

**ФРАНЦУЗСКАЯ МОРАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ XX в.
И/С АНАЛИТИЧЕСКАЯ МЕТАЭТИКА:
ИСТОРИЯ ОДНОГО СОПРОТИВЛЕНИЯ**

А.В. ЯСТРЕБЦЕВА

Не секрет, что в XX в. влияние англо-американской мысли на континентальных мыслителей было чрезвычайно велико. Засилье аналитической философии, зачастую оставляющей вне всякого внимания традиционные для западной этики темы — такие как благо, должное, добродетель и т.п., — привело к замешательству в европейской мысли, которая некоторое время не могла решиться на окончательный выбор между собственными нормативно-правовыми интересами, складывавшимися в течение веков, и новой соблазнительной возможностью говорить с «большим братом» на одном языке логики и аналитических метаэтических конструктов, имеющих мало отношения к практической жизни, зато претендующих на объективность и возрождение научно-философского дискурса. Те же нравственная норма или моральная ценность перестают мыслиться как некие трансценденции, обеспечивающие универсальный общечеловеческий характер морали; но в рамках аналитической этики была поставлена задача обосновать «ценность» как этически нейтральную категорию.

Понятие нейтральной ценности должно было служить совершенствованию нравственной жизни отдельной личности. Под такой ценностью может пониматься, например, уровень благосостояния (благополучия) человека, при котором он мог бы существовать, так что существование/несуществование для него самого было бы одинаково благим¹. Этот тезис был сформулирован Дж. Брумом — профессором моральной философии в университете Оксфорда — с опорой на эпикуровские нравственные постулаты. Из этого для «аналитиков» вытекает другой не менее принципиальный вопрос: существует ли логическая взаимосвязь между этой гипотезой и той нейтральностью, исходя из которой, оказывается морально нейтральным делать или не делать отдельную личность частью сообщества, т.е. действительно ли личное благосостояние является ценностно нейтральным само по себе?

Речь идет о ценности совершенной жизни или возможности таковой. Иначе говоря, само по себе совершенство этически нейтрально — оно не хорошо и не плохо, оно лишь отражает должное положение вещей. На первый взгляд, для традиционной нормативной этики ни о какой моральной нейтральности ценности речи быть не может, поскольку это потребовало бы преодоления нормативности как таковой и обесмыслило бы любые нормативно-этические модели². Однако есть предположение, что не только в рамках аналитической этики, но и в рамках нормативной морали сама норма может мыслиться сугубо

рационально и в этом смысле быть этически нейтральной, ибо, как заметил Ж.-П. Сартр, отныне «никакая общая мораль не может нам указывать, что делать»³. Да и сама возможность морального порядка, санкционированного неким абсолютным авторитетом, является утопичной и бессмысленной после ужасов Освенцима.

Дж.Э. Мур однажды заметил, что этика есть общее вопрошание о том, что такое добро (благо)⁴, понимаемое, прежде всего, как «достойная жизнь», а потому возможность постоянного усовершенствования жизни является «пожизненным благосостоянием» рационального индивида, предохраняющим его от преждевременной смерти. Апелляция к рациональности поступка (действия) и рациональный характер новой нормативности — область пересечения аналитической этики и нормативной морали. При этом именно рациональность лежит в основе современного гуманизма, который так близок французским этикам и, казалось бы, так далек от этически нейтральной аналитической философии. Так, французские философы А. Рено и Л. Ферри пишут: «...вопрос о гуманизме, без сомнения центральный для современной философии, как нам кажется, вновь должен быть поднят», «проблема, сформулированная со всей четкостью, состоит в том, чтобы обосновать возможность *неметафизического гуманизма*... Какой бы ни была философская задача современной мысли... в политическом плане она имеет прямое отношение к вопросу о статусе субъективности в демократии, а в спекулятивном плане — к вопросу о статусе разума в его отношении к другому»⁵.

И действительно, практически вся французская философия XX в. вращается вокруг этих двух вопросов, тогда как в англо-американской мысли они давно являются предметом изучения историков, политологов, социологов и психологов. Более того, в ряду национальных философских традиций французская моральная философия оказалась одной из наименее восприимчивых к новейшим тенденциям в западной аналитической философии. В данной статье мы попытаемся разобраться в причинах этого явления, а также в том, как эта национальная особенность французской философии, ее осознанная исключенность из актуального этического контекста сказалась на развитии собственной французской национальной моральной философии в XX в.?

