

УДК 17+752

Тимохин А.М.

НОРМАТИВНЫЙ ТЕКСТ КАК «ФЕНОМЕН» ЭТИЧЕСКОГО ДИСКУРСА

За редкими исключениями феноменология не баловала этику своим вниманием. И хотя можно назвать много феноменологических исследований, посвященных проблемам этики, существует лежащая на поверхности причина гораздо большего интереса к этим же проблемам со стороны близкой феноменологии по духу экзистенциальной философии. Например, первое сочинение, в котором Э. Гуссерлем был осуществлен прорыв в феноменологии, называется «Логические исследования», а не этические, хотя, по словам Гуссерля, предшествующий шаг был сделан Ф. Brentano в работе «О происхождении нравственного познания» [1, с. 301]. То преимущество, которое логика имела перед этикой в глазах самого Гуссерля, было и остается причиной второстепенной заинтересованности феноменологии этической проблематикой. Преимущество состоит в том, что в этике слово феномен имеет то же общее логическое значение, которое позволяет использовать его применительно к сколь угодно широкому кругу предметов. На причину такого положения дел, обеспечившего приоритет логики в феноменологии, указывает Ф. фон Херман, «Это восходящее еще к греческой философии господство теоретического познания и мышления являет собой то, что в философской разработке души, жизни или духа никогда не приводило к тому, чтобы можно было встретить жизнь из нее самой, свободно, т.е. без ориентации на теоретическое» [2, с. 24].

В силу захваченности феноменологии идеей логического познания, как прообраза очевидного, этический феномен представляется чем-то рядовым в числе других феноменов, явленность которых подтверждается их познаваемостью в определенных логикой формах мышления. Однако этика задолго до появления феноменологии передала свои основания в ведение логически выверенного познания, тем самым уступив и свой онтологический приоритет. Слово феномен в названии статьи взято в кавычки для того, чтобы указать на необходимость возвращения ему применительно к этике смысла, имеющегося у феномена «истина», применительно к логике. Этические предметы так же могут содержать ссылки на феномен аналогичный по смыслу тому, каковым является истина в отношении предметов теоретического познания, и без анализа которого смысл практического познания будет оставаться непроясненным. Не последнюю роль в выяснении «нетеоретических» оснований феноменологии морального познания играет анализ этического дискурса с точки зрения выявляемого им нормативного содержания и его концептуализации в нормативных текстах. Традиционная этика не может претендовать на то, что добродетель и благоразумие в силу их теоретического обеспечения составляют единственные феномены этического и

последнее основания понимания любой нормативной значимости. Должен быть найден другой, стоящий за добродетелями, слой «феноменов», конституирующий нетеоретическую действительность нормативного текста.

Обособление этического дискурса от прочих, имеющих прескриптивную структуру, допустимо только при условии, что существует очевидная презумпция всеобщей компетенции, позволяющей выделить этически нагруженные высказывания. Всеобщей она является не в силу наличия особого рода нравственных предметов и не потому, что разные люди приходят к согласию при решении вопросов о том, что может, а что нет служить нормой. То значение, в котором моральная компетенция все-таки может выступать как универсальная, предполагает нашу неспособность полностью отказаться от вынесения суждений, включающих понятия с традиционным для этики содержанием и отсылающих к благам, ценностям, целям и т.д.

В той мере, в какой каждое такое суждение соотносено с действительной каждодневной практикой, оно является выражением постоянно сопровождающей нашу практику темы понимания осуществляемых действий. Если действие содержит условие понимания в себе и может быть помыслено в момент, когда оно совершается в своем временном горизонте, то язык, позволяющий реконструировать специфику смысла, схватываемого одновременно с включающим его в себя поступком, не может быть ничем другим, кроме языка моральной компетенции. Более того, язык, выражающий компетентность субъекта в отношении совершаемого действия, является первичным потому, что в своей семантике зависит от семантики совершаемого действия и не может быть понят на пути ее вторичной реконструкции во времени не совпадающем со временем совершения действия. По словам П. Рикера «семантика действия выявляет эту первичную компетенцию» [3, с. 68]. Также он полагает, что связь между действием и посвященным ему нарративом, высвечиваемая первичной компетенцией, неразрывна и носит характер взаимной обусловленности так, что «быть компетентным» означает «обладать практическим пониманием» [3, с. 69]. Внутри этого понимания, в силу временного единства действие и язык его описания составляют стороны онтологически недискретного события.

