

О.В.Артемяева

Концепция моральной рациональности в «Методах этики» Генри Сиджвика*

В одном из журналов в 1861 г. Сиджвик писал: «Без «духовной спеси», но возможно с ошибочной верой в разум, которую я обнаружил в себе, я хочу продемонстрировать верховенство разума во всей моей последующей жизни»¹. Вера в разум для Сиджвика, как для верного традиции Просвещения² мыслителя, не означала романтического упования на его силу, а вполне определенно требовала в каждое мгновение жизни руководствоваться собственным убеждением. По свидетельству Дж.Б.Шнивинда — известного исследователя викторианской моральной философии и, в частности, этики Сиджвика последнего «всегда интересовало отношение между тем, что следует принимать по указанию авторитета, и тем, что становится очевидным в результате собственного опыта, между тем, что обычно признается истинным, и тем, что мыслящий человек может считать истинным для самого себя»³.

При всей разносторонности интересов Сиджвика⁴ изначально особую значимость теологии и этики для него определяло то, что, с одной стороны, он воспитывался в глубоко религиозной семье⁵, англиканство было его естественной средой и не порождало до определенного времени никаких сомнений ни в достоверности доктрины, ни в правомерности вытекающих из нее моральных требований. С другой стороны, учеба в Кембридже, особенно регулярное участие в дискуссиях общества «Апосто

* Статья написана в рамках исследования, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом, грант № 01–03–00369а.

лы» («Apostles»)⁶, пробудили в Сиджвике страсть к свободному философскому исследованию и ту самую веру в разум, которая предписывала существование из собственного убеждения и в свете которой самые значимые для него, ранее безусловно принимаемые — религиозные и моральные — убеждения вдруг утратили свою изначальную очевидность и, более того, оказались весьма сомнительными. Сиджвик надеялся, что именно философия как систематическое познание вещей в целом поможет ему примирить религиозную веру с разумом⁷. Однако философское исследование, напротив, привело его к заключению о принципиальной несовместимости религии и разума. В таком случае моральные убеждения должны были быть «изъяты» из религиозной сферы и «помещены» на более надежное основание.

Ослабление религиозных убеждений сопровождалось у Сиджвика возрастанием интереса к этике⁸. Предметом его основной заботы в сфере моральной философии становятся выявление и демонстрация рациональной природы этики и морали. По-другому говоря, центральным для Сиджвика оказывается вопрос о том, способна ли этика предложить такую концепцию морали, которую смог бы принять каждый мыслящий человек. Для мыслящего человека принять — значит уметь рационально (то есть не ссылаясь на авторитеты, на «так принято» и т.п.) ответить для себя самого/самой на вопрос, почему я должен/должна следовать тем или иным моральным требованиям. Кроме того, этика, по Сиджвику, должна предоставить рациональные основания для разрешения конфликтов между различными моральными требованиями.

В данной статье предполагается реконструировать и критически проанализировать концепцию моральной рациональности Сиджвика на основе анализа его главного этического произведения «Методы этики» (1874). Выдержавшее шесть прижизненных изданий со значительными изменениями автора, переведенное на немецкий и японский языки, оно и сейчас активно обсуждается в западной этике.

Элементы моральной рациональности

Само понятие рациональности в философии принимает множество значений⁹. В самом широком смысле слова термин «рационализм» принято использовать для характеристики но

ноевропейской философии в целом. Рациональность в таком значении проявляется в вере в разумное устройство мира и способность человека преобразовывать самого себя и мир на разумных началах. А.Макинтайр считает рациональность существенной особенностью новоевропейского морально-философского проекта в целом. Именно в это время, по его мнению, понятие морали обретает независимое значение и становится предметом специального теоретического интереса¹⁰. Она становится «названием той конкретной сферы, в которой правилам поведения, не являющимися ни теологическими, ни правовыми, ни эстетическими, было предоставлено собственное культурное пространство»¹¹. Как характеристика новоевропейской этики в целом рациональность, согласно Макинтайру, проявляется в попытке *независимого* обоснования общих моральных правил, то есть такого обоснования, при котором не допускается ссылки ни на какие неморальные основания.

В рамках самой новоевропейской философской традиции обнаруживаются и более узкие, или специальные значения понятия «рациональность». В этике они выявляются при ответе на вопросы о том, какова природа моральных понятий, в чем состоит их специфика. Так Р.Г.Апресян отмечает, что новоевропейская концепция *моральной* рациональности «утверждалась в явной или скрытой антитезе этике откровения и веры, с одной стороны, и этике «чувства» — с другой. В докантовской мысли рациональность морали могла ассоциироваться с «*научностью*» и *строгостью* (по стандартам математики или физики) построения знания о морали и его обоснования»¹².

Интересно, что при том, что этика Сиджвика — мыслителя, несомненно принадлежащего новоевропейской традиции, действительно находится в оппозиции и этике веры, и этике «чувства», и именно эта оппозиция в целом определяет образ моральной рациональности в «Методах этики», все же основной критический пафос Сиджвика направлен на те морально-философские учения (главным образом интуитивистские), авторы которых, по мнению Сиджвика, предлагают псевдо-рациональные концепции морали, поскольку навязывают человечеству такие нормы и принципы, которые лишь в рамках этих концепций считаются безусловно истинными и непререкаемо значимыми. Мыслящий же человек таковыми считать их не может.

Между тем, по мнению Сиджвика, существенным вопросом, который возникает практически у каждого человека и на который, следовательно, должна давать ответ этика, является не

только вопрос, что человек должен делать, но и вопрос: *почему я должен совершать то, что считаю правильным?* От этого вопроса, считает Сиджвик, недопустимо отмахиваться. И если моральный философ не может дать на него ответа, он должен по крайней мере задуматься над причинами его неустранимости.

