
Ю. В. ЛОСКУТОВ

МОРАЛЬНАЯ ИСТИНА И «ДОВОД К ЧЕЛОВЕКУ»

Анализируются проблемы становления этики в качестве науки, связанные с вопросом о моральной истине. Показано, что принцип Юма не является непреодолимой преградой для научной связи между истинностью и нормативностью. Дж. Сёрль преодолевает принцип Юма с помощью понятия институциональных фактов, которые по своей природе объективны и связаны с определенными общественными институтами. С марксистской точки зрения, мы можем преодолевать принцип Юма и производить истинностную оценку той или иной морали согласно степени соответствия этой морали требованиям тех социальных институтов, в деятельности которых выражены глубинные, фундаментальные интересы личности и общества. Однако в деле утверждения истинностного подхода в этике существует еще одна проблема – требование исключения «довода к человеку» противостоит требованию конкретности моральной истины. Данная проблема решается следующим образом – запрет на замену существа аргументации ссылками на личные свойства ее субъекта уместен только в рамках классической рациональности, исследующей простые системы. Социальные институты не являются простыми системами, и потому гуманитарные дисциплины, включая этику, свободны от указанного запрета при анализе деятельности этих институтов. В неклассической рациональности «довод к человеку» становится допустимым, а в постнеклассической рациональности – обязательным. Всестороннее рассмотрение субъекта постнеклассической аргументации имеет не только познавательное, но и этическое значение в условиях превращения науки в непосредственную производительную силу.

Ключевые слова: моральная истина, принцип Юма, «довод к человеку», социальный институт, этика науки, практика, постнеклассическая рациональность, любовь.

The problems of the formation of ethics as a science related to the question of moral truth are analyzed. It is shown that Hume's principle is not an insurmountable obstacle to the scientific connection between truth and normativity. J. Searle overcomes Hume's principle with the concept of institutional facts, which are inherently objective and related to certain social institutions. From

a Marxist perspective, we can overcome Hume's "guillotine" and make a truth assessment of this or that morality according to the degree to which it meets the requirements of those social institutions in whose activities the deep, fundamental interests of the individual and society are expressed. However, there is a further problem with the affirmation of the truth approach in ethics: the requirement to exclude the "argumentum ad hominem" is opposed to the requirement of the concreteness of moral truth. This problem is resolved as follows: the prohibition against replacing the substance of an argument with references to the personal properties of its subject is appropriate only within the framework of classical rationality, which investigates simple systems. Social institutions are not simple systems, and therefore the humanitarian disciplines, including ethics, are free from this prohibition when analyzing the activities of these institutions. In non-classical rationality the "argumentum ad hominem" becomes permissible, and in post-non-classical rationality it becomes obligatory. Comprehensive consideration of the subject of post-non-classical argumentation has not only cognitive, but also ethical significance in the context of the transformation of science into a direct productive force.

Keywords: *moral truth, Hume's principle, "argumentum ad hominem", social institution, ethics of science, practice, postnonclassical rationality, love.*

Может ли этика быть фундаментальной наукой? Ключевой признак фундаментальной науки – это поиск истины. Этика имеет дело с моральными нормами, которые она не только изучает, но и формулирует. Как возможно совместить истину с нормативностью? Есть ли связь между двумя парами категорий: «истинно – ложно» и «правильно – неправильно»?

Эта проблема является дискуссионной, она касается не только вопросов теории морали, но и фундаментальных областей юриспруденции, медицины, эстетики, технических наук. Логика всех этих дисциплин – модальная. Она не просто выражает факты, но и дополнительно их характеризует с точки зрения той или иной модальности. Этика имеет отношение прежде всего к аксиологической и деонтической модальностям.

Аксиологическая модальность характеризует объекты с точки зрения определенной системы ценностей. Данная модальность включает такие модальные понятия, как «хорошо», «безразлично», «плохо», «лучше», «хуже», «равноценно» и является предметом логики оценок.

Деонтическая модальность, которую нередко рассматривают как частный случай аксиологической, выражает в суждении (через повествовательное предложение) просьбу, совет, приказ или пред-

писание. Деонтическая модальность является предметом логики норм и включает такие модальные понятия, как «обязательно», «запрещается», «разрешается» и т. д.

