

*М. А. Наровецкий**

**МЕРЗЕЙШАЯ МОЩЬ ЭТИЧЕСКОГО НАТУРАЛИЗМА:
ОСТАНОВЯТ ЛИ АРГУМЕНТЫ КЛАЙВА ЛЬЮИСА
ВАГОНЕТКУ ДЖОШУА ГРИНА**

Ученый нейрофизиолог, философ, влиятельный сторонник современного этического натурализма, утилитарист Джошуа Дэвид Грин стремится доказать, что утилитаристский способ решения моральных вопросов является оправданным. Грин, как и многие поддерживающие его ученые и философы, убежден, что моральный вес решения должен определяться в результате сравнения альтернатив: более весомая альтернатива является морально обоснованной. Для подтверждения данного тезиса Грин обращается к мысленному эксперименту, известному как дилемма с вагонеткой, и производит ряд нейрофизиологических исследований его участников. Грин полагает, что натуралистическое толкование ответов дилеммы поддерживает утилитаристский вариант ее решения, оправдывающий гибель одного невинного человека ради спасения пятерых. При кажущейся новизне Грина его аргументы во многом были предвосхищены и обоснованно оспорены критиком этического натурализма и сторонником ценностного реализма Клайвом Льюисом.

Ключевые слова: мораль, этика, этический натурализм, ценность, норма, нигилизм, некогнитивизм, утилитаризм, К. С. Льюис, Джошуа Грин.

M. A. Narovetskii

**THE HIDEOUS STRENGTH OF ETHICAL NATURALISM:
WHETHER THE ARGUMENTS OF C. S. LEWIS
ARE TO STOP JOSHUA GREEN'S TROLLEY**

The scientist neurophysiologist, philosopher, and influential proponent of modern ethical naturalism, utilitarian Joshua David Green, seeks to prove that the utilitarian way of solving moral issues is justified. Green, like many scientists and philosophers who support him, is convinced that the moral weight of a decision should be determined by comparing alternatives: a weightier alternative is morally justified. To confirm this thesis, Green turns to a thought

* Наровецкий Максим Алексеевич, аспирант кафедры философии ДВО РАН; wanderer123@mail.ru

experiment known as the trolley dilemma and performs a number of neurophysiological studies of its participants. Green believes that a naturalistic interpretation of the dilemma's answers supports a utilitarian solution that justifies the death of one innocent person in order to save five. Despite the apparent novelty of Green, his arguments were largely anticipated and reasonably challenged by the critic of ethical naturalism and proponent of value realism Clive S. Lewis.

Keywords: morality, ethics, ethical naturalism, value, norm, nihilism, utilitarianism, Non-cognitivism, C. S. Lewis, Joshua Green.

Да восторжествует справедливость, даже если мир погибнет.

Квинт Муций Сцевола

Введение

Дилемма с вагонеткой — это мысленный эксперимент, впервые предложенный в 1967 году английским философом Филиппом Фут [9]. У движущейся с большой скоростью по железнодорожной колее вагонетки, за рулем которой находится машинист, внезапно отказывают тормоза. Машинисту известно, что на пути движения вагонетки находятся пять человек, и он также знает, что избежать столкновения можно единственным способом — осуществить поворот и уйти на дополнительную колею. Кроме того, машинист знает, что на этой (дополнительной) колее находится ни о чем не подозревающий рабочий. В вышеописанной ситуации существует только два решения: либо пожертвовать одним человеком, чтобы спасти пятерых, либо не лишать жизни невинного и допустить столкновение и, следовательно, смерть пяти человек. В эксперименте не учитываются иные возможности остановки вагонетки. Существует несколько вариантов обоснования того или иного выбора, и самым распространенным является ответ с позиции утилитаризма, который гласит, что смерть одного в любом случае лучше смерти пятерых, как бы ужасно это ни звучало.

Значимость дилеммы с вагонеткой состоит в том, что это не простой мысленный эксперимент, показывающий частный случай принятия решения — дилемма поднимает важные философские вопросы: как мы принимаем моральные решения, какие решения считать моральными и как их обосновать.

Представьте, что повседневные нравственные шаги нам нужно делать беспристрастно, не прислушиваясь ни к чувствам, ни к моральным интуициям, а сухо, сравнивая изначальную ценность и вес последствий: где больше вес — там правильное решение. Моральное мышление такого рода потребует отказаться от очень многого: от разделяемых нами норм и ценностей и от привычных нам чувств и эмоций, поскольку они будут нас отвлекать и мешать нам сфокусироваться на более весомом результате. Сможем ли мы после этих изменений по-прежнему считать себя людьми?

В наши дни большинство влиятельных ученых и философов принимают утилитаристскую альтернативу дилеммы и считают вопрос решенным. Но при этом есть и другие точки зрения, показывающие, что на самом деле вопрос остается открытым.

Интуиция, стоящая за решением сторонника утилитаризма, исходит из сравнения альтернатив с точки зрения чистых затрат и выгод. Смерть пя-

ти в этом результате выглядит менее предпочтительной, чем гибель одного. Но данное обоснование вызывает возражения, и в первую очередь у представителей этического реализма, которые полагают, что в решении дилеммы, как и в любом этическом разногласии, значимым должен быть не результат, а непреложные данности — объективные нормы и ценности.

