

Российская Академия Наук  
Институт философии

# **ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ**

**Выпуск 12**

Москва  
2012

## Содержание

|  |   |
|--|---|
| Философская этика и ее перспективы в современном мире<br>(Круглый стол к 10-летию ежегодника «Этическая мысль»:<br>А.А. Гусейнов, А.В. Разин, А.И. Бродский, В.О. Лобовиков,<br>Р.Г. Апресян, М.Л. Гельфонд) ..... | 5 |
|--|---|

### К 300-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ ДЭВИДА ЮМА

|   |     |
|---|-----|
| <i>Апресян Р.Г.</i><br>Смысл морали в этике Дэвида Юма.....   | 72  |
| <i>Артемьева О.В.</i><br>К вопросу о природе морали в философии Дэвида Юма.....   | 104 |
| <i>Максимов Л.В.</i><br>«Гильотина Юма»: pro et contra .....  | 124 |
| <i>Сычев А.А.</i><br>«Гильотина Юма» в контексте институционального подхода Дж.Р.Сёрля .....  | 143 |
| <i>Разин А.В.</i><br>Дэвид Юм и идея эмоционального резонанса в этике .....   | 157 |
| <i>Зубец О.П.</i><br>Понятие гордости у Юма: моральная субъектность как источник<br>идентичности Я .....  | 169 |
| <i>Прокофьев А.В.</i><br>Между естественным и искусственным: нормативное содержание<br>и психологические механизмы этики справедливости у Д.Юма и А.Смита ..... | 193 |
| <i>Рогожа М.М.</i><br>Дэвид Юм о принципах морали гражданского общества .....   | 231 |
| <i>Глухман В.</i><br>Идея человеколюбия в этике Дэвида Юма .....  | 245 |
| <i>Аванесов С.С.</i><br>Суицид и радикальное самоопределение субъекта у Дэвида Юма.....   | 259 |
| Резюме.....   | 274 |
| Summary .....   | 279 |
| Об авторах.....   | 283 |

*О.В. Артемьева*

## **К вопросу о природе морали в философии Дэвида Юма**

Вопрос о природе морали не вполне определен, он требует уточнения. Задаваясь им, можно иметь в виду прояснение назначения, сущности морали, ее содержательного смысла или же выявление истоков морали, анализ ее происхождения. В данной статье в отношении философии Юма речь пойдет об «общих основаниях» морали, или условиях, определяющих саму ее возможность.

В контексте этики Юма об основаниях морали можно говорить по крайней мере в двух планах: в историко-социальном и в антропологическом. В историко-социальном плане анализ оснований морали (справедливости и прочих искусственных добродетелей) предполагал рассмотрение опыта человеческих отношений в обществе, опыта реализации частных интересов. Анализируя основания морали в антропологическом плане, Юм говорит о ее началах в самой человеческой природе. Благодаря этим началам человеческие существа оказываются способными производить моральные различия, выносить моральную оценку, совершать поступки.

Данная статья посвящена анализу именно «природных» оснований морали. К ним Юм относит, в частности, симпатию – «всяма могущественный принцип человеческой природы»<sup>1</sup>. Однако саму проблему общих оснований морали он формулирует в виде дилеммы разума и чувства, которая и составляет здесь главный предмет исследования.

---

<sup>1</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И.Церетели // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1 / Вступ. ст. А.Ф.Грязнова; примеч. И.С.Нарского. 2-е изд., доп. и испр. М., 1996. С. 652.

Дилемма разума и чувства и ее решение Юмом основательно анализируется во многих юмоведческих работах<sup>2</sup>. Казалось бы, к сказанному едва ли можно добавить что-то новое. Однако в данном случае аргументация Юма важна не сама по себе, а в перспективе понимания морали, точнее – ее своеобразия. Следует иметь в виду, что XVII–XVIII вв. – особая эпоха для британской этики. Именно в это время в значительной мере в полемике интеллектуалистов и сентименталистов формируется философское понятие морали. И дилемма разума и чувства по своей сути является не гносеологической, а этико-философской проблемой.

В «Исследовании о принципах морали» (1751) обсуждение дилеммы Юм прямо характеризует как «спор об общих основаниях (*general foundations*) морали». В процессе этого спора решается вопрос о том, проистекают ли они из *разума* или из *чувства* (*sentiment*)<sup>3</sup>. В третьей книге «Трактата о человеческой природе» (1740) Юм несколько иначе формулирует вопрос, которым открывает свое исследование, а именно: «*пользуемся ли мы своими идеями или впечатлениями, различая порок и добродетель и признавая какое-нибудь действие заслуживающим порицания или похвалы*»<sup>4</sup>. Именно интеллектуалисты, фундаментальным образом связывающие мораль и разум, настаивают на том, что различая порок и добродетель и оценивая поступки, мы пользуемся идеями, а не впечатлениями. Поэтому для того, чтобы ответить на поставленный вопрос, необходимо самоопределиться в отношении этих теорий, т. е. понять, «можно ли исходя из одного лишь разума различать моральное добро или моральное зло или же мы должны прибегнуть еще к некоторым принципам, дабы произвести это различение?»<sup>5</sup>. «Некоторый принцип», о котором здесь ведет речь Юм, и есть чувство. Принцип в данном случае

<sup>2</sup> См., напр.: *Апресян Р.Г.* Европа: Новое время [Раздел шестой] // История этических учений / Под ред. А.А.Гусейнова. М., 2003. С. 622–626; *Васильев В.В.* Философская психология в эпоху Просвещения. М., 2010. С. 143–236; *Грязнов А.Ф.* Разумный скептицизм в жизни и философии // *Юм Д.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 3–43; *Botros S.* Hume, Reason and Morality. A Legacy of Contradiction. L.–N. Y., 2006; *Stroud B.* Hume. L.–N. Y., 2003 и мн. др.