Модальная логика – это расширение логики высказываний, но, несмотря на данное обстоятельство, принцип Юма отрывает логику высказываний, выражающих факты, от модальной логики. Принцип Юма, сформулированный в «Трактате о человеческой природе» [Юм 1996], традиционно понимается в том смысле, что из дескриптивных (описательных) суждений не могут логически выводиться прескриптивные (предписывающие). Впрочем, А. Макинтайр высказывает обоснованное сомнение в том, что сам Д. Юм именно так понимал свой принцип: «Юм не говорит, что нельзя перейти от “есть” к “должно”, но только то, что “кажется совершенно невысказанным” это сделать. <...> В любом случае было бы странно, если бы Юм считал, что “наблюдения, касающиеся человеческих дел” обязательно не могут привести к моральным суждениям, поскольку такие наблюдения постоянно используются самим Юмом» [MacIntyre 1959: 459–460]. Тем не менее на мировую философию принцип Юма повлиял именно в его традиционном, вышеобозначенном понимании. Указанный принцип дополняется утверждением об отсутствии выводимости описаний из норм. Кроме того, в неклассической философии принято считать, что нормативные и вообще оценочные высказывания сами по себе не могут быть истинными или ложными, а описательные (высказывания о фактах) – могут. С этой точки зрения мировоззрение, лежащее в основе морали, может быть истинным или ложным (верифицируемым), а сама мораль – не может, ибо ее нормы не верифицируемы. Принцип Юма – это неклассическая по своей сути философская идея, порожденная классическим, созерцательным типом рациональности. Принцип Юма является выражением реальной, а не вымышленной теоретической проблемы – действительно, если исходить из узкологической и созерцательной точки зрения, то знание нормативное не может непосредственно имплицироваться описательным знанием.

Принцип Юма – это чисто западная культурная черта, однако и там она стала популярной только в XX в. Ни в русской, ни в китайской, ни в индийской, ни в арабской культуре идея отрыва истины от нормативности никогда не пользовалась широким успехом. Гуманитарные следствия из не критического принятия принципа Юма плачевны: 1) не пересекаются между собой рефлексия над фактическим человеческим поведением и рефлексия над вопросом о долж-

ном, что чревато разрушительными последствиями для педагогики; 2) если никакой моральной истины нет, то не может быть никакой научной теории морали; 3) перефразируя Достоевского, можно утверждать, что если моральной (юридической, медицинской, эстетической, технической) истины нет, то все позволено. Если нельзя дать обоснование моральных (юридических, медицинских, эстетических, технических) норм, то их применение произвольно, это дело вкуса, а о вкусах не спорят. Жесткая оппозиция между дескриптивными и прескриптивными суждениями «приводит к отрицанию возможности рационального понимания морали, обоснования ее первопринципов. По существу, мораль оказывается в таком случае произвольна» [Разин 2015: 74].

В западной этике принцип Юма оказал существенное влияние, помимо прочего, на эмотивизм и этику дискурса.

С точки зрения эмотивизма, сформировавшегося в рамках аналитической философии, теоретически обосновать мораль и ее нормы невозможно. Эта невозможность имеет место в силу того, что моральные суждения не могут быть признаны истинными либо ложными, так как их нельзя подвергнуть процедуре верификации – моральные суждения просто выражают эмоции, в отличие от обычных суждений, которые выражают факты. Однако эмотивизм недооценивает то обстоятельство, что как сама эмоция, так и выраженное в ней отношение тоже являются фактами.

С точки зрения этики дискурса обоснование добра возможно, однако не с помощью дедуктивной аргументации, а путем выполнения требований к процедуре дискурса и приведения ее к виду, встречающему одобрение всех свободных участников обсуждения. Однако конвенционалистские теории, происходящие от Т. Гоббса, Дж. Локка, Ж.-Ж. Руссо и продолженные в этике дискурса, не дают понять, что представляют собой те «рациональные интересы» и желания, из которых должны исходить участники договора при принятии определенного морального кода. Может быть, эти «рациональные интересы» на самом деле являются вздорными или даже общественно опасными?

