

*Е.В. Логинов*

## **Универсальность, модальный реализм и Парфит\***

*Логинов Евгений Владимирович* – кандидат философских наук, младший научный сотрудник кафедры истории зарубежной философии. Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ломоносовский пр-т, 27, корп. 4; e-mail: loginovlosmar@gmail.com

В статье рассматривается взаимосвязь между моральной философией и метафизикой на одном конкретном примере. Я изучаю, почему аргументы в пользу универсальности в морали могут противоречить модальному реализму. Это противоречие используется не потому, что модальный реализм является фактом или необходимой истиной, а как часть концептуального анализа моральных терминов. И я пытаюсь понять, что этот конфликт значит для моральной философии. Сначала я представляю аргумент Д. Парфита о существовании универсальности в морали из «Доводов и личностей». Затем я объясняю, почему моральный философ может быть заинтересован в модальном реализме. Я даю два основных мотива для такого интереса. Один из мотивов основан на кантовской этике. Другой – на проблемах в интерпретации понятия «супервентность», введенного Р.М. Хэзаром. Затем я доказываю, используя довод Р. Адамса от безразличия, что тезис универсальности в морали противоречит модальному реализму. Я анализирую ответ Д. Льюиса на этот аргумент и некоторые способы улучшения аргументации Адамса. Наконец, я пытаюсь устранить это противоречие, наложив некоторые ограничения на универсальность в морали. В результате становится ясно, какая важная, но редко подчеркиваемая особенность присуща универсальности в морали: она должна ограничиваться одним каузально замкнутым миром.

**Ключевые слова:** Д. Парфит, Д. Льюис, К. Фролов, универсальность, модальный реализм

---

\* Статья подготовлена в рамках проектного исследования «Феномен универсальности в морали», осуществляемого при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ), грант № 18–18–00068.

Дело моральной философии – анализ нравственно значимых феноменов. Универсальность в морали – один из них. Широко используемым способом философского анализа является выявление связей между понятиями, обозначающими философски интересные феномены. Эта статья посвящена выяснению связи между этическим понятием «универсальность» и метафизическим понятием «возможность». Я буду опираться на идеи трех авторов: Д. Парфита, Д. Льюиса и К. Фролова.

Сначала я приведу аргумент в пользу существования универсальности в морали (далее – **УМ**). Потом покажу, почему этик может интересоваться модальным реализмом (далее – **МР**). Затем докажу, что первый противоречит последнему. В результате станет ясно, какая существенная, но редко подчеркиваемая особенность присуща **УМ**.

### Аргумент Парфита в пользу УМ

В современной литературе, посвященной **УМ**, последняя обсуждается обычно в дескриптивном ключе<sup>1</sup>. Дискуссия ведется о том, как правильно описать этот феномен. Вопрос о том, почему человеку, желающему вести себя морально, стоит под моралью иметь в виду нечто универсальное, не находится в фокусе исследовательского внимания. Ответ на этот вопрос, однако, можно найти у Парфита<sup>2</sup>.

Свою главную цель он определяет так: показать, что моральные доводы должны быть сильнее доводов, основанных на собственном интересе деятеля<sup>3</sup>. Под «моралью» тут имеется в виду именно «универсальная мораль», где «универсальность» означает «общадресованность» и «беспристрастность»<sup>4</sup>.

Для достижения поставленной цели нужно опровергнуть т. н. теории собственного интереса (далее – **С**, или **С**-теории). Их суть можно выразить так: для каждого лица существует одна наивысшая предельная рациональная цель – сделать так, чтобы жизнь для этого лица шла так хорошо, как это только возможно.

Критическая стратегия Парфита сложна. Ее можно представить так. Сначала он отвергает неудачные способы критики. Потом создает искусственную теорию, которая поможет в борьбе с **С**. Затем атакует **С** прямо – и это т. н. *первый аргумент*. Эта атака приводит к дилемме: либо тупик, либо **С**-теоретик использует самоубийственный довод. Следовательно, **С** нужно отвергнуть. Следовательно, нужно принять **УМ**. Это все вместе я называю *аргументом Парфита в пользу УМ*.