<sup>3</sup> См.: *Юм Д.* Исследование о принципах морали / Пер. с англ. В.С.Швырева // Указ. изд. Т. 2. С. 179.

<sup>4</sup> *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. С. 498.

<sup>5</sup> Там же.

понимается как начало, основание. Так что и в «Трактате» свое исследование Юм считает необходимым начать с обсуждения общих оснований, или начал морали, которая в его этике предстает в виде дилеммы разума и чувства. По его убеждению, решение круга вопросов, связанных с этой дилеммой, «сразу прекратит все пустые рассуждения и декламации и заключит нашу тему в точные и ясные границы»<sup>6</sup>.

### Чувство versus разум

Обоснование Юмом своей позиции в отношении дилеммы разума и чувства в «Трактате» складывается из двух последовательных этапов – негативного (антиинтеллектуалистского) и позитивного (сентименталистского). Их смысл выражен в названии соответствующих глав: «Моральные различия не проистекают из разума» и «Моральные различия проистекают из чувства».

Критикуя интеллектуализм, Юм имел в виду конкретные концепции – Сэмюэла Кларка («Рассуждение о неизменных обязанностях естественной религии, истине и достоверности христианского откровения», 1705) и Вильяма Волластона («Начертание религии природы», 1722). На основе анализа этих концепций, Юм выделил, с его точки зрения, ключевые для интеллектуализма положения: 1) мораль (добродетель) состоит в согласии с разумом; 2) она распознается посредством идей; 3) «существуют вечные соответствия и несоответствия вещей, одинаковые для всякого созерцающего их существа»; 4) «неизменные мерилы должного и недолжного налагают обязательство не только на человечество, но даже на само божество»<sup>7</sup>.

В своей критике интеллектуализма Юм исходит из представления об активном характере морали как ее определяющей особенности. Мораль влияет на аффекты и поступки. Разум же пассивен. А «активный принцип никоим образом не может иметь в качестве основания принцип неактивный, и если разум неактивен сам по себе, то он должен оставаться таковым во всех своих видах и проявлениях...»<sup>8</sup>. Интересно, что все основные аргументы,

<sup>6</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 498.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же. С. 499.

подтверждающие подчиненную роль разума в сфере поведения, Юм формулирует не в 3-й книге, непосредственно посвященной морали, а во 2-й – «Об аффектах». Главным образом в этой книге, в главе «О мотивах, влияющих на волю», он показывает, что основными движущими силами в поведении являются аффекты, роль разума здесь по меньшей мере второстепенна. Юм ставит перед собой задачу доказать два тезиса: «*во-первых*, что разум сам по себе никогда не может быть мотивом какого-либо акта, а *во-вторых*, что он никоим образом не может препятствовать аффектам в осуществлении их руководства волей»<sup>9</sup>.

Аргументы Юма состоят в следующем. Разум, понимание – это познавательная способность, направленная а) на отношения идей или б) на отношения между объектами, о которых мы знаем из опыта. В первом случае с помощью разума выносят суждения на основании демонстративных доказательств, во втором – на основе вероятностей. Юм считает очевидным, что в первом случае разум никак не может стать причиной поступка. Сфера разума – это мир идей, воля же «всегда переносит нас в мир реальностей», так что «демонстративное рассуждение и хотение (volition) в силу этого, по-видимому, совершенно отделены друг от друга»<sup>10</sup>. Во втором случае разум участвует в поступке, однако роль его оказывается второстепенной. Раскрывая связь между причиной и следствием, он способен направлять, корректировать импульсы, побуждающие к действию, но не порождает их.

Поскольку же разум не может порождать ни поступков, ни желаний, то для Юма очевидно и то, что он не способен противостоять желаниям и аффектам: «Мы выражаемся неточно и не философски, когда говорим о борьбе между аффектами и разумом; разум есть и должен быть лишь рабом аффектов и не может претендовать на какую-либо другую должность (office), кроме служения и послушания им»<sup>11</sup>.

Поясняя свое представление о роли разума в поведении, Юм обращает внимание на то, что аффекты – первичные, самодостаточные «факты и реальности». Они ничего иного, кроме самих себя, не выражают, и ничего иного, кроме самих себя, не репрезентиру-

<sup>9</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 456.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Там же. С. 457.

ют. Поэтому в случае аффектов невозможно выявить какое-либо отношение соответствия и несоответствия подобного тому, какое имеет место между идеей (копией) и объектом, который эта идея воспроизводит. Для Юма это означает, что аффекты находятся по ту сторону истины и лжи – сферы разума и с ней не пересекаются. Именно в силу этого аффекты не могут ни встретить противодействия со стороны разума, ни противоречить ему. И утверждать обратное – значит мыслить «не по-философски».

Юм допускает, что аффект могут называть неразумным, противоречащим разуму, но лишь в том только случае, когда его сопровождает ложное суждение. Однако и здесь в строгом смысле следует говорить о неразумности сопровождающего аффект суждения, а не самого аффекта. Ложное суждение делает аффект «неразумным», во-первых, когда этот аффект оказывается основанным на предположении о существовании объектов, которые в действительности не существуют. Во-вторых, когда охваченный аффектом человек в стремлении к определенной цели выбирает неадекватные этой цели средства. Ни в каких иных случаях, по мнению Юма, разум не может ни осудить аффекты, ни оправдать их, ни препятствовать их проявлению. Никакого противоречия разуму не возникнет, даже если человек предпочтет крушение всего мира тому, чтобы он поцарапал свой палец.