Мы не можем самоустраниться из обсуждения моральных вопросов ни в силу недостаточности осведомленности о способе их рассмотрения, принятого в той или иной культуре, ни в силу скептической позиции, отрицающей возможность их непринужденного и объективного обсуждения. В качестве существа, склонного к восприятию моральной очевидности, человек заявляет о себе именно на уровне временной неустранимости возможности практического понимания из события поступка, а не в *post factum* определившемся в своем моральном содержании мире на основании каких угодно (физических, психологических, социальных и т.д.) причин. Ненадежность всех прочих языков описания, дедуцирующих моральную компетенцию из здравого смысла, ориентации на традицию или научное исследование, проявляет себя, отчасти, в том, что они не в состоянии полностью устранить возможность лжи из интроспективных отчетов, существующих во временных окрестностях совершаемых действий. Показательно, что к языку

внутренних состояний, даже когда речь не идет об оценке в интенциональных терминах мотивов и целей поведения, изначально нельзя отнести иначе, как к совершающемуся в нем событию правды или лжи. Презумпция моральной правомочности отчетов от первого лица как бы выявляет онтологический характер сосуществования, одновременности предмета (поступка) и (морального) знания о нем. Любая попытка разделения их в рефлексии влечет за собой смысловые aberrации, выражающиеся в скепсисе или релятивизации моральной компетенции.

Попытки представить этический дискурс через онтологический анализ первичной моральной компетенции достаточно редки и, как правило, сводятся к постулированию некоторой особой способности человека отличать добро от зла, выступающих в виде особого рода предметов. Фактически же речь должна идти о выяснении центральной темы этического дискурса, темы, через анализ которой можно вернуться к иницилирующим ее предметностям.

В «Основоположениях метафизики нравов» говорится о том, что суждения, выражающие содержание морального познания, относятся как к уровню повседневного опыта и здравого смысла, так и к освобожденному от всего эмпирического уровню первых принципов, не имеющих никаких других оснований кроме самих себя. Впрочем, разрозненность этического дискурса, проистекающая из неоднородности оказывающих на него влияния опытов, не ведет к исчезновению тематического и стилового единства. При последовательном рассмотрении его фрагментов выясняется возможность более-менее точной переводимости суждений одного уровня в суждения другого, своего рода «этическая» синонимия. Она и позволяет Канту обнаружить линию последовательного перехода от «обычного нравственного познания» к «популярной нравственной философии» и затем к «метафизике нравов», сохраняя возможность рекурсивного движения [4, с. 160]. Аналитико-синтетический характер связи между группами моральных представлений (основанных на здравом рассудке мнений и на спекулятивном постижении принципов), будучи в философии Канта признаком суждения, указывает именно на дискурсивное, а не предметное единообразие морального познания. Все различие между суждениями здравого смысла и их отрефлексированными теоретическими коррелятами ограничивается «высокой степенью правильности» [4, с. 159] первых. Но даже в «практическом обычном разуме, если он развивает свою культуру, незаметно возникает диалектика, которая заставляет его искать помощи в философии...» [4, с.176].

Именно неустранимость диалектики (в кантовском смысле) задает структурное единство этического дискурса, позволяя объединить в нем весь спектр суждений, притязающих на моральную значимость, начиная с повседневных оценок и императивов, заканчивая универсальными принципами их оправдания практическим разумом. Понятие диалектики указывает на смысловую неопределенность этически нагруженных высказываний, происхождение которой не удастся списать за счет несовершенств нашего языка описания или концептуального аппарата. Неопределенность возникает, поскольку смысл некоторых высказываний может быть поставлен в онтологическое соответствие предмету, на который направлен акт воли. Другими словами, ряд единиц этического дискурса

принципиально может выступать в качестве передающих свой смысл воле, определение оснований которой в терминах этического дискурса будет определением морального содержания поступков, условием совершения которых данная воля является. Очевидно, что для того, чтобы определиться в терминах этического дискурса, воля изначально должна быть беспредметна настолько, что любое суждение, претендующее на моральную значимость, может рассматриваться как содержащее достаточное основание для совершаемого поступка. В кантовской философии это выражается в отождествлении формальности (дискурсивности) морального закона со свободой (беспредметностью) воли. «Моральный закон есть единственное основание определения чистой воли... как основание определения он отвлекается от всякой материи, значит, от всякого объекта воления» [4, с. 504]. Моральный закон представляет собой непроницаемую для рассудочной диалектики дискурсивную основу доброй воли, тогда как сама воля без подобной основы остается лишенной своей чистоты, свободы в определенности желания соответствующими предметами. Подобно тому, как истинностные значения образуют признак всех осмысленных предложений, так и неопределенность морального смысла есть свойство высказываний, включаемых в этический дискурс, свойство обусловленное инкорпорированностью в него феномена «свободной воли». Выделение в этическом дискурсе морального закона – основная интенция этики, основывающей свои притязания на теоретическом рассмотрении явлений нравственности, выраженном в соответствующем типе суждений.