<sup>1</sup> Анализ дискуссии см.: Скоморохов А.В. Анализ дискуссий о принципе универсализуемости в моральной философии 1950–1960-х гг. // Философские науки. 2018. № 10. С. 47–64; Логинов Е.В. Анализ дискуссии о принципе универсализуемости в моральной философии 1970–1980-х гг. // Философские науки. 2018. № 10. С. 65–80.

<sup>2</sup> Parfit D. Reasons and Persons. Oxford, 1987. P. 117–194.

<sup>3</sup> Ibid. P. 19.

<sup>4</sup> Здесь я представляю идеи Парфита в терминах Р.Г. Апресяна (Феномен универсальности в этике: формы концептуализации // Вопросы философии. 2016. № 8. С. 79–88).

Парфит подробно показывает, почему С-теоретика не стоит пытаться переубедить указаниями на то, что результаты даже успешных попыток достижения поставленных С целей могут оказаться хуже, чем если бы он действовал, исходя из другой теории<sup>5</sup>. Такие указания обычно основаны на вменении С-теоретику необходимости принимать, что он ни в чем не должен себя ограничивать<sup>6</sup>. С этим требованием С-теоретик вовсе не обязан соглашаться, даже если такой отказ сделает его теорию самоотменяющейся, т. е. предписывающей иногда следовать другим теориям. Само по себе это не плохо<sup>7</sup>. Иными словами, С может быть гибкой, опровергнуть ее в ее собственных терминах трудно.

Поэтому между С и моралью (далее – М, или М-теория) следует поставить другую теорию: теорию нынешней цели (далее – Н, или Н-теории). Она состоит в том, что каждый должен преследовать ту цель, которую он имеет в настоящий момент, т. е. удовлетворять насущное желание. Н-теория допускает самокритику и рассуждения, но ее суть в том, что она определяет цели в зависимости и от времени («сейчас»), и от деятеля («я»). С-теория является нейтральной в отношении времени (фактор времени как таковой не влияет на выбор С-теоретика), но придающей значение деятелю: неважно, в какой момент времени некое лицо действует, важно, что действует именно это лицо, именно его качество жизни находится в приоритете. М-теория является как нейтральной в отношении агентов, так и нейтральной в отношении времени.

С утверждает, что каждому из нас нужно заботиться о своих интересах, и это стремление является в высшей степени рациональным. Нерациональным является с той же силой заботиться о чем-то еще. Против этого Парфит утверждает, что существует по крайней мере одно желание, которое не является иррациональным и по крайней мере столь же рационально, что и предписанное С. И это желание делать то, что в интересах других людей. Возможно, некто считает, что такие поступки достойны морального восхищения. Возможно, это желание продиктовано долгом. Например, некто может решиться претерпеть болезненную смерть, если это спасет жизни других. Поступая так, он будет знать все релевантные факты и ясно мыслить, и это будет удовлетворять всем его сиюминутным желаниям. Он также знает, что выбрать подобную смерть не в его интересах. Он также знает, что, если он даст этим людям умереть и выживет, то раскаяние не будет его преследовать, и оставшаяся жизнь будет достойна того, чтобы ее прожить. В этом сценарии С противоречит Н. Это Парфит называет *первым аргументом* и лучшим возражением против С.

Не так-то просто увидеть, в чем тут аргумент, и почему он лучший. С-теоретик просто отвергнет этот мысленный эксперимент, утверждая, что желание его героя было менее рационально, чем желание действовать исходя лишь

<sup>5</sup> Парфит различает два вида косвенного (индивидуальное и коллективное) самоопровержения и два вида прямого (тоже индивидуальное и коллективное). Косвенное самоопровержение имеет дело с попытками достичь поставленных теорией целей. Прямое – с успешным следованием предписаниям теории.

<sup>6</sup> Parfit D. Reasons and Persons. P. 7.

<sup>7</sup> Ibid. P. 24.

из собственных интересов. Таков его первый ответ. Но это тупик в рассуждении, так как С- и Н-теоретики просто отрицают тезисы друг друга без какого-либо продвижения вперед. Продвижение возможно, если кто-то приведет новый довод. С-теоретик может это сделать, сказав, что хорошие основания поступков по самой своей природе должны действовать долго. И люди действительно склонны ассоциировать с хорошей системой убеждений некоторую стабильность и осуждать действия, основанные на сиюминутных желаниях. Т. е. ответ С-теоретика в том, что основания для действий не могут быть нейтральны в отношении деятеля, но должны быть нейтральны в отношении времени. Таков его второй ответ.

