



ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК HISTORY OF PHILOSOPHY, SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES

УДК 17.03

DOI 10.52575/2712-746X-2021-46-2-203-213

Моральный реализм как концепция обоснования морали

Прокофьев А.В.

Институт философии РАН,

Россия, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Тульский государственный педагогический университет им. Л.Н. Толстого,

Россия, 300026, Тула, пр-т Ленина, д. 125

E-mail: avprok2006@mail.ru

Аннотация. Автором проведена реконструкция и оценены перспективы теории ненатуралистического морального реализма в качестве подхода к обоснованию морали. Под обоснованием морали понимается выдвижение аргументов, которые способны успешно противостоять сомнению во всеобщей обязывающей силе моральных требований. В свете ненатуралистического морального реализма нравственные требования признаются людьми в качестве требований разума, который фиксирует моральные факты. Простейшая (интуитивистская) форма ненатуралистического морального реализма предполагает наличие у человека непосредственной интуитивной способности, которая раскрывает ему в самом общем виде моральные обязанности перед другими людьми. Этот вариант уязвим для критики, опирающейся на демонстрацию «странности» той картины мира, которая стоит за ним, и на одну из сторон дилеммы Причарда. Более сложная (конструктивистская) форма ненатуралистического морального реализма обходит подобную критику с помощью такой интерпретации моральных фактов, которая позволяет обнаружить фундаментальное различие между ними и теми фактами, с которыми имеет дело естествознание. Однако сторонники данного подхода вынуждены прибегать для обоснования морали к тезису о том, что любые ценностные суждения обладают «встроенной чувствительностью» к моральным требованиям. Этот вывод превращает конструктивистские концепции из реалистических в эвдемонистические; делает их уязвимыми для двух аргументов против эвдемонистического обоснования морали.

Ключевые слова: этика, мораль, обоснование морали, ненатуралистический моральный реализм, С. Кларк, Р. Прайс, У.Д. Росс, Г. Причард, Т. Скэнлон

Благодарности: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20–011–00145 А «Обоснование морали как проблема современной этики (реконструкция, сравнение и оценка теоретических подходов)».

Для цитирования: Прокофьев А.В. 2021. Моральный реализм как концепция обоснования морали. НОМОТНЕТІКА: Філософія. Соціологія. Право, 46 (2): 203–213. DOI 10.52575/2712-746X-2021-46-2-203-213



Moral Realism as a Conception of the Justification of Morality

Andrey V. Prokofyev

RAS Institute of Philosophy,
12/1 Gonchamaya St, Moscow 109240, Russia
Tula State Lev Tolstoy Pedagogical University,
125 Lenina Av. Tula 300026, Russian Federation.
E-mail: avprok2006@mail.ru

Abstract. The paper reconstructs and evaluates the theory of the non-naturalist moral realism as an approach to the justification of morality. The justification of morality is the process of developing arguments that counteract doubts in the universal binding force of moral requirements. The non-naturalist moral realism considers the recognition of moral requirements the result of obedience to the reason dealing with undeniable facts (moral facts). The simple, intuitionist, version of this conception presupposes that humans have an intuitive capacity revealing them general outlines of the system of moral obligations (S. Clarke, R. Price, W. D. Ross). The intuitionist moral realism is vulnerable to counterarguments appealing to the queerness of the background worldview of this conception and to the famous Prichard's dilemma. The more complicated, constructivist, version of the non-naturalist moral realism avoids these criticisms through such an interpretation of moral facts that allows to distinguish them from natural facts – the main object of sciences (the position illustrated here by T. Scanlon's metaethics). Though this turn requires from moral realists to justify morality on the basis of the built-in sensitivity of non-moral values to the moral imperative. So it transforms the constructivist moral realism to a kind of the eudemonistic ethics and makes it vulnerable to some counterarguments against the eudemonistic justification of morality (the argument from the possibility to pursue happy life exclusively on the basis of non-moral values and the argument from the impossibility to infer a fair and benevolent attitude to the other from the equal value of everybody's happiness).

Keywords: ethics, morality, justification of morality, non-naturalistic moral realism, S. Clarke, R. Price, W. D. Ross, H. Prichard, T. Scanlon

Acknowledgements: Funding: The reported study was funded by RFBR, project number 20–011–00145 (Justification of Morality as a Problem of Contemporary Ethics (the Reconstruction, Comparison and Evaluation of Theoretical Approaches)).

