

Дэвид Юм и идея эмоционального резонанса в этике

Дэвид Юм вошел в историю философии как мыслитель, известный прежде всего своими скептическими идеями относительно причинности. В моральной теории он распространяет этот скептицизм на понятие должного, утверждая, что его нельзя дедуцировать из сущего на основе чисто логических суждений. Он говорит о том, что разум оперирует с понятиями, мораль же основана на аффектах, которые разум создать не может. В этом смысле Юм решительно подвергает критике все моральные теории, пытающиеся вывести мораль из разума. «Нравственность возбуждает аффекты и производит или предотвращает поступки. Разум сам по себе в этом отношении совершенно бессилен. Следовательно, правила морали не являются заключениями нашего разума»¹.

Тем не менее юмовский скептицизм не мешает ему создать весьма оригинальную теорию морали, особенно интересную тем, что в ней индивидуальные эмоции оказываются совместимыми с общим для разных людей отношением к определенным поступкам, с возможностью одинаковой оценки поведения определенного типа. Это, с точки зрения Юма, обусловлено тем, что аффекты, которые испытывают различные индивиды, несмотря на возможную вариативность, являются общими в своих основаниях. Если какой-либо аффект доступен одному человеку, он также доступен и другому. Разум же, хотя он и не является источником морали, способен помочь прояснить всю цепочку причин, вызвавшую у

¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И.Церетели // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1 / Вступ. ст. А.Ф.Грязнова; примеч. И.С.Нарского. 2-е изд., доп. и испр. М., 1996. С. 499.

определенного человека определенный аффект в определенных обстоятельствах. Это, с точки зрения Юма, заставляет нас испытывать сходные с другими аффекты, на основе чего формируются симпатии и антипатии. «Дух сходен по своим чувствованиям и действиям у всех людей; никто не может находиться во власти такого аффекта, к которому до известной степени не были бы восприимчивы и все другие. Подобно тому, как вибрация одной из одинаково натянутых струн сообщается остальным, так и все аффекты легко переходят от одного лица к другому, вызывая соответствующие движения в каждом человеческом существе. Когда я замечая действия аффекта в голосе и жестах любого лица, мой дух тотчас же переходит от этих действий к их причинам и образует такую живую идею указанного аффекта, что она тотчас же превращается в сам аффект»².

Данная заявка позволяет рассуждать о том, насколько человеческие эмоции могут рассматриваться в качестве основания морального действия, могут ли они быть его исходной причиной или же они играют только вспомогательную роль, сопровождая какие-то рациональные решения или практическое приложение теоретически обоснованных моральных принципов. Если роль эмоций основная, то следует ли ее понимать лишь в смысле запуска дальнейшего рационального поиска, понятого, скажем, в качестве необходимого в связи с рефлексией собственного эмоционального состояния, или же такой рефлексии и не требуется.

Юм считает, что реальными побудительными причинами морального поведения являются эмоции. Но он не исключает и рациональной рефлексии: эмоции запускают моральный поиск, включают рациональную рефлексию, и способствуют усилению реальных мотивов морального поведения по мере того, как наши нравственные самооценки совпадают с нашими моральными представлениями. Последнее в свою очередь приводит к усилению напряжения нашего позитивного эмоционального состояния.

В основе симпатии, связанной с добродетелями, в конечном счете лежит различие полезности и вреда для общества, что, соответственно, вызывает симпатию и одобрение или порицание. «...Содействие, оказываемое различными качествами благу

² Юм Д. Тракта́т о человеческой природе. С. 612–613.

общества, является *единственной* причиной нашего одобрения и... нет оснований подозревать здесь соучастие какого-либо другого принципа»³.

В рассуждениях о нравственных добродетелях для Юма оказывается принципиальной категория справедливости. Он считает, что справедливость сама по себе не обусловлена никаким естественным законом, а является исключительно искусственным изобретением людей. Она основана на эгоистических желаниях, осмысленных с точки зрения оптимальных условий их удовлетворения.