Почему он убедителен? Потому что если единственный довод, который мы приводим в пользу выбора некоего действия, – это указание на то время, когда деятель захотел действовать таким образом, и если мы при этом игнорируем другие эффекты действия, то этот довод будет недостаточным и странным. И это отличный аргумент, каким С-теоретик хотел бы критиковать Н-теорию. Но он не может! Так как ровно то же самое, что он говорит в отношении времени, можно сказать и в отношении деятеля. Если единственный довод, который мы приводим в пользу выбора некоего действия, – это указание на то, что именно этот деятель захотел действовать таким образом, и если мы при этом игнорируем другие обстоятельства действия, то этот довод будет недостаточным и странным. Это означает, что, отказавшись от относительности по времени, С-теоретик должен отказаться и от относительности по деятелю. А это сделает его М-теоретиком по определению. Если же он этого не сделает, то останется в тупике первого ответа вместе с Н-теоретиком, что на практике будет означать победу М-теоретика (если, разумеется, не существует какой-то четвертой теории).

Парфит прямо не говорит этого, но, насколько я понимаю, убедительность его рассуждения про относительность основана на тезисе из философии языка: «здесь», «сейчас», «я» – это равно индексалы, чье значение в обычном случае полностью определяется статусом высказывающегося. И в этом отношении один индексал действительно ничем не лучше другого.

Для моего исследования неважно, оставляет ли аргумент Парфита возможность для ответа С-теоретика. Я признаю его валидным и убедительным. Тот, кто с этим не согласен, должен указать значимые отличия между «я» и «сейчас». Доводы от относительной стабильности Я сработают, только если получится опровергнуть Парфитову теорию тождества личности<sup>8</sup>.

### Зачем этику модальный реализм?

Теперь я перейду к **МР**. Это тезис, гласящий, что этот мир, частью которого мы являемся, – лишь один из множества миров, существующих реально. Наш мир называется актуальным. Другие миры относительно него являются лишь возможными. Каждый из этих миров является физическим объектом,

<sup>8</sup> Parfit D. Reasons and Persons. P. 199–454.

пространственно-временным и каузальным единством, изолированным от других миров. Каждый возможный мир является полной суммой того, что в нем есть, никакой мир не может даже частично совпадать с другим миром. Миры располагаются в логическом, а не в физическом пространстве. Это эксцентричная метафизическая позиция, которая, однако, широко обсуждается в самых разных областях онтологии, а ее автор, Дэвид Льюис, – один из самых цитируемых в мире философов. Чем этику может быть интересен **МР**? В этой статье я уже несколько раз употребил модальные термины. Некоторые случаи допускают переформулировку, другие же нет. Уже из этого можно заключить о важности модальных терминов для этического рассуждения. А **МР** – один из самых эффективных способов анализировать модальности. Ниже я привожу два более специальных мотива для этика интересоваться **МР**.

*Слабый «кантовский» мотив.* Представлять миры напрямую предписывает кантовская процедура универсализации максим. Между тем, собственная философия Канта не предлагает разработанного подхода к модальностям, и ее последователи, как правило, не восполняют этот пробел<sup>9</sup>. Полагаю, что кантовцы могли бы защищать какую-то из версий эрзацизма, позиции, согласно которой существует только один реальный и актуальный мир и бесконечное множество абстрактных сущностей, представляющих способы, какими этот мир мог бы быть. Но так как Льюис специально критикует такие подходы, а кантовцы не критикуют, насколько я знаю, Льюиса, то кантовскую этику вполне можно дополнить именно **МР**<sup>10</sup>. До тех пор, пока не будет показано, что кантовская этика сама по себе исключает **МР**.

*Сильный «хэаровский» мотив.* Представление об **УМ** часто передается с помощью термина «супервентность», введение которого часто связывают с работами Р.М. Хэара<sup>11</sup>. Сегодня выделяют разные виды супервентности. Мы рассмотрим слабую и сильную супервентность.