Прагматизм, характерный для англоязычной моральной философии XVIII—XX вв., был чужд французским моральным философам — от стоицизма М. Монтеня и сентиментализма Ж.Б. Робине до этики имманентного Ж. Делёза и этики желания Ж. Лакана. В них тоже отсутствовала апелляция к сакральности, создавалась новая реальность на основании житейской мудрости и здравого смысла с опорой на философию действия⁶. Но следствием этого был вовсе не прагматизм, а внимание к человеческому существованию, к возможностям адаптации человека к реальности при характерной для него трагической, не оптимистической мудрости⁷. Все чаще воспроизводилась идея абсурд-

ности бытия, господства в нем иррациональности и бессмысленности человеческого существования.

На этом фоне невосприимчивость французской моральной философии к аналитической этике была не каким-то исключительным явлением, а следствием уже традиционного в отношениях французов и англичан взаимного недоверия и осторожного отношения к новейшим тенденциям в культуре друг друга. Так, пришлось дожидаться 1970-х гг., пока во Франции, наконец, появились первые фундаментальные исследования, посвященные классикам этической мысли — Т. Гоббсу и Д. Юму, а произведения Г. Сиджвика, Т.Х. Грина и Ф. Брэдли до сих пор остаются лишь в поле внимания узкого круга англоговорящих французских специалистов, работающих в данном направлении и, как правило, реализующих совместные исследования с английскими и американскими аналитиками. Исторические исследования взаимовлияния французских и английских интеллектуальных традиций обрываются как будто после Первой мировой войны, и причины тому можно найти как в политике, так и в их культурном развитии: прежде всего, прагматизм и политический прогрессизм Великобритании были далеки от идей Великой французской революции. Вместе с тем стилистика *matter of fact*, характерная для англичан, и сциентизм, игнорируемый французскими экзистенциалистами, чьи идеи были столь популярны во Франции в первой половине — середине XX в., не добавляли привлекательности французской этической мысли на международной арене, тем более что французские нормативные и аксиологические исследования вступали в известное противоречие с требованиями логической строгости и объективности господствующей на Западе аналитической философии, сконцентрировавшей свое внимание на изучении языка морали, а не на ее содержании⁸.

Зарождение современной моральной философии традиционно связывают с публикацией в 1903 г. «*Principia Ethica*» Дж.Э. Мура. В этой работе Мур отстаивает тезис о принципиальной автономии этического, имея в виду то, что такие понятия из словаря моральной философии, как «добро» или «справедливость», а также моральные предикаты «благой», «равный» и т.п., имеют собственный моральный смысл, не сводимый к натурализму или к сверхъестественным сущностям. В той мере, в какой мораль формирует специфическую упорядоченную реальность, она не может быть ассимилирована наукой, изучением природы или метафизикой. И хотя к автономии этики призывали отдельные авторы и ранее (например, И. Кант и особенно Г. Сиджвик⁹), именно Мур придал ей новый смысл, видя в изучении языка морали ее основное предназначение. Фактически впервые в истории новоевропейской мысли этические исследования начали претендовать на исключительность и автономность своей предметной сферы.

Интерес к изучению характера языка морали определил специфичность западной этики XX в. в целом. Прежде чем обратиться к содержа-

нию моральных концептов, аналитики ставили себе в качестве первостепенной философской задачи добиться предельно точных определений фундаментальных этических понятий, лишенных какого бы то ни было субъективизма и претендующих на истинностное значение в рамках логико-философского дискурса. Изучение логических и лингвистических условий морали получило название метаэтики. В Великобритании ее наиболее заметными представителями являются А. Айер и эмотивисты, вдохновленные логическим позитивизмом, а также Р. Хэар — сторонник прескриптивистской концепции морального языка. «Этика, как я себе представляю, есть логическое исследование языка морали», — пишет он в предисловии к своей работе «Язык морали»¹⁰.