Прежде чем обратиться к объяснениям самого Сиджвика, следует отметить, что в контексте его рассуждения данный вопрос имеет особый смысл, он выражает сомнение человека в истинности его представления о том, что он считает правильным и потребность в преодолении этого сомнения. Человек хочет удостовериться в том, что то, что он считает правильным, действительно является таковым и стремится узнать, как можно удостовериться в этом¹³. Данное уточнение позволяет понять, почему среди предлагаемых Сиджвиком объяснений самое важное, по его собственному убеждению, состоит в следующем. Если человек серьезно задумывается над вопросом «почему я должен совершать то, что считаю правильным?», это означает, что он чувствует в себе решимость «к осуществлению любого поведения, разумность которого может быть доказана, даже если это поведение будет отлично от такого, к какому его побуждают не-рациональные склонности»¹⁴. Разумное же поведение основано на принципах. Тогда возникает вопрос о том, на основании каких именно принципов следует определять разумное поведение, или что является конечным основанием разумного поведения. И здесь оказывается, что как обыватели, так и моральные философы при определении разумного поведения пользуются множеством далеко не всегда совместимых принципов. Именно поэтому потребность в определении конечного основания разумного поведения всегда остается неудовлетворенной: «Легко заметить, что какого-либо одного ответа на вопрос «почему» не будет вполне достаточно, поскольку он будет дан на основании лишь одной из нескольких точек зрения, и всегда будет сохраняться возможность задать данный вопрос на основании какой-либо другой»¹⁵.

Все эти обстоятельства, согласно Сиджвику, объясняют постоянную актуальность другой этической проблемы, а именно — проблему природы моральной способности, с помощью которой должна удостоверяться действительная правильность представления агента о поступке, совершение которого он считает своим долгом, или о цели, осуществление которой он считает своим долгом и благодаря которой человек оказывается способным совершать моральные действия. Для Сиджвика вполне оче

видно, что характер решаемых человеком моральных проблем с определенностью указывает на то, что именно разум выступает в роли моральной способности.

Сам Сиджвик в «Методах этики» не ставит перед собой задачи построения системы первых принципов морали и формулирования моральных требований. Предваряя «Методы этики», он подчеркивает, что в его задачу не входит обоснование конкретной этической концепции, он как будто бы ставит перед собой чисто техническую задачу выявления и прояснения способов рассуждения о морали и моральных проблемах, которые применяются как моральными философами, так и обычными людьми. В Предисловии к первому изданию Сиджвик описывает свою работу как «исследование, объяснительное и критическое одновременно, различных методов получения обоснованных убеждений относительно того, что должно быть совершено, которые следует искать в моральном сознании человечества вообще, представлены ли они в нем эксплицитно или имплицитно, и которые по отдельности или в сочетании время от времени выявляли отдельные мыслители и на основании которых строили системы, теперь уже исторически»¹⁶. Помимо экспликации моральных принципов и основанных на них методов морального рассуждения, принимаемых как в обыденном моральном сознании, так и в трудах моральных философов, Сиджвик также намерен выявить отношения между различными методами, попытаться понять, совместимы они или же противоречат друг другу.

Рассматривая отношения между различными способами морального рассуждения Сиджвик исходит из методологического положения, которое считает очень важным, называет фундаментальным постулатом этики, или постулатом практического разума, и формулирует его следующим образом: «... два находящиеся в противоречии правила или действия не могут быть разумными одновременно», их соединение — результат необдуманного, искусственного примирения совершенно разных принципов и методов. Или: «в той мере, в какой два метода противоречат друг другу, один или другой должны быть изменены или отвергнуты»¹⁷.

Итак, в центре внимания Сиджвика — именно методы рассуждения о моральных проблемах в повседневной жизни людей. По его признанию, он стремится привлечь внимание читателя «не к практическим результатам, к которым приводят наши ме

тоды, а к самим методам»¹⁸. Под методом этики Сиджвик понимает рациональную процедуру определения правильного, или должного, поведения.

Другим существенным методологическим моментом для Сиджвика является признание практического, или регулятивного, характера этики, который отделяет ее от таких позитивных, или объяснительных, наук, как социология, психология и др. Сиджвик отмечает, что практический и позитивный типы исследования достаточно тесно взаимосвязаны, однако очевидно, по его мнению, и то, что «попытка выявления общих законов или закономерностей (uniformities), посредством которых могут быть объяснены разновидности человеческого поведения, чувств людей и мнений в отношении поведения, существенным образом отличаются от попытки определить, какие из этих разновидностей поведения являются правильными и какие из этих различных суждений являются обоснованными (valid)»¹⁹. Именно последнее представляет существенный интерес для этики, или даже составляет ее специфический интерес. Сиджвик определяет этику «как науку или исследование о правильном, или о том, что должно быть в той мере, в какой это зависит от произвольного действия индивидов»²⁰.

Особым образом Сиджвик подчеркивает, что излагает и критикует эти методы с «нейтральной позиции, настолько беспристрастно, насколько это возможно»²¹. Более всего он стремится избежать поучительных интонаций, которые, по его мнению, наносят этике непоправимый ущерб, поскольку, с одной стороны, в произведениях сбивающихся на проповедь моральных философов этика просто перестает быть исследованием, то есть этикой, а с другой стороны, необоснованные поучения кичащихся своим знанием моралистов отталкивают обычных и мыслящих людей не только от этики и этиков, но и от самой морали²².

Предваряющие «Методы этики» рассуждения Сиджвика показывают, что рационализация морали и этики воспринимается им как задача, которую этике только предстоит решить, и «Методы этики», по его замыслу, должны всего лишь подготовить решение этой задачи. Оно включает выявление на основе исследования обыденного морального сознания и этических произведений ключевых принципов и методов морального рассуждения, их критический анализ; установление характера отношений между различными методами; построение непротиворечивой, упорядоченной системы моральных принципов, на

основании которой люди смогут решать вопрос о действительной правильности их конкретных моральных решений и преодолевать конфликты между различными моральными нормами в конкретных обстоятельствах. Цель этики в представлении Сиджвика, и заключается в том, чтобы «систематизировать и освободить от ошибки кажущиеся бесспорными знания (apparent cognition) о правильности или разумности поведения, которыми обладают большинство людей, считается ли при этом поведение правильным само по себе или как средство достижения цели, которая обычно считается в конечном счете разумной»²³.

Коротко говоря, концепция моральной рациональности Сиджвика складывается из нескольких моментов. Она проявляется в упорядоченности и согласованности моральных методов и принципов, обеспечивающих последовательность морального рассуждения и поведения, позволяющих человеку разрешать конфликты между различными моральными нормами, моральная рациональность является также характеристикой обоснованности выдвигаемых моральными философами нормативных систем²⁴. Другой, не менее важной составляющей концепции моральной рациональности Сиджвика является обоснование в оппозиции этике веры и этике морального чувства принадлежности морали сфере разума.