*Слабая супервентность:* А-свойства слабо супервентны на В-свойствах, если и только если для любого возможного мира  $w$  и любых индивидуумов  $x$  и  $y$  в  $w$ , если  $x$  и  $y$  в  $w$  неразличимы относительно В-свойств, то они неразличимы и относительно А-свойств в  $w$ <sup>12</sup>.

Это определение соответствует собственно хэаровскому пониманию супервентности<sup>13</sup>. Против него можно возразить следующее. Оно буквально

<sup>9</sup> O'Neill O. Consistency in Action // Morality and Universality. Essays on Ethical Universalizability / Eds. N.T. Potter, M. Timmons. Dordrecht, 1985. P. 159–186.

<sup>10</sup> Lewis D. On Plurality of Worlds. Oxford, 2001. P. 136–191.

<sup>11</sup> Narveson J. The How and Why of Universalizability // Morality and Universality. P. 42.

<sup>12</sup> McLaughlin B., Bennett K. Supervenience // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 Edition) / Ed. E.N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/supervenience/> (дата обращения: 15.07.2019); Kim J. “Strong” and “Global” Supervenience Revisited // Philosophy and Phenomenological Research. 1987. Vol. 48. No. 2. P. 315.

<sup>13</sup> Hare R.M. Supervenience // Aristotelian Society Supplementary. 1984. Vol. 58. No. 1. P. 4. Хэар говорит о необходимости супервентности как логическом и концептуальном свойстве, что открывает дорогу для толкования его позиции в свете семантики возможных миров. См. также: Kim J. Concepts of supervenience // Philosophy and Phenomenological Research. 1984. Vol. 45. No. 2. P. 157, 161–162; Kim J. “Strong” and “Global”. P. 315.

означает, что *невозможен* такой мир, в котором  $x$  и  $y$  были бы неразличимы в отношении В-свойств и различимы в отношении А-свойств. Иными словами, *не существует* такого мира  $w$ , в котором  $x$  и  $y$  были бы неразличимы в отношении В-свойств и различимы в отношении А-свойств. Теперь допустим, что мы придерживаемся эрзацизма. Тогда такая квантификация будет неаккуратной. В этой записи квантор существования связывает переменную, которая пробегает по множеству миров, лишь один из которых будет реальным. Таким будет только действительный мир. Наша переменная выбирает свое значение в разнородном поле, в котором воображаемые и существующие объекты выступают как равные<sup>14</sup>. Таковую точку зрения может защищать мейнонгианец, т. е. сторонник тезиса о том, что неналичных и несуществующих предметы, как и предметы существующие, могут иметь свойства. Такой философ может объединить актуальный мир и несуществующие возможности в одно множество: предметы. Но действительно ли здравый смысл выиграет, променяв **MP** на *мейнонгианство*? Думаю, нет. Этой проблемы не возникает, если все возможные миры реальны. То есть если мы принимаем **MP**. Этот довод не является, насколько я знаю, частью системы Льюиса; ответственность за его корректность лежит на мне<sup>15</sup>.

Другой довод мы находим у Льюиса, который направляет его против сильной супервентности (определение будет дано ниже). Но этот довод, мне кажется, работает и против слабой. Назовем натурализмом доктрину, согласно которой поведение лица А может быть морально одобряемым, а поведение лица В морально осуждаемым, только если между ними существуют хотя бы одно различие, выраженное в естественном факте. Назовем супранатурализмом доктрину, согласно которой морально одобряемо поведение, которое удовлетворяет богом данной максиме. Предположим, что содержание этой максимы контингентно. Очевидно, что супранатурализм противоречит натурализму: в одном случае мораль зависит от естественных фактов, в другом – от сверхъестественных. Но в эрзацизме это не так. Различие в содержании божественных максим не может быть различием между двумя лицами в одном мире. Внутри одного мира единственный тип различий – естественный, который и будет определять лицо в отношении божественной воли. Скажем, в  $w_1$  бог предписывает приносить кровавые жертвы. А делает это, а В – нет. Различие определено в естественных терминах, а именно поведении их тел: приносят ли они жертвы или нет. Поэтому либо супранатурализм совместим с натурализмом, что кажется абсурдным, либо эрзацизм не справляется тут с объяснением отношений между понятиями. В **MP** такой проблемы не возникает<sup>16</sup>.