С целью показать слабость позиций реализма сторонники утилитаризма вновь и вновь предлагают разнообразные варианты дилеммы и, включая в рассуждение все новые и новые интуиции, демонстрируют, что за решением дилеммы всякий раз стоит сравнение альтернатив и выбор среди них той, в которой сохраняется больше жизни. Но сторонники ценностного реализма методично парируют предложенные варианты обоснования, опираясь в своей критике на следующее допущение: в любом этическом разногласии необходимо исходить из объективных норм и ценностей; и если человеческая жизнь имеет объективную ценность, то намеренное причинение вреда человеку, являясь в парадигме утилитаризма средством, ведущим к благой цели, по сути своей является злом, которого нужно избегать [18, р. 178].

Сообщают ли моральные интуиции о чем-то важном

Ученый-нейрофизиолог, философ, влиятельный сторонник современного этического натурализма, утилитарист Джошуа Дэвид Грин руководит рядом передовых исследований в области моральной психологии и когнитивной неврологии; и он, как и многие поддерживающие его ученые и философы, убежден, что утилитаризм является лучшей основой для принятия моральных решений. Грин высказывает сомнения в объективности человеческих моральных интуиций и в их релевантности для того, что является по-настоящему морально значимым.

В одном из своих исследований Грин предложил испытуемым выбрать одну из альтернатив решения дилеммы в разных ее модификациях. Эксперимент показал, что в зависимости от условий дилеммы испытуемые дают разные ответы. К примеру, когда в одной из модификаций дилеммы группе респондентов предлагается для остановки вагонетки и спасения жизни пятерых столкнуть невинного человека с моста (дилемма с мостом), так чтобы он своим телом преградил ей путь, большинство голосует против; но, когда спасение пятерых происходит с помощью переключателя, поворачивающего вагонетку на другую колею с невинной жертвой (дилемма с переключателем), большинство голосует за [10, р. 211–217].

Грин заключает, что моральные интуиции, отвергающие утилитаристское решение дилеммы, неустойчивы; различие в ответах показывает их ненадежность и свидетельствует о слабости позиции сторонников этического реализма, поскольку последние, противопоставляя утилитаристскому решению допущения об объективности норм и ценностей, опираются именно на интуиции такого рода.

В свете своих выводов Грин предлагает пересмотреть взгляд на объективный статус норм и ценностей и перестать считать их морально значимыми. При этом он полагает, что моральные интуиции имеют научное значение, поскольку нейрофизиологические и психологические исследования, в которых

ценностно-нормативные высказывания редуцируются к естественным фактам (физическим, ментальным, биологическим), вписываются в эволюционную теорию морали: мораль имеет естественный характер и выполняет адаптивную функцию.

Необходимо отметить, что в современной моральной философии Грин представляет большинство и для него вопрос дилеммы является решенным, а единственно верной альтернативой является та, которая обладает большим весом: пять жизней больше одной. Но все же многим решение Грина покажется небезупречным; что-то в нем вызывает сопротивление, и в этом сопротивлении, кажется, есть важный сигнал: осознавая вес последствий решения, мы понимаем, что наши чувства и интуиции готовы передать нам нечто очень важное, но невидимое в парадигме Грина.

Когда мы называем старика почтенным, ребенка — милым, убийство невинного человека — мерзким поступком, а героическое спасение жизни другого — благородным, похоже, что наши оценки имеют под собой реальные основания. И если это так, то шаг Грина — лишение ценностно-нормативного дискурса самостоятельности, а морали объективности — покажется многим ошибочным.

Ценностный реализм: строгий и умеренный взгляд на мораль

Ценностный реализм в своей строгой форме предполагает, что ценности и нормы имеют независимую от субъекта и мира природу. Иммануил Кант (1724–1804) впервые сформулировал положение строгого ценностного реализма: моральным решение становится лишь тогда, когда, обосновывая его, мы руководствуемся априорным общим принципом — законом и поступаем так независимо от наших желаний, стремлений, чувств и прочих внешних условий. Форма общего принципа такова: «...действуй так, чтобы максима твоего поведения могла стать всеобщим законом» [1, с. 260]. Любой частный моральный принцип можно считать общезначимым и объективным, если он соответствует общей форме; если он ей не соответствует, объективным его считать нельзя. К примеру, принцип «нельзя убивать человека», может быть всеобщим законом, ему может следовать каждый, и его применение не вызовет никакого противоречия; то же самое применимо к принципу «нельзя лгать». А вот принцип «спасай жизнь ближнему» всеобщим законом не будет: его невозможно универсализировать. Поскольку поступок спасителя будет связан с его интересом к ближнему, а поступки, связанные с интересом, не являются безусловными: интерес может и пропасть. Поэтому с универсальностью применения этого принципа всеми без исключения будут трудности.

Общий принцип достаточно строг, и его универсальной форме соответствует лишь часть моральных принципов, другая же часть, которая, по мнению ряда современных сторонников умеренного ценностного реализма, является не менее важной, — не соответствует: под общий закон не попадают поступки, связанные с человеческими интересами, чувствами, желаниями и стремлениями.

И похоже, что по закону Канта жить мы не сможем, поскольку многое из того, что мы привычно считаем долгом, будет морально предосудитель-

ным: спасение из горящего дома своего ребенка будет запрещено, поскольку мы сами тоже можем погибнуть; мы не сможем солгать, даже если ложь будет обращена к врагу и связана со спасением многих жизней. Поступки, связанные с нашими желаниями, высокими чувствами и благими стремлениями, потеряют моральную ценность: это и помощь ближнему, которую мы хотим ему оказать, сочувствуя его трудному положению, и поступки, в которых мы идем на поводу у своих благих желаний, к примеру желания помочь своим пожилым родителям; моральным не будет даже стремление сделать мир (всех нас) лучше, поскольку такие поступки мы совершаем не из уважения к общему закону, а из лучших своих побуждений.

