

Л.В. Максимов

### «Гильотина Юма»: pro et contra

«Гильотина Юма» – методологический принцип, констатирующий логическую несовместимость суждений факта и суждений долга и, соответственно, невозможность выведения моральных (прескриптивных) суждений из неморальных (дескриптивных). В первом приближении эта мысль была сформулирована Д.Юмом в его ставшем позднее знаменитым «Трактате о человеческой природе» (1739). Подметив, что во всех этических теориях происходит скрытый от самих авторов логически незаконный переход от суждений сущего к суждениям должного, Юм высказал предположение, что это его открытие станет разрушительным для традиционной этики<sup>1</sup>, – имея, очевидно, в виду, что теперь авторы и чита-

<sup>1</sup> «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 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 непонятным, а именно того, каким образом это новое отношение может быть дедукцией из других, совершенно отличных от него. Но так как авторы обычно не прибегают к такой предосторожности, то я позволяю себе рекомендовать ее читателям и уверен, что этот незначительный акт внимания опроверг бы все обычные этические системы...» (Юм Д. Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И.Церетели; примеч. И.С.Нарского // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1995. С. 229–230).

тели этических трудов убедятся в отсутствии (и принципиальной невозможности) рационального обоснования любых нормативных жизнеучений, формулирующих свои требования и рекомендации через понятие должного.

Понадобились, однако, едва ли не два столетия только для того, чтобы высказанная Юмом идея вообще была замечена и признана достойной внимания, причем это признание (и специальное наименование – «гильотина Юма», «закон Юма») она впервые получила лишь в аналитической философии, точнее, в метаэтике<sup>2</sup> – одном из ответвлений этого течения, и затем уже постепенно вошла в более широкий философский оборот. Юм фактически, не сознавая этого, положил начало особому *метафилософскому* подходу – логико-лингвистическому анализу текстов с целью прояснения, критики, уточнения или снятия традиционных философских проблем. Позднее – уже в качестве осознанной методологической установки – этот подход как раз и стал основным конституирующим признаком современной аналитической философии. Правда, эта общая методологическая установка не определяет однозначно конкретной позиции исследователя-аналитика, здесь возможны значительные расхождения и споры по тому или иному вопросу; предметом дискуссии в аналитико-философской литературе стала, среди прочего, и юмовская «гильотина», критиков которой оказалось здесь не меньше, чем сторонников. Сама мысль о принципиальном различии суждений факта и долга по их логическому статусу послужила отправным пунктом и побудительным мотивом к написанию множества работ, исследующих правила этического дискурса, возможность рационального обоснования моральных ценностей и ряд других проблем онтологии и эпистемологии морали.

Тем не менее указанная идея знаменитого шотландца, развитая и уточненная в трудах его последователей, мало сказала на общем строе нормативно-этической мысли, не заставила философов-моралистов отказаться от сложившихся веками способов аргументации, для которых характерен свободный, ничем не регламентированный переход от сущего к должному, т. е. от описания и объяснения мира – к учению о добре и зле, об обя-

<sup>2</sup> См.: Максимов Л.В. Очерк современной метаэтики // Вопр. философии. 1998. № 10. С. 40.

зательном и запретном. И дело не столько в каких-то принципиальных возражениях против юмовского принципа (о чем будет сказано далее), сколько в особенностях этического – и вообще гуманитарного – дискурса. Уже сам замысел – выявить логическую архитектуру метафизического или моралистического учения, редуцировать его к простому силлогизму и, таким образом, «поверить логикой метафизику нравственности», – сам этот подход чужд гуманитарному мышлению, хотя органически вписывается в методологию современной аналитической философии. Без такой редукции, позволяющей обнажить и обозреть логический каркас многопланового философского учения, невозможно увидеть его конструктивные изъяны, скрытые за толщей многозначных слов и образов. Поэтому даже несомненное наличие логической ошибки в ходе этического рассуждения не воспринимается гуманитарным сознанием как серьезный дефект, ценностные учения вообще весьма толерантны к подобным ошибкам.

В этике, как и вообще в гуманитарной мысли и житейской практике, психологическая убедительность превалирует над логической корректностью. За этим отношением к логике стоит определенная мировоззренческая и эпистемологическая позиция, согласно которой формально-логический дискурс – это достаточно примитивный, «рассудочный» способ познания, который не может диктовать свои условия «разуму», умозрению, творческой интуиции, мистическому озарению и пр.; если же в этических построениях и имеется некая логика, то логика особая, не идентичная «аристотелевской», так что «обычные» правила вывода не имеют здесь силы. Кроме того, логику как собственную, внутреннюю регуляцию мышления часто смешивают с особой областью знания, обозначаемой этим же словом, ошибочно заключая из этого, будто логика (подобно, например, физике или математике) вообще есть дело узких специалистов и не имеет прямого отношения к этике и другим гуманитарным дисциплинам. Главная же причина пренебрежения правилами логики состоит в том, что ценностные позиции фактически складываются, принимаются людьми и проповедуются до и независимо от какого бы то ни было их обоснования, рациональная аргументация появляется позже, она играет здесь лишь подсобную роль, будучи выстраиваемая таким образом, чтобы задним числом подтвердить «незы-