Тезис сильной супервентности выражает позицию морального натурализма<sup>17</sup>. Сам он таков:

<sup>14</sup> Для упрощения рассуждения я принимаю различие воображаемого и реального как примитивное, и утверждаю, что воображаемое и реальное достаточно различны, чтобы считаться разнородными. Я также имею в виду объектную, а не заместительную квантификацию.

<sup>15</sup> За обсуждение этого довода я благодарю А. Беликова.

<sup>16</sup> Lewis D. On Plurality of Worlds. P. 16–17.

<sup>17</sup> Kim J. Concepts of supervenience. P. 175.

*Сильная супервентность*: А-свойства сильно супервентны на В-свойствах, если и только если для любых возможных миров  $w_1$  и  $w_2$  и любых индивидов  $x$  в  $w_1$  и  $y$  в  $w_2$ , если  $x$  в  $w_1$  и  $y$  в  $w_2$  неразличимы в отношении В-свойств, то  $x$  в  $w_1$  и  $y$  в  $w_2$  неразличимы в отношении А-свойств<sup>18</sup>.

Поскольку сильная супервентность влечет слабую, достаточно показать, что последняя требует истинности **МР**.

Я не утверждаю, что противники **МР** не могут отвести эти доводы, или что **МР** истинен. Я утверждаю, что эти доводы показывают мотивы, по которыми этик может заинтересоваться **МР**, и что **МР** не является ложным. Во всяком случае, он не является противоречивым: я бы очень хотел, чтобы это было так, но доказать этого я не смог<sup>19</sup>. Довод, гласящий, что **МР** оскорбляет здравый смысл и вкус к трезвому минимализму в онтологии, убеждающий меня, не является общезначимым.

### Путь к безразличию?

Неуязвимый изнутри, **МР** кажется открытым для внешней критики. Р. Адамс считает, что Льюису не удастся схватить саму идею актуальности. Наиболее фундаментальным возражением он считает следующее: **МР** противоречит нашему убеждению, что «актуальное» более реально, чем лишь возможное. Эту интуицию раскрывает рассуждение, которое можно назвать *доводом от безразличия* (далее – **ДБ**).

Кажется, что **МР** ведет к безразличию<sup>20</sup>. Если **МР** истинен, то неясно, как ответить на такой вопрос: что плохого в существующем именно в нашем мире эле, ведь эле все равно будет присутствовать в других мирах? Если количество блага в логическом пространстве неизменно (а это следует из **МР**), то почему нам самим стоит заботиться о добре и эле в нашем мире? Скажем, я сомневаюсь, стоит ли возвращать долг. Если **МР** верен, говорит этот довод, то само это сомнение не имеет смысла. Существуют миры, в которых мои двойники вернут долг. Существуют миры, где они этого не сделают. Какая разница, к какому множеству будет относиться наш мир, если это не изменит положения дел в логическом пространстве? **МР**, следовательно, ведет к фатализму.

Льюис защищается *ответом от бесполезности*. Мы должны осуждать эле, существующее в других мирах. Но мы не должны заботиться о нем, не должны оказывать ему предпочтение, не должны учитывать его существование при своем поведении, не должны даже оказывать ему внимания. Мы не должны желать, чтобы жизнь в других мирах была лучше. Это *бесполезное* желание: ситуация в логическом пространстве неизменна. «Зло из других миров не должно казаться даже на мгновение относящимся к морали. Конечно, наши моральные цели эгоцентричны»<sup>21</sup>. Однако Льюис согласен, что

<sup>18</sup> McLaughlin, B.K. Supervenience; Kim J. "Strong" and "Global". P. 317.

<sup>19</sup> Благодарю проф. Э. Олсона, Э. Янга, М. Секацкую, А. Юнусова и А. Мерцалова за обсуждение этого тезиса.

<sup>20</sup> Adams R. Theories of Actuality // Noûs. 1974. Vol. 8. No. 3. P. 215–216.

<sup>21</sup> Lewis D. On Plurality of Worlds. P. 127.

**ДБ** показывает несовместимость **МР** с крайним утилитаризмом, учением о максимизации совокупного блага, без учета того, на чью долю благо выпадает. Следуя Д. Смарту, Льюис заключает, что **МР** совместим только с партикуляристской этикой, ограниченной этим миром. Истинно универсалистская этика **МР** исключается<sup>22</sup>. Иными словами, Льюис ограничивает **УМ** рамками этого мира. Но может ли **УМ**-теоретик согласиться с таким ограничением? Во всяком случае, он мог бы надеяться получить какие-то доводы в пользу того, что ему стоит это сделать.