Поэтому, если мы хотим преодолеть отвлеченность формального закона Канта от морального опыта, строгий ценностный реализм должен быть смягчен.

Умеренная форма ценностного реализма учитывает при принятии морального решения разумные человеческие интересы. Причем интересы не в партикулярном значении, как интересы отдельного человека или группы, а разумные человеческие интересы вообще или человеческую перспективу*. К примеру, если строгая форма ценностного реализма допускает строгий императив или норму «человеческую жизнь нужно сохранить», то умеренная форма соотносит это требования с реальным опытом и корректирует ее до более мягкой нормы, поскольку человек ценит близких больше, чем других людей: мягкая норма, при прочих равных, будет служить более реалистичным основанием принятия решения.

Будет ли наш поступок нравственным, если, к примеру, из двух нуждающихся в нашей помощи, при прочих равных, мы выберем того, кто является нашим близким? Умеренный реалист полагает, что будет, поскольку наши близкие надеются на нас и оправданно ожидают, что в трудную минуту мы им поможем. Ведь мы считаем близким того, кто нам важен, мы привязаны и неравнодушны к нему, испытываем по отношению к нему теплые чувства и чувство долга, и если наш близкий попадет в трудную ситуацию, то, скорее всего, не сможем ему не помочь.

Поэтому принцип «необходимо помогать ближнему» не выглядит произвольным, и похоже, что он соответствует разумным человеческим интересам и является общезначимым.

Выдающийся философ, оказавший значительное влияние на современную моральную философию, сторонник умеренного ценностного реализма К. С. Льюис (1898–1963) полагает, что ценности и нормы имеют связь с человеческими желаниями и чувствами. Чувства и желания, если они воспитаны правильно, могут свидетельствовать о ценном, правильном и неправильном.

Если бы нам пришлось стать невольным свидетелем убийства человека, как оно описывается в дилемме, когда путевого рабочего сталкивают с моста на колею или когда водитель вагонетки намеренно поворачивает на колею и сбивает насмерть рабочего, то возникающее под впечатлением такого поступка чувство мерзости свидетельствовало бы нам о том, что поступок объективно злой. Чувство восхищения героизмом путевого рабочего, который

* Подробнее о человеческих интересах в ценностном реализме см. [20].

решился пойти на смерть и остановить вагонетку ценой своей жизни, явилось бы свидетельством героизма — объективно благого ценностного качества. С желанием ситуация сходная: желание помочь ближнему в трудную минуту связано с ценностью этого человека.

Таким образом, умеренный ценностный реализм учитывает в качестве моральных оснований решения дилеммы не только объективные нормы: «нельзя убивать невинного человека», «помощь ближнему является благом», но также чувства и желания — как не менее важные основания, влияющие на принятие решения.

Принципиальным моментом здесь является то, что чувства и желания сами по себе не создают ни ценности, ни нормы, а распознают их, подталкивают нашу волю к тому, что является объективно ценным и правильным. Мы можем противиться злу и тянуться к добру, но добро является таковым само по себе, а не благодаря нашему желанию. Мы можем испытывать чувство восхищения героическим поступком, но ценностное свойство «быть героическим» является таковым не в силу нашего чувства восхищения. Ценностное свойство может определять и характер и силу наших чувств и желаний, чувства и желания могут нам на него указывать.

Ценностный реализм Льюиса

Стоит отметить, что к тому времени, как была сформулирована дилемма с вагонеткой, в рядах ценностного реализма состояли лишь немногочисленные его сторонники, а этический натурализм уже был влиятельной философской позицией. Среди последовательных критиков этического натурализма можно отметить Джорджа Эдварда Мура (1873–1958), который в труде «Принципы этики» привел т. н. аргумент с открытым вопросом и показал, что никакое ценностное свойство не может быть тождественным никакому естественному свойству [17]; Николая Онуфриевича Лосского (1870–1965), опровергшего возможность редукции положительных ценностей к чувству удовольствия [2]; и Ричарда Мервина Хэйра (1919–2002), который показал невозможность сведения ценностно-нормативных утверждений к описательным [11].

Льюис вступил в спор с натурализмом, когда в академических кругах уже господствовал неопозитивизм, отрицающий объективные основания морали. Неопозитивизм отвергает существование всего, что не может быть описано на языке естественных наук. А поскольку ценности и нормы не могут быть описаны научно — их нет, и поэтому ценностно-нормативные высказывания не обладают каким-либо объективным смыслом. Такого рода высказывания могут быть использованы как средство выражения чувств, не добавляющее к рассуждению чего-либо значимого.

Важность Льюиса состоит не только в том, что он блестяще показал в своих философских работах и литературных произведениях, чем отказ от норм и ценностей угрожает человеку, но и предложил аргументы, которые, как мы увидим далее, эффективны против современных форм этического натурализма, в том числе против этического натурализма Грина.

Философская мотивация, стоящая за критикой Льюиса, определяется его онтологическим стандартом. Льюис полагает, что ценности и нормы реальны,

и убежден в истинности «доктрины объективной ценности — убеждения, что в отношении людей и в отношении всего мира одни ценностно-нормативные высказывания являются правильными, а другие — нет» [12, р. 18].