Этика, формирующаяся в качестве науки, в любом из своих вариантов – это принципиально гетерономная этика, она раскрывает внешние причины моральных норм, и потому в такой этике возможны четкие критерии проверки моральных норм на степень их обоснованности. С научной точки зрения моральные нормы должны быть обоснованы практически – в контексте общественно-исто-

рической практики. Кроме того, с научной точки зрения моральные нормы должны быть обоснованы логически, чему во многом препятствует принцип Юма. Без преодоления теоретического «барьера», связанного с этим принципом, о существовании этики в качестве науки не может быть и речи.

Характерно то, что стихийная оппозиция принципу Юма распространена в западной аналитической философии именно среди этиков. Вместе с тем теоретическая уязвимость представителей этой этической оппозиции состоит в том, что они неоправданно ограничивают вопрос об объективных проявлениях морали сферой морального языка и не проводят специального анализа возможных путей опровержения указанного принципа [Максимов 2005].

Этих уязвимых моментов лишена позиция Дж. Сёрля, который фактически преодолевает принцип Юма с помощью понятия институциональных фактов, связанных с определенными общественными институтами, и объективных в силу того, что они не зависят от субъективных оценок. Действительно, если исходить из узкологической точки зрения, то описательное знание не может непосредственно имплицировать знание нормативное, и потому переход от описания фактов к нормам требует дополнительного, внелогического фактора, в качестве которого выступает система социальных институтов.

Социальные институты – это «относительно устойчивые типы и нормы социальной практики, посредством которых организуется общественная жизнь, обеспечивается устойчивость связей и отношений в рамках социальной организации общества» [Комаров, Яковлев 2008: 151]. Как следует из этого определения, любой социальный институт (включая мораль) обладает тем или иным нормативным смыслом. Любой социальный институт – это система взаимных обязательств, которые представляют собой и сущее, и должное (и факт, и норму) одновременно. Социальные институты характеризуются своими возможностями влиять на поведение людей посредством установленных правил – в этих институтах «фиксируются правила, которые создают виды деятельности, вне этих правил невозможные. Например, игра в шахматы невозможна вне правил этой игры. То же относится, по существу, и ко всем видам социальной деятельности. Таким образом, должное как заключенное в правилах вполне может быть описано в объективном смысле» [Разин 2015: 78].

Любой этик, любой философ вообще – это не «чистый» созерцатель в духе классической науки; он лично задействован во множестве социальных институтов, и потому совершенно неуместно намерение того или иного этика закамуфлировать влияние этих институтов на мораль и, соответственно, на теорию морали. Дж. Сёрль, свободный от подобного намерения, рассуждает так: «В представлении третьего лица в каждом обществе есть система институциональных структур, и члены этого общества (каждый по-своему) находятся на виду у своих товарищей, они связаны этическими структурами в рамках институциональных структур. Они ограничены в роли мужей, жен, граждан, налогоплательщиков и т. д. Но сказать это – значит ничего не сказать о видении мира от первого лица. Почему должен я, сознательная личность, хоть сколько-то заботиться о том, что другие люди думают о моих обязательствах и обстоятельствах? С точки зрения первого лица, ответ состоит в том, что я, проявляя активность в рамках данных институциональных структур, могу добровольно и намеренно создавать независимые от желания основания для себя. Институциональные структуры дают мне возможность это делать...» [Сёрль 2004: 205–206]. Например: «Мое ощущение боли включает и потребность в ее облегчении. Эта потребность и является основанием избавиться от боли, и я даже верю, что другие люди, при наличии у них возможностей и способностей, имеют основания помочь мне утихомирить боль. Но я не могу быть уверен, что у них есть основание мне помогать, если не заставлю себя верить, что в зеркальной ситуации у меня будет основание помочь им» [Там же: 187]. А. В. Разин утверждает следующее: «Если мы рассматриваем систему общественных взаимодействий людей как нечто целое и устойчивое, то совершенно очевидно, что выполнение каждым участником общественной жизни своих обязанностей требует от него надлежащих действий в процессе выполнения своих функций. ... Должное, таким образом, предполагается способом организации самого сущего. В личностном же плане оно является способом фиксации ответственности, связанным с субъективной мотивацией» [Разин 2017: 64–65].