Новую версию **ДБ** предлагает Фролов<sup>23</sup>. Из **МР** следует, что мы можем пытаться улучшить только наш актуальный мир. Однако **УМ** говорит, что нет оснований предпочитать обитателей нашего мира обитателям других миров. Значит, нет оснований пытаться улучшить даже наш актуальный мир. Особенностью версии Фролова является его метафилософская, а не специально этическая природа: плохо не то, что **МР**, возможно, ведет к фатализму, а то, что вообще возникает проблема его согласования с **УМ**. У соперника **МР**, эрзацизма или актуализма позиции, согласно которой существует только актуальный мир, а возможные миры суть абстракции, нет, считает Фролов, такой проблемы. И это правда, хотя, как я пытался показать выше, у эрзацизма есть другие слабые места. В частности, неясно, как он может описать работу кванторов при универсализации этических суждений.

Можно усилить доводы Адамса и Фролова с помощью аргумента Парфита. В самом деле, чтобы сделать свой ответ действительно убедительным, Льюис должен показать значимые различия между «в этом мире» и «сейчас». Иными словами, его подход будет нейтральным в отношении времени, может быть нейтральным в отношении деятеля<sup>24</sup>, но не может быть нейтральным в отношении мира. А т. к. Льюис учит об индексальной природе актуальности, то он просто не может ответить на это требование. Так выглядит **ДБ** в его самой сильной форме. Мы можем не считать его доводом в пользу эрзацизма.

<sup>22</sup> Lewis D. On Plurality of Worlds. P. 128.

<sup>23</sup> Фролов К. Этика и метафизика: к вопросу о взаимоотношении // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2020 (в печати). Я благодарю автора и «Философский журнал» за возможность ознакомиться с этой статьей. Именно работа Константина инспирировала некоторые существенные детали моего исследования. Фролов учитывает влиятельную трактовку **ДБ**, данную М. Хеллером, поэтому я не буду ее касаться.

<sup>24</sup> Оценить, что сам Льюис думал о нейтральности в отношении деятеля, затруднительно. Его подход характеризуют как субъективистский вариант этики добродетели, который определяет моральные ценности как нечто, что мы хотели бы желать в идеальных познавательных условиях: если бы владели полной информацией о происходящем в мире, и были бы избавлены от ошибок и искажений. Он отвергает утилитаризм как безличностное учение (Lewis D. On Plurality of Worlds. P. 128). Однако его позицию можно толковать и так: «ценным является то, что мы хотели бы хотеть в идеальных условиях, независимо от того, какое лицо мы обсуждаем» (Nolan D. David Lewis. Montreal; Kingston, 2005. P. 190). Видимо, в противоположность некоторым его словам, теория Льюиса совместима и с **УМ**, и с утилитаризмом. Важно лишь понять, как это возможно.



### Выход из затруднения

Перед нами дилемма. Если усиленный **ДБ** верен, то **МР** и **УМ** несовместимы по истинности. Каждый из них основан на серьезных и независимых друг от друга аргументах, некоторые из которых я привел выше. Вынося за скобки заведомо абсурдные варианты вроде отрицания существования морали как таковой, нужно признать, что эта дилемма имеет только три решения.

А. Границы **УМ** – это границы мира;

Б. **МР** ложен.

В. **УМ** не существует.

Вариант В кажется мне слишком сильным. В общем виде его не принимают и Льюис. Против него свидетельствует и убедительный аргумент Парфита в пользу **УМ**. Более того, даже если метафизика говорит нам, что предписания этики невозможно исполнить, то это показывает неудовлетворительность этих предписаний лишь косвенно, а не в собственных этических терминах.