Методы этики

Концепция методов этического рассуждения Сиджвика подверглась самой серьезной разносторонней критике. Недоумения вызвали сама классификация предложенных Сиджвиком методов в качестве определяющих, обоснование этой классификации и многие другие важные вопросы. Эта критика во многом является справедливой и заслуживающей самого серьезного внимания. Однако в данной статье концепция методов этики будет рассмотрена только в аспекте проблемы моральной рациональности.

Сиджвик определяет методы как «рациональные процедуры определения правильного поведения в каждом конкретном случае, которые логически связаны с повсеместно принимаемыми различными конечными основаниями»²⁵. Выдвигаемые методы должны удовлетворять определенным условиям, а именно — они должны быть *логически* (а не случайно) связаны с конечными основаниями действия, или моральными принципами; сами ос

нования должны быть действительно конечными, отличными друг от друга, кроме того, возможность признания тех или иных моральных принципов в качестве конечных оснований действий не должна противоречить моральному сознанию человечества.

Конечные основания действий Сиджвик выявляет, исходя из фундаментальных, по его мнению, различий, соответствующих аспектам человеческого существования: из различия между сознательным существом и потоком осознанного опыта; а в рамках последнего — из различия между действием и чувством. Соответственно в качестве конечных оснований действий Сиджвик выдвигает *совершенство* как идеальную цель развития человеческого существа, рассматриваемого как целостность; *долг* как тип действия, совершение которого люди считают для себя безусловно обязательным; *счастье* или *удовольствие*, под которыми понимают определенный тип чувства — высшую цель желаний²⁶. Совершенство и долг образуют конечное основание интуитивистского метода, согласно которому правильное поведение определяется, исходя из безусловно принимаемых аксиом долга. Следование этим аксиомам, как полагал Сиджвик, ведет человека к достижению совершенства. Поэтому он считал возможным объединить совершенство и долг в качестве оснований интуитивистского метода, что также стало впоследствии предметом серьезной критики²⁷. Понятия счастья и удовольствия лежат в основании двух других методов: эгоистического и универсалистского гедонизма. Согласно первому из этих методов правильное поведение должно быть направлено на достижение личного счастья, согласно второму — на достижение общего счастья.

В рамках интуитивистского метода Сиджвик различает несколько разновидностей. *Перцептивный* интуитивизм нельзя считать методом в собственном смысле слова — рациональной процедурой, приводящей к заключениям, поскольку здесь рассуждение вообще не имеет места: решения принимаются без обращения к общим принципам, спонтанно. *Догматический* интуитивизм — это метод, наиболее часто применяемый обыденным сознанием в ходе рассуждения и принятия решения. Он предполагает обращение к некоторым безусловным общим правилам, аксиомам. Его существенную ограниченность Сиджвик видел в частой необоснованности аксиом, которые некритически принимаются в качестве исходных. Наконец, в третьей разновидности интуитивистского метода — *философском* интуитивизме преодолевается ограниченность, свойственная догмати

ческому интуитивизму. Этот метод апеллирует к аксиомам, которые удовлетворяют, как полагал Сиджвик, выдвинутым им принципам практической рациональности: критериям ясности и отчетливости терминов в формулировке аксиом; самоочевидности аксиом; их обоюдной совместимости; универсального согласия в вопросе о приемлемости этих аксиом. В качестве таких аксиом Сиджвик формулирует принципы справедливости, рационального благоразумия и рациональной благожелательности²⁸. Эти же принципы в качестве основных принимаются в универсалистском гедонизме, что, по мнению Сиджвика, позволяет сделать вывод о том, что философский интуитивизм и утилитаризм не являются взаимоисключающими методами, напротив, интуитивизм оказывается единственно правильной формой обоснования признаваемых утилитаризмом ключевых моральных принципов.

Вместе с тем Сиджвик признавал, что в силу присущей этим принципам абстрактности и универсальности конкретные решения с помощью непосредственного применения этих принципов принимать невозможно. На это обращают внимание многие исследователи. В частности, Шнивинд отмечает, что философский интуитивизм в интерпретации Сиджвика ориентирует на решение теоретической задачи синтеза фундаментальных моральных убеждений в единую нормативную систему²⁹. М.Сингер обращает внимание на то, что не только перцептивный, но и философский интуитивизм нельзя считать *методом* этики, если исходить из сиджвиковского определения метода. Обращаясь к философскому интуитивизму, считает Сингер, можно выявить основание для установления первых принципов, с помощью которых затем можно определять методы этики, к повседневному же моральному рассуждению философский интуитивизм не имеет никакого отношения. Более того, Сингер замечает, что все предложенные Сиджвиком методы не могут выступать в качестве процедур определения правильного поведения в конкретных ситуациях, для этого требуются «методы применения» ключевых методов в повседневности³⁰.

Другая существенная проблема состоит в том, обеспечивают ли данные методы последовательность и согласованность морального рассуждения и основанного на нем поведения, удовлетворяют ли выдвинутые в рамках этих методов ключевые требования критериям практической рациональности? На эти воп

росы сам Сиджвик отвечал отрицательно. Во-первых, он не смог обнаружить и предложить никакого рационального основания для примирения метода эгоистического гедонизма, ориентирующего на достижение личного счастья, и утилитаристского метода, ориентирующего на содействие общему благу, что в соответствии с постулатом практического разума, сформулированного самим Сиджвиком, требовало отказа от одного из методов, либо изменения одного из них. Во-вторых, он не нашел рационального основания и для примирения ключевых моральных требований рационального благоразумия и рациональной благожелательности, и нормативная система, включающая эти принципы, не может не быть противоречивой. И тот, и другой принцип Сиджвик считал самоочевидными, разумными, поэтому он не мог отказаться от какого-либо из них. Поэтому несоединимость этих принципов он расценивал как изначально присущий практическому разуму дуализм, или как фундаментальный дуализм практического разума.