For citation: Prokofyev A.V. 2021. Moral Realism as a Conception of the Justification of Morality. NOMOTHETIKA: Philosophy. Sociology. Law series, 46 (2): 203–213 (in Russian). DOI 10.52575/2712-746X-2021-46-2-203-213

Введение

Проблема обоснования морали, или в виде более развернутой формулировки – проблема обоснования обязательности моральных требований для каждого человека, исторически является одной из центральных проблем этики. Неспособность моральной философии противопоставить что-то убедительное скепсису в отношении всеобщей значимости моральных ориентиров поведения часто воспринимается как скандал, подобный тому, который связана с подозрением в недоказуемости существования внешнего по отношению к человеческому сознанию мира. Чтобы избежать этого скандала, философами с давних пор предпринимаются энергичные усилия, призванные показать, что реализация моральных ценностей и исполнение принципов морали являются необходимыми для любого разумного агента, несмотря на то, что это требует существенных самоограничений и значительных потерь (имеются в виду потери времени, энергии, разного рода удовольствий, материальных и символических благ) [Максимов, 1990; Прокофьев, 2017]. Одним из вариантов решения этой задачи является демонстрация того, что в какой-то широкой перспективе потери



морального агента являются мнимыми или скомпенсированными, что он удовлетворяет какую-то глубокую универсальную потребность, получает в свое распоряжение какое-то несомненное общезначимое благо. По этому пути идут эгоистические и эвдемонистические концепции обоснования морали, в которых разум рассматривается в качестве средства удостоверения связи моральных убеждений и нравственного поведения с благом самого агента [Прокофьев, 2020а].

Однако есть и иной путь обоснования, в рамках которого разум обладает самостоятельной принудительной силой, а потери, которые несет моральный агент рассматриваются не как скомпенсированные при рационально проясненном понимании его интересов и потребностей, а в просто как неизбежные для разумного человека. Именно такой подход к обоснованию морали будет предметом анализа в данной статье и лишь в одной из его вариаций – той, для которой рациональное познание прямо и непосредственно открывает познающему субъекту содержание нравственных требований, и это ведет к тому, что познающий субъект в силу своей разумности признает обязательность их исполнения, то есть превращается в морального агента. Для обозначения этой позиции часто используется понятие морального реализма, поскольку она предполагает реальное присутствие в мире моральных или нормативных фактов и возможность их фиксации. Уверенность в том, что такие факты существуют, позволяет оценивать те или иные ценностно-нормативные убеждения на предмет их истинности/ложности, а также рассматривать в качестве ложного (или игнорирующего факты) мнение о том, что люди не находятся в сфере действия объективных предписаний и запретов. Для сохранения терминологической точности необходимо было бы вести речь об обосновании морали в «ненатуралистическом моральном реализме». Натуралистический моральный реализм не обосновывает, а всего лишь объясняет мораль [Cuneo, 2013]. Однако во избежание постоянно повторяющихся тяжеловесных формулировок я буду употреблять понятие «моральный реализм» для обозначения лишь одной из двух основных ветвей этого варианта моральной философии.

Обоснование морали в интуитивистском реализме

Самый прямолинейный и простой вариант реалистического обоснования морали – интуитивистский. Кристин Корсгаард в давней, но не потерявшей значение работе «Истоки нормативности» дает такое описание этой позиции: «Мир содержит в себе царство неотъемлемо нормативных сущностей или истин, существование которых мы фиксируем, и дело этики, или шире – практической философии, состоит в том, чтобы узнать их глубже, исследовать систематически» [Korsgaard, 1996, p. 44]. Для того, чтобы преодолеть скепсис в отношении моральных ценностей и принципов, интуитивистский реализм предлагает найти такие приемы, применение которых заставляло бы адресатов философских рассуждений концентрировать внимание на нравственных истинах, помогало бы им избавляться от шор, затемняющих непосредственную очевидность правильных поступков или моральных благ. Если кто-то задает себе знаменитый вопрос Фрэнсиса Брэдли «Почему мне следует быть моральным?», его надо научить смотреть в правильном направлении, заботиться о здоровье своих интеллектуальных «глаз» или, по крайней мере, регулярно протирать очки. Это представление об основаниях обязательности нравственных требований органично сочетается с метафизикой платоновского типа, то есть с допущением возможности проникать с помощью рациональной способности в особый сверхчувственный мир, какая-то часть которого дает людям представление о правильном и благом. Поэтому Корсгаард использует для него и такое обозначение, как «платоновский реализм». Однако надо иметь в виду, что далеко не все реалисты данного типа являются платониками и постулируют существование «занебесья». Интуитивная очевидность нравственных истин сама по себе не требует принятия столь сильных метафизических посылок. Но она достаточна для того, чтобы ввести в



философский лексикон понятие морального факта и считать моральные факты более или менее точными аналогами тех, с которыми имеет дело наука.