Институциональные факты выражены в нашем повседневном языке, в том числе и в языке морали. Дж. Сёрль различает два класса речевых актов – познавательный («утвердительный») и нормативный («директивный»). Оба этих класса выражают отношение между человеком и миром, но человеческие познавательные акты

испытываются на предмет их соответствия объективно существующему миру (и в результате они признаются истинными или ложными), в случае же человеческих нормативных актов уже мир сопоставляется с их содержанием [Сёрль 1987]. Сходство речевых актов в их сторонах (человек и мир) в принципе позволяет переходить – посредством анализа социальных институтов – от рассмотрения одного типа речевых актов к рассмотрению другого их типа, что позволяет находить как содержательные соответствия, так и содержательные несоответствия между этими типами. И здесь оказывается, что многие языковые выражения имеют двойственный, описательно-нормативный характер. Таковы, в частности, моральные нормы, которые не только предписывают определенное поведение, но и опосредствованно описывают сферу моральной жизни. Данный эффект возникает потому, что любое оценочное (в том числе и нормативное) высказывание некоторым образом относится к фактам и, соответственно, к описаниям. Объединение нормативных (деонтических) и описательных высказываний возникает потому, что принятие нормативного решения и формулировка соответствующего деонтического высказывания тоже является фактом. Например, «студенты должны быть успевающими» – это и норма, и факт, касающийся правил функционирования образовательной системы.

Даже сторонник принципа Юма американский философ Николас Решер ставит его под большой вопрос: «Познание тоже является в конечном итоге оценочным предприятием... Что заслуживает одобрения? Безусловно, этот всеобъемлющий вопрос имеет совершенно различную конструкцию с каждой стороны проблемы, где одобрение = принятие со стороны описательной информации и одобрение = предпочтение со стороны оценочного суждения. Но факт остается фактом: принятие – тоже своего рода предпочтение, эпистемическое предпочтение» [Rescher 2006: 47]. Как указывает И. А. Савельев, «стоит только допустить, что всякое “сличение” не-которого объекта с имеющимся в сознании понятием или теорией есть именно оценка, как тут же граница между познанием и оцениванием, между эпистемологией и аксиологией потеряет какую-либо определенность» [Савельев 2006: 93].

Кроме того, проблемы этики с принципом Юма, по существу, повторяют соответствующие проблемы естествознания с переходом от фактов к научным теориям при помощи голой формальной логики, что невозможно для созерцателя, но может быть разрешено

через связь с практикой. Философия К. Маркса – это философия практики, и потому как марксизм вообще, так и марксистскую этику в частности указанный принцип не пугает. (То же самое относится и к этике неотрейдизма, которая, так же как и марксистская этика, стремится соответствовать известным критериям научности, включая проверяемость.)

Нормативные высказывания (в том числе моральные нормы) выражают особый аспект корреспондентской теории истины. С точки зрения данной теории истина всегда выражает соответствие некоей реальности, но какова та реальность, которой соответствует истина в морали? Должное напрямую связано с сущим, их нельзя отрывать друг от друга, и потому мы можем производить истинностную оценку той или иной морали согласно степени соответствия этой морали той или иной социальной реальности, соответствия требованиям укорененных в ней социальных институтов. Однако социальные институты – разные, требования различных институтов (полиция и мафия, антагонистические классы и т. д.) нередко противоречат друг другу. Алан Гевирт, критикуя идею преодолевать принцип Юма с помощью понятия институциональных фактов, указывает на некоторую, с его точки зрения, этическую неопределенность, которая возникает следующим образом: «Если человек участвует в институте конституционной демократии, то он должен поддерживать гражданские свободы, но если он участвует в институте диктатуры, то он должен выступать против таких свобод, если он участвует в институте рабства, то он должен рассматривать одних людей как собственность других людей, и так далее» [Gewirth 1973–1974: 45]. Здесь встает следующий вопрос: требования каких именно социальных институтов следует взять за основу адекватного понимания моральной истины?