В 3-й книге Юм не считает необходимым подробно развивать в этическом контексте аргументацию, предложенную во 2-й, а повторять сказанное, как он замечает, «было бы утомительно». Юм уточняет лишь один из сформулированных во 2-й книге аргументов, который касается первичности, самодостаточности и завершенности аффектов, а также стремлений и действий. Этические импликации этого аргумента Юм видит в том, что «он *прямо* доказывает, что ценность наших поступков не состоит в их согласии с разумом, так же как их предосудительность не заключается в противоречии последнему». Кроме того, приведенный аргумент косвенно указывает на то, что «если разум не в состоянии непосредственно предотвратить или произвести какой-нибудь поступок, отвергнув или одобряя его, то он не может быть источником морального добра и зла, которые могут оказывать такое действие»<sup>12</sup>. Возможные же ошибки человека в отношении объектов, вызываю-

<sup>12</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 500.

щих удовольствие и неудовольствие, или в отношении средств достижения цели, к которой устремляет аффект, никогда и никем не рассматриваются в качестве основания для морального суждения, не считаются признаком нравственной ущербности и, как правило, вызывают исключительно сочувствие к заблуждающемуся.

Критикуя интеллектуализм, Юм стремится продемонстрировать, что тот не способен ни увидеть, ни объяснить своеобразие моральной сферы. Сам Юм это своеобразие усматривал, во-первых, в том, что мораль побуждает к поступкам, чего не может делать познающий разум, во-вторых, в особом содержании, к которому интеллектуализм оказался совершенно невосприимчив. В его рамках невозможно отличить отцеубийство от естественного природного явления, когда дерево роняет семя, и из него вырастает молодое сильное дерево, заглушая своего «родителя». Аппелируя прежде всего к концепции Волластона, который отождествлял добродетель с утверждением истины, а порок с ее отрицанием – с ложью, Юм показывает, к каким нелепостям и парадоксам ведет такое представление. В ряду приведенных им остроумных иллюстраций пример игривых отношений с женой соседа, которые, если придерживаться концепции Волластона, оказываются морально предосудительными исключительно в силу того, что окружающие будут введены в заблуждение и примут жену соседа за жену того, кто удовлетворяет с ней свое вожделение. А вор, тайно проникший в чужой дом с целью ограбления, вообще не является моральным преступником, поскольку и в случае разоблачения, и в случае успеха воровского предприятия он никого не вводит в заблуждение, его никто не примет за того, кем он не является. Люди же с косыми глазами окажутся порочными, так как провоцируют ложные мнения: они раскланиваются с одними людьми, в то время как создается впечатление, что они приветствуют других, и т. д. В-третьих, Юм считает, что интеллектуализм не способен объяснить таких особенностей морального восприятия, как их несомненная эмоциональная окрашенность.

Своеобразие морали, по убеждению Юма, возможно выразить лишь в рамках сентименталистского подхода. Он основан на осознании того, что «мы скорее чувствуем нравственность, чем судим о ней»<sup>13</sup>. Данный подход предполагает, что мораль (добродетель и

<sup>13</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 511.

порок, добро и зло, должное и недолжное) воспринимается посредством не идей, а впечатлений, которые представляют собой *особые* удовольствия и страдания. Здесь важно принимать во внимание, что, по Юму, добродетель характера не определяется всего лишь фактом переживаемого при созерцании этого характера удовольствия. Юм подчеркивает: «мы не делаем заключения, что характер добродетелен, из того, что он нравится нам, но чувствуя, что он нам нравится особым образом, в сущности чувствуем и то, что он добродетелен»<sup>14</sup>. Юм подчеркивает, что в случае моральных восприятий речь идет именно об *особых* удовольствиях и страданиях. Их особенность состоит, во-первых, в том, что они переживаются в отношении мотивов, характеров, поступков людей, а не вещей или объективного мира в целом. Именно с этими удовольствиями и страданиями связано переживание аффектов гордости и униженности, любви и ненависти – невозможное в случае удовольствий и страданий, испытываемых в отношении вещей. Юм предполагает, что переживание гордости и униженности, любви и ненависти «есть самое значительное действие, оказываемое добродетелью и пороком на дух человека»<sup>15</sup>. Во-вторых, специфика удовольствий и страданий как моральных восприятий определяется тем, что они безотносительны к частному интересу человека. Именно поэтому даже поступки врага могут вызывать уважение и почтение. Сентименталистская позиция Юма также включала положение о непосредственном характере моральных восприятий. По утверждению автора «Трактата», любой поступок, любое чувство или характер возбуждают удовольствия или страдания, сопряженные с добродетелью или пороком, при одном лишь взгляде на них<sup>16</sup>. Данное положение Юма также было адресовано интеллектуалистам. Исходя из своего представления о разуме как о дискурсивной познавательной способности, как о рассудке, Юм полагал, что интеллектуалисты не способны объяснить непосредственного характера моральных восприятий. Последнее замечание является по меньшей мере несправедливым, поскольку одним из центральных в интеллектуализме было учение об интеллектуальной интуиции как высшей познавательной способности, предмет которой составляли в том чис-

<sup>14</sup> Юм Д. Трактаг о человеческой природе. С. 512.