Другими словами, Льюис считает, что за понятием «человек» стоит определенная нормативная идея. Мы определяем человека не просто как сложный высокоорганизованный биологический организм, имеющий определенные естественные свойства — физические и психологические, но и как субъекта, обладающего ценностными качествами: доброго, справедливого, великодушного и т. д. Именно они наряду с естественными свойствами и определяют нашу человечность. Человечность является некоторым обобщающим качеством, которое собирается из ряда не только естественных, но и ценностных свойств: быть мужественным, терпеливым, добрым, справедливым, великодушным, честным, равнодушным и т. д. Мы сталкиваемся с оценкой этих качеств в повседневном дискурсе: хвалим человека не только за его силу, но и за мужество, не только за выносливость, но и за терпение, не только за рождение потомства и помощь предкам, но и за любовь к детям и уважение к старшим.

Ценности и нормы характеризуют не только природу человека, но и природу мира вообще и являются самостоятельным и отличным от физических предметов объектом человеческих чувств и желаний. Мы можем нуждаться в пище, испытывая естественное чувство голода; думая о всепрощающей божественной любви, испытывать чувство благоговения; видя бесчинство тирана, испытывать чувство мерзости. Ценности и нормы также определяют и характер, и оценку правильности наших чувств, эмоций и желаний. Мы отличаем желание выпить любимого вина от желания побыть с любимой женщиной и от желания помочь нуждающемуся: характер наших желаний определяется ценностным объектом — вином, любимой женщиной, человеком, нуждающимся в помощи и т. д. [5, с. 421–424]. Ценностные свойства также являются нормой для оценки наших чувств: если мы убеждены, что героизм является положительным ценностным свойством, то мы считаем, что героический поступок заслуживает восхищения, а не презрения, и заслуживает этого чувства по праву; и случись нам столкнуться с противоположной оценкой — с восхищением мерзким поступком, мы справедливо укажем на неадекватность такой эмоциональной оценки.

Итак, если мы признаем, что ценности и нормы реальны и что человека определяет не только естественное, но и ценностное, то мы должны признать ценностно-нормативный дискурс самостоятельным видом опыта.

Но есть и другая точка зрения на человека и мир — только с позиций естественной науки, которая предполагает, что мораль естественна, а ценностно-нормативные высказывания являются естественнонаучным предметом.

Этический натурализм

Этический натурализм — это позиция, отрицающая самостоятельное, несводимое к естественным свойствам существование норм и ценностей и редуцирующая ценностно-нормативные высказывания к высказываниям о естественных фактах: физических, ментальных, биологических и т. д. [14]. Для дискредитации объективного статуса норм и ценностей и когнитивной

значимости человеческих чувств Грин прибегает к двум типам редукции: физикалистскому этическому натурализму и натуралистическому этическому субъективизму*.

Физикалистский этический натурализм опирается на физикализм или физикалистскую онтологию, которая предполагает, что реально и объективно существует только физическое или производное от физического; ценности и нормы являются нефизическими и поэтому они не существуют как самостоятельные сущности [7].

Придерживаясь этого тезиса, сторонник физикалистского этического натурализма редуцирует ценности и нормы к физическому и биологическому (к особенностям строения головного мозга и процессам, в нем происходящим). Другими словами, сторонник физикалистского этического натурализма полагает, что за одобрением или неодобрением респондентами тех или иных вариаций дилеммы стоят не объективные ценности и нормы, а физиология и биохимия.

Сторонник натуралистического этического субъективизма редуцирует ценности и нормы к субъективным ментальным фактам: чувствам, эмоциям, естественным предрасположенностям. За ментальными фактами не стоит ничего, кроме того, что они являются естественной реакцией на событие. В вариации дилеммы с вагонеткой, где во имя спасения пятерых предлагается столкнуть человека с моста, у испытуемого естественным образом возникают отрицательные эмоции и естественное чувство страха, которые и определяют его решение.

Аргумент Грина

С точки зрения конечного результата не имеет значения, как гибнет жертва в разных вариациях дилемм; но моральные интуиции, придающие важность обстоятельствам гибели, делают нас слепыми к конечному результату — к тому, что, по мнению Грина, является по-настоящему морально значимым.

Наблюдая за мозговой активностью респондентов, Грин обнаруживает, что во время ответов на вопросы о дилемме с мостом у испытуемых повышается нейронная активность в вентромедиальной префронтальной коре головного мозга — регионе, имеющем решающее значение для эмоций. Положительные ответы на вопрос дилеммы с переключателем повышают активность в дорсолатеральной префронтальной коре — участке мозга, связанном со способностью рассуждать. Кроме того, люди с повреждением вентромедиальной префронтальной коры, лишённые нормальных эмоций, принимают решение столкнуть невинного человека с моста в пять раз чаще здоровых людей [10, p. 137].

Грин заключает, что за принятием моральных решений стоят психологические и физиологические особенности и именно они определяют работу человеческого морального механизма. Механизм работает как двухрежимная фотокамера с ручными и автоматическими настройками [10, p. 133]. Автоматические настройки фотокамеры оптимизированы для типичных фотоаграфи-

* Чувства (чувственные переживания) в натуралистической парадигме являются естественными и не имеют отношения к познанию ценностно-нормативных свойств и фактов.

ческих ситуаций («портрет», «пейзаж»): пользователь нажимает одну кнопку, и фотокамера автоматически настраивает ISO, диафрагму, экспозицию и т. д. Ручной режим фотокамеры позволяет выставить все настройки вручную. Автоматические настройки эффективны в типичных случаях, но не гибки в особых случаях, обратное верно для ручного режима.