Во всей мировой классической мысли критерии определения истины и блага в известном смысле совпадают, что, в частности, наблюдается и в марксистской этике. Наиболее общий объективный критерий моральной истины с точки зрения марксизма – это соответствие морали фундаментальным (а не любым!) интересам личности и общества [Архангельский 1974]. Данный критерий носит не только теоретический (отграничение моральной истины от морального заблуждения), но и практический характер (отграничение блага от зла), ибо нравственная практика – это основа нравственного познания. То, что соответствует глубинным, фундаментальным интересам личности и общества, является как истиной,

так и благом, а то, что этим интересам противостоит, является одновременно и заблуждением, и злом.

Таким образом, моральной истине соответствуют требования тех социальных институтов, чья деятельность выражает фундаментальные интересы общества и, соответственно, фундаментальные интересы личности (первые и вторые друг другу тождественны, ибо общество состоит только из личностей). Вопрос о конкретном содержании фундаментальных интересов личности и общества является в науке дискуссионным, но ясно то, что эти интересы объективно существуют и являются познаваемыми (прежде всего с помощью индивидуальной и общественно-исторической практики). Нередко (но не всегда!) такие интересы являются познаваемыми даже с помощью обыденного сознания.

Однако, взяв теоретический «барьер» принципа Юма, мы закономерно сталкиваемся с другим теоретическим «барьером» на пути создания этики в качестве зрелой науки. Дело в том, что истина всегда конкретна, и моральная истина не является исключением из этого правила. В силу данного обстоятельства у моральной истины всегда есть как конкретный объект, так и конкретный субъект, выносящий то или иное моральное суждение. И здесь перед этикой, претендующей на зрелый научный статус, встает во весь рост известный теоретический и практический принцип, исключаящий «довод к человеку» («аргумент к человеку»).

«Довод к человеку» – это замена существа аргументации ссылками на личные свойства субъекта этой аргументации. В традиционной формальной логике и в этике весьма популярна мысль о том, что сущность аргументации (в том числе моральной) никак не детерминирована личными свойствами (включающими черты характера и поступки) того человека, от которого данная аргументация исходит. Действительно, принцип недопущения «довода к человеку» обнаруживает во многих ситуациях свою уместность. Вместе с тем, если во всех возможных случаях строго и последовательно выдерживать принцип недопущения «довода к человеку», то при таком подходе мораль превращается в набор расхожих, абстрактных и никак не связанных с конкретными практическими ситуациями догм, которые «могли бы иметь место всегда и везде, и именно поэтому они никогда и нигде не уместны» [Энгельс 1961: 57]. В таком случае не выдерживается принцип конкретности истины, и, соответственно, рушится моральная истина как таковая, вместе с претензиями этики на зрелую научность.

Думается, что запрет на замену существа аргументации ссылками на личные свойства ее субъекта уместен только в рамках классической рациональности (исследующей простые системы), в которой субъект и объект познания, субъект и объект практики максимально разведены между собой. (Традиционная формальная логика, строго говоря, и сформировалась в указанных рамках.)

Уже в неклассической рациональности личные свойства субъекта аргументации начинают играть некоторую роль, становятся допустимым аргументом, ибо от этих свойств во многом зависит выбор методов познания, детерминирующий в неклассической науке результаты познания, а также качество применения этих методов. Если классическая рациональность имела возможность абстрагироваться от внутренней этики науки, то неклассическая рациональность такой возможности уже не имеет.

В постнеклассической рациональности, изучающей сложные саморазвивающиеся человекомерные системы [Степин 2003], «довод к человеку» становится, по сути, не просто допустимым, а обязательным. Прежде чем переходить к существу постнеклассической аргументации, стоит со всех возможных сторон рассмотреть ее субъекта (и вернуться к рассмотрению последнего вслед за анализом его аргументации как таковой). Например, в прикладных постнеклассических исследованиях важно обозначить социально-групповую ангажированность того или иного автора – классовую, корпоративную, государственную и т. д. (И потому марксистское обозначение тех или иных гуманитариев как «буржуазных философов» или «буржуазных социологов» не является идеологическим «ярлыком», но имеет глубокий научный смысл.) Так же необходимо проводить анализ субъекта постнеклассической аргументации и с моральной стороны. Решающую роль здесь начинает играть не только внутренняя, но и внешняя этика науки. Это своеобразный этический «фильтр» – во многих ситуациях субъекты постнеклассической аргументации таковы, что рассматривать суть их моральной аргументации применительно к тем или иным конкретным вопросам просто уже не имеет смысла. (Например, не стоит придавать значение исследованиям, гласящим о пользе курения и оплаченным табачной компанией.) Постнеклассическая наука как практически ориентированная, непосредственная производительная сила предполагает, что к ней и близко нельзя подпускать злодеев или просто безответственных субъектов с подмоченной репутацией. Иначе последствия для социума могут быть катастрофическими.