<sup>15</sup> Там же. С. 514.

<sup>16</sup> См.: Там же. С. 516.

ле моральные различия. Правда, концептуально это учение было оформлено немного позже в работе Ричарда Прайса «Обозрение основных вопросов морали» (1758).

Вся рассмотренная выше аргументация Юма была направлена против положений о том, что мораль состоит в согласии с разумом и распознается посредством идей. Именно в них выражен смысл интеллектуализма в строгом и точном смысле. Однако основываясь на тексте «Трактата», можно предположить, что интеллектуализм в данном значении решительно отвергается Юмом еще (если не в первую очередь) и в силу того, что оказывается, в его представлении, способом обоснования двух других положений, служит для них необходимым теоретическим фоном. Речь идет о следующих положениях: мораль укоренена в природе вещей и выражает вечные неизменные отношения соответствия и несоответствия вещей; эти отношения задают критерии должного и недолжного, имеющие силу не только для человека, но и для Божества.

Возражение Юма вызывает тот факт, что, отождествляя мораль с вечными и неизменными отношениями в природе вещей, интеллектуализм тем самым полагает мораль во внешнем человеку объективном мире и задает внешний источник моральной обязательности и моральной мотивации. Интересно в связи с этим замечание английской исследовательницы Софи Ботрос, которая считает, что из всех разнообразных аспектов морального интеллектуализма один вызывает у Юма наибольшее презрение, а именно: попытка поместить моральный мотив в «вечной и неизменной основе (*reason*) вещей» при полном игнорировании роли субъективных психологических состояний субъекта в порождении действия<sup>17</sup>.

Отвечая интеллектуалистам, Юм ставит под сомнение само существование таких вечных и неизменных отношений, в которых якобы укоренена мораль. Но даже если бы они существовали и человек был способен их познать, непонятно, каким образом они могут побуждать к совершению поступков, ведь «одно дело иметь понятие о добродетели, другое – подчинить ей свою волю»<sup>18</sup>. Для утверждения о том, что вечные и неизменные отношения в природе вещей задают критерии должного и должного, имеющие силу

<sup>17</sup> См.: *Botros S. Hume, Reason and Morality. A Legacy of contradiction. L.–N. Y., 2006. С. 91.*

<sup>18</sup> *Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 507.*

для всякого разумного существа, включая само Божество, следует указать не просто на связь между знанием и волей, но и доказать, что она необходима. По убеждению Юма, это невозможно, такой связи не существует, и «одно лишь отношение никогда не может произвести какого-нибудь поступка»<sup>19</sup>.

В противостоянии интеллектуализму Юм стремится показать, что мораль не является фактом внешнего объективного мира, «не сводится к определенным отношениям, являющимся предметом науки» и потому «не является тем *фактом*, который может быть познан при помощи ума»<sup>20</sup>. Моральное добро и зло не заданы внешними объективными отношениями, они «применимы только к актам нашего духа и проистекают из нашего отношения к внешним объектам»<sup>21</sup>. В этом смысле вне человеческого отношения не существует ни добра, ни зла, ни добродетели, ни порока. В объекте самом по себе (будь то характер или поступок или что-либо еще) ничего подобного им мы обнаружить не сможем. Как бы мы ни пытались понять, например, в чем состоит порочность умышленного убийства, мы не достигнем своей цели, пока не обратим свой взор *внутрь себя* и не обнаружим порицания, вызванного этим поступком. Отсюда Юм делает вывод, который считает открытием в этике: «порок и добродетель могут быть сравниваемы со звуками, цветами, теплом и холодом, которые, по мнению современных философов, являются не качествами объектов, но перцепциями нашего духа»<sup>22</sup>. Данные утверждения, «открытия» Юма стали мишенью для критики со стороны интеллектуалистов, убежденных в том, что Юм превращает мораль нечто субъективное, релятивное и тем самым разрушает ее. Однако едва ли интеллектуалисты имели достаточное основание для такого заключения. Юм особым образом подчеркивал, что отношения, которые являются источником моральных различий, имеют место «исключительно между внутренними актами и внешними объектами»<sup>23</sup>. Моральные восприятия с необходимостью предполагают наличие «внешних объектов», созерцание которых и порождает в душе человека удовольствие

<sup>19</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 507.

<sup>20</sup> Там же. С. 509–510.

<sup>21</sup> Там же. С. 506.

<sup>22</sup> Там же. С. 510.

<sup>23</sup> Там же. С. 506.

или страдание. Удовольствия же или страдания не произвольны, а определяются особой организацией человеческой природы. Она устроена так, что человек получает удовольствие от достойных поступков, характеров и т. п., а страдания – от недостойных.

Еще один существенный для Юма момент в критике интеллектуалистов состоял в том, что они полагали мораль не просто в объективном мире, но и настаивали на ее трансцендентном характере и связывали ее с Божеством<sup>24</sup>. Юм, разумеется, не мог принять такой трактовки и не только потому, что был атеистом, но и по принципиальным теоретическим основаниям: он считал, что мораль является уникальным человеческим достоянием, сам человек является источником морали, это выделяет его из природного мира и отличает от других мыслящих существ.