В новоевропейской этической традиции у истоков такого понимания моральной способности человека стоял Сэмюэл Кларк, предположивший, что «правильное и подобающее» в поведении человека выявляются на основе особой формы рационального познания. По его мнению, то, что каждый из нас должен содействовать общему благу, помогать тем, кто оказался в беде, отказаться от обмана разумных ожиданий ближних, мошенничества и применения насилия, столь же очевидно, как разница между светом и тьмой, различие между цветами, законы логики или простейшие математические суждения. Различия между добром и злом могут быть также легко извлечены из разума, не получившего какого-то специального образования молодого человека, как Сократ в «Меноне» извлекает информацию о естественных пропорциях вещей. Отталкиваясь от используемых Кларком сравнений, можно предположить, какой аргумент в пользу исполнения обязанностей перед другим человеком подразумевается английским философом. Говоря об обязанностях перед Богом, он отсылает своего читателя к очевидности утверждения «целое больше части», а обсуждая обязанности перед другими людьми, сконцентрированные в Золотом правиле нравственности – к очевидности утверждения о том, что две величины не могут быть одновременно равны и неравны друг другу [Clarke, 1767, p. 40]. При этом существенно, что знание в области «правильного и подобающего», по Кларку, имеет непосредственную нормативную силу, поскольку это знание не о том, как устроен мир, а именно о том, что следует делать. Было бы практическим противоречием признать, что необходимость совершения определенного поступка – это истина и вместе с тем считать, что совершать этот поступок не надо.

Откуда же в таком случае появляются противоположные очевидному нравственному закону поступки? Кларк полагает, что порой людям удается «сломить свой разум» и скрывать от себя неизбежное «самоосуждение», вытекающее из безнравственных действий. Это не значит, что одобрение ими моральных истин исчезает полностью. Оно лишь приобретает латентную форму [Clarke, 1767]. И Кларк берет на себя задачу показать, что это именно так. Если даже самого порочного человека поставить в ситуацию, в которой с помощью одинаковых усилий он может получить те же самые блага путем ущемления интереса другого человека или без такого ущемления, он обязательно выберет второе. Если ему предложить высказаться о моральном качестве поступков, в результатах которых он абсолютно не заинтересован, то его суждение также будет соответствовать моральному разуму. Наконец, разум обязательно проявит себя, если неподобающее поведение будет обращено против интересов самого порочного человека [Clarke, 1767].

Основные структурные элементы морального реализма Кларка получили развитие в концепциях Ральфа Кадворта и Ричарда Прайса, а позднее Гарольда Причарда, Уильяма Росса, отчасти Джорджа Мура. Какие-то из них при этом корректировались, а другие – получали дополнительную проработку. Так, сравнение морального познания с чувственным опытом в ходе споров сентименталистами было признано неуместным в силу своей неспособности отразить объективный и универсальный характер нравственных требований. Главной аналогией морали окончательно стала аналогия с логикой и математикой. Как заметил, подытоживая этот процесс, Росс, «моральный порядок», выраженный в наборе базовых обязанностей, подобен «пространственной и числовой структуре [Вселенной], выраженной в аксиомах геометрии и арифметики» [Ross, 2002, p. 29]. Дополнительное внимание со стороны моральных реалистов XVIII–XX вв. получила проблема практической действительности нравственного знания (знания о подобающем поведении). Прайс оформил ее с помощью вопроса о том, является ли добродетель только лишь правилом (простой информацией о том, что делать) или же еще и законом (авторитетным требованием сделать что-то). Основные нравственные обязанности, по его мнению, в силу своей аксиоматичности совмещают свойства правила и свойства закона. Наконец, именно в послекларковском моральном реализме возникла мысль о том, что ответ на вопрос «Почему следует быть моральным?»



не должен выглядеть как пошаговое, выходящее в своих посылках за пределы морали рассуждение. Уже Прайс вел речь о том, что, теряя из виду изначальную принудительность первичных нравственных истин, теоретики вынуждены вставать на бесперспективный путь поиска истоков этой принудительности в любви к себе [Price, 1948]. Схожим образом Причард рекомендовал в качестве противоядия от морального скептицизма не пошаговый вывод самых общих моральных обязанностей, а особую технику возвращения к ясности нравственного сознания [Prichard, 2002]. Впрочем, уже рассуждение Кларка о причинах того, что люди, обладающие разумом, подчас не признают свою связанность нравственным долгом, может быть развернуто в обратную сторону и использовано в качестве средства воспрепятствовать попыткам людей «сломить свой разум». Тогда указание на случаи, в которых признание рациональной аксиоматики морали проявляет себя в каждом человеке, вопреки его себялюбивым импульсам и дурным привычкам, превращается в опорную точку в разговоре с моральным скептиком. А глубокое противоречие между оценками в этих случаях и в случаях, где страсть или безразличие сбивают нравственный компас, становится рычагом, который помогает восстановить его способность к восприятию нравственных истин.

От интуитивистского реализма к конструктивистскому

Хотя моральный реализм, соответствующий модели Кларка, совершенствовался и развивался в течение двух столетий, он сохранил некоторые черты, делающие его чрезвычайно уязвимой метаэтической концепцией. Первая их часть связана с особенностями того мировоззрения, которое заняло господствующие позиции в западной культуре после научной революции. Данное мировоззрение предполагает, что мир – это материя, подчиняющаяся природным закономерностям и постигаемая с помощью научной методологии. В этом мире закономерно организованной природы не остается места для той реальности, которую постигает нравственный разум, а сам этот разум оказывается под сомнением в качестве достойной доверия познавательной способности. Научное мировоззрение оставляет мир ценностно или нормативно безразличным. Нормы и ценности не содержатся в нем, а проецируются в него человеком и, значит, не могут получить объективный характер на основе каких бы то ни было познавательных процедур. Такая критика морального реализма обычно разбивается в современной метаэтике на два аргумента: онтологический («странность», или радикальное отличие объектов морального познания от всех прочих объектов) и эпистемологический («странность», или радикальное отличие моральной интуиции от всех прочих способов постижения мира) (аргумент от странности введен в современную этическую мысль Джоном Мэки [Mackie, 1990, p. 38]).