Согласно Юму, добиться в обществе справедливости можно, изменив направление тех же самых эгоистических мотивов, которые, казалось бы, действуют против общества. «Несомненно, что ни один из аффектов человеческого духа не обладает ни достаточной силой, ни должным направлением, чтобы стать противовесом любви к стяжанию и сделать людей достойными членами общества, заставив их воздерживаться от посягательств на чужую собственность. Благожелательность к чужим людям слишком слаба для данной цели; что же касается других аффектов, то они скорее распаляют эту жадность, стоит нам только заметить, что, чем обширнее наши владения, тем лучше мы можем удовлетворять свои аппетиты. Таким образом, эгоистический аффект не может быть сдерживаем никаким иным аффектом, кроме себя самого, но лишь при условии изменения своего направления; изменение же это необходимо должно произойти при малейшем размышлении. Ведь очевидно, что аффект этот гораздо лучше удовлетворяется, если его сдерживать, чем если давать ему волю, и что, сохраняя общество, мы в гораздо большей мере обеспечиваем себе приобретение собственности, чем пребывая в том одиноком и беспомощном состоянии, которое необходимо следует за насилием и всеобщей разнузданностью»⁴.

Таким образом, хотя разум и не способен создать никакого аффекта, он может уточнить направление его действия, и именно в уме, в правильном суждении, мы находим средство против того, что неправильно и неудобно в аффектах. Разум становится необходимым для руководства нашими общественными действиями прежде

³ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 615.

⁴ Там же. С. 532–533.

всего потому, что общество постепенно превращается во все более обширную группу (нацию, государство), его польза для нас самих становится не столь очевидной, какой она была вначале.

Но то же обстоятельство одновременно приводит к тому, что один разум опять-таки оказывается недостаточным для того, чтобы обеспечить нормальное общение людей, обеспечить их взаимные ожидания, ведь сознание общего блага достаточно неопределенно для того, чтобы каждый постоянно действовал в его интересах. Абстрактные принципы справедливости поэтому реально поддерживаются конкретными, эмоционально окрашенными отношениями к другим, нашими симпатиями и антипатиями.

Разбирая эту проблему, Юм проводит очень тонкие психологические различия отношения человека к себе и к другим. Он говорит о том, что хотя в собственных поступках мы можем утратить тот интерес, который связан с поддержанием порядка, в отношении других мы всегда видим тот вред, который проистекает для нас из несправедливости других, ведь в данном случае нас не ослепляет страсть. Мы симпатизируем другим в том случае, если они поступают справедливо, и испытываем к ним неприязнь в обратном случае. Затем такие симпатии и антипатии необходимо переносятся и на наши собственные поступки. И хотя чувство справедливости «проистекает исключительно из рассмотрения чужих поступков, однако мы всегда распространяем его и на свои собственные поступки. Общее правило выходит за пределы тех примеров, которые дали ему начало; в то же время мы естественно симпатизируем тем чувствованиям (*sentiments*) других людей, которые они испытывают к нам. Итак, личный интерес оказывается первичным мотивом установления справедливости, но симпатия к общественному интересу является источником нравственного одобрения, сопровождающего эту добродетель»⁵.

Ту же методологию Юм применяет и в рассуждении о всех остальных добродетелях. Он говорит о ценности природных задатков и приобретенных нравственных качеств в связи с возможностью их применения для блага общества. Это, и именно это, в конечном счете определяет смысл их нравственной оценки. Но последняя оказывается невозможной без проявления симпатий и антипатий, без мысленного помещения себя в ситуацию другого,

⁵ Юм Д. Тракат о человеческой природе. С. 539–540.

так как вне такой эмоциональной реакции, вне восприятия качеств других как приятных или неприятных, идея общей пользы оказывается слишком далека от каждого конкретного индивида.

Для описания своей моральной теории Юм вводит два принципа. Первый принцип предстает как принцип симпатии. Он является основополагающим и, собственно, определяет исходную причину наших моральных чувств. Второй принцип – принцип сравнения, направляет работу разума на прояснение ситуации, в который находится другой, соотнесение этой ситуации с основополагающим понятием справедливости, т. е. с отношением других людей к обществу как благу для существования всех, а также с нашим собственным отношением к обществу и другим. Принцип сравнения распространяется и на наши собственные аффекты, возникающие в связи с положением других.

Юм допускает, что человек в силу своих симпатий может совершать великодушные поступки, выходящие за рамки обычных ожиданий, построенных на основе представления о справедливости. Благодаря разуму один человек может отнестись к другому снисходительно даже в том случае, если сталкивается с действиями направленными против него самого. «Мы разрешаем людям проявлять известную долю эгоизма, ибо знаем, что последний неотделим от природы человека и присущ нашему [душевному] строю, нашей организации. При помощи данного соображения мы исправляем то чувство порицания, которое так естественно возникает в нас при всяком противодействии [нашим интересам]»⁶.