Критику Юмом интеллектуализма в вопросе об общих основаниях морали можно признать в целом корректной лишь в отношении конкретных критикуемых им концепций Кларка и Волластона, но не в отношении новоевропейского интеллектуализма в целом. Например, Ричард Прайс хоть и связывал мораль с природой вещей, но совершенно определенно видел источник моральной императивности и мотивации не в природе вещей, а в осознании моральным субъектом своего долга, в признании этого долга своим собственным, в принятии этого долга на себя. Более того, во многом под влиянием критики Хатчесоном интеллектуалистов Прайс сам критиковал своих идейных предшественников за отождествление моральных понятий с гносеологическими. Анализируя волластоновское определение моральных идей добра и зла как выражения и отрицания истины, Прайс указал на его некорректность, которую усматривал в непонимании смысла морального добра и зла:

<sup>24</sup> На это указывает, в частности, А.Ф.Грязнов. См.: *Грязнов А.Ф.* Разумный скептицизм в жизни и философии // *Юм Д.* Указ. изд. С. 34. Антирелигиозная направленность юмовой этики дала основание Макинтайру считать, что все «обычные системы морали», которые, как считал Юм, будут опровергнуты в результате внимательного отношения к его замечанию о переходе от предложений со связкой «есть» к предложениям со связкой «должно», – это системы, утверждающие религиозные основания морали. Именно им, по мнению Макинтайра, Юм противопоставляет свое представление о том, что мораль основана на человеческих потребностях, интересах и желаниях (См.: *MacIntyre A.* Hume on «Is» and «Ought» // *The Philosophical Review.* Vol. 68. 1959. № 4. С. 464).

«зло неблагодарности и жестокости не то же самое, что отрицание истины и утверждение лжи»<sup>25</sup>. Такие определения моральных понятий, по его мнению, оставляют человека без содержательных моральных критериев, которыми он мог бы руководствоваться при принятии решений, вынесении оценок и совершении поступков.

Нельзя не отметить, что взаимная критика сентименталистов и интеллектуалистов чаще всего попадала мимо цели и, как отмечали многие исследователи, была спором о словах. Противопоставляя разум и моральное чувство, сентименталисты и интеллектуалисты по существу выделяли одни и те же характеристики моральной способности как непосредственного восприятия морали, гарантирующей непредвзятость этого восприятия, безотносительность к частному интересу. Однако, находясь в плену своих исходных предпосылок, первые необоснованно видели в разуме дискурсивную способность, оперирующую с уже полученными с помощью чувства идеями, а также ориентированный на реализацию частного интереса рассудок и поэтому настаивали на невозможности искать в разуме основание морали. Вторые же моральное чувство рассматривали исключительно как пассивное и обманчивое ощущение или неуправляемую слепую страсть, наряду со всеми другими страстями влекущую человека в противоположном морали направлении. И хотя Юм и Прайс были хорошо знакомы друг с другом, вели философскую переписку и даже были дружны, Прайс считал Юма философом, «обладающим величайшими талантами», это никак не поспособствовало их лучшему взаимопониманию в моральной философии. Вместе с тем взаимная полемика сентименталистов и интеллектуалистов имела существенное значение, которое состояло в том, что именно в ее ходе оформлялось философское понятие морали.

Интеллектуалисты отделили мораль от культурных факторов поведения (религии, позитивных законов, традиций, воспитания), от стихийных факторов (предрассудков, привычек, стремления к удовольствию) и рассматривали ее как сферу самодетерминации человека, возможную лишь в силу того, что он обладает разумом и способен действовать в соответствии с разумными принципами, или моральными убеждениями вопреки разного рода внешним воздействиям. Чувственная человеческая природа

<sup>25</sup> Price R. A Review of the Principal Questions in Morals. Oxford, 1948. P. 126.

в контексте интеллектуализма является столь же внешним фактором поведения человека, как и указания авторитетов, нормы и санкции гражданских законов и т. п. Разум же, в их представлении, есть начало, конституирующее человека, вносящее гармонию и упорядоченность в его внутренний мир. Стремление подчеркнуть своеобразие морали обернулось в интеллектуалистской концепции предельным расширением ее значения до природы вещей, закона мироздания, самого бытия.

Позиция же Юма состояла в том, что мораль не трансцендентна человеку, она укоренена в самой его природе и отвечает его специфическим фундаментальным потребностям. И в этом Юм совершенно очевидно является наследником аристотелевской традиции в этике.

Несмотря на принципиальную значимость дилеммы разума и чувства, Юм отводит ей в своих этических произведениях не так много места. В «Трактате» он посвящает анализу дилеммы первую часть третьей книги. В «Исследовании» говорит о ней в первой главе и в приложении «О моральном чувстве». Взгляды Юма на дилемму от «Трактата» к «Исследованию» претерпевают некоторое изменение. В «Трактате» Юм гораздо более определен в ее решении, его позицию можно охарактеризовать как однозначно и непримиримо антиинтеллектуалистскую. Вердикт, вынесенный Юмом разуму как началу морали, вполне однозначен: здесь он «совершенно бессилён»<sup>26</sup>. В «Исследовании» же позиция Юма существенно смягчается и тем самым размывается, становится менее последовательной. Он был вынужден принимать рационалистические допущения, которые противоречили его исходным установкам<sup>27</sup>. Юм уже допускал, что как сентименталистская, так и интеллектуалистская позиции «могут быть обоснованы посредством правдоподобных аргументов» и утверждает, что «разум и чувство сопутствуют друг другу почти во всех моральных определениях и выводах»<sup>28</sup>. Тем не менее в приложении «О моральном чувстве» Юм, признавая роль разума в морали существенной, показывает,

<sup>26</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 499.

<sup>27</sup> На внутренние противоречия в концепции Юма, вызванные рационалистическими допущениями, указывает, в частности, Бэрри Страуд (см.: Stroud B. Hume. L.-N. Y., 1994. P. 191–192.