Другая часть возражений касается возможного непонимания реалистами природы моральной жизни и нравственных затруднений человека. Реалисты заходят к проблеме обоснования морали через познавательную проблематику, а это вполне может оказаться заведомо бесперспективной теоретической и полемической стратегией. По крайней мере, так полагает Корсгаард. По ее замечанию, интуитивистский реализм видит в этике способ познания нормативной части мира и этим обрекает себя на провал в своих попытках ответить моральному скептику. На замечание реалиста, что нравственные обязанности самоочевидны, сомневающийся в необходимости их исполнения деятель вполне может ответить, что уже не видит в них никакой очевидности. Альтернативой, по мнению Корсгаард, является интерпретация основного затруднения морального скептика не в перспективе интеллектуальных трудностей, а в перспективе трудностей человеческой практики [Korsgaard, 1996, p. 46–47].

Более поздние версии морального реализма, возникшие в последние несколько десятилетий, оказываются гораздо более устойчивыми по отношению к этим критическим аргументам, чем концепции их предшественников, поскольку они осуществляют дрейф от



этического интуитивизма к этическому конструктивизму. Для Корсгаард фигурой, совмещающей интуитивистскую и конструктивистскую методологии, или хотя бы философом, чьи взгляды подлежат как интуитивистской, так и конструктивистской интерпретации, является моральный реалист Томас Нагель [Nagel, 1986; Korsgaard, 1996, p. 41]. Однако мне представляется, что наиболее удачная и систематическая попытка защитить реалистическую позицию на этом пути принадлежит все же Томасу Скэнлону (это не просчет Корсгаард, поскольку полноценный очерк метаэтики Скэнлона появился почти через 20 лет после «Источников нормативности»). Как и многие другие современные этики, Скэнлон предпочитает использовать не язык моральных ценностей, требований, принципов, а язык «оснований для совершения поступка», или «доводов в пользу совершения поступков» (*moral reasons*), которые задают связь между ситуацией, деятелем и действием, которое требуется совершить. В английском языке понятие *reason* тесно связано с понятиями, обозначающими разумную деятельность, рассуждение (*reason, reasoning*). Это придает дополнительную убедительность отождествлению практического разума со способностью идентифицировать и взвешивать основания поступков.

Размышление о природе оснований для совершения поступков позволяет Скэнлону снять онтологический и эпистемологический контраргументы против морального реализма или, хотя бы серьезно притупить их остроту. Он считает, что в основе этих аргументов лежит образец онтологии, заданный естественными науками и построенный на убеждении, что в мире есть только те объекты, которые доступны естественнонаучному познанию. Однако использовавшаяся еще ранними моральными реалистами аналогия с математикой показывает необоснованность этого образца. Объекты, исследуемые математикой, так же являются «странными», но это не ведет к столь же критическому отношению философов к результатам математического познания. Оно не вытесняется за пределы современной картины мира. Альтернативой, с точки зрения Скэнлона, является плюралистическая онтология, теория качественно специфических онтологических сфер, специфика которых определяется даже не особенностями объектов, которые они включают в себя, а особенностями базовых понятий, которыми приходится в них оперировать. Различия между онтологическими сферами заставляют отказаться от того, чтобы моделировать любое познание по образцу поиска причинно-следственных связей в мире пространственно-временных объектов, опирающегося на чувственный опыт. В силу этого, как полагает Скэнлон, обсуждая математическое или нормативное познание, нам не следует воображать себе некую область, лежащую за пределами пространства и времени, в которую проникает сверхчувственное подобие чувственного восприятия. К примеру, ключевая проблема математического познания состоит не в том, чтобы обеспечить «контакт» с абстрактными структурами, исследуемыми в математике, а в том, чтобы охарактеризовать эти структуры таким образом, чтобы стало ясно, какие касающиеся их принципы обладают обоснованностью. Истина в математике возникает как результат правильного осмысления ее предмета. И этим математика похожа на познание оснований для совершения поступков [Scanlon, 2014, p. 16–30].

