий, суждений». В этом наборе без сомнений можно принять слово «суждений», с определенными сомнениями – «усилий», и с максимальными сомнениями – «решений». В той версии «этики наблюдателя», которую выстроил Юм, переход моральных суждений в решения оказывается крайне проблематичен. В отличие от этики Смита, у которого наблюдатель – фигура однозначно и непосредственно включенная в процесс принятия решений. Юм постоянно говорит о способе вынесения моральной оценки на основе рефлексивного дистанцирования от своего интереса, от отношений близости и сходства с другими людьми, однако, механизм преобразования таких оценок в поступки охарактеризован у

¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Сочинения в 2 т. Т.1. М., 1996. С. 617.

² Там же. С. 616.

него крайне смутно. Подчас складывается впечатление, что между оценками и поступками – пропасть. Юм слишком часто характеризует моральные оценки, как вторичные, бессильные, немотивирующие. И это, по большому счету, ставит под вопрос саму по себе обязательность (императивность) морали, если под обязательным понимать не высказывание суждений, а совершение действий.

Например:

«Люди редко любят от души то, что очень отдалено от них и что совершенно не служит их личной выгоде; столь же редко можно встретить людей, способных простить другим людям противодействие своим интересам, как бы это противодействие ни оправдывалось общими правилами нравственности. Сейчас мы можем ограничиться указанием на то, что разум требует такого беспристрастного поведения, однако мы редко можем принудить себя к нему и наши аффекты неохотно повинуются решению нашего разума»³.

И далее – дистанцированная, морализованная симпатия «не оказывает такого же влияния на нашу любовь и ненависть» как непосредственная, ей «присуща власть над нашим разумом, [она] господствует над нашими *суждениями и мнениями*» (курсив мой, – А.П.)⁴ «Суждениями и мнениями», но не более того.

Далее: «Моя симпатия к другому лицу может вызвать во мне чувство страдания и неодобрения при виде всякого предмета, способного доставить ему неудовольствие, хотя бы я вовсе не был расположен жертвовать для него каким-либо собственным интересом или же противодействовать какому-нибудь из своих аффектов ради его удовольствия. Дом может не нравиться мне потому, что он плохо приспособлен для удобств своего владельца, а между тем я могу отказаться от пожертвования хотя бы одного шиллинга на его перестройку. Чувствования должны *затронуть сердца* для того, чтобы они могли обуздать наши аффекты» (курсив мой, – А.П.)⁵.

С тем, что означает «затронуть сердца», как раз, самые большие проблемы. Такое «затрагивание» не есть сама по себе моральная оценка, полученная на основе дистанцирования от своих интересов. Это очевидно из текста. Значит, перед нами какой-то дополнительный механизм, содержание которого для меня остается неясным.

Я вижу как это обстоятельство (то есть юмовскую неопределенность в отношении практической, поведенческой обязательности морали) невольно воспроизводится в статье в виде парадоксального определения морального агента: «Юмовский моральный агент – это лицо, которое *в своих решениях* опирается на свои *переживания удовольствия и*

³ Там же. С. 620.

⁴ Там же. С. 620.

⁵ Там же. С. 623.

страдания, но высказывает суждения, ориентируясь прежде всего на общие интересы – интересы других людей и общества, и не принимает в расчет свои личные интересы» (с. 7, курсив мой, – А.П.) Разве это моральный агент (субъект, деятель)? Он морален как судья, как оценщик, а как деятель он совершенно неморален. Обязательна ли для него мораль? В каком-то смысле – да, в каком-то смысле – нет.

Есть у Юма, конечно, и такие фрагменты: «Хотя такие [то есть дистанцированные от личных предпочтений] интересы и удовольствия затрагивают нас слабее, нежели те, которые касаются нас лично, однако, будучи более постоянными и общими, они одерживают верх над последними даже *на практике*» (курсив мой, – А.П.)⁶ Однако требуется специальное исследование того, что за ними стоит и как они соотносятся с упомянутым выше «затрагиванием сердец»?

В. Можно ли природные (естественные) добродетели (а не только справедливость) обсуждать в терминах коммуникативного конструирования нормативных стандартов? Откуда берутся сомнения? Дело в том, что различие между искусственными и природными добродетелями часто формулируется у Юма именно как различие между чем-то, опосредствованным потребностями взаимодействия, и чем-то, не требующим такого опосредствования. Во втором случае коммуникативное конструирование нормативных стандартов как будто бы не предполагается.