Грин полагает, человеческие моральные интуиции не имеют отношения к тому, что является по-настоящему моральным, и определяются спецификой работы «автоматических настроек». Такие настройки, реализуемые в форме эмоций, предрасположенностей и психологических способностей, основаны на опыте, который формируется на трех уровнях: генном, опыте современников и личном опыте. В отличие от «автоматического» «ручной» режим — способность к контролируемому познанию — работает принципиально иначе*. Его функция состоит в том, чтобы принимать беспристрастные моральные решения. Механизм взаимодействия двух систем таков: когда эмоциональный сигнал тревоги молчит, «ручной режим» действует; когда эмоциональный сигнал тревоги срабатывает, «ручной режим» замолкает. Для того чтобы заставить «автоматический режим» замолчать, необходим метакогнитивный навык, способность отстраниться от эмоций, когда речь идет о более весомом с точки зрения затрат и выгод результате.

Грин считает, что обнаруженные им закономерности позволяют сделать ряд этически значимых заключений. Человек обладает двухпроцессной системой моральных суждений: автоматической — слепой к морально значимому результату — эмоциональной системой и системой обдуманых суждений, главным критерием для которой является наилучший результат. Именно эта система и принимает беспристрастные и безошибочные с точки зрения результата, а значит, правильные моральные решения. И поскольку ручной режим является утилитаристским по своей природе, то, по мнению Грина, утилитаризм является единственно верной моральной теорией. При этом «автоматические настройки» Грин считает в целом полезными для человеческого вида приспособлениями.

Грин отмечает, что, как и в случае с эволюцией более быстрых в беге плотоядных животных, конкуренция среди людей необходима для сохранения человека как вида. Грин убежден, что современные люди являются моральными существами только потому, что их морально мыслящие предки превосходили своих эгоистично мыслящих соседей. Морально мыслящие, а значит, и готовые к сотрудничеству существа более приспособлены к выживанию и сопротивлению агрессивным внешним условиям. Если бы люди жили в магических условиях избытка ресурсов, то группа, где индивиды отказываются сотрудничать, не проигрывала бы конкурентной (моральной) группе и в моральных навыках не было бы необходимости [10, р. 1–25].

Грин полагает, что чувства, которые возникают у человека и которые мы привычно называем человеческими: любовь, дружба, доброта — имеют естественный и нерелексивный характер, а значит, не являются морально

* В объяснении принципа работы «ручного режима» Грин опирается на теорию «представления планов действия» Джона Михаила [16].

значимыми [10, р. 28–102]. Все, с чем мы имеем дело, — это эмоции, предрасположенности, психологические особенности, которые стимулируют и стабилизируют внутригрупповое поведение, и эффективны для сдерживания эгоизма: именно для этого они и были созданы как биологически, так и культурно. Мощная эмоциональная связь с близкими родственниками (которую мы привычно называем любовью) является одной из «автоматических настроек». Эта эмоциональная особенность позволяет генетически связанным индивидам пожинать плоды сотрудищества, что способствует их лучшему приспособлению к внешним условиям и выживанию. Альтруизм (бескорыстная забота друг о друге) также является настройкой «автоматического режима», и понимать его следует не как добродетель, а как психологическую особенность, которая полезна для продуктивного будущего человеческого вида. Чувство справедливости — взаимность или предрасположенность отвечать тем же — выполняет схожие с альтруизмом задачи. Взаимность и альтруизм противостоят трайбализму — психологической особенности, проявляющейся в форме групповой обособленности, которая сопровождается агрессивным поведением и враждебностью по отношению к другим, внешним по отношению к группе людям. Естественная способность к прощению — еще одна «автоматическая настройка», имеющая глубокие биологические корни, и, отвечая логике взаимности, она сдерживает негативные эмоции и позволяет взаимному сотрудничеству быть более устойчивым.

Грин полагает, что моральные приспособления выполняют полезную функцию до тех пор, пока мы не сталкиваемся с проблемами, которые можно разрешить только с помощью «ручного режима». Эмоции, психологические способности и предрасположенности могут стимулировать кооперативное поведение членов группы и общества, но, если полностью отдаться их власти, они могут разрушить будущие плодотворные отношения [10, р. 33].

Поэтому в целях максимизации результата, полезного для общества и вида, «автоматические настройки» нужно корректировать: чувства несправедливости и мерзости, возникающие при мысли, что невинный человек в дилемме станет жертвой на пути к полезному для общества результату, не являются цементирующими «настройками морального механизма», их можно перепрограммировать через опыт и активное обучение.

Общие возражения Льюиса против натурализма

Физикалистский этический натурализм противоречив, поскольку физикализм — теория, на которую опирается этический натуралист, — является иррациональной. В своей работе «Чудеса» Льюис предложил ряд аргументов против физикализма. Аргумент «от разума» является среди них наиболее известным. И вот его краткий пересказ.

Физикалист полагает, что все в мире имеет физическую природу: мы сами, наши поступки, желания, окружающий мир. Но если допустить, что нравственные суждения физикалиста разумны, то метод, способ, с помощью которого физикалист приходит к ним, является сомнительным. В парадигме физикализма любые процессы имеют физическую природу, и если мышление также имеет физическую природу, то суждения должны быть физическими

событиями, имеющими физическую причину, за которой, в свою очередь, стоят другие физические события, за ними — третьи и т. д. Если за суждением стоит цепь физических причин и не стоит ни одного разумного шага со стороны рассуждающего, то в них нет разума, а потому у нас нет и оснований доверять таким суждениям, более того, нет оснований доверять никому, в том числе и убеждениям физикалиста [13, ch. 3–4].