Методом постижения нормативных истин Скэнлон считает знаменитый поиск рефлексивного равновесия, охарактеризованный Джоном Ролзом применительно к отдельной нравственной категории – справедливости (см.: [Daniels, 1996; Ролз, 2010, с. 32–34]). Процесс поиска равновесия начинается с выявления всего массива нормативных суждений, которые представляются нам правильными после первоначального их обдумывания. Затем следует выдвижение предельно общих принципов, которые можно было бы рассматривать как основание, из которого все эти суждения выведены. А после этого начинается работа по их сближению между собой – по коррекции принципов и отбрасыванию или исправлению отдельных суждений. Такое «челночное движение» может привести к итоговому соответствию или равновесию принципов и частных суждений. Суждения, прошедшие через этот фильтр, могут считаться истинными, но не это значит, возникшими в результате проникновения интуиции в мир фактов, дистанцированный от нас как субъектов познания. Та-



ким образом, методологическая основа этики и отчасти нетеоретического морального мышления оказывается не интуитивистской, а конструктивистской, что собственно и снимает опасение в том, что моральный (шире – ценностно-нормативный) реализм потребует от нас признания непостижимого сверхчувственного морального видения. Родство этой методологии с методологией математического познания является, по Скэнлону, дополнительным доводом в пользу совместимости морального реализма с современной картиной мира [Scanlon, 2014, p. 76–90, 122–123].

Конструктивистское переосмысление нравственной истины помогает Скэнлону не только ослабить онтологическое и эпистемологическое возражения моральному реализму, но и ответить на мысль Корсгаард о неспособности этой концепции обеспечить «захват» деятеля моральными требованиями. Скэнлон вводит для этого три соображения. Первое касается того, что потенциальный бесконечный регресс, порождаемый вопросом «Почему следует быть моральным?», может быть прерван только указанием на истинность какого-то практического основания. Второе указывает на особенности самой процедуры поиска нормативной истины. Она работает с собственными суждениями деятеля, с тем, что он сам признал значимым в ценностно-нормативном отношении, и лишь корректирует их.

И, наконец, третье соображение Скэнлона ставит под вопрос то общее направление, которое попыталась придать дискуссии об обосновании морали Корсгаард. Это направление находится под подавляющим воздействием образа прямой и, возможно, публичной полемики с моральным скептиком. Чтобы отстоять авторитет морали, скептика надо загнать в угол и победить с помощью мощного понуждающего аргумента, демонстрирующего его неразумность. А в действительности вместо этого надо мягко, но настойчиво возвращать скептически настроенного собеседника к внутреннему диалогу об основаниях совершения поступков [Scanlon, 2014].

До этой точки конструктивистская аргументация преследовала цель доказать существование общезначимых, объективных оснований поступков. Однако обоснование морали предполагает и следующий шаг: доказательство обязательности и приоритетного характера нравственных требований, прежде всего – суммирующего ценностно-нормативное содержание морали императива, содействовать благу другого. В рамках интуитивистского варианта реалистической этики этот вопрос не мог стоять остро, поскольку в нем изначально обсуждалась самоочевидность требований невреждения, помощи нуждающимся, честности или правдивости. В случае с конструктивизмом подразумевается некий процесс, в ходе которого, как в ходе конструирования математических объектов, возникает именно моральное должествование (хотя могло бы возникнуть и какое-то иное).

В концепции Скэнлона есть этот элемент, но мне представляется, что его не следует отождествлять с нормативной этикой Скэнлона. Она имеет договорной характер, обычно именуется контрактуализмом и также является конструктивистской. Контрактуализм Скэнлона построен на основе идеи согласия морального реципиента с тем или иным обращением с ним (он представлен в работе «Что мы должны друг другу», но упоминается и в метаэтической книге 2014 г. «Относиться реалистично к основаниям поступков» [Scanlon, 2014, p. 96]). Однако перед тем, как агент начнет учитывать, согласен ли другой человек с его действиями или, вернее, может ли тот разумно возразить против них, он должен иметь основания для такого учета. Агент должен рассматривать другого в качестве того, чье мнение значимо. Как пишет сам Скэнлон, нужно найти отдельное «основание для желания деятеля поступать так, чтобы он мог оправдать свои действия перед другими разумными людьми». Это основание получает у Скэнлона название «взаимное признание» [Scanlon, 1997, p. 162]. Именно оно, на мой взгляд, должно рассматриваться как результат работы рефлексирующего деятеля со всем массивом своих суждений об основаниях поступка и как основополагающий моральный факт (хотя рассуждение о «взаимном признании» предшествует во времени артикуляции Скэнлоном реалистической метаэтики, охарактеризованной выше).

Какова же аргументация в пользу нормативной значимости и приоритетного характера требования признавать друг друга? Предварительно надо заметить, что сам Скэнлон



считает эту аргументацию не обоснованием морали, а скорее способом достигнуть лучшего самопонимания или способом более полно объяснить основания поступков. Однако следует принять во внимание два его последовательных утверждения: а) «тот факт, что действие является морально неправильным создает основание его не совершать», б) «если моральная правильность и неправильность... имеют приоритет в отношении других требований, то это требует объяснения» [Scanlon, 1997, p. 148]. Вряд ли подобное «объяснение», а Скэнлон его предлагает, может носить ценностно нейтральный характер. Соответственно, оно автоматически превращается в обоснование. Не случайно Скэнлон рассматривает позицию «аморалиста» как результат неудачной попытки распознать основания, «увидеть» их силу [Scanlon, 1997, p. 158].