блемую правоту» этических (и иных ценностно-нормативных) учений; и если она хотя бы по видимости выполняет эту функцию, то никакая критика в ее адрес не вызывает у большинства моральных философов беспокойства за судьбу этического наследия и не заставляет вносить коррективы в свои собственные концепции. Вряд ли эти особенности гуманитарного сознания можно отнести к числу его достоинств; но справедливости ради следует отметить, что на протяжении последнего столетия характерный в основном для британской философской традиции аналитический стиль мышления с его стремлением к точности терминологии и вообще к интеллектуальной дисциплине значительно расширил свой ареал, охватив частично и гуманитарно-ориентированную философию (как в пределах англоязычного ученого сообщества, так и вне его); проявилась эта тенденция, среди прочего, и в увеличении числа работ, исследующих (в позитивном либо критическом ключе) роль и место упомянутой юмовской идеи в дальнейшем развитии этической мысли.

Пolemический характер этих исследований во многом объясняется тем, что исходная формулировка «гильотины» Юма в его «Трактате» довольно расплывчата и многозначна, даже «неряшлива», по мнению некоторых метаэтиков<sup>3</sup>, что дает повод для ряда произвольных ее интерпретаций, часто весьма далеких от оригинала; поэтому, когда кто-либо из современных авторов принимает или отвергает юмовскую концепцию, он обычно имеет в виду не первоисточник в его текстуальной данности, а то или иное из позднейших его истолкований. Так, упрек Юма в адрес моральных философов относительно того, что они, выводя должное из сущего, *не указывают оснований* для такого вывода, иногда истолковывается таким образом, будто Юм признает легитимность подобных процедур и требует лишь их прояснения, экспликации; в этом случае «согласие» с Юмом есть плод недоразумения, поскольку из всего контекста юмовского рассуждения на эту тему однозначно следует, что речь у него идет именно о логической невозможности получения суждений должного из суждений сущего и, значит, об ошибочности такого рода построений.

<sup>3</sup> См.: *Corvino J.* Review of the book: *Cohon R.* Hume's Morality: Feeling and Fabrication. Oxford, 2008 // *Ethics*. 2010 July. Vol. 120. № 4. P. 848.

Другой дефект юмовской формулировки, связанный с тем, что она представляла собой скорее эффектный экспромт, нежели хорошо продуманное концептуальное положение, состоит в игнорировании реальной структуры, особенностей построения «живых» нормативно-ценностных рассуждений и текстов, в которых обычно имеются многочисленные вербальные лакуны, фактически заполняемые интуитивно понятным и автору, и потенциальному читателю (слушателю) контекстом; поэтому формальное отсутствие в тексте или устном рассуждении тех или иных слов или предложений само по себе еще не свидетельствует о действительном отсутствии там соответствующих понятий и идей. Другими словами, этические аргументы часто строятся по схеме «энтимемы», т. е. сокращенного силлогизма, когда большая посылка, содержащая термин «должно», хотя и не вербализована, но неявно мыслится и реально участвует в выводном дискурсе; в этих ситуациях логически правильный вывод вполне возможен. Для того чтобы утверждать, что в посылках, на которые опирается некоторое этическое учение, должное не мыслится вообще, ни в каком виде, недостаточно внешнего обозрения непосредственно данного текста, необходим еще и контекстуальный анализ. Например, умозаключение «*Бог велит* делать то-то, *следовательно*, мы *должны* это делать» выглядит (если признать правоту Юма) логически ошибочным, так как «долженствование» не вытекает непосредственно из «веления»; но если учесть, что данное умозаключение фактически содержит в себе еще одну (не высказанную явно, но подразумеваемую религиозным моралистом) посылку – «Мы *должны* исполнять все *веления* Бога», – то в *формальном* отношении (т. е. если не спорить об истинности и доказательности самих посылок и их мировоззренческих оснований) его следует признать безупречным.

Поскольку Юм не учитывал наличия во многих этических трудах неявных (не вербализованных) посылок, содержащих термин «должно», он по существу огульно, без достаточных оснований зачислил их в разряд *логически* ущербных, тем самым дав потенциальным оппонентам повод для критики собственной концепции, – хотя, надо сказать, даже присутствие в посылках суждений, выражающих долженствование, не спасает этическое учение от юмовской «гильотины», а лишь отодвигает на один шаг трудный вопрос: на чем все-таки зиждется провозглашаемое моралистами

«должное»? Не выводятся ли сами эти скрытые, не замеченные Юмом долженствовательные посылки, в конечном счете, из каких-либо фактологических, дескриптивных суждений, т. е. не совершается ли ошибочный переход от сущего к должному на более раннем этапе этического дискурса? Но как бы то ни было, указанная небрежность и неполнота юмовской формулы порождает сомнения в ее истинности и требовала от последователей Юма дополнительных аргументов и уточнений.