Льюис также критикует натуралистический моральный дискурс и показывает проблематичность выведения ценностно-нормативных высказываний из описательных. Высказывания «Он верит в святость собственности, потому что он миллионер», «Он пацифист, потому что он трусит», «Он за телесные наказания, потому что он садист» и прочие, в которых констатируется связь фактов, не смогут стать ценностно-нормативными до тех пор, пока мы не укажем, какой моральный принцип был использован для подкрепления их заключения, в случае согласия с ним, или для его оспаривания, если мы с ним не согласны [13, p. 27–28].

Льюис, используя специфическую для его стиля аргументацию *ad hominem*, показывает, что будет с доводами этического натуралиста, если он применит свою стратегию к собственным рассуждениям. Этический натуралист не понимает, что, обесценив какое-либо частное ценностно-нормативное суждение (лишив его самостоятельного статуса и редуцировав его к фактическому), он обесценит все ценностно-нормативные суждения без исключения и лишит все ценностно-нормативные высказывания объективности^{*}. Поэтому, объявив ценности и нормы иллюзией, он лишит себя почвы, опираясь на которую может доказать свою правоту: он не сможет отстоять правильность своей доктрины, поскольку для того, чтобы она была представлена истинной и обоснованной, ему необходимо будет признать, что существует такие ценностные свойства, как истинность и обоснованность, — то, что он и пытается устранить своей гипотезой: «Помнят ли натуралисты, призывая следовать лучшему результату, что даже слово «лучший» не значит ничего, если нет мерила добра?» [13, p. 28–29].

Этический натуралист не сможет отказаться от ценностей и норм, «не перерезав горла» своей гипотезе, но он упорно от них отказывается и поиск естественного основания возникновения морали.

Натуралист охотно объяснит, как эта иллюзия [мораль] возникла. Некие химические процессы породили жизнь. Жизнь под давлением естественного отбора породила сознание. Наделенные сознанием организмы, ведущие себя определенным образом, стали жить лучше прочих. Потомки наследуют навыки генетически и через воспитание, впитывая опыт предков. В каждом обществе создается своя модель поведения и обучение играет большую роль закреплении этих моделей, племена зачастую убивали непокорных. Наконец, племя придумывает богов, наказывающих за непослушание. Со временем импульс следования правилам закрепляется в поведении. Но он приходит в столкновение с другими импульсами, и возникает нравственный конфликт: «Я хочу сделать А, но должен сделать В» [13, p. 28].

* О проблеме обесценивания научного дискурса см.: [21, p. 137–149].

Льюис полагает, что мы не сможем перейти к ценностно-нормативному заключению, если мы не исходим из ценностно-нормативной предпосылки.

И как бы мы ни называли этот импульс — «основным», «преобладающим», «глубочайшим», эти определения нам не помогут. Одно из двух: или в этих определениях скрывается оценка (а она заведомо вне сферы импульсов и не выводится из них), или они обозначают силу желания, его частоту и распространенность. Если мы выберем первое, рухнет попытка положить импульс в основу поведения. Если выберем второе, это нам ничего не даст. Дилемма не нова. Или императив содержится в предпосылках, или вывод останется простой констатацией факта, без какой-либо модальной окраски [4, с. 388].

Как бы далеко натуралисты не зашли в своих начинаниях для установления корреляций между поведением человека и деятельностью его головного мозга, их путь — естественнонаучное объяснение морали, похоже, никогда не приведет их к морали. И мудрый предшественник современных натуралистов Дэвид Юм (1711–1776) это прекрасно понимал, поскольку из высказываний, не являющихся ни ценностными, ни нормативными, ценностно-нормативные высказывания логически получить невозможно [6, с. 28–30; 15].

Возражения Льюиса против этического натурализма Грина

Грин считает, что сотрудничество между людьми, обеспечиваемое работой «автоматических настроек» морального механизма (чувством справедливости, альтруизмом, любовью к детям, к ближнему и т. д.), является ценным не само по себе, а в связи с тем, что оно:

- 1) является полезным для общества;
- 2) является полезным для человеческого вида.

Льюис полагает, что в обосновании своей точки зрения последовательный этический натуралист не должен играть против своих же правил, поскольку только так он избежит противоречий. Он не должен обращаться ни к человеческим чувствам — понимать их нормативно, ни к объективным ценностям и нормам — к тому, что он стремится дискредитировать.

Его задача состоит как раз в том, чтобы, отсекая все это, объяснить людям, почему для тех, кто жертвует собой, будет благим [полезным], чтобы они вняли его наставлению [наставлению натуралиста] и принесли себя в жертву за то, чтобы другие смогли жить [12, р. 29–32].

Редуцируя заботливость (заботу о ближнем) к психологической особенности, Грин наделяет эту особенность объективным ценностным свойством «быть полезным» (1 и 2), тем самым он делает запрещенный его теорией шаг — редуцирует естественное свойство к ценностному. И, поступив так, он будет вынужден либо признать объективными и все другие ценностные свойства, либо редуцировать их к полезному; последнее, по мнению Льюиса, будет проблематичным.

Зададим вопрос: «Почему мы считаем, что беспокойство о пятерых полезнее, чем жизнь одного?» «Потому что жизнь пятерых весомее! И этот более весомый результат является полезным для общества и вида!» — ответит Грин.