Скэнлоново «объяснение» связано с проблемой, на которую наталкивается любой рефлексирующий агент, пытаясь согласовать свои практические установки между собой. Его способность действовать на основе большинства оснований для свершения поступков существенным образом зависит именно от признания со стороны других людей, а оно, в свою очередь, возможно только тогда, когда он обосновывает свои действия перед ними, то есть признает их мнение значимым. Как замечает Скэнлон, большинство неморальных ценностей, если их правильно проинтерпретировать, имеют «встроенную чувствительность» к требованиям морали (требованиям вести себя правильно) [Scanlon, 1997, p. 166]. Ключевой используемый им пример неморальных практических оснований, реализация которых зависит от принятия моральной установки, – основания дружбы. Отсутствие морального уважения со стороны друга делает его интерес к моей личности и его готовность заботиться обо мне результатами случайной склонности (того, что я ему нравлюсь). Исчезновение этой склонности чревато мгновенным переходом к безжалостно инструментальной установке в моем отношении. А так как перспектива такого перерождения друга присутствует постоянно, то отношения с ним не могут сохранять их дружеское качество. При этом Скэнлон полагает, что в жизни человека, не принимающего моральную точку зрения, не остается места не только для подлинной дружбы, но и для множества других ценных вещей. Любые ценности, которые либо заданы отношениями с другими людьми, либо требуют для своей реализации взаимодействия с ними, испаряются в условиях взаимного непризнания. А за их кругом остается очень немногое [Scanlon, 1997, p. 160–168].

Трудности реалистического обоснования морали

На какой основе следует оценивать перспективность концепций обоснования морали? Естественно, что важнейшим фактором является их внутренняя непротиворечивость. И в этом отношении их недостатки должны выявляться на основе проверки того, не нарушены ли требования к правильной аргументации при переходе от посылок к следствиям. Однако существуют и другие критерии. Один из них является результатом переосмысления аргумента, который направлен в целом против самого проекта обоснования морали. Я имею в виду так называемую дилемму Причарда. Причард уже упоминался в этой статье как представитель того типа реализма, который сводит вопрос об обосновании морали к актуализации моральной интуиции скептически относящегося к своим обязанностям индивида. Отстаивая свою интуитивистскую позицию, он предложил аргумент против тех философов, которые пытались ответить на вопрос «Почему мне следует быть моральным?» с помощью пошагового рассуждения: от посылок к следствиям. По мнению Причарда, какие бы посылки они не избирали (а выбор таких посылок невелик: можно отталкиваться или от идеи счастья, или от идеи блага), они неизбежно приходят к теоретическому тупику [Prichard, 2002, p. 8–11].

Однако в современной этике используется более строгая и более общая форма дилеммы Причарда. В ней первая сторона дилеммы связана с выбором в качестве посылки для исполнения долга собственного интереса морального агента. Однако такая защита морали разрушает ее, а не защищает: тот, кто реализует собственный интерес, не может быть назван исполняющим свой долг. Вторая сторона дилеммы связана с выбором в качестве посылки



какого-то морального основания, но такой выбор предполагает, что моральный скептик должен по каким-то причинам согласиться с тем, чтобы использовать именно эту посылку. Но у него нет таких причин именно потому, что он моральный скептик. Так как других посылок обоснования морали быть не может, то оно оказывается безнадежным проектом [Korsgaard, 1996, p. 32]. При обсуждении первой стороны дилеммы для современных теоретиков оказывается важным не только происходящее в ходе обоснования морали разрушение базовых структур морального сознания, но и невозможное внутреннее раздвоение морального агента – он должен стирать из своего сознания информацию о подлинных основаниях морального долга, поскольку иначе долг окажется для него всего лишь одним из собственных интересов, которые требуют взвешивания на весах пруденциальной рациональности.

В таком виде дилемма Причарда аннулирует любые попытки обосновать значимость моральных ценностей и обязывающую силу моральных требований. Однако она может быть модифицирована так, чтобы ее стороны из двух и только двух возможных вариантов построения моральной философии превратились бы в две крайности, в которые она может впадать. Это крайность использования предельно внешних по отношению к морали посылок-оснований, радикально разводящих между собой ответ на вопрос «Почему мне следует быть моральным?» и повседневную моральную практику. И крайность порочного круга и проповеднической тривиальности, при которой ответ на вопрос «Почему мне следует быть моральным?» выглядит следующим образом: «Тебе следует, потому что следует!», «Ты должен, потому что ты должен!». Но некоторые концепции обоснования морали оказываются между крайностями. Намек на возможность такого преобразования дилеммы Причарда содержится у того же Скэнлона [Scanlon, 1997, p. 150]. Некоторые современные этики считают, что оно очень перспективно (см. подробнее: [Прокофьев 2020 б]). Но в любом случае так модифицированная дилемма превращается из орудия критики проекта обоснования морали в критерий отбора концепций ее обоснования. Тех из них, которые проходят между крайностями, можно считать более сильными, с ними можно работать в перспективе других критериев отбора.