В том виде, в каком этика существует со времен Аристотеля, она традиционно стремится к выяснению сути этического дискурса, приведению его к единой форме учения о добродетелях. Придание ей статуса рациональной дисциплины влечет за собой неизбежное определение смысла этического дискурса в терминах логико-семантической редукции его содержания к аксиомам и правилам вывода, позволяющим давать непротиворечивую оценку событиям из соответствующего универсума рассуждений [см., напр., 5]. Нет ничего недостойного в том, что главная добродетель принимает форму эпистемологической добродетели и мыслится заключенной в особой способности (*phronesis*) познания единства и полноты системы суждений о нравственном на уровне их оснований. Подобное отождествление действительно прослеживается уже в философии Аристотеля, в которой «принципы рассудительности согласуются с нравственными добродетелями, а правильность в нравственных добродетелях согласуется с рассудительностью» [6, с. 284].

Тем не менее, вопрос о возможности перехода добродетели знания в добродетель поступка, добродетели разума в добродетель воли вызывает сомнения в достаточности подобного отождествления для раскрытия смысла этического дискурса. Другими словами, по-прежнему остается неочевидным, насколько наша теоретическая способность анализа смысла суждений, содержащих понятия морали, служит надежным основанием для практического определения воли в качестве независимой спонтанной причины нравственно значимых событий в мире. В конечном счете, можно извинить несовершенство нашей рассудительности там, где она затрудняется дать универсальное и всеобщее определение понятий о таких

добродетелях как мужество, справедливость, щедрость и т.д. Однако в ситуациях, в которых не возникает практическая необходимость во владении перечисленными добродетелями, можно поставить вопрос не просто об аподиктичности нравственного знания, даваемого рассудительностью, но и о самом факте ее существования. Так или иначе, имеется серьезный повод считать, что скепсис в отношении аподиктичности морального познания нельзя устранить средствами самой этики.

Аргументы, которые мы теперь собираемся рассмотреть, имеют одну общую черту: они указывают на то, что данная неясность характерна для всякой этики, отождествляющей рассудительность с добродетелью, а причины, приводящие к ее появлению, не исчерпываются заблуждениями в соответствующих теориях нравственного познания. Речь идет, прежде всего, о критических аргументах Д. Юма и Дж.Э. Мура, рассматривающих *прескриптивно-телеологическую концепцию этического суждения*.

Суть этой концепции, разделяемой традиционной этикой, состоит в том, что всякое претендующее на моральную значимость суждение формулирует или ссылается на правило или цель, представляющие то или иное действие в качестве практически необходимого. Правило и цель составляют предметы той самой рассудительности, которая формирует добродетели в видесообразности поступков соответствующим правилам или целям. Прескриптивно-телеологическая концепция этического суждения составляет ядро нравственных верований, пронизывающих каждодневную практику большинства людей в большинстве сообществ. Ее основное содержание составляет то, что Кант назвал императивами благоразумия [7, с. 40]. Долг и счастье, закон и благо в качестве моральных эквивалентов правила и цели составляют основные предметы этических теорий, посвященных императивам благоразумия. Ставшие классическим и обусловившие дефицит этической рефлексии в современной культуре, аргументы Мура и Юма направлены против осмысленности понятий долга, основанного на законе, и блага, обладание которым составляет счастье.

Позиция, занимаемая Юмом по вопросам этики, тесно связана с его критикой понятий причины и действия, точнее их притязаний на статус обнаруживаемых в явлениях реальных качеств или сущностей. В своем стандартном виде интересующий нас критический аргумент формулируется в терминах неочевидности дедукции «должного» из сущего. Юм отрицает возможность рационального познания связи между мотивом и поступком в качестве необходимой и действующей причины, выражающей моральный закон. В «Трактате о человеческом познании» констатируется факт грамматической необычности рассуждений в рамках традиционной теории: «вместо обычной связки, употребляемой в предложении, а именно *есть* или *не есть*, не встречаю ни одного предложения, в котором не было бы в качестве связки *должно* или *не должно*» [8, с. 511]. Однако там же ставится задача для любой этики, стремящейся сохранить термин «должное» в своем языке: «должно быть указано основание того, что кажется совсем непонятным..., каким образом это новое отношение (должное – А.Т.) может быть дедукцией из других, совершенно отличных от него» [8, с. 511].