Однако больше всего недоразумений и уводящих далеко в сторону философских споров по поводу валидности «закона Юма» связано с тем, что этот «закон» базируется на двух существенно разных методологических идеях, не вполне дифференцированных с достаточной ясностью ни самим Юмом, ни его последователями и критиками. Одна из этих идей, уже упомянутая выше, состоит в том, что необходимым условием осмысленности и доказательности этического (как и любого другого) рассуждения является соблюдение простого, универсального правила логического вывода, а именно: в заключении не может быть терминов, отличных от тех, которые содержатся в посылках; поэтому если в тексте, от которого отправляется нормативно-этическое учение с его моральным *долженствованием*, этого последнего ключевого термина нет ни в явном, ни в скрытом виде, то всякое упоминание «должного» в итоговой части рассуждений следует считать ни на чем не основанным, бездоказательным постулатом. Для дискредитации этических учений прошлого Юм вполне мог ограничиться указанием на нарушение ими этого формального правила.

Но этот простой, прямолинейный ход оставил бы в тени другую, более важную для юмовского «Трактата» идею, согласно которой мораль (морально должное) имеет своим источником не «разум» (как чисто познавательную способность), а «чувства», «эмоции». Поэтому в центре его внимания оказалось не *отсутствие* «связки» *должно* в посылках, а *наличие* там другой связки – *есть*; Юм стремился показать, что философы допускают логическую ошибку в обосновании морали главным образом из-за того, что не замечают *взаимной специфики суждений должного и сущего*, их логической несовместимости. Свою задачу в качестве теоретика морали Юм видел не столько в констатации указанной ошибки, сколько в размежевании

двух типов суждений, смешение которых как раз и приводит к этой ошибке. Суждения сущего, полагал Юм, суть знания, произведенные разумом, и они могут быть истинными или ложными, моральные же суждения должного выражают определенные «аффекты», к которым неприменимы характеристики истинности и ложности; разум как инструмент познания «инертен» и «не может быть источником добра и зла»<sup>4</sup>.

Правда, в юмовском «Трактате» нет прямого утверждения о том, что суждения должного вообще не являются познавательными (когнитивными), Юм лишь местами приближается к этой мысли, принять же ее полностью ему не позволила непоследовательная трактовка природы «чувств», посредством которых выражаются моральные позиции: с одной стороны, эти «чувства» суть эмоции, аффекты, переживания, т. е. явно непознавательные феномены психики; но, с другой стороны, они же, по Юму, принадлежат к общей категории восприятий, «перцепций», отображающих (в познавательном смысле) те или иные реалии. Вместе с тем Юм понимал, что моральные эмоции плохо вписываются в наивно-реалистическую модель непосредственно-чувственного познания внешних объектов, т. е. не имеют внешнего референта, поэтому он использовал более сложную локковскую эпистемологическую модель «вторичных качеств»: «...когда вы признаете какой-нибудь поступок или характер порочным, вы подразумеваете под этим лишь то, что в силу особой организации вашей природы вы испытываете при виде его переживание (feeling) или чувство (sentiment) порицания. Таким образом, 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>5</sup>.

В аналитической этике (метаэтике) XX в. все эти нечеткости и колебания Юма были в значительной мере приглушены, его позиция спрямлена и объявлена последовательно «нонкогнитивистской», т. е. полностью отрицающей познавательный характер моральных суждений. Разумеется, для историков философии прежде всего важна адекватная реконструкция юмовской концепции со

<sup>4</sup> См.: Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 215–216.

<sup>5</sup> Там же. С. 229.

всеми ее нюансами и возможными противоречиями<sup>6</sup>. Однако для современных дискуссий по поводу принципиальной возможности рационального обоснования морали более значим восходящий к Юму методологический принцип, который – несмотря на неполное его соответствие историческому первоисточнику – получил название «гильотины Юма» и который отрицает выводимость суждений должного из суждений сущего, поскольку первые трактуются как некогнитивные, а вторые – как когнитивные<sup>7</sup>. Вот это резкое размежевание и противопоставление («гильотинирование») понятий «есть» (“*is*”) и «должен» (“*ought*”), так же как и высказываний, в которых они, по мнению Юма, служат «связками»<sup>8</sup>, стало предметом

<sup>6</sup> Как отмечается в цитированной выше рецензии на книгу о Юме, некоторые из современных его интерпретаторов «подходят к нему, если заимствовать фразу Д.Хатчинсона (D.S.Hutchinson), как “смотрители в музее идей”: они намного больше интересуются содержанием его аргументов, нежели их достоверностью. Другие, напротив, рассматривают его главным образом как предшественника или трамплин их собственной “единственно верной” метаэтической позиции. И только немногие – те, кто искренне интересуется как прошлым, так и настоящим, – относятся к Юму как подлинному философскому собеседнику» (*Corvino J. Op. cit.*).  
<sup>7</sup> «Явная пропасть между суждениями “есть” и “должно”, в сочетании с “вилкой Юма” – идеей о том, что все виды знания базируются либо на логике и дефинициях, либо на наблюдении, – придает суждениям “должного” неопределенный статус. Поскольку такие суждения не относятся ни к одному из указанных двух видов знания, то, по-видимому, не может быть никакого морального знания. Такой точки зрения придерживаются моральный скептицизм и некогнитивизм» (Is-ought problem // UPL: [http://en.wikipedia.org/wiki/Is-ought\\_problem](http://en.wikipedia.org/wiki/Is-ought_problem)).