Если обратиться к интуитивистским концепциям морального реализма, то они, по всей видимости, воплощают вторую крайность модифицированной дилеммы Причарда. Призыв протереть «моральные очки» или сфокусироваться на проблеме долга и обязанности сложно признать рациональной стратегией убеждения. Моральный скептик как раз не видит того, что моральный философ-реалист пытается заставить его увидеть. Дополнительный призыв в данном случае ничего не может решить. А если он и влияет на позицию адресата морально-философских рассуждений, то скорее как морализаторское обвинение в безнравственности, то есть на эмоциональном уровне и в связи с неудобством, которое вызывает любое неодобрение со стороны другого человека. Это обстоятельство заставляет к неспособности преодолеть контраргументы, связанные со странностью, прибавить неспособность пройти через тест модифицированной дилеммы Причарда.

Применение скэнлоновской конструктивистской методологии для ответа на вопрос «Почему следует быть моральным?» имеет шансы обойти эту крайность. В этом случае не возникает тавтологическое моралистическое утверждение «Должен значит должен!» Скептик вовлекается в работу с массивом собственных ценностных убеждений, в число которых изначально не входят моральные, и в конечном итоге убеждается в том, что их отсутствие является признаком непоследовательности его позиции (ну, или обязательно убедился бы в качестве рационального субъекта). Однако у этой концепции возникает определенный риск натолкнуться на противоположную крайность. Это касается аргументации Скэнлона в пользу взаимного признания. Она вполне может быть проинтерпретирована как результат его стремления указать агенту на потери, связанные с неисполнением нравственных требований. Можно предположить, что в рамках аргументации Скэнлона реализация объективных неморальных ценностей, таких как дружба, рассматривается как способ наполнить жизнь агента наилучшим содержанием, что в своем практическом воплощении эти ценно-



сти являются для Скэнлона благами, без которых существование человека оказывается неполным, пустым или бессмысленным. Тогда рассуждение, обращенное к моральному скептику, приобретает следующий вид: признавай равную значимость другого человека и желай ему блага, а иначе все то, что могло бы сделать твою жизнь лучше, окажется безнадежно испорчено или лишено подлинности. В этом случае концепция Скэнлона будет версией эвдемонистической этики, в которой, в отличие от развернутых эвдемонистических концепций, наличие объективной общезначимой составляющей счастья не доказывается, а принимается в качестве рациональной данности. Именно в этом качестве предложенная Скэнлоном аргументация действительно может оказаться рассуждением, превращающим, если пользоваться терминами Причарда, обязанность в склонность.

В принципе, некоторые эвдемонистические концепции обоснования, в отличие от разумно эгоистических, способны обходить вторую сторону дилеммы Причарда. Они делают это за счет использования таких сокращающих дистанцию между обязанностью и собственным интересом агента идей, как благо и добродетель. Общая логика подобных концепций такова: сначала ими устанавливается связь между стремлением каждого разумного агента прожить успешную жизнь и признанием объективности хотя бы каких-то ценностей (что тождественно признанию их способности порождать обязанности), а затем демонстрируется, что в ряду объективных ценностей присутствуют и моральные [Annas, 2011; Badhwar, 2014; Bloomfield, 2014]. Использование методологии рефлексивного равновесия прямо воспроизводит эту логику, но лишь на ее втором этапе, поскольку предполагает наличие ценностных интуиций или нормативных суждений, претендующих на объективность (подобных утверждению о ценности дружбы), в качестве данности. Однако тезис о неспособности человека, который не признает других, наполнять свою жизнь ценным содержанием, то есть тезис о потере им тех или иных благ, является более или менее точным аналогом первого этапа.