Проблематичность, разделяемая в философии Юма понятиями причины и должного, вызвана тем, что их смысл полностью не раскрывается в эмпирическом контексте, не находит референциальных гарантий в явлениях и опыте, и требует поддержки со стороны привычек разума и склонностей (страстей) души. Однако последние полностью подчинены порядку спонтанности случающихся в опыте событий и не зависят от активного вмешательства со стороны разума или воли. Устранение онтологической неопределенности содержания опыта, не сводимого к миру сущего, возможно либо на пути поиска трансцендентальных оснований априорных синтетических суждений, как у Канта, либо посредством отрицания аподиктичности знания этого содержания. Так или иначе, этика, не замечая долгое время этот недостаток, не имеет возможности самостоятельно восполнить дефицит смысла в используемых ею суждениях о должном, но и не в силах исключить их из прескриптивно-телеологического дискурса, поскольку Мур, с другой стороны, лишает ее опоры на суждения о целях.

Мур в своей работе «Принципы этики» подвел черту большинству споров о природе блага, точнее выявил ошибку, которую допускали все, бравшиеся за решение подобного вопроса. Натуралистическая ошибка свидетельствует об особом месте, занимаемом термином «благо» в естественных языках. Он равносителен по своим семантическим свойствам терминам, обозначающим высшие роды сущего у Аристотеля, он сказывается о многом, но о нем не сказывается ничто. Термин Благо может занимать место предиката, а не субъекта предложения, т.е. о нем самом благе в высшем смысле онтологической предметности ничего сказано быть не может. Для критики прескриптивно-телеологической формы предложений этического дискурса это означает, что цели, которые рассматриваются как ориентиры, управляющие действием, не становятся предметом рационального обсуждения, пока этический дискурс действует в пределах семантики естественных и производных от них формальных языков.

Не ставя под сомнение существование прескриптивно-телеологических суждений и их влияние на практику, Юм и Мур разрушили мнение о том, что рациональные понятия закона и блага способны схватывать реальность, стоящую за смыслами, доминирующими в этическом дискурсе. Вместе с тем, их аргументы, точнее источник из которого они черпают свою силу и основательность, позволяют понять причины столь длительного концептуального господства этики отождествления рассудка и добродетели, а также обстоятельства, вызвавшие ее кризис. Оба философа ссылаются на вторичность рассудка и фундируемых в нем актов воли в отношении некоторой первичной сферы морального опыта, перцептивным фоном которого является не рефлексия, а переживание так называемого «нравственного» (Юм) или «практического чувства» (Гегель).

Одно из проявлений моральной философии, устанавливающей дефицит смысла этического дискурса, заключается, для Мура, в осознании четкого различия, «между правилами, говорящим вам, какими вы должны *быть*, и правилами, которые просто говорят, что вы должны *делать*» [9, с. 334]. Первые правила ссылаются на онтологические положения дел, содержащие в себе внутреннюю моральную ценность и независимые от способности человека решать о том, хочет он быть

хорошим или нет. Рассматривая правила «внутренней жизни», правила того, какими мы должны быть, Мур говорит, что посвященная им моральная философия в отличие от этики «будет иметь дело с характеристиками действий чувств и состояний вещей, которыми эти действия, чувства и состояния вещей обладали бы и должны были бы обладать, даже если бы человеческая психология была бы совершенно другой, чем нынешняя» [9, с. 340].