<sup>28</sup> Юм Д. Исследование о принципах морали. С. 179, 181.

что одного разума по меньшей мере недостаточно, «чтобы дать начало какому-либо нравственному осуждению или одобрению»<sup>29</sup>. В целом и в «Исследовании», хоть и не столь решительно и последовательно, как в «Трактате», он подтверждает свою сентименталистскую позицию в отношении «природных» оснований морали.

О месте проблемы разума и чувства в этике Юма косвенно можно судить и по композиции третьей книги «Трактата» и «Исследования». Оба сочинения Юм начинает с формулировки дилеммы, ее анализ предваряет рассмотрение содержания морали, на языке Юма – конкретных добродетелей. А в ходе анализа содержания морали проблематика разума и чувства по существу не затрагивается. И далее специально к дилемме Юм больше не возвращается<sup>30</sup>. Это дает основание для предположения, что решение дилеммы разума и чувства хоть и имеет для Юма принципиальное значение, однако в его этике играет инструментальную роль. Оно необходимо для обозначения пространства морали «точными и ясными границами» и для направления этического исследования по правильному, соответствующему природе и назначению морали, руслу. По-другому говоря, отказ от интеллектуализма заставляет морального философа переключить свое внимание от природы вещей, трансцендентного мира на человеческую природу – «специфический склад и конституцию рода человеческого», а также на особые условия человеческой жизни.

### О «законе» Юма

Главу, посвященную критике интеллектуализма, Юм завершает замечанием, ставшим поистине знаменитым: «Я заметил, что в каждой этической теории, с которой мне до сих пор приходилось встречаться, автор в течение некоторого времени рассуждает обычным способом, устанавливает существование Бога или излагает свои наблюдения относительно дел человеческих; и

<sup>29</sup> Юм Д. О моральном чувстве // Юм Д. Указ. изд. Т. 2. С. 282.

<sup>30</sup> Это верно и в отношении «Исследования», поскольку в основном тексте Юм специально анализирует дилемму разума и чувства лишь в первой главе. И затем подводит итог уже не в основном тексте, а в приложении «О моральном чувстве».

вдруг я, к своему удивлению, нахожу, что вместо обычной связки, употребляемой в предложениях, а именно *есть* или *не есть*, не встречаю ни одного предложения, в котором не было бы в качестве связки *должно* или *не должно*. Подмена эта происходит незаметно, но тем не менее она в высшей степени важна. Раз это *должно* или *не должно* выражает некоторое новое отношение или утверждение, последнее необходимо следует принять во внимание и объяснить, и в то же время должно быть указано основание того, что кажется совсем не понятным, а именно того, каким образом это новое отношение может быть дедукцией из других совершенно отличных от него»<sup>31</sup>. Это замечание много лет спустя было замечено аналитической этикой, в определенном духе проинтерпретировано, уточнено и затем наделено статусом закона, или методологического принципа, под названием «гильотина Юма»<sup>32</sup>. При всем разнообразии метаэтических взглядов на сам фрагмент их объединяет убежденность, во-первых, в исключительно логическом характере данного рассуждения, во-вторых, в том, что Юм здесь определенно налагает запрет на логический вывод суждений о должном из суждений о сущем, ибо такой вывод невозможен. Обоснованность метаэтического прочтения фрагмента Юма была признана многими исследователями. Р.Хэар, П.Ноуэлл-Смит, А.Прайор считали якобы открытый Юмом закон чрезвычайно важным, а Дж. Сёрль пытался опровергнуть его<sup>33</sup>.

Другие же исследователи – юмоведаы и не только – стремятся понять в первую очередь самого Юма, а не ищут у него прозрений грядущих метаэтических дилемм. К числу этих исследователей относятся, например, Б.Страуд, А.Макинтайр, уже упомянутая С.Ботрос. Они справедливо указывают на то, что фрагмент следует интерпретировать как естественное продолжение основного хода мысли Юма. Для этого, как заметил А.Макинтайр, надо лишь с доверием отнестись к самому Юму и помнить, что он

<sup>31</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 510–511.

<sup>32</sup> См.: Максимов Л.В. «Гильотина Юма»: современные интерпретации // Дэвид Юм и современная философия: Материалы междунар. конф. М., 2011. С. 31–35.

<sup>33</sup> См. об этом: Сычев А.А. «Гильотина Юма» в контексте институционального подхода Дж. Р. Сёрля // Дэвид Юм и современная философия. Материалы междунар. конф. С. 35–39.

необязательно имел в виду больше того, что сказал, или вообще нечто иное<sup>34</sup>. При таком подходе метаэтическая трактовка представляется уязвимой.