Вариант Б сам по себе кажется мне неприемлемым. Я не понимаю, как этическое рассуждение само по себе может накладывать ограничения на метафизику. Это было бы возможно, если бы этическое рассуждение заключало бы к существованию чего-то, как это происходит, например, у Платона, или хотя бы о необходимости верить в существование чего-то, как у Канта. Но довод Парфита говорит лишь о том, как нам следует себя вести. Метафилософская версия **ДБ** Фролова убедительна, но есть способ ограничить ее действие, которым я воспользуюсь ниже. Иными словами, даже если **МР** ложен, то он должен быть ложен на каких-то иных основаниях. И потому природа его несовместимости с существованием **УМ** должна лежать в чем-то другом, а не просто в том, что он как таковой ложен.

Убедительным мне представляется вариант А. Почему границы мира могут быть границами **УМ**? Что отличает «этот мир» от «я» и «сейчас»? То, что «этот мир» – лишь частично является индексалом. «Этот» имеет индексальную природу, как и «актуальный». Но «мир» имеет содержательное определение: это максимальное единство, связанное общим пространством-временем и причинностью. Ничего более в определении мира нет; ключом к дилемме может быть одна из этих характеристик. Само по себе максимальное единство не может нам помочь. Совершенно неперспективным кажется и указание на общность пространства-времени. А вот условие причинности кажется хорошим вариантом. Именно оно определяет, что мы, жители этого мира, не можем воздействовать на жителей иных миров. И именно это содержательное отличие является ответом на «парфитовское» требование указать на основание предпочтения этого мира иным мирам<sup>25</sup>. Дилемма возникает, если в **УМ** не учитывается ограничение на причинность. Если мы учтем его, то дилемма исчезнет. Границы причинности – границы **УМ**. Цемент мироздания скрепляет не только то, что есть, но и то, что должно быть.

Довод Фролова работает, если под словами «нет оснований предпочитать обитателей нашего мира обитателям других миров» понимать только «нет этических оснований». Причинность является метафизическим, а не собственно

<sup>25</sup> Благодарю А. Беседина за обсуждение этого довода.

этическим основанием такого предпочтения. Но будучи метафизическим явлением *simpliciter*, она с необходимостью включена в УМ.

Даже если доводы Парфита и Льюиса неполны или ошибочны, они не могут быть таковыми лишь на основании взаимного исключения. Их сочетание показывает, что УМ имеет своим существенным, необходимым, но редко подчеркиваемым условием причинность. Это является доводом в пользу тех теорий универсализации, которые инкорпорируют в себя причинность<sup>26</sup>.

### Список литературы

Апресян Р.Г. Феномен универсальности в этике: формы концептуализации // Вопросы философии. 2016. № 8. С. 79–88.

Логинов Е.В. Анализ дискуссии о принципе универсализуемости в моральной философии 1970–1980-х гг. // Философские науки. 2018. № 10. С. 65–80.

Скоморохов А.В. Анализ дискуссий о принципе универсализуемости в моральной философии 1950–1960-х гг. // Философские науки. 2018. № 10. С. 47–64.

Фролов К. Этика и метафизика: к вопросу о взаимоотношении // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2020 (в печати).

Adams R. Theories of Actuality // *Noûs*. 1974. Vol. 8. No. 3. P. 211–231.

Hare R.M. Supervenience // *Aristotelian Society Supplementary*. 1984. Vol. 58. No. 1. P. 1–16.

Kim J. “Strong” and “Global” Supervenience Revisited // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1987. Vol. 48. No. 2. P. 315–326.

Kim J. Concepts of supervenience // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1984. Vol. 45. No. 2. P. 153–176.

Lewis D. *On Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell Publishing, 2001. 276 p.

McLaughlin B., Bennett K. Supervenience // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition) / Ed. E.N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/supervenience/> (дата обращения: 15.07.2019).

Narveson J. *The How and Why of Universalizability // Morality and Universality. Essays on Ethical Universalizability* / Eds. N.T. Potter, M. Timmons. Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1985. P. 3–44.

Nolan D. *David Lewis*. Montreal; Kingston: McGill-Queen’s University Press, 2005. 250 p.

O’Neill O. Consistency in Action // *Morality and Universality. Essays on Ethical Universalizability* / Eds. N.T. Potter, M. Timmons. Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1985. P. 159–186.

Parfit D. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1987. 542 p.

Potter N.T. How to Apply the Categorical Imperative // *Philosophia*. 1975. Vol. 5. No. 4. P. 395–416.

Timmons M. Contradictions and the Categorical Imperative // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 1984. Vol. 66. No. 3. P. 294–312.