Но не потому ли мы ценим жизнь пятерых, что человеческая жизнь представляет ценность? И почему мы должны сохранить общество и человечество, если оно ценности не имеет? Полезный результат в аргументе Грина ценен не сам по себе, а в связи с благополучием вида и общества. Льюис полагает, что, если мы зададим натуралисту ряд регрессивных вопросов такого рода (почему полезна смерть одних ради других), конечным обоснованием станет ценность или норма: «...человеческая жизнь представляет ценность, и поэтому людей нужно спасать» [3, с. 385]. В связи с этим Грин не сможет обосновать полезное, не прибегая к ценному самому по себе.

Интерпретация наблюдений за мозговой активностью респондентов послужила Грину основанием для еще одного заключения, о котором мы упомянули выше: при вынесении негативных решений в дилемме с мостом испытуемые подчиняются «автоматическому режиму», и они же подчиняются «ручному режиму», вынося позитивное решение в дилемме с переключателем. Подчинение режимам в этом случае имеет естественную природу и работает в форме побуждения человека к принятию того или иного морального решения.

Аргумент Грина в этом случае может выглядеть так:

«Человек подчиняется полезным (для общества и вида) естественным побуждениям, а также побуждениям, способствующим сохранению человеческого вида, значит, он должен им подчиняться».

Возражение Льюиса указывает на нормативное бессилие «биологического императива» Грина:

Натуралист скажет, что мы должны подчиняться эмоциональному побуждению, разделяемому представителями нашего вида. Но из утверждения о психологическом факте «У меня есть побуждение сделать то-то и то-то» невозможно вывести практический принцип «Я должен повиноваться этому побуждению» — и «пожертвовать своей жизнью ради спасения своих собратьев» [12, р. 35].

Чтобы прийти к должному в заключении аргумента Грина, в посылку аргумента необходимо поместить не констатацию или описание социобиологических фактов, а должное — норму: «общество должно быть сохранено», или «сохранение общества является обязанностью его членов» [12, р. 31–32]. Должного там нет, и, если бы оно там было, Грин мог бы перейти к заключению.

Слабость аргумента Грина Льюис показывает в стиле *ad hominem*, применив его логику к повседневному моральному дискурсу.

Если верен аргумент Грина, то:

«Я должен» — то же самое, что «я икаю» или «меня тошнит». В жизни, когда скажут «я должен», мы говорим «ты прав» или «ты ошибся». В мире же натуралиста (если они и впрямь выносят свою философию за пределы книг) он ответит с недоумением: «Вот как!?!». Поскольку нравственные суждения свидетельствуют лишь о слепых побуждениях судящего <...> Все идеи о добре и зле — чистые галлюцинации, тени органических импульсов, над которыми мы до сих пор не властны [13, р. 30].

Если Грин говорит о моральном чувстве как о простом ментальном факте, который не имеет когнитивного значения, то его аргумент лишает себя еще одной предпосылки выхода на мораль. Придав же человеческим чувствам когнитивную значимость, Грин смог бы обосновать, почему мы противимся принесению невинного человека в жертву, но в этом случае ему бы пришлось отказаться от этического натурализма.

Аргументы Льюиса эффективны против этического натурализма Грина: они показывают иррациональность физикалистской онтологии Грина, невозможность перехода от наблюдаемых фактов к должному, указывают на непоследовательность отрицания всех ценностей и признания объективной одной из них, на проблематичность редукции ценного к полезному, а также на упущенную возможность выйти на нормативность через признание моральных чувств когнитивно значимыми.

Заключение: мерзейшая мощь этического натурализма

Отвлечемся от превосходства аргументов сторонников ценностного реализма над аргументами этического натурализма и обратимся к художественному произведению — роману Льюиса «Мерзейшая мощь», где он показывает возможные следствия принятия натуралистической этической парадигмы.

Главный герой романа, Марк Стэддок, принуждается к участию в тренингах по объективации, цель которых — формирование убеждения в том, что нормы и ценности, мешающие прагматизму, не являются чем-то существенным, а также устранение чувств, связанных с этими ценностями. Инициаторы тренингов — обновители — хотят изменить человека и получить новый тип людей, беспристрастных и свободных от человеческих чувств и эмоций — сухих прагматиков. В финальном ритуале Марку было предположено уничтожить деревянный крест — распятие Христа, просто раздавив его. Такой поступок должен был стать подтверждением отречения от человечности, от всех ненужных обновителям человеческих черт (справедливости, доброты, сочувствия и т. д.) и экзаменом на вступление в ряды сторонников натуралистического взгляда на мораль. Обдумывая свое решение, Марк не может избавиться от жалости и сочувствия к Человеку на кресте, а также от чувства мерзости по отношению к тому, что ему поручено сделать. Понимая, что его поступок будет противоречить его представлению о добром и злом, привычному для него порядку, он остановился, осознавая, что, если он примет чуждый ему взгляд на вещи, он сломает в себе барьер, за которым его может не стать как человека [3, с. 267–269].

Мерзейшая мощь этического натурализма состоит в том, что предлагаемое им решение дилемм — перевод стрелок на невинную жертву или отказ от столкновения человека с мостом — трактуется как естественная установка, которая должна быть (или должна быть сформирована) у каждого человека. То есть перевод стрелок на жертву — это не убийство: тут нет ни убийцы, ни жертвы, а есть средство для достижения лучшего результата. Смерть одного — небольшие издержки, жизнь пяти — большая выгода. Страх совершить такой поступок не имеет когнитивного значения, его нужно просто отбросить как ненужный и не влияющий на результат. Но можем ли мы принять такое объяснение? И таковы ли мы на самом деле?