Критики Сиджвика в этом вопросе придерживались другого мнения. Так М.Сингер недоумевал по поводу настойчивости Сиджвика в приверженности двум данным принципам при том, что их одновременное принятие находилось в явном противоречии с одним из выдвинутых Сиджвиком критериев практической рациональности (с критерием обоюдной совместимости принципов). Для Сингера феномен дуализма практического разума является свидетельством ошибки и знаком того, что истину в этике следует искать вне «Методов этики»³¹. Сам Сиджвик не считал свой проект ошибочным. Он верил в то, что скрупулезное, беспристрастное исследование привело к пусть и разочаровавшим его самого, но все же объективным результатам. Казалось бы, такие результаты должны были бы привести Сиджвика — мыслителя, который стремился продемонстрировать «верховенство разума» во всей своей жизни, к разочарованию в самой морали. Однако Сиджвик подчеркивает, что его выводы ни в коем случае не свидетельствуют о разумности отказа от морали вообще, но они указывают на разумность отказа от идеи полной рационализации морали. Сиджвик делал осторожные предположения по поводу возможности разрешения фундаментального противоречия между ключевыми принципами на каком-либо ином, внёморальном основании.

Мораль и разум

Положение о принадлежности морали сфере разума Сиджвик формулирует в оппозиции в первую очередь этике чувства. Свою исходную установку в отношении дилеммы разума и чувства — весьма значимой в новоевропейской моральной философии проблемы — Сиджвик определяет следующим образом: «Поскольку мы обычно думаем, что неправильное поведение по своему существу является иррациональным, и это может быть доказано; и хотя мы не считаем, что под влиянием одного лишь разума действуем правильно, мы все же полагаем, что обращения к разуму составляют неотъемлемую часть всего морального убеждения»³². Согласно данной позиции, *действия*, совершение которых предписывается моралью, — это разумные, или рациональные действия; *высшие цели* поведения человека — это цели, предписанные разумом; *мотив* правильного, или должного, действия также является рациональным в том смысле, что он предполагает осознание правильности действий или целей и побуждает к поведению, в котором должны преодолеваются некоторые склонности, страсти и желания. Эту точку зрения, по убеждению Сиджвика, разделяют многие обычные люди и моральные философы.

Противоположная точка зрения выражена в сентименталистской этике. Сиджвик в данном случае ссылается на позицию Д.Юма. Юм в III книге «Трактата о человеческой природе» пишет: «Если нравственность оказывает влияние на наши действия и аффекты, то отсюда следует, что она не может иметь своим источником разум; это потому, что один лишь разум, как мы уже доказали, никогда не может иметь такого влияния. Нравственность возбуждает аффекты и производит или предотвращает поступки. Разум сам по себе в этом отношении совершенно бессилён. Следовательно, правила морали не являются заключениями нашего разума»³³.

Следует отметить, что в этике чувства значимость разума в моральном поведении не отрицалась полностью. Юм, в частности, считал, что разум может воздействовать на поведение двумя способами: «либо он возбуждает аффект, сообщая нам о существовании чего-либо такого, что может быть для него надлежащим объектом, либо открывает связь между причинами и следствиями, чем доставляет нам средства, необходимые, чтобы

проявить аффект. Это единственные виды суждений, которые могут сопровождать наши действия или же могут быть названы порождающими их; и нужно сознаться, что суждения эти часто могут быть ложными и ошибочными»³⁴. По существу роль разума в морали Юм сводил к выявлению фактов, которые могут либо пробудить аффект, либо содействовать его наиболее эффективному удовлетворению.

Интересно, что против сведения роли разума в морали к выявлению фактов Сиджвик выдвигает тот же самый аргумент, который Юм в «Трактате о человеческой природе» формулирует в виде замечания, подтверждающего, по его мнению, невозможность приписывания решающей роли разума в морали, поскольку разум в силу своей пассивности может лишь фиксировать факты. Впоследствии это замечание получит название закона Юма и станет центральным положением в метаэтике. Юм пишет, что авторы моральных трактатов часто незаметно для себя переходят от предложений со связкой «есть», в которых фиксируется положение дел, к предложениям со связкой «должно», в которых фиксируется совершенно новое отношение. Это отношение необходимо объяснить. Но авторы моральных трактатов не объясняют ни этого нового отношения, ни того способа, который привел их от предложений первого типа к предложениям второго типа³⁵.

В «Методах этики» положение о недопустимости выведения должного из сущего в ходе этического или обыденного морального рассуждения обретает чрезвычайно важное методологическое значение. Это положение для Сиджвика становится основанием для утверждений о том, что роль разума в морали не сводится к выявлению фактов, и о том, что роль разума в морали является определяющей. Сиджвик настаивает, что обыденные моральные или пруденциальные суждения, тем или иным образом воздействующие на волю людей, нельзя интерпретировать как суждения о настоящем или будущем состоянии человеческих чувств или каких-либо фактов о мире переживаний, так как «фундаментальное понятие, представленное словом «должное» («ought») или «правильное» («right»), которое прямо или косвенно содержат такие суждения, существенным образом отличается от фактов физического или психического опыта»³⁶, а «любая попытка ... выведения того, «что должно быть» из того, «что есть» с очевидностью терпит неудачу»³⁷. И Юм, и Сиджвик считали мораль сферой должного. Именно на этом основании Юм не мог вписать мораль в сферу пассивного, по его убеждению,

разума, а Сиджвик не мог вписать мораль в сферу чувства, поскольку сами чувства, в его представлении, принадлежали к числу фактов психического мира.

Убежденность в пассивном характере разума привели Юма к утверждению о том, что «разум сам по себе никогда не может быть мотивом какого-либо акта воли», мотив действия — это всегда иррациональное желание не в том смысле, что оно противоречит разуму, а в том, что оно вообще не соотносимо с ним³⁸. Для опровержения этого утверждения и для демонстрации того, что специфически моральный мотив с необходимостью является разумным, Сиджвик обращается к анализу представлений о том, что представляет собой иррациональное желание.

Во-первых, иррациональным обычно считается желание, которое побуждает к поведению, противоречащему разумному суждению. В этом случае поведение может быть либо неблагоприятным, если оно спровоцировано неспособностью совладать со своими телесными влечениями, либо, скажем, злым, если оно порождено внезапной яростью, которая толкает человека на совершение поступков, которые сам он в других обстоятельствах считал бы недобрыми и несправедливыми. Во-вторых, иррациональным называют иногда такое желание, которое осуществляется в произвольных действиях автоматически и для совершения которого не требуется особого обдумывания и тем более решения вопроса о том, являются ли такие действия правильными или нет. Например, подобного рода желания удовлетворяются, когда здоровый человек ест свой обед. Сиджвик замечает, что слово «иррациональное», если употреблять его в строгом значении, вообще не подходит для характеристики подобных желаний, наиболее адекватно их можно описать словом «нерациональные». Это означает, что их удовлетворение требует не длительного и сложного обдумывания, а всего лишь совершения привычных действий.