Корректная интерпретация фрагмента должна соответствовать контексту рассуждения Юма – как общему, заданному замыслом всего «Трактата», так и конкретному, заданному содержанием главы, которую фрагмент завершает. Главная задача этой главы – опровержение интеллектуализма. Совершенно очевидно, что фрагмент стоит в ряду других критических рассуждений, адресованных интеллектуализму, и поставлен в этот ряд самим Юмом. «Я не могу, – пишет он, – не прибавить к этим рассуждениям одного замечания (*observation*), которое, быть может, будет признано не лишенным известного значения»<sup>35</sup>. Следует отметить, что, судя по тексту, в глазах самого Юма, данное замечание не является решающим или просто существенным – это всего лишь «замечание», «наблюдение». Юм только предполагает, что оно «может быть» признано значимым. Косвенным подтверждением второстепенной значимости для Юма рассматриваемого фрагмента является и то, что никакого похожего по содержанию замечания в других его произведениях, в том числе и в «Исследовании», нет. Правда на это можно возразить, обратив внимание на то, что по словам Юма, его наблюдение опровергнет все «обычные системы морали». Однако очевидно, что в данном случае он имеет в виду интеллектуалистские системы. Это очевидно, во-первых, поскольку глава посвящена критике интеллектуализма, во-вторых, поскольку именно интеллектуализм Юм считает «обычной», наиболее распространенной системой, что многократно подтверждается текстом «Трактата». Например, настаивая на второстепенной роли разума в морали, Юм сетует на то, что противоположное представление лежит «в основании большей части моральной философии, как древней, так и новой; и нет более обширной области [применения] как метафизических аргументов, так и популярных декламаций, чем это предполагаемое преобладание разума над аффектами»<sup>36</sup>. Ни о каких других

<sup>34</sup> См.: *MacIntyre A. Hume on «Is» and «Ought» // The Philosophical Review. Vol. 68. 1959. № 4. С. 460.*

<sup>35</sup> *Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 510.*

<sup>36</sup> Там же. С. 455.

системах морали, тем более «обычных», в своих сочинениях Юм не говорит. Иными словами, фрагмент Юма не имеет никакого другого адресата, помимо интеллектуализма, и является *дополнением* к основной критической аргументации.

Если признать, что фрагмент адресован интеллектуализму, и допустить при этом, что Юм был озабочен «логической архитектуроникой» (Л.В.Максимов) этических учений, возникает вопрос о том, были ли у Юма основания обвинять интеллектуалистов в совершении логически незаконного перехода от суждений о сущем к суждениям о должном? Едва ли. По формулировке Л.В.Максимова, «гильотина Юма», идея которой и была высказана во фрагменте, накладывает запрет на «умозаключения» такого рода: «Мир устроен так-то, *поэтому* должно делать то-то» как логически недопустимые<sup>37</sup>. Но интеллектуалисты не были повинны в такого рода «умозаключениях». Они, конечно, апеллировали к онтологии при обосновании морали, но их онтология не была ценностно нейтральной, она была морально предзадана. Рассуждения интеллектуалистов не пресекали ценностных границ, поскольку они рассматривали мораль в качестве конечного основания и закона всего мироздания. Если интеллектуалисты и «выводили» должное из сущего, то исключительно в том же смысле, в каком это делал сам Юм. Они объясняли должное (мораль), опираясь на природу вещей, а Юм – на человеческую природу (аффективную ее часть) и обстоятельства социальной жизни<sup>38</sup>. Иными словами, метаэтическая трактовка фрагмента делает непонятным смысл претензий Юма. Думается, он становится понятным лишь в случае признания того, что Юм критикует интеллектуалистов не за совершение логической ошибки и не за выведение суждений о должном из суждений о сущем, а за то, что они, полагая мораль в природе вещей,

<sup>37</sup> Максимов Л.В. «Гильотина Юма»: современные интерпретации. С. 35.

<sup>38</sup> В одном из писем Юм писал: «Я обнаружил, что моральная философия, унаследованная нами от античности, страдает от того же недостатка, который был обнаружен в естественной философии, и состоит в том, что философия является полностью гипотетической и зависит в большей степени от изобретательности, нежели от опыта. Каждый при построении схем добродетели и счастья опирается на свое воображение, не рассматривая человеческую природу, от которой должно зависеть каждое моральное заключение» (См.: *Hume D. To George Cheyne [March or April 1734] // The Letters of David Hume. Vol. 1. Oxford, 1932. P. 16).*

не понимают смысла морали. В таком случае рассуждение Юма во фрагменте, как и в «Трактате» в целом, по своему характеру не метаэтическое, а этико-философское, оно задается определенным пониманием морали – таким, при котором мораль «выносится за рамки объективного мира и полагается внутри духовного опыта человека», как выразился Р.Г.Апресян<sup>39</sup>.

Иногда обсуждаемый фрагмент Юма интерпретируют в духе Канта, усматривая в юмовском замечании идею автономии морали. Для такой интерпретации Юм не дает нам никаких оснований. Ему важно было показать соразмерность морали человеку как таковому, его «природным» потребностям. Также и моральный субъект Юма не бесплотное, внеприродное и внесоциальное существо, а существо чувственное, реализующее свою природу в коммуникации и общественной жизни. Попытка Юма представить мораль вне каких бы то ни было трансцендентных источников, как особое проявление человеческой природы, которое к тому же существенно обусловлено сопричастностью всех людей друг другу, была оценена в современной моральной философии и получила продолжение в некоторых современных версиях этики добродетели и феминистской этики заботы, претендующих, в частности, на преодоление кантианского подхода в этике.

Помимо вопроса о характере обсуждаемого фрагмента Юма (является ли он метаэтическим или этико-философским), возникает вопрос о том, допускал ли Юм возможность перехода от предположений со связкой «есть» в рассуждении к предложениям со связкой «должно»? Думается, на него можно дать как отрицательный, так и положительный ответ.

Если принять во внимание, что Юм в рассуждениях о должном в значительной мере опирается на анализ и человеческой природы, и социальной реальности, то очевидно такой переход он не считает предосудительным. И речь во фрагменте идет не о том, что такой переход совершать нельзя, а о том, что совершать его следует с осторожностью. В частности, это могло бы означать, что он допустим не во всех случаях. Если речь идет о переходе от объективных суждений о фактах внешнего мира к моральным суждениям, который совершали (по мнению Юма) интеллектуалисты, то

<sup>39</sup> См.: *Апресян Р.Г.* Европа: Новое время [Раздел шестой] // История этических учений. С. 625–626.