Таким образом, можно сказать, что методология Юма предполагает мысленное помещение себя в ситуацию другого. Это оказывается необходимым для проведения сравнения его с собой, для прояснения собственных эмоций, проявляющихся в отношении другого. Юм не исключает, что такое мысленное помещение себя в ситуацию другого может порождать эмоциональную реакцию страдания, однако не она является для юмовской моральной теории принципиальной. Решающим является принцип эмоционального резонанса, поддерживающий общие реакции на нарушение и восстановление справедливости, обеспечивающий постоянное напряжение данных реакций.

⁶ Юм Д. Тракта́т о челове́ческой природе. С. 619.

Но могут быть и другие решения. Многие философы, например Кропоткин, Шопенгауэр, считали именно сострадание исходным основанием морали.

Я думаю, признание того, что один человек может чувствовать эмоциональное состояние другого, в общем-то, ни у кого не вызывает сомнения. Современные данные говорят о том, что ребенок уже через час после рождения способен чувствовать эмоции взрослого и реагировать на них. Но что из этого следует для морали? Такая реакция скорее всего связана не с тем, что может породить какое-то сочувствие или другие феномены нравственного порядка, а просто с некоторым отражением условий собственного существования. Когда взрослый спокоен, условия существования оцениваются как стабильные. Если нет, условия нестабильны, и это, соответственно, вызывает беспокойство. Есть исследования, которые показывают, что ребенок способен оценивать информацию соответствующим образом, еще находясь в утробе матери. В частности, после формирования у плода чувствительности он способен различать состояние матери, когда она говорит на родном или иностранном языке, и в первом случае чувствует себя более спокойно.

Были поставлены многие опыты, направленные на выявление способности реакции одного животного на эмоциональное состояние другого. На их основе Ризолатти даже сформулировал понятие «зеркальные нейроны». Они находятся в отделах мозга, расположенных чуть выше надбровных дуг. Но проводимые опыты в действительности мало что доказывали. От того, что обезьяна приходила в возбужденное состояние, когда видела, что другое животное держит орех, вовсе не следует, что она входит с ним в некоторую эмоциональную связь, что здесь имеет место эмоциональный резонанс в юмовском смысле. Просто животное отражало ситуацию, переносило ее на себя и точно так же хотело иметь орех, как и другая обезьяна.

Тем не менее в литературе по социобиологии собраны многочисленные свидетельства того, что животные способны переживать утрату своих детенышей, чувствовать некоторую неловкость от проявленной в прошлом агрессии (описание Лоренцом поведения гусей, которые как бы «смущались», старались избегать друг друга из-за того, что недавно участвовали в брачном поединке). Кропоткин говорит о том, что животные одного вида не убивают

друг друга и способны даже к более сложным типам поведения, в которых демонстрируется взаимная забота. Описаны случаи, когда собака становится ближе к плачущему ребенку и т. д.

Очень интересный пример сострадания дает поведение дельфинов во время так называемого новозеландского инцидента. Группа дельфинов защищала пловцов от нападения акулы. Дельфины образовали вокруг плавающих людей круг и совершали интенсивные движения, били хвостами по воде, прыгали, не давая акуле осуществить нападение. Поведение дельфинов изменилось только после того, как акула отказалась от нападения и ушла на значительное расстояние. Это удивительный пример проявления сострадания между разными видами. И подобные факты, конечно, нуждаются в объяснении.

Я думаю, что, анализируя примеры сострадания у животных и человека, можно отметить две особенности: высшие животные и человек не могут избежать реакции сострадания, т. е. она осуществляется произвольно. Сострадание вызывается помещением себя в ситуацию другого. Но это, в отличие от того, что полагал Юм, делается не только за счет сознательных усилий, а происходит на основе действия каких-то других психических механизмов. Иначе животные, не обладающие сознанием, не были бы способны к состраданию.

Очевидно, что, когда мы говорим о сострадании, о том, что человек может вникать в ситуацию другого и испытывать к нему жалость, речь идет не столько о качественной природе каких-то нейронов, а об особой функции мозга. Эта функция, конечно, может быть локализована в каких-то особых, известных нам уже областях мозга (части лобных долей, расположенные над бровями). Но дело не в пространственной локализации, а в законах функционирования психики. На наш взгляд, функция, связанная со способностью помещать себя в ситуацию другого неизбежно следует из психической способности ориентации на основе идеального образа. Сама по себе такая способность подробно описана в трудах П.Я.Гальперина⁷.