<sup>8</sup> Юмовская квалификация глаголов «есть» и «должен» как «связок» не вполне точна, эти слова могут в предложении быть не только связками, но и выполнять другую грамматическую и логическую функцию (быть, например, именной частью сказуемого, т. е. логическим предикатом в собственном смысле). Это обстоятельство косвенно сказывается на содержании и характере теоретических споров по поводу юмовской «гильотины». Противопоставление суждений сущего и должного только по наличию в них слов «есть» и «должно» подменяет (вернее, заслоняет, размывает) тот критерий, по которому Юм *фактически* разграничивал эти суждения, а именно – критерий модальности, выражаемой различными лексическими и грамматическими средствами, в частности – формами наклонения: суждения сущего представлены обычно индикативными предложениями, суждения должного – императивными; при этом императивность суждения обеспечивается не обязательно специальными словами («должен», «обязан», «делай то-то» и пр.), но и контекстом высказывания и даже интонацией. Таким образом, действительная мысль Юма, реконструированная в более точных понятиях логики и лингвистики, состояла в том, что из одних только индикативных суждений нельзя вывести суждения императивные.



концептуальных, мировоззренческих разногласий и длительных дискуссий в философской литературе. Дилемма «есть – должно» была вынесена за пределы логики и философии языка, частный вопрос о логико-грамматической несовместимости двух служебных глаголов-связок вышел на уровень эпистемологии и метафизики сущего и должного (о чем подробнее будет сказано ниже).

Поскольку согласие с методологической «гильотиной» «*is – ought*» влечет за собой отрицание возможности рационального обоснования моральных норм, т. е. логического выведения их из знания о сущем, эта идея Юма часто рассматривается как одна из теоретических опор имморализма и потому встречает сопротивление у многих философов, даже тех, кому логико-эпистемологическая проблематика представляется малозначимой или вообще инородной для этики областью исследований. На протяжении последних нескольких десятилетий в специальной литературе (особенно аналитико-философской) предпринимались многочисленные попытки опровергнуть юмовский принцип или интерпретировать его таким образом, чтобы лишить его универсальности и категоричности.

Самый распространенный и, вообще говоря, не претендующий на особые теоретические открытия способ опровержения Юма – это демонстрация каких-либо классических текстов или специально (для данного случая) сконструированных рассуждений, в ходе которых из некоторого набора предложений исключительно о сущем (т. е. без скрытых в контексте каких бы то ни было суждений должного) якобы логически вытекают определенные моральные императивы. Сама «гильотина Юма» в такого рода построениях может и не фигурировать, поскольку молчаливо предполагается ее несостоятельность, подтверждаемая демонстративным выведением должного из сущего. Совершаемые при этом ошибки вывода не всегда очевидны, однако они непременно имеют место и могут быть обнаружены путем тщательного анализа текста и контекста.

Наиболее известным примером подобного демонстративного «преодоления» юмовского запрета является так называемая «институциональная концепция» Дж.Сёрля, обсуждаемая (в основном в англоязычной аналитико-философской литературе) в течение

уже нескольких десятилетий<sup>9</sup>. Сложные, запутанные построения, в ходе которых из дескриптивных суждений рождались, казалось бы, без нарушения правил логики суждения прескриптивные, дали пищу для множества аналитических работ, в основном критической направленности. Будь Дж.Сёрль прав, его «открытие» можно было бы признать соразмерным по масштабу с изобретением вечного двигателя – устройства, генерирующего энергию «из ничего». Однако критики обнаружили в «институциональной концепции» ряд неточностей и переделок, в основе которых лежала, главным образом, многозначность используемых терминов и, соответственно, подмена их значений в процессе рассуждения<sup>10</sup>.