Вот характерное утверждение: «Социальные добродетели человеколюбия и благожелательности оказывают свое воздействие *непосредственно* путем прямой склонности или *инстинкта*, который в основном имеет в виду простой объект, вызывающий привязанность» (курсив мой, – А.П.) А справедливость «распространяется... на... схемы, системы или следствия, возникающие благодаря подражанию, совместному действию ряда лиц или примеру других людей»⁷. Следует также иметь в виду, что в «Исследовании» пара искусственного и естественного вообще заменяется парой «инстинкт» и «размышление о тенденциях». Может ли коммуникативная определенность морали присутствовать там, где речь идет об инстинкте?

У Юма есть рассуждение, используемое исследователями (Р.Г. Апресяном, а также Дж. Мэки, А. Байер) для демонстрации коммуникативных аспектов (истоков?) морали, присутствующих за пределами сферы искусственных добродетелей. Такова не принимавшаяся мною до прочтения статьи во внимание и упущенная в своем потенциально очень важном значении мысль об «общих» (или «общих и постоянных») точках зрения. Действительно, претензия на интерсубъективность выносимых нами

⁶ Там же. С. 621.

⁷ Там же. С. 627.

суждений, или простое желание не быть встреченным в штыки со стороны аудитории часто заставляет корректировать свою позицию по определенному этически значимому вопросу. Например эксцентрически эгоистическое суждение заведомо не будет принято в качестве общезначимого – в качестве оценки в универсальных категориях добра или зла, порока и добродетели. Значит, от этого суждения надо дистанцироваться, хотя бы отчасти. Коммуникация заставляет ее участника корректировать свои оценки. Например: утверждение, что похвально избегать пореза пальца ценой гибели всего мира, или утверждение, что благородно никому никогда не помогать в беде, вряд ли пройдут тест на дистанцированное усреднение озвучиваемых друг другу суждений. Не хочешь косых взглядов и недоумевающих гримас, лучше таких идей не высказывай.

Однако к подобной интерпретации истоков природных добродетелей и связанных с ними оценок есть существенные вопросы:

1. Почему понимание юмовской этики должно опираться на один, а не на другой из тезисов Юма? Почему рассуждение об «общих точках зрения» в конечном счете перевешивает утверждение об «инстинкте»?

2. В какой мере «общие точки зрения» выступают как обязательные, как они связаны с поступком и мотивирующим его переживанием?

Этот вопрос возвращает нас к теме оценки и действия. Нельзя не заметить, что по этому вопросу Юм сразу занимает очень скромную позицию. Ориентируясь на «общие точки зрения» мы изменяем *или* чувства, *или* всего лишь языковые средства их выражения. Да, существование или всего лишь поиск «общих точек зрения» позволяют судить о человеке, его свойствах и действиях, независимо от нашего «наличного положения». Однако это не значит, что мы обязательно меняем себя в соответствии с «общей точкой зрения». Словами Юма: «Опыт быстро обучает нас соответствующему методу исправлений наших чувствований или по крайней мере *нашего способа выражения, когда сами чувствования более неподатливы и неизменны*» (курсив мой, – А.П.)⁸

3. Эксцентрично эгоистические суждения тест на усреднение не проходят, а неэксцентрично эгоистические вполне способны на это. В конечном итоге дело в том, в каком коммуникативном сообществе вы хотите озвучить свою оценку. Внутри области усредненных оценочных позиций могут возникать довольно странные, подчас совершенно неприемлемые для гуманистической морали нормативные конвенции и соответствующие им суждения. Находимся ли мы при этом на грани неизбежной релятивизации моральных принципов и норм? И это вопрос уже не к Юму только, а к самой концепции коммуникативной определенности морали.

⁸ Там же. С. 619.

Г. Можно ли использовать справедливость как модель для воссоздания юмовского понимания морали, если она оказывается «живым противоречием» с точки зрения собственной теории добродетели Юма. И не понятно, разрешено ли это противоречие самим Юмом.

В чем состоит противоречие? Если пошагово:

1. Нравственной ценностью, по Юму, обладают исключительно свойства характера, порождающие устойчивые мотивы поведения. Поступки являются лишь внешними знаками этих внутренних феноменов. Если зритель, не заинтересованный в практической реализации определенного мотива, получает удовольствие от ее созерцания, то присутствие такого мотива у какого-то человека следует считать добродетелью.

2. Однако при этом Юм утверждает, что мотив, порождающий незаинтересованное удовольствие зрителя, не может быть тождественен самому по себе стремлению к нравственному совершенству (или какой-то его части).

«Ни один поступок не может быть добродетелен или нравствен, если в человеческой природе нет какого-нибудь мотива, который может его произвести, мотива, отличного от чувства его нравственности»⁹.