Понятно, что иррациональное желание в первом значении не просто не может порождать правильные действия, а толкает к совершению действий, которые моралью запрещаются. Действия же, в которых осуществляются нерациональные желания, могут и не противоречить моральным предписаниям, более того, они даже могут оцениваться положительно с моральной точки зрения. Однако для Сиджвика существенно важно то, что совершение моральных поступков, как правило, не бывает автоматическим, поскольку, во-первых, огромное влияние на волю

человека оказывают телесные влечения, страсти (иррациональные желания в первом значении), для противодействия которым требуется проявление духовно-волевого усилия, подобного мышечному напряжению, а во-вторых, человеку часто приходится делать выбор между совершением двух (или более) правильных, с точки зрения морали, действий, одновременное совершение которых в конкретной ситуации невозможно. Так что моральное поведение, согласно Сиджвику, с необходимостью предполагает обращение к разуму.

Как сентименталисты допускали возможность участия разума в моральном поведении, но не считали это участие решающим для морали, так и Сиджвик, вполне допуская, что моральное поведение человека сопровождается разного рода переживаниями, которые могут усилить мотивацию к совершению правильных поступков и сделать их более привлекательными, все же считает, что в силу своих существенных особенностей мораль принадлежит сфере разума. Поэтому на вопросы о том, является ли объяснение воздействия разума на желания и волю, предложенное Юмом, исчерпывающим; не является ли конфликт разума с желанием в действительности конфликтом между желаниями и отвращениями; и не сводится ли роль разума в морали к выявлению фактов, которые позволят выбрать более действенные средства реализации желания или подходящий для желания новый объект, Сиджвик ответил отрицательно.

Для подтверждения своей позиции он обращается к анализу моральных понятий, сущностные особенности которых, по его мнению, указывают на то, что моральные суждения, содержащие эти понятия, по всем своим характеристикам являются рациональными суждениями.

Природа моральных понятий

Следует отметить, что позиция Сиджвика в отношении природы моральных понятий правильного (right), должного (ought) и других моральных понятий, несколько отличается от позиции его интеллектуалистских предшественников в этом вопросе, которые, исходя из положения о рациональной природе моральных понятий, делали вывод о том, что познание морали с помощью разума гарантирует истинность морального знания и совершение безошибочных моральных поступков. Для Сиджвика

же утверждение о рациональной природе моральных понятий не предreshало вопроса об истинности полученного при помощи разума морального знания и неперемнной правильности основанного на нем поведения, а означало лишь, что суждения, содержащие моральные понятия, могут быть истинными или ложными, что их можно обосновать или опровергнуть на рациональных основаниях.

Чтобы определить значение фундаментального морального понятия и продемонстрировать его рациональную природу, Сиджвик предлагает обратиться к анализу наиболее распространенных в обыденном сознании людей и в трудах моралистов версий. Свою критику он направляет против таких редуционистских трактовок моральных понятий правильного, должного и содержащих их суждений, в которых их значение сводится а) к характеристике средств для достижения какой-либо цели; б) к выражению одобрения или неодобрения определенных поступков людей; в) к божественным, правовым предписаниям или предписаниям общественного мнения. Возможность объединить три, казалось бы, разные значения в последней трактовке Сиджвик объясняет тем, что существенным здесь оказывается представление о том, что соблюдение определенных правил поведения, которые считаются правильными и обязательными, поддерживается страхом наказания за их нарушение. При этом не столь важно, каким окажется источник этого наказания.

Невозможность принятия первой трактовки Сиджвик объясняет тем, что некоторым видам действий (справедливым, добрым, честным и т.п.) приписывается характеристика «правильные» вне зависимости от того, способствуют ли такие действия достижению какой-либо цели или нет. Кроме того, Сиджвик считает, что понятие «правильное» используется также для характеристики принятия самой цели, такой, например, как общее благо. Что же касается второй и третьей трактовок, то против них он выдвигает гораздо более серьезное возражение, а именно — в рамках этих трактовок оказывается, по его мнению, невозможным объяснить такие определяющие черты моральных суждений, как объективность, универсальность и нормативный характер. Скажем, Сиджвик не отрицает участия морального чувства в моральной оценке, однако подчеркивает, что «уникальная эмоция морального одобрения ... неразрывно связана со скрытым или явным убеждением в том, что одобряемое действие является «действительно» правильным, т.е. что оно не может без

совершения ошибки не одобряться любым другим разумом»³⁹. Не замечая, как и его интеллектуалистские предшественники, своеобразия морального чувства в трактовке сентименталистов, Сиджвик считал, что, основываясь на моральном чувстве, можно формулировать лишь особенные суждения, между тем, «когда моральное суждение относится в первую очередь к некоторому конкретному действию, мы, как правило, считаем его приложимым к любому другому действию, принадлежащему определенному классу: так что воспринимаемая моральная истина по самой своей природе имплицитно считается универсальной, хотя при нашем первом восприятии кажется особенной»⁴⁰.

Вполне в духе интеллектуалистских интерпретаций XVIII в.⁴¹ Сиджвик стремился показать не просто неадекватность конкретных редукционистских трактовок ключевых моральных понятий и содержащих их суждений, а неуместность самой редукционистской стратегии в этике. И на вопрос о том, что же могут означать моральные суждения и какое определение можно дать понятиям должного, правильного и другим понятиям, в которых выражено то же «фундаментальное понятие», Сиджвик дает следующий ответ: «Понятие, которое содержится во всех этих терминах, слишком элементарно и не допускает никакого формального определения», «оно ... не может быть разделено на какие-либо более простые понятия»⁴².