Другой подход, имеющий целью «обойти» юмовский запрет, – это попытка доказать когнитивный характер моральных суждений, с тем чтобы поставить их в общий ряд с суждениями сущего и обеспечить их взаимную логическую соизмеримость, а тем самым – и возможность выведения должного из сущего. Этот когнитивистский подход, редуцирующий ценности и нормы к знаниям, является постоянной темой дискуссий в англоязычной аналитико-философской литературе последнего столетия, хотя в латентном виде эта полемика прошла по существу через всю историю философии<sup>11</sup>. Ценностный когнитивизм, несомненно, имеет свои резоны, однако даже признание его правоты не может служить опровержением «гильотины Юма», поскольку сама по себе когнитивность некоторого набора суждений еще не свидетельствует о том, что одни из них являются логическими посылками для других. Совершенно очевидно, например, что суждения «А есть В» и «С есть D» не являются посылками суждения «Е есть F», **хотя все три суждения «когнитивны»**; для того чтобы они образовали правильный силлогизм, необходимо соблюдение также ряда других условий (выявленных и систематизированных еще Аристотелем). Поэтому даже если допустить, будто моральные императивы и оценки дей-

<sup>9</sup> Свою концепцию Сёрль изложил в нескольких работах. Впервые она была репрезентирована в статье: *Searl J.P.* How to Derive «Ought» from «Is» // *The Philosophical Review*. 1964. Vol. 73. № 1.

<sup>10</sup> См.: *Сычев А.А.* «Гильотина Юма» и институциональный подход Дж. Р. Сёрля // Дэвид Юм и современная философия: Материалы конф. Т. 5. М., 2011.

<sup>11</sup> Подробный критический анализ указанного подхода дан в книге: *Максимов Л.В.* Когнитивизм как парадигма гуманитарно-философской мысли. М., 2003.

ствительно суть знания о чем-либо (т. е. знания о сущем), то это хотя и будет косвенным возражением против юмовской идеи о несоизмеримости суждений сущего и должного, но ни в коем случае не будет означать, будто эти «моральные знания» могут быть выведены из неморальных посылок (а по сути невозможность такого вывода и имел в виду Юм).

Наконец, еще один популярный способ кажущегося ниспровержения юмовского принципа – это подмена (обычно неосознанная) *логического обоснования* моральных суждений *каузальным объяснением* моральных позиций, фактически сложившихся в обществе или у некоторого индивида. Юм, говоря о невыводимости должного из сущего, несомненно, имел в виду исключительно невозможность логически правильного вывода *прескриптивных суждений* из *дескриптивных* («фактологических»); при этом возможность каузального воздействия каких-либо *реально существующих* – социальных, биологических или сверхъестественных – факторов на формирование моральных ценностей (норм, установок) не ставилась им под сомнение, да и вообще этот вопрос в данном контексте просто не затрагивался. Тем не менее многие современные авторы, создавая свои теории происхождения морали (или каких-либо конкретных ее норм), т. е. указывая обстоятельства, объективные факторы, порождающие мораль как явление или влияющие на содержание определенных моральных предписаний, полагают, что тем самым они как раз и *выводят* должное из сущего, якобы *вопреки* юмовскому запрету. Однако каузальный «вывод» (т. е. *объяснение феномена*) принципиально отличен от логического вывода (т. е. *обоснования суждения*), поэтому сам факт существования ряда авторитетных философских, научных и богословских концепций, так или иначе *объясняющих* происхождение и природу морали, ни в коей мере не свидетельствует о несостоятельности «закона Юма».

Особое место в критике юмовской «гильотины» занимают доводы авторов, прямо или косвенно ориентирующихся на ценностную метафизику Платона, т. е. признающих особый объективный мир ценностей, который отражается в сознании людей в форме императивов и оценок. Те теории, которые в философских предпосылках восходят к платонизму (учения М.Шелера и ряда христианских теологов и философов), вообще не фиксируют какой-

либо нормативной специфики ценностных суждений: ценностное отношение они не отличают от познавательного; моральное суждение, например, трактуется ими как *знание* о добре или долге. «Для платонизма и христианства, наделяющих суждения оценки и долженствования объективным бытием, – пишет М.О.Шахов, – принцип Юма не неправилен, а некорректно сформулирован. Поскольку ценности имеют статус данностей, проблемы логического перехода от данного к должному не существует. Для философско-мировоззренческих систем, отрицающих объективное бытие заповедей (ценностей), принцип Юма правилен и, в сущности, означает невозможность логически безупречного рационального обоснования этики в рамках данных систем, что собственно и высказал Платон: если нет бессмертия души и загробного воздаяния, невозможно обосновать необходимость нравственного поведения»<sup>12</sup>. «Отличие христианского учения в данном случае состоит в том, что в нем понятия добра и должного открыто наделяются самостоятельным онтологическим статусом, как выражения воли Божией. Если христианство объясняет, что нельзя грешить и делать зло потому, что такова воля Божия, нерелигиозные этические концепции вынуждены довольствоваться более или менее завуалированными вариациями ни на чем онтологически не основанной тавтологии: “нельзя делать зло людям... потому что нельзя делать зло людям”»<sup>13</sup>.

По словам В.К.Шохина, христианская этика предлагает «самое надежное онтологическое *обоснование нравственности* и бесконечного нравственного совершенства – на “достаточном основании” догмата о сотворении человечества по образу и подобию бесконечного личностного Бога, давшего заповедь всех заповедей – *Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф 5:48)»<sup>14</sup>.