3. «Чувство нравственности или долга» является мотивирующей силой только в порядке восполнения нехватки определенного неморального мотива, то есть в порядке исключения. Видя всеобщее нравственное одобрение определенного переживания и вытекающих из него поступков, отдельный человек может совершать эти поступки с целью сформировать в себе соответствующее переживание или внешним образом скрыть (замаскировать) его нехватку. Основная иллюстрация Юма касается добродетели родительской любви. «Мы порицаем отца за небрежное отношение к ребенку. Почему? Потому что это доказывает недостаток в нем естественной привязанности, которая является долгом каждого родителя. Если бы естественная привязанность не была долгом, то и забота о детях не могла бы быть долгом и мы никоим образом не могли бы иметь в виду исполнение этого долга, оказывая внимание своему потомству. Итак, в данном случае все люди предполагают наличие такого мотива указанного поступка, который отличен от сознания долга»¹⁰.

5. Именно на этом фоне справедливость выглядит крайне проблематично. С одной стороны, Юм фиксирует необходимость «какого-нибудь мотива справедливых и честных поступков, отличного от нашего уважения их честности». Другими словами, необходимость природного, неморального мотива справедливости, глубоко укорененного

⁹ Там же. С. 520.

¹⁰ Там же. С. 519.

в подавляющем большинстве людей. С другой стороны, перебирая те переживания, которые могли бы выступать в качестве такого мотива, Юм приходит к выводу, что они или являются иллюзией (как «любовь к человечеству»), или по своей сути не могут стать основой систематического совершения справедливых поступков (как «забота о ... частном интересе» (себялюбие) и «частная благожелательность»).

6. То есть справедливость находится в очевидном ложном кругу: она выступает как некая странная, безосновная добродетель. Юм говорит просто искусственная. Но по общему смыслу главы 3.2.1 «Трактата»– не имеющая достаточных оснований для воплощения в человеческом опыте, то есть добродетель невозможная (необязательная?). В главе 3.2.2 Трактата появляется формулировка имеющая существенное значение для текста Р.Г.Апресяна: «Итак, личный интерес оказывается первичным мотивом установления справедливости, но симпатия к общественному интересу является источником нравственного одобрения, сопровождающего эту добродетель». Ее можно было бы принять за разрешение проблемы. Наконец-то становится ясным, на чем покоится юмовская справедливость. Но на контрастном фоне рассуждения из предыдущей главы видно, что сама по себе эта формула не решает абсолютно ничего: эгоизм – это мотив установления или выдвижения правил справедливости (но не мотив справедливого поступка конкретного человека), а симпатия к общественному интересу – основа одобрения соответствующего правилам поведения (но опять-таки не поступка).

Значит, для того, чтобы интерпретировать мораль исходя из юмовского понимания справедливости, а так же для того, чтобы понять почему мораль в части искусственных добродетелей обязательна в деятельно-практическом смысле, необходимо решить этот парадокс. Или, вернее, показать как его решает Юм внутри корпуса своих текстов.

Д. Все же немного о дескрипциях и прескрипциях. Коротко, в виде реплики о контексте юмовского рассуждения о фермерах и урожае.

Вот оценка этого рассуждения Р.Г.Апресяном: «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 плане» (с. 12).

Однако вполне возможно, что перед нами всего лишь обсуждение генезиса определенных принципов в историческом ключе. Это указание на условие их возникновения, а не на постоянно действующие факторы морального опыта, на вечно актуальные, хотя и замаскированные (существующие в виде ситуативного (коммуникативного) контекста) прескрипции. И тогда юмовская зарисовка оказывается далека от обсуждения источников императивности (обязательности) морали. В самом

лучшем случае это своего рода «археология» таких источников. Что же мы видим у Юма при таком (тривиальном, но, может быть, адекватном прочтении фрагмента): перед нами всего лишь малое сообщество, где невыполнение обещания порождает вполне понятные практические потери. Не выполнил то, о чем говорил, что выполнишь, потом тебе уже не поверят и больше не помогут. Это, как известно, становится тем крючком, цепляясь за который течение событий, связанное со специализацией и разделением труда, а также деятельность политиков и воспитателей создают собственно моральную обязательность определенных действий – а именно исполнения обещаний. И эта моральная обязательность уже не связана с мыслью о потере урожая, с рассуждением о вреде, который я понесу, и т.д. Мораль с ее специфической обязательностью находится *за пределами* юмовской зарисовки во временном (или историческом) отношении. Дескриптивно-прескриптивный переход может быть и был актуален, но лишь для момента выхода человека из естественного состояния в цивилизованное. В цивилизованном обществе, где присутствует обещание как моральный феномен (или институт), он уже не имеет места.

Известное юмовское рассуждение об основаниях соблюдения правил справедливости показывает это очень ярко. Оно демонстрирует, что моральная мотивация «цивилизованного человека» полностью отрывается от его интересов в ситуации взаимодействия.