Итак, предположим, что скэнлоновскому конструктивистскому реализму удастся обойти крайности модифицированной дилеммы Причарда. Будет ли он в этой связи наиболее перспективной концепцией обоснования морали? Не думаю. Прежде всего, под вопрос попадает его реалистическая природа. Перед нами не рассуждение о моральных фактах и способности их опознавать, а рассуждение о прагматике жизненного успеха, в которое в качестве вторичного элемента встроена работа с упорядочиванием всей совокупности оценочных суждений (суждений об основаниях поступков). Но гораздо важнее этих трудностей, связанных с сохранением реалистической идентичности концепции, трудности содержательного характера. Они довлеют над любым обоснованием морали, которое апеллирует к потере моральным скептиком или просто безнравственным человеком перспективы прожить успешную (счастливую) жизнь. Если обсуждать их не в общем виде, а применительно к скэнлоновской концепции, то, во-первых, «встроенная чувствительность» всех или большинства неморальных ценностей по отношению к моральным требованиям может оказаться иллюзорной. Рассуждение Скэнлона о дружбе призвано показать, что моральное уважение играет для этого явления конститутивную роль. Однако это рассуждение выглядит более или менее убедительно только потому, что в случае с дружбой объективная неморальная ценность связана с определенным качеством межлических отношений. Однако если мы возьмем иные ценности, например, знание, красоту или даже здоровую окружающую среду, сохранению которой надо способствовать, то их воплощение вполне возможно и без «взаимного признания». Можно сказать лишь то, что «взаимное признание» в некоторых контекстах увеличивает эффективность кооперативных усилий по их воплощению. В рамках эвдемонистических теорий эта проблема обсуждается напрямую – раз уж мы, стремясь к счастью, не можем избежать постулирования объективности каких-то ценностей, почему для реализации эвдемонистических целей нам не хватает ценностей неморальных? Ответы, получаемые ими, носят гораздо более комплексный, чем у Скэнлона характер, но их вряд ли можно считать вполне убедительными (см.: [Прокофьев, 2020a]). Во-вторых, признание другого человека равным, даже если оно необходимо сопровождает



стремление агента реализовать широкий ряд неморальных ценностей (получить широкий ряд неморальных благ), не обязательно влечет за собой его согласие с тем, что разумное возражение другого выступает как своего рода veto, наложенное на совершение поступка. Признание того, что другой человек равен мне, может находить свое выражение всего лишь в согласии с тем, что он имеет право вести себя в моем отношении так же свободно, как я веду себя в отношении к нему. Этот вывод ставит в тупик эвдемонистическое обоснование морали (см.: [Прокофьев, 2020a]). Он же парализует скэнлоновский «криптоэвдемонизм».

References

1. Maksimov, L. V. 1991. Problema obosnovaniya morali: Logiko-kognitivnye aspekty [The Problem of Justification of Morality: Logical and Cognitive Aspects]. M., Publ. Filosofskoe obshchestvo SSSR, 137 p. (in Russian)
2. Prokofyev A.V. 2017 Pochemu ya dolzhen byt' moral'nym? (teoreticheskii kontekst obosnovaniya morali) [Why Should I Be Moral? (the Theoretical Context of Justification of Morality)]. Eticheskaya mysl' [Ethical Thought], 17 (1): 5–17. (in Russian)
3. Prokofyev A.V. 2020. Obosnovanie morali i dilemma Pricharda [The Justification of Morality and Prichard's Dilemma]. Gumanitarnye Vedomosti of TGPU [TSPU's Bulletin of Humanities], 33 (1): 5–21. (in Russian)
4. Prokofyev A.V. 2020. Obosnovanie morali v sovremennoi evdemonisticheskoi etike [The Justification of Morality in the Contemporary Eudemonistic Ethics]. Eticheskaya mysl' [Ethical Thought], 20 (1): 32–51. (in Russian)
5. Annas J. 2011. Intelligent Virtue. Oxford, Oxford University Press, 189 p.
6. Badhwar N.K. 2014. Well-being: Happiness in a Worthwhile Life. N. Y., Oxford University Press, 245 p.
7. Bloomfield P. 2014. The Virtues of Happiness: A Theory of the Good Life. N. Y., Oxford University Press, 253 p.
8. Clarke S. 1767. A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation. L., H. Woodfall, J. Beecroft etc., 372 p.
9. Cuneo T. 2013. Nonnaturalism, Ethical. In: The International Encyclopedia of Ethics. Malden: Blackwell Publishing: 3641–3653.
10. Daniels N. 1996. Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice. Cambridge, Cambridge University Press, 365 p.
11. Korsgaard C.M. 1996. Sources of Normativity. Cambridge, Cambridge University Press, 287 p.
12. Mackie J.L. 1990. Ethics: Inventing Right and Wrong. L., Penguin Books, 256 p.
13. Nagel T. 1986. The View from Nowhere. N.Y., Oxford University Press, 254 p.
14. Price R. 1948. A Review of the Principal Questions in Morals. Oxford, Clarendon Press, 488 p.
15. Prichard H.A. 2002. Does Moral Philosophy Rest on a Mistake? In: Prichard H.A. Moral Writings. Oxford, Oxford University Press: 7–21.
16. Rawls J. 2010. Teoriya spravedlivosti [A Theory of Justice]. M., Publ. Izdatel'stvo LKI, 536 p. (in Russian)
17. Scanlon T.M. 1998. What We Owe to Each Other. Cambridge, Belknap Press, 420 p.
18. Scanlon T.M. 2014. Being Realistic about Reasons. Oxford, Oxford University Press, 132 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Прокофьев Андрей Вячеславович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора этики Институт философии РАН; профессор кафедры философии и культурологии Тульского государственного педагогического университета им. Л.Н. Толстого.

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Andrey V. Prokofyev, Doctor of Philosophy, Leading Researcher in the Sector of Ethics, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; Professor at the Department of Philosophy and Cultural Studies, L.N. Tolstoy Tula State Pedagogical University.