И это касается не только науки, но и любых разговоров о путях развития сложных саморазвивающихся систем, главной из которых выступает человеческое общество.

Объективная истина в постнеклассике неразрывно сопряжена с моральностью и другими сущностными силами человека. Сегодня познающий (будь то отдельный человек или целое научное учреждение) сам является важнейшим инструментом познания. И для получения объективно истинных результатов познания крайне важно качество этого инструмента. Расположение человекомерных систем в центре общественного внимания обуславливает то, что одним из этических императивов постнеклассического познания выступает любовь к предмету исследования: «Познавательное значение любви выявляется в нескольких аспектах. Во-первых, любовно-заинтересованное отношение человека к миру является стимулом познания, рождает и питает эмоциональную энергетику познавательной деятельности. Во-вторых, посредством любви в познании задействуется целостный человек, в единстве всех сторон его существа, то есть познание уже не может быть изолированной активностью ума, а выступает в качестве совокупной деятельности ума, воли, эмоций, интуиции, органов чувств, сердца как метафизического центра человеческой личности. В-третьих, любовь выступает фактором повышения продуктивности познания в связи с тем, что позволяет увидеть изучаемый предмет не только в его непосредственной данности, а в бесконечной перспективе его потенциальных возможностей» [Шаповалов 2011: 50].

Таким образом, применение запрета на «довод к человеку» имеет строго очерченные рамки – этот запрет применителен только к исследованию простых систем с помощью классической рациональности. Социальные институты не являются простыми системами, и потому гуманитарные дисциплины, включая этику, свободны от указанного запрета при анализе деятельности этих институтов.

Литература

Архангельский Л. М. Курс лекций по марксистско-ленинской этике. М. : Высшая школа, 1974.

Комаров М. С., Яковлев А. М. Институт социальный // Социологический словарь. М. : Норма, 2008. С. 151–152.

Максимов Л. В. Квазиобъективность моральных ценностей // Этическая мысль. Вып. 6. М. : ИФРАН, 2005. С. 27–50.

Разин А. В. О применимости понятия истины к институциональным фактам [Электронный ресурс] : Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2015. № 2. С. 74–90. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=23271122> (дата обращения: 16.08.2021).

Разин А. В. Этика как наука [Электронный ресурс] : Философия и общество. 2017. № 2. С. 52–67. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=29821492> (дата обращения: 16.08.2021).

Савельев И. А. Проблема истинности морального суждения: дис. ... канд. филос. наук. Магнитогорск, 2006.

Сёрль Дж. Природа интенциональных состояний // Философия, логика, язык. М. : Прогресс, 1987. С. 96–126.

Сёрль Дж. Рациональность в действии. М. : Прогресс-Традиция, 2004.

Степин В. С. Теоретическое знание. М. : Прогресс-Традиция, 2003.

Шаповалов В. Ф. Социальный смысл любви [Электронный ресурс] : Философия и общество. 2011. № 2. С. 37–57. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=16554563> (дата обращения: 16.08.2021).

Юм Д. Соч.: в 2 т. 2-е изд. Т. 1. М. : Мысль, 1996.

Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. М. : Госполитиздат, 1961. С. 1–338.

Gewirth A. The “Is-Ought” Problem Resolved // Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association. 1973–1974. Vol. 47. Pp. 34–61.

MacIntyre A. C. Hume on “Is” and “Ought” // The Philosophical Review. 1959. Vol. 68. No. 4. Pp. 451–468.

Rescher N. Studies in Value Theory. N. p. : De Gruyter, 2006.