По-видимому, у Мура речь идет о том, что моральные события могут случаться, т.е. быть, независимо от того, какова степень сознательного участия в них людей, живущих по законам психологии склонностей. Поэтому знание таких событий не может зависеть от знания, описываемого психологически как совокупность суждений на основе рассудочных форм мышления. Их знание неизбежно конституируется в игнорирующих влияние склонностей переживаниях нравственного чувства, в которых «должен» предшествует «хочу», не логически, а фактически. Другими словами, нравственное чувство, в отличие от нравственного суждения, основывается на усмотрении моральных положений дел в мире. «Должен любить» или «должен сострадать» вытекает тогда исключительно из любви или страдания совместно с кем-то, случившимися независимо от желания и потому существующих в режиме захватившей нас страсти (*passion*). Здесь «должен» имеет смысл «должен быть», что онтологически закреплено переживанием невозможности противостоять страсти, невозможности быть иначе. Описывающие подобные состояния суждения не являются больше суждениями прескриптивно-телеогической формы, они фактические суждения с феноменальным содержанием, ими ничего не предписывается и ничего не полагается в качестве цели, поскольку все, о чем они говорят, уже случилось. Вместе с утверждением феноменальности содержания суждений этического дискурса критика этики делает шаг к иницилирующей ее исследованию предметности.

Теорию морали, настаивающей на феноменальной концепции смысла суждений этического дискурса и приписывающей им форму фактических суждений, принято называть эмотивистской. Благодаря А. Макинтаиру, эмотивизмом принято называть сегодня широкий круг концепций, характерных для моральной философии Нового время и последующих веков. Именно эмотивизм поставил на место субъекта этического дискурса взамен аристотелевского добродетельного индивида, человека, наделенного нравственными или практическими чувствами. В отличие от первого, второй независим от учрежденных в культуре и в обществе традиций добродетели, и потому автономен и субъективен в создаваемом им этическом дискурсе, но вместе с тем лишен преимуществ, даваемых знанием своего долга и целей. Полемика Канта с Юмом по вопросам практической философии показывает, что оба философа разделяют концепцию эмотивистского субъекта, иначе все попытки Канта указать на моральный закон, утрачивают своего адресата, поскольку они не нужны никакому другому субъекту. Субъект этического дискурса, формируемого на основе традиций учения о добродетели, просто не поймет, какой вклад могли бы внести в дискурс априорные синтетические суждения об обязательствах, поскольку не увидит их конфликта со склонностями, устраненными господством внешнего принуждения. Учитывая, что на сегодняшний день Юм и Кант остаются

центральными фигурами, чьи взгляды определяют и развитие и критику моральной философии, приходится признать, что концепция эмотивистского субъекта этического дискурса действительно доминирует. Исходя из этого и должен быть поставлен вопрос о том, каким образом в этический дискурс имеющий смысл выражения переживаемых аффектов может быть привнесено нормативное содержание.

Преимущество эмотивистского контекста обсуждения природы нормативного текста состоит в том, что в нем устраняется теоретическая ориентация на описание условий конституирования норм в качестве устанавливаемых правилами благоразумия целей и предписаний. С приходом эмотивизма этика перестает быть единственной формой последнего обоснования порядков легальности действия, добродетель и рассудительность больше не претендует на статус единственного морально значимого содержания опыта. Страсть (*passion*) наряду с благоразумием оказывается формой раскрытия онтологической вовлеченности долженствования в мир сущего. Страсть, как ни странно, выступает в качестве онтологического места, укорененности актов воли в долженствовании. Столь непривычное сочетание эмотивистского фона нормативного текста и аподиктичности выраженного в нем долженствования, в праве востребовать феноменологическую рефлексия, как средство устранения парадоксов, возникающих в традиционной этике. Заниматься предметом этики после эмотивизма с помощью феноменологии не значит заниматься этикой, поскольку этика всегда была мало озабочена тем, чтобы сделать свой предмет, инициирующий этический дискурс как спор эмотивистского фона с порождаемым на нем нормативным текстом, очевидным. Интерес собственно к предмету этики и гуссерлианская максима «к самим вещам» выводят нормативный текст за пределы узко-теоретической рефлексии и делают его феноменологически доступным.

Список литературы

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М.: ДИК, 1999.
2. Херман Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. – Минск: Пропицер, 2000.
3. Рикер П. Время и рассказ. Т. 1. – М.: Университетская книга, 1998.
4. Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 4. – М.: Чоро, 1994.
5. Чезовский Т. Как строить логику блага? // Философия и логика Львовско-Варшавской школы. – М.: РОССПЭН, 1999.
6. Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т. 4. – М.: Мысль, 1984.
7. Кант И. Лекции по этике. – М.: Республика, 2000.
8. Юм Д. Трактат о человеческом познании. – М.: Попурри, 1998.
9. Мур Дж. Э. Природа моральной философии. – М.: Республика, 1999.

Поступило в редакцию 27.09.2001