Здесь важно обратить внимание на то, что сами слова «правильное», «должное» в представлении Сиджвика не являются исходными моральными понятиями. Они обретают моральное значение благодаря тому, что содержат некоторое фундаментальное моральное понятие, которое нельзя ни назвать, ни определить. Именно это при интерпретации концепции Сиджвика игнорирует Ч.Д.Брод. Он считает, что Сиджвик показал всего лишь, что слово «правильное» *не всегда* принимает те значения, которые ему приписывают в разных интерпретациях. При этом, по мнению Брода, логически вполне возможно допустить, что люди *всегда* приписывают этому слову одно из перечисленных значений и всегда разное. Отсюда Брод делает вывод, что в контексте интерпретации Сиджвика слово «правильное» оказывается по своему существу двусмысленным понятием. Он «исправляет» Сиджвика средствами самого Сиджвика, указывая, что Сиджвику надо было показать, «что существует такое значение «правильного», которое не совпадает ни с одной из этих альтернатив, и что в этом смысле оно употребляется в этических сужде

ниях»⁴³. Но именно это и стремился показать Сиджвик, на что обращает внимание Шнивинд: аргументы Сиджвика направлены на осознание того, «что у нас есть позитивное понятие, которое в данных определениях не формулируется и не может быть сформулировано в определениях подобного рода»⁴⁴.

Для прояснения смысла ключевого морального понятия Сиджвик проводит различие между узким и широким значениями слова *должен* («ought»). В узком значении это слово употребляется в предписаниях, которые действительно способен совершить любой человек усилием своей воли: «Если мы считаем, что нечто «должно быть» совершено, мы всегда предполагаем, что это может быть осуществлено любым индивидом, которому обращено данное суждение посредством его воли»⁴⁵. Моральные суждения, содержащие слово «должен» в его узком значении имеют выраженный императивный характер. Императивность таких суждений Сиджвик, подобно Канту, объяснял тем, что человек подвержен влиянию множества разнообразных нерациональных импульсов, и тем, что конфликт практического разума с нерациональными импульсами составляет «неоспоримый факт нашего осознанного опыта». Поэтому слово «должен» в строгом смысле не применимо к рациональным существам, лишенным опыта данного конфликта. Например, Сиджвик считал, что термин «должен» не применим к действиям Бога, его действия корректнее описывать словом «правильное».

В широком значении термин «должен» сливается с термином «правильное». В этом случае он употребляется в идеальном значении и выражает не столько требование, сколько пожелание. Например, если человек говорит о себе, что он должен знать то, что знает более мудрый человек или что он должен чувствовать то, что чувствовал бы в этих же обстоятельствах человек, который лучше его, он употребляет слово «должен» в широком значении. При этом он понимает, что усилием своей воли не сможет ни стать мудрым, ни заставить себя переживать определенные чувства. В этом случае слово «должное», замечает Сиджвик «означает просто идеал или образец, которому я «должен» — уже в более строгом смысле слова — стремиться подражать настолько, насколько это возможно»⁴⁶. Существенно важным для Сиджвика является то, что и при узком, и при широком употреблении слова «должен» предполагается, что то, *что должно быть*, является возможным предметом объективного знания⁴⁷. Ключевое различие между двумя значениями состоит в том, что

понятие «должен» в строгом этическом смысле слова выражает требование, императив. В широком же значении данное понятие императива выражать не может, поскольку его объект неподконтролен воле.

Такое различие становится еще более выраженным при анализе сопоставления Сиджвиком двух групп моральных терминов: с одной стороны, терминов «должен», «долг», «обязанность» и т.п., а с другой — «хороший», «добрый», «добро», «благо» и т.п. Суждения, содержащие термины первой группы, обращены к активной, действующей стороне человеческой природы, по существу — к воле человека, а суждения, содержащие термины второй группы, к чувствующей стороне, прежде всего — к его желаниям. Именно в силу этих особенностей суждения первой группы выражают необходимое предписание совершить определенное действие и предполагают, что совершение этого действия зависит от воли человека, которому данное суждение адресовано. Суждения же второй группы не содержат такого предписания и не предполагают подвластности человеку всего того, что оценивается им как хорошее, доброе, благое и т.п.⁴⁸ Сходство же обеих групп суждений, согласно Сиджвику, определяется их рациональной природой в том смысле, что суждения первой группы главным образом выражают отношение разума к действиям, а второй — отношение разума к желаниям. По замечанию Шнивинда, моральные суждения в интерпретации Сиджвика выражают требования рациональности, предъявляемые практической стороне природы человека, то есть его воле и чувствам⁴⁹.

Таким образом, по убеждению Сиджвика, моральные понятия по своей природе рациональны. Обращены ли суждения, содержащие эти понятия, к воле или чувствам человека, они задают объективный, универсальный стандарт для действий, стремлений и желаний человека, подверженного множеству разнообразных нерациональных и иррациональных воздействий.

Однако как в вопросе о возможности примирения методов морального рассуждения и ключевых моральных аксиом исключительно на рациональных основаниях, так и в вопросе о возможности принятия решения и действия в ситуации конфликта между личным интересом и долгом исключительно с помощью разума, Сиджвик не смог занять последовательную рационалистическую позицию. Он писал: «В редких случаях осознаваемого конфликта между личным интересом и долгом практический

разум, борющийся сам с собой, перестает быть мотивом; конфликт разрешается в результате преобладания одной из двух групп нерациональных импульсов»⁵⁰.

* * *

Завершая первое издание «Методов этики», Сиджвик признался, что там, где он искал космос, смог обнаружить лишь хаос. И как он ни стремился упорядочить этот хаос, внося многочисленные существенные изменения в последующие издания, его попытки не увенчались результатами, которыми сам он был бы удовлетворен. Свидетельствует ли неудача Сиджвика о том, что мораль не принадлежит или, по крайней мере как он считал, не всецело принадлежит сфере рациональности, или эта неудача свидетельствует об ограниченности новоевропейской концепции моральной рациональности в целом и его собственной концепции в частности, а также о необходимости выработки новых концепций, исследование позиции Сиджвика для решения всех этих вопросов имеет важное значение. Шнивинд, оценивая «Методы этики» отмечает, что «по глубине понимания практической рациональности и по структурной последовательности они соперничают с работой самого Канта»⁵¹. А наиболее строгий критик Сиджвика Сингер в ответ на сетования Сиджвика в период работы над пятым изданием по поводу того, что его перестали критиковать, что ум его с возрастом становится все более медленным и что он не может уже вносить существенных изменений в «Методы этики» возражает: «Несомненно, требуется существенное изменение, но не в книге, озаглавленной «Методы этики», а в самих методах этики. И до сих пор люди не перестали критиковать Сиджвика и, вероятно, не перестанут его критиковать, пока существует такая вещь, как моральная философия»⁵².