<sup>26</sup> Potter N.T. How to Apply the Categorical Imperative // *Philosophia*. 1975. Vol. 5. No. 4. P. 395–416; Timmons M. Contradictions and the Categorical Imperative // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 1984. Vol. 66. No. 3. P. 294–312.

## Universality, Modal Realism, and Parfit

*Evgeny V. Loginov*

Lomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy. 27 Lomonosovsky prospect, Moscow, 19991, Russian Federation; loginovlosmar@gmail.com

This article explores relations between moral philosophy and metaphysics in one particular issue: I examine how arguments for universality in morality may contradict with modal realism. This contradiction is used not because modal realism is a fact or necessarily true but as a part of conceptual analysis of moral terms. And I try to figure out what does this conflict mean for moral philosophy. At first, I present Derek Parfit's argument for the existence of universality in morality from "Reasons and Persons". Then I explain why moral philosopher can be interested in modal realism. I present to main motives to it. One motive is based on Kantian ethics. Another is grounded on problems in the interpretation of R.M. Hare's notion of "supervenience". Then I prove, using R. Adams' argument from indifference, that universality in morality thesis contradicts modal realism. I analyze David Lewis's response to this argument and some ways to improve Adams' argument. Finally, I try to dissolve this contradiction by putting some restriction on universality in morality. As a result, it becomes clear what a significant, but rarely emphasized feature is inherent to universality in morality: it should be restricted to one causal closure world.

**Keywords:** D. Parfit, D. Lewis, K. Frolov, universality, modal realism

### References

- Adams, R. "Theories of Actuality", *Noûs*, 1974, vol. 8, no. 3, pp. 211–231.
- Apressyan, R.G. "Fenomen universalnosti v etike: formy kontseptualizatsii" [The Phenomenon of Universality in Ethics: Forms of Conceptualization], *Voprosy Filosofii*, 2016, vol. 8, pp. 79–88. (In Russian)
- Hare, R.M. "Supervenience", *Aristotelian Society Supplementary*, 1984, vol. 58, no. 1, pp. 1–16.
- Frolov, K. "Etika i metafizika: k voprosu o vzaimootnoshenii" [Ethics and Metaphysics: On Interaction between them], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020 (forthcoming). (In Russian)
- Kim, J. "«Strong» and «Global» Supervenience Revisited", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1987, vol. 48, no. 2, pp. 315–326.
- Kim, J. "Concepts of supervenience", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1984, vol. 45, no. 2, pp. 153–176.
- Lewis, D. *On Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell Publishing, 2001. 276 pp.
- Loginov, E.V. "Analiz diskussii o principe universalizuemosti v moral'noj filosofii 1970–1980-h gg." [The Discussion on the Principle of Universalizability in Moral Philosophy in the 1970s and 1980s: An Analysis], *Russian Journal of Philosophical Sciences*, 2018, no. 10, pp. 65–80. (In Russian)
- McLaughlin, B., Bennett, K. "Supervenience", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), ed. E.N. Zalta [<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/supervenience/>, accessed on 15.07.2019].
- Narveson, J. "The How and Why of Universalizability", in: *Morality and Universality. Essays on Ethical Universalizability*, eds. N.T. Potter, M. Timmons. Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1985, pp. 3–44.
- Nolan, D. *David Lewis*. Montreal; Kingston: McGill-Queen's University Press, 2005. 250 pp.
- O'Neill, O. "Consistency in Action", in: *Morality and Universality. Essays on Ethical Universalizability*, eds. N.T. Potter, M. Timmons. Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1985, pp. 159–186.

Parfit, D. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1987. 542 pp.

Potter, N.T. "How to Apply the Categorical Imperative", *Philosophia*, 1975, vol. 5, no. 4, pp. 395–416.

Skomorokhov, A.V. "Analiz diskussij o principe universalizuemosti v moral'noj filosofii 1950–1960-h gg." [The Discussion on the Principle of Universalizability in Moral Philosophy of the 1950s and 1960s: An Analysis], *Russian Journal of Philosophical Sciences*, 2018, no. 10, pp. 47–64. (In Russian)

Timmons, M. "Contradictions and the Categorical Imperative", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1984, vol. 66, no. 3, pp. 294–312.