он невозможен. И, напротив, он возможен, если речь идет о суждениях о тех фактах, которые относятся к нашей внутренней жизни и устанавливаются чувством. Такие суждения о фактах могут быть основанием для моральных суждений. Юм вполне определенно говорит об этом, обсуждая порок: чувство порицания, возникающее в нас по отношению к конкретному поступку, является фактом, но этот факт – предмет чувства, а не разума, и заключается в нас самих, а не в объекте<sup>40</sup>.

Б.Страуд предлагает свою интерпретацию юмова фрагмента, не придавая последнему никакого особенного значения<sup>41</sup>. С его точки зрения, в контексте философии Юма переход в рассуждениях от сущего к должному естественен и непредвзвешен. Мы совершаем его, когда наблюдаем за поведением людей, открываем характеристики действий, их последствия, и затем формулируем моральные заключения. Во фрагменте Юм обращает внимание на необходимость осознания природы этого перехода: поскольку моральные заключения имеют мотивационную силу, то их источником может быть исключительно чувство, а не разум. Как подчеркивает Страуд, «все обычные системы морали», которые намеревался опровергнуть Юм, – это именно интеллектуалистские системы, фатальная ошибка которых состоит не в том,

<sup>40</sup> См.: Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 510. Подобной трактовки фрагмента Юма придерживается С.Ботрос. См.: *Botros S. Hume, Reason and Morality. A Legacy of Contradiction*. P. 81.

<sup>41</sup> Для Страуда своеобразие и значение этического подхода Юма состоит в твердом стремлении превратить этику в содержательную экспериментальную науку, существенное место в которой должно быть отведено психологии и анализу социальной реальности. Об этом совершенно определенно свидетельствует подзаголовок ко всему «Трактату о человеческой природе»: «Попытка ввести экспериментальный метод в рассуждение о моральных вопросах». Страуд призывает в ходе интерпретаций тех или иных суждений Юма всегда иметь в виду его главное намерение. Между тем оно нередко оказывается проигнорированным. В наибольшей степени это замечание относится к представителям аналитической этики, которые считают общую эмпирическую теорию человеческой природы Юма мало интересной. Они обращают внимание лишь на ту часть юмовой концепции, которая, по их мнению, соответствует метаэтическому пониманию философии. С точки зрения Страуда, «это грубое позитивистское представление о том, что Юм делал или должен был делать, является причиной более серьезного непонимания намерений Юма, и следовательно, его работы в целом» (*Stroud B. Hume*. P. 7).

что они совершают логически незаконный переход от суждений о сущем к суждениям о должном, а в том, что они не понимают природы отношения между моральным восприятием, или суждением и волей<sup>42</sup>.

Можно согласиться с теми, кто считает знаменитое рассуждение Юма не слишком определенным (многие исследователи указывают на его «удивительную непоследовательность» как философа). Эта неопределенность породила множество интерпретаций<sup>43</sup>. Однако Юм не настолько неопределен, чтобы нельзя было установить границы, в которых данные интерпретации можно рассматривать как обоснованные. Они задаются контекстом и характером юмовой философии. Юма как морального философа отличает от метаэтиков XX в. то, что его интерес был сосредоточен на самой морали – ее смысле и содержании, а не на логике рассуждений о ней.

### Библиография

1. *Апресян Р.Г.* Новое время [Раздел шестой] // История этических учений / Под ред. А.А.Гусейнова. М., 2003. С. 622–626.
2. *Васильев В.В.* Философская психология в эпоху Просвещения. М.: Канон+, Реабилитация, 2010. С. 143–236.
3. *Грязнов А.Ф.* Разумный скептицизм в жизни и философии // *Юм Д.* Соч.: В 2 т. Т. 1 / Вступ. ст. А.Ф.Грязнова; примеч. И.С.Нарского. 2-е изд., доп. и испр. М., 1996.
4. *Максимов Л.В.* «Гильотина Юма»: современные интерпретации // Дэвид Юм и современная философия: Материалы междунар. конф. М., 2011. С. 31–35.
5. *Сычев А.А.* «Гильотина Юма» и институциональный подход Дж.Р.Серля // Дэвид Юм и современная философия: Материалы междунар. конф. М., 2011. С. 35–39.
6. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И.Церетели // *Юм Д.* Соч.: В 2 т. Т. 1 / Вступ. ст. А.Ф.Грязнова; примеч. И.С.Нарского. 2-е изд., доп. и испр. М., 1996.
7. *Юм Д.* Исследование о принципах морали / Пер. В.С.Швырева // *Юм Д.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1996.

<sup>42</sup> См.: *Stroud B.* Hume. P. 187–188.

<sup>43</sup> См.: *Максимов Л.В.* «Гильотина Юма»: современные интерпретации. С. 32.

---

8. *Botros S.* Hume, Reason and Morality. A Legacy of Contradiction. L.–N. Y.: Routledge, 2006.

9. *Hume D.* The Letters of David Hume. Oxford: Clarendon Press, 1932.

10. *MacIntyre A.* Hume on «Is» and «Ought» // The Philosophical Review. Vol. 68. 1959. № 4. С. 451–468.

11. *Price R.* A Review of the Principal Questions in Morals. Oxford: Clarendon Press, 1948.

12. *Stroud B.* Hume. L.–N. Y.: Routledge, 1977.