При ориентировании на основе идеального образа (ориентирование на основе прямых связей) в поле сигналов мозга разыгрывается ситуация будущего действия. В результате этого появ-

⁷ См.: Гальперин П.Я. Введение в психологию. М., 1976.

ляется возможность давать мышцам сигналы разной силы, отвечающие конкретному положению субъекта в пространстве и тому результату, который он стремится достичь. Например, для того, чтобы произвести успешный прыжок на жертву, нужно оценить расстояние (которое в разных случаях различно) и возможное направление движения жертвы. Данная оценка делается на основе идеальной модели, в которой все реальные отношения не просто отражаются, а именно разыгрываются в сигналах мозга в отношении к моменту времени, отнесенному в будущее. Чтобы создать подобную модель, необходимо предварительно отразить существенные, постоянно повторяющиеся свойства пространства и времени, а также создать систему представлений о возможностях собственных действий в этих физических параметрах. В данной интерпретации, собственно, и заключается прорабатывание гипотетических ситуаций нахождения в разных точках пространства, из чего следует и произвольное помещение себя в ситуацию другого. Таким образом, преодолевая собственную субъективность во имя успешной ориентации в нестандартных ситуациях действия, существа, наделенные психикой, в определенной степени преодолевают и свой эгоизм.

У высших животных такие способности ограничены в силу того, что их мышление в целом не понятийно, т. е. в силу того, что субъект не выделяет себя из ситуации действия, в которую он вовлечен эмоционально. Вряд ли животное испытывает, например, альтруистические чувства к своей жертве в силу того, что ситуация в целом подчинена реализации строго определенной цели осуществления успешной охоты. Способности к состраданию, к альтруистическому отношению проявляются у животных лишь тогда, когда в психике не доминирует агрессивная установка.

У человека благодаря понятийному мышлению имеются большие возможности для прояснения ситуации, в которой находится другой. Казалось бы, из этого должна автоматически следовать сильная реакция сострадания. Однако этого часто не происходит в силу той же самой способности мыслить в понятиях. Так как понятийное мышление предполагает разграничение анализа и действия, эмоции (они-то и толкают нас к действиям) по необходимости приглушаются в мыслительном процессе. Более того, они, особенно если речь идет о сострадании, могут сознательно вытес-

няться в силу того, что прагматические цели бытия зачастую требуют использования другого в качестве средства для собственного успешного существования. Это показывает исходную двойственность основания нравственного отношения человека к другому, которое одновременно и утверждается и устраняется за счет развитых способностей мозговой деятельности. Сознание в принципе может работать как в направлении прояснения этих реакций, тогда получается нравственное развитие, так и в сторону их устранения. В последнем случае получается размышление, направленное на оправдание аморализма. Что касается эмоционального резонанса, отнесенного к описанным случаям проявления моральных эмоций, то здесь он вряд ли имеет место. Реакции сострадания проявляются непосредственно, а не на основе того, что мы видим, как страдают другие.

Однако юмовская методология может работать и применительно к описанной ситуации возникновения непроизвольной реакции сострадания. Испытывая такие реакции, человек может стремиться сознательно разобраться в причинах их возникновения. Для этого он вполне может использовать юмовский принцип сравнения, соотнося свои эмоциональные реакции с реакциями других, и сознательно помещать себя в ситуацию другого с целью более точного определения его состояния, соотнесения этого состояния с теми эмоциями, которые, возможно, пришлось бы испытать в этом состоянии самому. В случае нормального нравственного развития человек в конце концов понимает, что постоянное сознательное стремление к устранению реакции сострадания во имя эгоистических целей бытия неизбежно приведет его к конфликту сознания и подсознания, будет сопровождаться разрушением психики.

Наконец возможно и представление об эмоциональной основе морального выбора как непосредственной оценке наших первичных чувств, проявляющихся в конкретной ситуации выбора. Эта ситуация рассматривается в современной этике М.Хаузером. Эмоциональный резонанс здесь также не имеет места, так как моральная реакция опять же проявляется непосредственно. Кроме того, можно еще поставить под сомнение предположение об интуитивной природе моральных чувств, их одинаковой для всех людей моральной основе, ведь каждый человек, осуществляя реальный моральный выбор, уже имеет некоторый опыт нравствен-

ных реакций со стороны других людей, и подвергал эти реакции рациональному осмыслению. То, что выбор во многих случаях оказывается одинаковым, свидетельствует только о схожести условий жизни людей.