Грин пишет:

Вряд ли стоит ожидать, что люди отложат в сторону почти все, что они любят, ради общего блага. К примеру, лично я трачу деньги на своих детей, но эти средства лучше было бы потратить на детей, голодающих в далеких странах. И я не собираюсь прекращать то, что я делаю. Потому что, в конце концов, я всего лишь человек! Но я бы предпочел быть человеком, который знает, что он лицемер, и который старается быть менее лицемерным, чем тем, кто принимает типичные для своего вида моральные ограничения за идеальные ценности [10, p. 205].

Представитель ценностного реализма, известный философ Томас Нагель отмечает, что слово «лицемер» в этом пассаже употребляется неправильно. «Лицемер — это тот, кто исповедует убеждения, которых он не придерживается, но, насколько я могу судить, Грин обвиняет себя в неспособности жить в соответствии с убеждениями, которые он принимает» [19].

Этический натурализм является непоследовательной и противоречивой позицией. Невозможно вывести ценности и нормы, следуя путем натурализма; нужно признать, что они существуют и что моральный дискурс имеет объективное значение, которое невозможно свести к разговору о физических, психологических и прочих особенностях человека; он опирается на самостоятельный вид опыта, который мы не можем редуцировать ни к какому другому и в котором ценности, нормы и этические добродетели имеют определяющее значение.

И сам Грин, похоже, не ожидает, что в свете его теории мы по-другому посмотрим на вещи и изменимся. Но тогда в чем ее смысл и почему она должна иметь какое-то важное значение для нас? Ведь в соответствии с ней мы жить никогда будем: мы не сможем отказаться от своей человечности до тех пор, пока мы не перестанем быть людьми.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кант И. Критика практического разума // Собр. соч.: в 6 т. — Т. 4, ч. 1. — М.: Мысль, 1963–1965. — 544 с.
2. Лосский Н. О. Ценность и Бытие. — Париж: YMCA Press, 1931. — 136 с.
3. Льюис К. С. Мерзейшая мощь. Рассказы // Собр. соч. в 8 т. — Т. 4. — М.: Фонд о. Александра Меня; СПб.: Библия для всех, 2003. — 352 с.
4. Льюис К. С. За пределы безмолвной планеты. Переландра, Человек отменяется, и др. // Собр. соч. в 8 т. — Т. 3. — СПб.: Библия для всех, 2003. — 416 с.
5. Льюис К. С. Кружной путь или Блуждания паломника. Чудо. Настигнут радостью (духовная автобиография) // Собр. соч. в 8 т. — Т. 7. — М.: Фонд Александра Меня, 2006. — 448 с.
6. Юм Д. Сочинения в 2 т. — Т. 2 / Изд. 2-е. — М.: Мысль, 1996. — 735 с.
7. Юлина Н. С. Что такое физикализм? Сознание, редукция, наука // Философия науки и техники. — 2006. — № 1. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/chto-takoe-fizikalizm-soznanie-reduktsiya-nauka> (дата обращения: 23.12.2020).
8. Charles T. C. A History of Roman Literature: From the Earliest Period to the Death of Marcus Aurelius. — London: Charles Griffin and Company, 1877. — 564 p.

9. Foot P. R. The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect // Oxford Review. — 1967. — Vol. 5. — P. 5–15.
10. Greene J. D. Moral Tribes. Emotion, Reason, and the gap between us and them. — NY: The Pegnum press, 2013. — 434 p.
11. Heir R. M The Language of Morals. — Oxford: Oxford University Press, 1952. — 202 P.
12. Lewis C. S. The Abolition of Man (or Reflections on Education with Special Reference to the Teaching of English in Upper Forms of Schools). — NY: HarperCollins Publishers, 2001. — 123 p.
13. Lewis C. S. Miracles. — NY: HarperCollins Publishers, 2009. — 145 p.
14. Matthew S. B. Against Normative Naturalism // Australasian Journal of Philosophy. — 2012. — Vol. 90. — No. 1. — P. 111–129.
15. Meixner U. Norm, Natur und Nihilismus: Bemerkungen zur Moral philosophischen Essenz von C. S. Lewis' Die Abschaffung des Menschen // Möllenbeck Thomas, Wald Berthold (Hrsg.): Gott — Mensch — Natur: zum Ur-Grund der Moral mit Josef Pieper und C. S. Lewis. — Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 2014. — S. 129–149.
16. Mikhail J. Elements of Moral Cognition. — Cambridge: Cambridge University Press, 2011. — 432 p.
17. Moore G. E. Principia Ethica / Tomas Baldwin. — Cambridge: Cambridge University Press, 1993. — 356 p.
18. Nagel T. The View from Nowhere. — NY: Oxford University Press, 1986. — 264 p.
19. Nagel T. You Can't Learn About Morality from Brain Scans. The Problem with Moral Psychology // The New Republic. — 2 November, 2012. — URL: <https://newrepublic.com/article/115279/joshua-greenes-moral-tribes-reviewed-thomas-nagel> (дата обращения: 23.09.2022).
20. Oddie G. Value and Desires // The Oxford Handbook of Value Theory / ed. by Iwao Hirose and Jonas Olson. — NY: Oxford University Press, 2015. — P. 60–79.
21. Putnam H. W. Reason, Truth and History. — Cambridge: Cambridge University Press, 1981. — 232 p.