Именно претензия на единственно правильное обоснование единственно верных моральных норм (т. е. библейских, и прежде всего евангельских, заповедей) побуждает христианских философов и теологов подвергать критике атеистические и натурали-

<sup>12</sup> Шахов М.О. Возможен ли переход от знания о сущем к знанию о должном? // Вопр. философии. 2009. № 11. С. 122.

<sup>13</sup> Там же. С. 121.

<sup>14</sup> Шохин В. Два типа этических концепций // URL: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/023/sh23-fr.htm>

стические подходы к обоснованию моральных ценностей, а также опровергать или ограничивать сферу применимости методологических идей, ставящих под сомнение саму возможность выведения морали из неморальных оснований. В частности, гильотина Юма, так же как кантовский тезис об автономии морали и концепция «натуралистической ошибки» Дж. Э. Мура, принимаются христианской этикой (точнее, авторами, специально затрагивающими эту тему) лишь в том контексте и постольку, где и поскольку эти идеи могут быть использованы для дискредитации этического натурализма в его действительно безуспешных попытках обосновать фундаментальные моральные ценности. В то же время философско-богословское (теономное) обоснование моральных принципов выводится из-под этой критики, ибо сакральные заповеди «по определению» совмещают в себе сущее и должное, преодолевая характерный для «секулярного мировоззрения» разрыв между бытием и долженствованием, и тем самым «проблема перехода от описания к оценке снимается»<sup>15</sup>.

Получается, следовательно, что если *ценное* (или *должное*) как таковое, т. е. ценное «в себе и для себя», объективно *существует*, то никакого «разрыва» между должным и сущим нет, и, значит, исчезает якобы придуманная атеистами и натуралистами проблема *логического* перехода от описания – к оценке, от суждений факта – к прескриптивным суждениям; поэтому логический запрет на производство подобной операции имеет силу только в рамках «секулярного мировоззрения», чем и объясняется его неспособность обосновать моральные ценности.

Однако заключения такого рода являются, на мой взгляд, результатом методологической путаницы и подмены тезиса в ходе рассуждений. Речь идет прежде всего об упомянутой выше весьма распространенной ошибке – смешении логики и онтологии, различении *логического вывода* (т. е. выведения одних *суждений* из других) и *каузального следования* (т. е. порождения одних *событий* другими). Дело в том, что «гильотина Юма» (в ее позднейшей уточненной формулировке) – это не эмпирическое обобщение, не «точка зрения», с которой можно было бы спорить, а общезначимое, универсальное правило логики, являющееся (если использовать знаменитое выражение Лейбница) «истинным во всех воз-

<sup>15</sup> См.: Шахов М.О. Указ. соч. С. 116.

можных мирах»; это правило запрещает вывод прескриптивных суждений из одних только дескриптивных в любых рассуждениях, независимо от того, на каком мировоззренческом фундаменте они строятся. Никакая концепция мироздания не может в принципе ограничить сферу действия указанного логического правила. Поэтому критика логически ошибочного выведения должного из сущего сама по себе не направлена против какой-либо конкретной модели мироустройства; эта критика опирается на ту простую мысль, что соблюдение правил логики равно обязательно для метафизиков и натуралистов, теологов и атеистов, – для всех, притязающих на осмысленность и доказательность своих рассуждений. И поскольку любые онтологические построения, описывающие и объясняющие то или иное «положение дел» (включая парадоксальный, не поддающийся рациональной интерпретации тезис об «объективной данности» божественных заповедей)<sup>16</sup>, всегда выражаются в суждениях сущего, из них не могут быть логически выведены суждения должного. Конечно, сами по себе библейские заповеди всецело нормативны, и приписывание им «объективного бытия» не делает их дополнительно еще и суждениями «сущего»; будучи нормативными принципами, они, безусловно, могут быть основаниями для выведения из них частных нормативных (долженствовательных) суждений, причем эта операция не требует какой-то особой, необычной логики, она полностью соответствует юмовскому правилу. Однако в рамках религиозного мировоззрения остается без убедительного ответа вопрос о том, на чем основаны сами заповеди, т. е. почему *должно* их соблюдать. Расхожая богословская апелляция к догматам бессмертия души и загробного воздаяния создает лишь видимость обоснования этих заповедей; в самом деле, обещания вечного блаженства за соблюдение запове-

<sup>16</sup> Следует заметить, сама эта философская идея совершенно искусственно привязывается к реальному религиозному сознанию, которое вовсе не воспринимает божественные заповеди как нечто объективно-безличное: за ними видится Верховный Субъект, Личность, не чуждая человеческих чувств (любви, гнева и пр.), способная к диалогу, поддающаяся на уговоры («молитвы») и т. д. Заповеди не могут быть «объективными» в том же смысле, в каком объективны законы природы (даже если источником тех и других признается воля Законодателя): в самом деле, человек физически не в состоянии нарушить действующие независимо от него законы природы, тогда как нарушение заповедей вполне доступно каждому.