Примечания

- ¹ Cit.: *Schneewind J.B.* Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy. Oxford, 1977. P. 25.
- ² Я опираюсь на определение Просвещения, данное М.К.Мамардашвили: «Просвещение — это «взрослое состояние» человека, т.е. способность людей думать своим умом и ориентироваться без внешних наставников и авторитетов, не ходить «на помочах»» (*Мамардашвили М.К.* Если осмелился быть... // *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. М., 1992. С. 175).
- ³ *Schneewind J.B.* Op. cit. P. 21.
Неумозрительность этого интереса Сиджвика стала очевидной для всех, когда он подал в отставку с должности преподавателя Тринити колледжа Кембриджского университета, поскольку не считал для себя возможным в силу неразрешимости своих религиозных сомнений продолжать занимать должность, которая предполагала письменное признание 39 догматов англиканской церкви. К данной процедуре в Тринити колледже многие относились формально, но Сиджвик, не сумевший найти убедительных для себя рациональных аргументов в пользу христианского учения, жизни в противоречии с собственным разумом предпочел отставку.
Практически сразу же Сиджвику предложили занять другую, особую, должность в колледже, которая не предполагала признания догматов. Однако добровольная отставка Сиджвика потрясла кембриджскую общественность и заставила задуматься над правоммерностью требования признания догматов. По выражению Б.Блэншарда, «отставка Сиджвика стала той искрой, которая распалила общее чувство в отношении этих требований в пламя общего действия» (См.: *Blanshard B.* Sidgwick the Man // *The Monist: An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry.* Vol. 58, № 3. P. 357). В результате через два года Парламент принял закон об отмене этого требования в Англии, и Сиджвик вернулся на свою прежнюю должность.
- ⁴ Он занимался филологией, литературой, психологией, политикой, экономикой, правом, проблемами образования, был активен в общественной жизни Кембриджского университета. Много сил и собственных средств он вложил в основание Ньюнхэмского колледжа — первого женского колледжа в Кембридже. Также он участвовал в создании Общества психологического исследования (1882) и был его первым президентом. С начала издания журнала *'Mind'* в 1876 Сиджвик был его постоянным автором и оказывал журналу финансовую поддержку.
- ⁵ Отец Сиджвика — также выпускник Тринити колледжа — был англиканским священником. Значительное влияние на Сиджвика оказывал и живший в его семье глубоко религиозный родственник — некто Э.У.Бенсон (E.W.Benson), впоследствии ставший примасом англиканской церкви — архиепископом Кентеберийским. И сам Сиджвик, много общавшийся с Бенсоном, хотел стать англиканским священником.
- ⁶ В своей биографии Сиджвик так описывал эту группу: участие в ней предполагало «стремление к истине с абсолютной преданностью и открытостью ... Абсолютная искренность была единственной обязанностью, предписываемой традициями общества ... по самым серьезным вопросам постоянно велась полемика» (Цит. по: *Schneewind J.B.* Op. cit. P. 23).

- ⁷ О том, что Сиджвик действительно стремился быть хорошим христианином, но отдающим себе отчет в том, во что он верит, свидетельствуют отчасти слова, сказанные его старому другу Генри Дэйкинсу: «Я хочу быть правоверным и страстно желаю доказательств, и оттого чувствую, что вынужден сознавать пропасть между собой и ортодоксальным учением во всей ее безграничности даже тогда, когда ее чуть сокращают мягкие высказывания, типа «для большей значимости морали и т.д.». Отличительные принципы христианства являются либо *истинными* и окончательными, либо не истинными и временными. Я не могу выбрать между двумя этими позициями...» (Цит. по: *Schneewind J.B.* Op. cit. P. 24). Для того, чтобы все-таки совершить выбор, Сиджвик обратился к анализу Библии и для этого специально изучил семитские языки (к 25 годам он уже исследовал Ветхий завет в оригинальном виде (См.: *Blanshard B.* Op. cit. P. 358)). Но ни изучение библейских текстов без посредничества переводчиков и толкователей, ни его искреннее стремление утвердиться в своей вере так и не помогли обнаружить никаких рациональных аргументов в поддержку христианского учения и основанных на христианстве моральных принципов. И выбор был совершен.
- ⁸ Шнивинд пишет: «В годы интенсивного развития Сиджвика религиозное сомнение и моральная философия были... переплетены в его мышлении ... Основные позиции его этической системы все тверже закреплялись в его разуме по мере того, как его религиозные убеждения слабели, и он, думается, пришел к совершенно определенным выводам относительно этики и религии одновременно» (*Schneewind J.B.* Op. cit. P. 51).
- ⁹ Н.С.Автономова говорит о постоянстве темы рациональности в философии, с одной стороны, а с другой — о целом множестве значений этого понятия, контекстуально и функционально обусловленных. Скажем, в античной философии понятие рациональности возникает как противопоставление мнению, в средневековой — вере, в новоевропейской — как противопоставление эмпирическому или иррациональному (См.: *Автономова Н.С.* Рассудок, разум, рациональность. М., 1988. С. 11). О множестве значений понятия рациональности в различных историко-культурных и теоретических контекстах см. также: *Попрус В.Н.* Рациональность // Новая философская энциклопедия в 4 т. Т. 3. М.: Наука, 2001.
- ¹⁰ См. также: *Дробницкий О.Г.* Понятие морали. Историко-критический очерк // *Дробницкий О.Г.* Моральная философия. М., 2002. С. 60–61; *Апресян Р.Г.* От «дружбы» и «любви» — к «морали»: об одном сюжете в истории идей // *Этическая мысль*. Вып. 1. М., 2000. С. 183–184.
- ¹¹ *Макинтайр А.* После добродетели /Пер. В.В.Целищева. М.—Екатеринбург, 2000. С. 57 (Перевод скорректирован по изданию: *MacIntyre A.* After Virtue. 2nd ed. L., P. 39).
- ¹² *Апресян Р.Г.* Предисловие // *Мораль и рациональность*. М., 1995. С. 3.
- ¹³ Другое объяснение потребности человека удостовериться в правомочности предъявляемых ему моральных требований дает А.А.Гусейнов. Он считает, что люди задумываются над обоснованностью своей позиции, когда им нужно найти основание для ее изменения. Они стремятся не столько найти дополнительные аргументы в пользу практикуемых ими и считающихся безусловными моральных норм, сколько ограничить их и преодолеть: «Они

ищут пути для отступления, которое не выглядело бы капитуляцией и нельзя было бы истолковать как выражения аморализма» (См.: Гусейнов А.А. Обоснование морали как проблема // Мораль и рациональность. М., 1995. С. 52). Сиджвик принимал во внимание такое объяснение, однако как мыслитель викторианской эпохи он верил в то, что все-таки человек стремится быть моральным, и возникающее у него время от времени сомнение в правомерности тех или иных моральных предписаний вызвано опасением, что в действительности они не являются моральными.