Исходя из проведенного анализа различных эмоциональных проявлений при совершении морального действия можно сделать вывод, что идея эмоционального резонанса может быть прежде всего отнесена к сложным ситуациям социального поведения, в котором человек оказывается способным фиксировать типичные поступки людей в типичных обстоятельствах, эмоционально положительно реагировать на то, что он оказался способен поступить в этих обстоятельствах также как и другие. Юмовская методология также вполне применима к ситуации сознательного стремления личности к прояснению своих эмоциональных реакций сострадания на уровне теоретической рефлексии. Она не применима для простых ситуаций действия, где нравственные чувства возникают спонтанно и не вызывают у человека вопросов, где теоретическая рефлексия оказывается по существу не нужна.

В целом можно сказать, что в моральной теории Юма аффекты правильно рассматриваются как действительные побудительные силы всякого человеческого действия. Верно отмечается и роль разума, действующего в направлении прояснения аффектов в связи с установлением действительных свойств предметов. Принцип резонансного возбуждения аффектов одного человека аффектами другого, действительно, позволяет объяснить позитивную направленность нравственных чувств. То, в чем можно упрекнуть Юма, заключено в эмпиризме, в тяготении к тому, чтобы вывести всю мораль из опыта общественного существования отдельного индивида. Хотя Юм и признает роль разделенных различными индивидами общих моральных идей, он мало говорит о фактических механизмах установления их истинности. В этом смысле нормативный пласт морали, связанный с механизмами духовно-практического освоения действительности, ускользает из его внимания.

В данном аспекте показательны рассуждения Юма о возможных ошибках разума, с которых он, собственно, начинает изложение своей моральной теории. Юм говорит о двух возможных ошибках в суждениях, связанных с аффектами и развивающимися

ся на их основе поступками, полагая, что они могут касаться либо неверно предполагаемых свойств предмета, либо ложного представления о способе его присвоения. «Например, я вижу издали плод, который в действительности невкусен, и ошибочно приписываю ему приятный и сладкий вкус. Это первая ошибка. Чтобы достать этот плод, я выбираю такие средства, которые непригодны для моей цели. Это вторая ошибка, и третьего вида ошибок, которые когда-либо могли бы вкратце в наши суждения относительно поступков нет»⁸. Юм полагает, что ошибки такого рода сами по себе не могут свидетельствовать о безнравственном поведении. Следовательно, последнее вообще не имеет прямого отношения к разуму или неразумению. С моей точки зрения, Юм здесь совершенно неправ. Безнравственные основания поведения, соотносимые с подобного рода ошибочными суждениями, заключаются совсем не в том, что человек в принципе не должен ошибаться, а в том, что он допускает некоторые ошибки, игнорируя опыт человечества, заключенный в моральных требованиях и соотносимых с ними инструкциях технологического характера. Например, предлагая кому-то по незнанию для употребления в пищу ядовитые грибы, человек нарушает нравственное требование, ответственного поведения при употреблении пищевых продуктов, способных вызвать отравление. Моральные нормы требуют произвести тщательный отбор таких продуктов в соответствии с разработанными обществом нормативами и полагают, что, используя такую пищу и предлагая ее другим, вы добровольно принимаете на себя ответственность за возможные последствия ваших действий. Неразумное обращение с соответствующими нормативами, преступная самонадеянность вполне могут быть здесь причиной безнравственного поведения.

⁸ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 501.

Библиография

1. *Виноградов Н.Д.* Философия Дэвида Юма. Ч. 2: Этика Дэвида Юма в связи с важнейшими направлениями британской мысли. М.: Изд-во ЛКИ, 2011.
2. *Гальперин П.Я.* Введение в психологию. М.: Изд-во МГУ, 1976.
3. *Нарский И.С.* Дэвид Юм. М.: Мысль, 1973.
4. *Хаузер М.Д.* Мораль и разум: Как природа создавала наше универсальное чувство добра и зла. М.: Дрофа, 2008.
5. *Хомский Н.* Язык и мышление. М.: Изд-во МГУ, 1972.
6. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И.Церетели // *Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1* / Вступ. ст. А.Ф.Грязнова; примеч. И.С.Нарского. 2-е изд., доп. и испр. М., 1996.
7. *Юм Д.* Исследование о принципах морали / Пер. В.С.Швырева // *Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 2.* М., 1996.
8. *Norton D.F.* David Hume: Common Sense Moralist. Skeptical Metaphysician. Princeton (N.J.): Princeton Univ. Press, 1982.