данных норм и угроза вечных мучений за их нарушение несколько не свидетельствуют в пользу «правильности», «объективной необходимости» самих этих норм или вообще о каких-либо их достоинствах и, следовательно, не являются их обоснованием; речь идет лишь о выгодах и ущербе, т. е. внеморальных стимулах нормопослушного поведения эгоистического субъекта.

Разнообразие интерпретаций юмовской «гильотины» в значительной степени спровоцировано исторически сложившейся в философии многозначностью терминов «должное» и «сущее», зависимостью их содержания от того или иного философского контекста. На примере теологической критики рассматриваемого принципа можно видеть, как первоначально поставленная Юмом *логико-грамматическая* проблема, касающаяся выведения предложений со «связкой» «должно» из предложений со связкой «есть», трансформируется в *онтологическую* проблему соотношения «сущего» и «должного» как неких метафизических реалий. Однако у самого Юма, как и у тех его интерпретаторов, которые представили его позицию в формуле логической «гильотины», не было и намек на мысль о наличии *в мире* двух особых измерений, двух взаимоисключающих модусов *бытия* – сущего и должного. Речь шла лишь о логической несовместимости производимых человеческим *сознанием* двух субстанционально и функционально различных видов духовных реалий – тех, что репрезентируют мир (действительный или воображаемый) в образах, понятиях и суждениях, и тех, которые выражают долженствовательную интенцию, т. е. предписывают определенный способ поведения.

Соотносить же сущее и должное как реалии имеет смысл только в том случае, если под «сущим», вопреки обычному значению этого слова как синонима *существования*, *бытия* вообще (включающего бытие прошлое, настоящее и будущее, а также предполагаемое, воображаемое, планируемое и пр.), условиться понимать лишь определенный вид сущего, некоторую часть мирового целого, а под «должным» – другую часть мира. Действительно, если термин «сущее» употребить в его философском категориальном статусе, т. е. как обозначение *всего* без исключения, то сопоставить его с должным как чем-то иным, отличным от сущего, было бы логически невозможно: категории сущего противостоит лишь несущее, небытие, *ничто*; «должное» же представляет собой *нечто*,

является *чем-то*, о чем можно говорить, – значит, оно *существует*, т. е. принадлежит «сущему», «бытию» (в той или иной его ипостаси из перечисленных выше), а не противостоит ему. Поэтому в тех работах, где дается определение сущего и должного, взятых в их соотношении и противопоставлении, обычно вводится ряд уточнений и семантических ограничений этих понятий, что позволяет избежать указанного парадокса.

Так, в «Новой философской энциклопедии» в статье «Должное и сущее» эти понятия представлены как «категории, в которых отражается существенная для морали противоположность между фактическим положением дел (поступком, психологическим, общественным состоянием) и нравственно ценным, положительным положением дел»<sup>17</sup>. Здесь под «фактическим положением дел», т. е. «сущим», очевидно, имеется в виду тот *фрагмент* человеческого (и *только* человеческого) мира, который в принципе (потенциально или актуально) подпадает под моральную «юрисдикцию», и к тому же *только* под ее осудительный вердикт, поскольку не соответствует нормам нравственности (т. е. «положительному положению дел»): ведь если бы такое соответствие имело место (т. е. «*фактическое* положение дел» было бы «*положительным*», «хорошим»), то «сущее» не отличалось бы от «должного», и их противопоставление утратило бы смысл.

Значит, «сущее», согласно приведенной словарной дефиниции, – это все то, что морально осуждается или, во всяком случае, не полностью отвечает моральному идеалу<sup>18</sup>. За пределами понятого таким образом сущего оказывается, во-первых, все природное бытие, поскольку оно вообще не подлежит моральной оценке, и, во-вторых, нравственно-ценная составляющая человеческого (соци-

<sup>17</sup> Судаков А.К. Должное и сущее // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 1. М., 2000. С. 689.

<sup>18</sup> Указанная трактовка сущего в его конфликте с должным была дана еще Н.А.Бердяевым в программной статье «Этическая проблема в свете философского идеализма» (1907): под сущим он понимал «реально сущую нравственность, нравы и нравственные понятия», «должное» же «лежит по ту сторону обыденной, условной житейской морали и эмпирического добра и зла с их печатью сущего»; «чистая идея должного есть... символ восстания против действительности во имя идеала, против существующей морали во имя высшей, против зла во имя добра» (Бердяев Н.А. *Sub specie aeternitatis*. Опыты философские, социальные и литературные. М., 2002. С. 72, 73).



ального) бытия. При этом способ существования моральных норм и идеалов, выражающих долженствование, остается не проясненным, поскольку определения должного фактически тавтологичны, они предполагают интуитивную ясность того, о чем идет речь: должное – это «*нравственно положительное*», это то, что «*должно происходить*», в отличие от реально происходящего, и т. п.