¹⁴ Sidgwick H. *The Methods of Ethics*. 7th ed. Indianapolis. Cambridge, 1981. P. 5.

¹⁵ Ibid. P. 6.

¹⁶ Sidgwick H. *Preface to the First Edition* // Sidgwick H. *Op. cit.* P. vii.

¹⁷ См.: Ibid. P. 12, 6.

¹⁸ Ibid. P. viii.

¹⁹ Ibid. P. 2.

²⁰ Ibid. P. 4.

²¹ Sidgwick H. *Op. cit.* *Preface to the First Edition*. P. viii.

²² Разочарование самого Сиджвика в современной ему этике было вызвано в первую очередь этикой Уильяма Вэвэлла, который, по описанию Шнивинда, «обладал гораздо более философским сознанием, нежели другие члены либеральной англиканской группы в Кембридже, был человеком несопоставимо более глубокого научного знания и одаренности» (Schneewind J.B. *Op. cit.* P. 101). Шнивинд также считает этику Вэвэлла «самой обстоятельной системой интуитивистской этики, созданной в Великобритании в XIX в.» (Ibid., P. 112). В своей работе «Элементы морали, включая политику» (1845), стремясь продемонстрировать рациональный характер морали, Вэвэлл выдвинул систему из 5 моральных аксиом, предписывающих человеку быть благожелательным, справедливым, правдивым, умеренным и законопослушным. Способ выявления и обоснования ключевых моральных аксиом Вэвэллом вызвал у Сиджвика недоумение и вывод, который делает Сиджвик после попытки разобраться в концепции Вэвэлла, состоял в следующем: предложенные Вэвэллом первые принципы морали «сомнительны, запутаны, а если даже иногда и кажутся ясными, то лишь потому, что являются догматичными, неразумными, непоследовательными» (Sidgwick H. *Preface to the Sixth Edition* // Sidgwick H. *The Methods of Ethics*. P. xvii.).

Следует отметить, что Сиджвик не был одинок в своей оценке концепции Вэвэлла. А.Н.Уайтхед пишет о нем и о традиции, которой он принадлежит, следующее: «Имеется один стих, который подходит к той традиции, которую представляет д-р Вэвэлл, бывший ректором Тринити колледжа около 80 лет назад. Этот хорошо известный стих таков: В этом колледже ректор я;

И чего я не знаю,

То незнание и есть.

В ученом мире подобная установка всегда преобладает. Она стерилизует способность воображения и затрудняет прогресс. <...> Я не приписываю ее персонально д-ру Вэвэллу, хотя говорят, что он был весьма надменным, очевидно в силу своей широкой образованности» (Vaïtmхed А.Н. Способы мышления // Vaïtmхed А.Н. Избранные работы по философии /Пер. с англ. М., 1990. С. 371).

- ²³ *Sidgwick H.* Op. cit. P. 77.
- ²⁴ П.Г.Апресян обозначает данное понимание рациональности как *целесообразность*: рациональность как целесообразность и в утилитарном, и в идеальном смыслах слова проявляется «как упорядоченность, согласованность не только знаний, но и общих представлений, ценностей, норм, правил; наконец, как обоснованность системы ценностных представлений и нормативных кодексов» (Там же. С. 4).
- ²⁵ *Sidgwick H.* Op. cit. P. 78.
- ²⁶ См.: *Ibid.*
- ²⁷ См., напр.: *Schneewind J.B.* Op. cit. P. 202–204.
- ²⁸ Более подробный анализ принципов практической рациональности и обоснования выбора отвечающих этим принципам моральных аксиом см.: *Артемова О.В.* Концепция морали в этическом интеллектуализме Нового времени // *Этическая мысль.* Вып. 2. М., 2001. С. 144–146.
- ²⁹ См.: *Schneewind J.B.* Op. cit. P. 202.
- ³⁰ См.: *Singer M.* The Monist: An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry. Vol. 58. № 3. P. 436–437.
- ³¹ См.: *Ibid.* P. 447.
- ³² *Sidgwick H.* Op. cit. P. 23.
- ³³ *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. В 2 т. Т. 2. М., 1995. С. 215.
- ³⁴ Там же. С. 217–218.
- ³⁵ См.: там же. С. 229–230.
- ³⁶ *Sidgwick H.* Op. cit. P. 25.
- ³⁷ *Ibid.* P. 81.
- ³⁸ См.: *Юм Д.* Указ. изд. С. 163–170.
- ³⁹ *Ibid.* P. 27.
- ⁴⁰ *Ibid.* P. 34.
- ⁴¹ Более подробно об этом см.: *Артемова О.В.* Концепция морали в этическом интеллектуализме Нового времени // Указ. изд. С. 132–147.
- ⁴² *Sidgwick H.* Op. cit. P. 32, 32–33.
- ⁴³ *Broad C.D.* Five Types of Ethical Theory. London: Routledge & Kegan Paul; N. Y., 1971. P. 170–171.
- ⁴⁴ *Schneewind J.B.* Op. cit. P. 218.
- ⁴⁵ *Sidgwick H.* Op. cit. P. 33.
- ⁴⁶ *Ibid.*
- ⁴⁷ См.: *Ibid.*
- ⁴⁸ По существу такое же различие позже проведет Мур в статье «Природа моральной философии» (1922) как различие между моральными правилами, адресованными действиями и моральными правилами, адресованными мыслям, чувствам и желаниям (См.: *Мур Дж. Э.* Природа моральной философии // *Природа моральной философии.* М., 1999. С. 333). Этот сюжет Мура анализирует в своей статье А.А.Гусейнов (См.: *Гусейнов А.А.* Цели и ценности: как возможен моральный поступок // Там же. С. 33).
- ⁴⁹ См.: *Schneewind J.B.* Op. cit. P. 226.
- ⁵⁰ *Sidgwick H.* Op. cit. P. 508.
- ⁵¹ См.: *Schneewind J.B.* Op. cit. P. 422.
- ⁵² *Singer M.* Op. cit. P. 448.