«Предположим, что некто дал мне займы сумму денег с условием, что она будет возвращена через несколько дней; предположим также, что по истечении условленного срока он требует обратно указанную сумму. Я спрашиваю: на каком основании, в силу какого мотива должен я вернуть эти деньги? Быть может, скажут, что *мое уважение к справедливости и презрение к подлости и низости* являются для меня достаточными основаниями, если только у меня есть малейшая доля честности или же чувство долга и обязанности. И ответ этот, без сомнения, является правильным и достаточным для человека, *живущего в цивилизованном обществе и сформированного определенной дисциплиной и образованием*. Но человек, находящийся в первобытном и более естественном состоянии, – если вам угодно назвать такое состояние естественным, – отверг бы этот ответ как совершенно непонятный и софистический» (курсив мой, – *А.П.*)¹¹

Я не уверен в том, что по Юму, переход из естественного состояния в цивилизованное происходит постоянно. Не уверен и в том, что отсылка к генезису является существенным моментом для признания обязательности какого-то принципа «здесь и сейчас». Главный вопрос при обсуждении темы «источники обязательности

¹¹ Там же. С. 521.

морали»: почему некое требование (пусть – требование честности) есть долженствование для меня? Потому ли, что определенное направление развития общества сделало появление неких правил необходимым? Знание таких истоков не может иметь принудительной силы. Здесь нет достаточного сцепления с индивидуально значимыми целями человека. По крайней мере, «смышленный негодяй» убежден этим точно не будет. Аргументы, которые Юм обращает к нему, не апеллируют не только к генезису правил, но и к специфическому сцеплению интересов в практической ситуации. Они ссылаются на «антипатию к предательству и мошенничеству», «сознание своей честности» и связанный с ними «внутренний покой духа».

Наконец, еще один вопрос. Р.Г.Апресян рассматривает данную ситуацию как пример «невступления» в кооперативные отношения (то есть пример «не-сотрудничества») «из каприза и взаимного нерасположения» (с. 12). Однако отсутствие «расположения» фермеров друг к другу является скорее не самостоятельным обстоятельством, а дополнительным, делающим ситуацию несколько более яркой и контрастной аспектом взаимного недоверия. Мне кажется, что для обоих фермеров вопрос о том, следует ли сотрудничать, несмотря на отсутствие расположения, уже решен. Решен возможной пользой кооперации и решен, естественно, положительно. Здесь просто нет прескриптивной составляющей. Не решен другой вопрос: о том, следует ли рисковать тому, кто первый окажет услугу. Но ответ на него в целом понятен – рискуй, поскольку велика опасность потерять урожай. Или рискни сегодня, а в следующий раз будешь точно знать, можно ли доверять этому конкретному человеку. Есть ли на этом уровне какая-то прескрипция? Возможно, что это чистая прагматика.

Е. Последнее (совсем уж точечное) соображение об исторической антропологии Юма.

В статье есть следующая реконструкция позиции Юма и ее оценка: «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» (с. 14).

Не думаю, что так категорично. Во всяком случае, здесь не может быть категоричности. Несмотря на противопоставление дикого, одинокого состояния и общественного союза, присутствующее в одном из фрагментов «Трактата». Ф.Хайек не случайно так восхищался Юмом, выстраивая свое разграничение морали малых сообществ непосредственного общения и морали расширенного порядка человеческого сотрудничества. Обсуждая искусственную добродетель, Юм говорит о проблемах, возникающих *по мере* расширения общества и его специализации, а не при переходе от

единицы к множеству. Так семейно-нуклеарное сообщество у Юма очевидно находится в сфере естественной добродетели и предзадано появлению добродетели искусственной. Про родовое сообщество не могу сказать точно, но очень может быть, что оно имеет тот же статус.

Нельзя не заметить, что в состоянии «до справедливости» у Юма господствует не эгоизм одинокого человека, а пристрастность близким. Вдумаемся в цитату: «Наши естественные, неподвергшиеся влиянию культуры *идеи о нравственности*, вместо того чтобы доставить нам средства против пристрастия наших аффектов, скорее потворствуют такому пристрастию и только увеличивают его силу и влияние» (курсив мой, – *А.П.*)¹² В ней а) речь идет о естественной нравственности, б) эта нравственность состоит в самоограничении и самопожертвовании ради близкого человека (родственника, сородича). Социальный и антропологический контекст цитаты прозрачен – семейное или родовое сообщество. И это через три страницы после пассажа об одиночестве. То есть искусственная добродетель справедливости явно выступает как результат усложнения и увеличения общества. Она, словами Юма, решает проблему «приспособления человека к большим обществам». А некоторые иные искусственные добродетели (например, верноподданство) выступают как результат появления обществ «больших и культурных».

¹² Там же. С. 529.