Если *условиться* употреблять слова «сущее» и «должное» в указанных значениях, то они вполне пригодны для эмпирического описания стандартных ситуаций, возникающих в случае рассогласованности реальных нравов и моральных требований. Выяснение того, насколько реальное человеческое поведение соответствует моральным нормам, и достижимо ли вообще полное соответствие этих двух сфер человеческого бытия, – это вполне осмысленная и важная задача этического исследования. Практическая же задача носителей моральных ценностей состоит в том, чтобы исправить дурные нравы, привести их в соответствие с «должным»<sup>19</sup>. И поскольку такая задача в принципе разрешима, это обстоятельство нередко истолковывается в этической литературе как возможность «превращения» сущего в должное (и наоборот – должного в сущее), как свидетельство отсутствия «пропасти» между сущим и должным и, следовательно, как опровержение юмовского запрета на «выведение» должного из сущего. Однако Юм (повторим еще раз) говорил лишь о *логической* разнородности *суждений* сущего и должного, и этому тезису несколько не противоречит тот факт, что *реально существующие* в том или ином социуме в тот или иной период девиантные (отклоняющиеся от моральных образцов) установки и формы поведения могут стихийно или в результате целенаправленных воспитательных действий приближаться к требованиям моральных нормативов, т. е. становиться «должными».

Главный дефект указанного узкого понятия «сущего» состоит в его искусственности, его выпадении из принятого философского лексикона. Поэтому в ходе рассуждений о соотношении сущего и

<sup>19</sup> «Императивный характер нравственной ценности делает антитезу должного и сущего существенным моментом в движении человека к воплощению своих ценностных представлений. История нравов и нравственной философии свидетельствует о неустрашимом желании морального сознания восстановить единство, придать должному реальное бытие; целесообразная и ценностно ориентированная деятельность человека и есть такой бесконечный процесс онтологизации ценного и нормализации сущего» (*Судаков А.К.* Указ. соч.).

должного, как правило, происходит незаметный для самих авторов переход от насильственно суженного понятия сущего к естественному для философского дискурса предельно общему понятию существования вообще. Соответственно, «должное» в этом случае противопоставляется уже не ситуативному морально ущербному «положению дел», а метафизическому сущему, и тем самым это «должное» обретает метафизический, онтологический смысл. Но тут и возникает отмеченный выше парадокс, когда должное выступает одновременно и как некая *альтернатива* сущему вообще (а не какому-то его фрагменту), и как *принадлежность* этого всеобъемлющего сущего. Источником этого парадокса является, следовательно, неправомерный перенос проблемы сущего и должного в онтологический контекст. «Гильотина Юма» свободна от указанной парадоксальности, поскольку сущее и должное соотносятся здесь не как объективные реалии, и не как два вида «знания» – «знание о сущем» и «знание о должном» (ибо в такой постановке «должное» мыслится опять-таки как нечто сущее, о котором имеется знание, и в то же время как нечто отличное от сущего); юмовская «гильотина» – это антитеза знания вообще (которое всегда есть знание о чем-то сущем) и морального императива (который не является *знанием о должном*, а представляет собой вербальное *выражение* некоторой нравственной позиции). Поэтому критика логических ошибок, присутствующих в метафизических концепциях сущего и должного, не посягает на валидность, истинность сформулированного Юмом методологического принципа.

Все вышеизложенное позволяет, на мой взгляд, заключить, что в дискуссиях вокруг юмовской идеи никому не удалось выдвинуть аргументы, опровергающие принцип Юма в его позднейшей уточненной версии. Поэтому столь нередкий в истории этических учений способ обоснования моральных принципов и норм, который производится по схеме «Мир устроен так-то, *следовательно*, должно делать то-то», можно вслед за Юмом с достаточной уверенностью квалифицировать как логически ошибочный.

---

### Библиография

1. *Бердяев Н.А.* Этическая проблема в свете философского идеализма // **Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные.** М., 2002.
2. *Максимов Л.В.* Очерк современной метаэтики // *Вопр. философии.* 1998. № 10.
3. *Максимов Л.В.* Когнитивизм как парадигма гуманитарно-философской мысли. М.: РОССПЭН, 2003.
4. *Судаков А.К.* Должное и сущее // *Новая философская энциклопедия:* В 4 т. Т. 1. М., 2000.
5. *Сычев А.А.* «Гильотина Юма» и институциональный подход Дж.Р.Серля // *Дэвид Юм и современная философия: материалы конференции.* М., 2011. Т. 5.
6. *Шахов М.О.* Возможен ли переход от знания о сущем к знанию о должном? // *Вопр. философии.* 2009, № 11.
7. *Шохин В.* Два типа этических концепций // URL: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/023/sh23-fr.htm>
8. *Corvino J.* Review of the book: Cohon, R. Hume's Morality: Feeling and Fabrication. Oxford, 2008 // *Ethics.* July 2010. Vol. 120. № 4.
9. Is-ought problem // UPL: [http://en.wikipedia.org/wiki/Is-ought\\_problem](http://en.wikipedia.org/wiki/Is-ought_problem).
10. *Searl J.P.* How to Derive «Ought» from «Is» // *The Philosophical Review.* 1964. Vol. 73. № 1.