Этот поворот к исследованию языка морали был вполне позитивно воспринят рядом немецких и австрийских исследователей, вдохновленных идеями Венского кружка (о чем свидетельствует, например, опубликованная в 1930 г. работа М. Шлика «Вопросы этики»). В США работа Ч. Стивенсона «Этика и Язык» (1944) стала своего рода манифестом эмотивизма. Таким образом, метаэтика давно не является исключительно британским интеллектуальным проектом. В истории, например, немецкой моральной философии первой половины XX в. тезисы Венского кружка и логического позитивизма, в соответствии с которыми, моральные суждения не являются ни аналитическими, ни эмпирическими и потому не могут претендовать ни на объективность, ни на истинность, создали плодотворную почву для развития метаэтики. В свою очередь Мур при написании «Principia Ethica» был во многом вдохновлен австро-германской аксиологической школой, особенно идеями Ф. фон Brentano. Благодаря усилиям А. Мейнонга, С. Штумпфа и Х. фон Эренфельса немецкая аксиология начала XX в. представляла собой весьма влиятельное направление германоязычной моральной философии. Не менее значимым было влияние Brentano на тогда только еще зарождавшуюся феноменологию. Определяя критерии очевидности восприятия блага, разводя чувство и убеждение, он отказался от кантовского формализма и юмовского релятивизма. Гуссерлевские «Логические исследования» (1900) органично встраивались в линию универсальной критики ценностного и практического разума. Феноменологическая этика имела своей целью имманентное описание интенциональных переживаний морального сознания и конструирование аксиологических значений. Работы М. Шелера также были написаны на стыке аксиологии и феноменологии, его этика основана на идее системы априорных законов, но системы материалистической и экзистенциальной, а не формальной, определенной исходя из чувствования и интенционального предпочтения «объективной» иерархии ценностей. В целом философия существования с трудом отделима от феноменологии. Как заметил однажды К. Ясперс, сам термин «существование» в том смысле, в котором его употреблял С. Кьеркегор, обозначает определенную реальность: то, что действительно реально для меня, является таковым только потому, что я есть то, что я есть.

Конечно, философия существования не может быть в полной мере квалифицирована как моральная философия, однако она предполагает анализ существования морального субъекта и наличие в нем абсолютного начала. Для Ясперса существование является не порядком вещей, но свободой в самоидентификации, которая ни в коем случае не может быть конкретизирована как мораль, основанная на желании или некой совокупности правил. Философия М. Хайдеггера также может быть определена как экзистенциальная феноменология в силу того, что «экзистенциальная аналитика» включена в его проект фундаментальной онтологии, направленной на выявление смысла бытия в свете радикализованного концепта темпоральности.

Несмотря на внимание к отдельным этическим вопросам со стороны многих феноменологов, для большинства из них моральный опыт является вторичным, и их задача вовсе не состояла в непосредственном изучении языка морали или в конструировании новых нормативных этических систем, за исключением, быть может, Шелера и некоторых других теоретиков философии ценностей. В этом смысле, вклад феноменологии в развитие моральной философии как автономной предметной области с собственной методологической базой и специфическим категориальным аппаратом в начале XX в. был невелик. Но уже к 1960-м гг. это влияние стало более очевидным в связи с тем, что феноменологическое описание рассматривалось отныне как интегративная часть моральной философии.

Таким образом, к середине XX в. сложилась парадоксальная ситуация, когда с одной стороны Ла-Манша активно развивались метаэтические исследования, а с другой — субстанциальная или нормативная этика, зачастую воспринимаемая англоговорящими философами как форма морализаторства, а потому недвусмысленно критикуемая как устаревшая и лженаучная. Для большинства же французских мыслителей сознание возможной стерилизации этики и ее превращения в метаэтику, изначально претендовавшую на вытеснение традиционной моральной философии, свидетельствует об отсутствии у ее сторонников действительного интереса к содержанию морали и реализации ее изначальных воспитательных и регулятивных задач. В этом смысле, тезис английских метаэтиков о том, что во Франции в первой половине XX в. не было моральной философии, самим французам казался абсурдным. Даже если французские этики предпочли формальной логике историю философии в виде феноменологии и разного рода концепций существования человека, они пытались идти в ногу со временем и интегрировать в собственные исследования морально-практическую проблематику.

Так, именно в контексте сближения феноменологии и философии существования возникает философия Ж.-П. Сартра, который, с одной стороны, никогда специально не занимался моральной философией, а с другой стороны, коснулся-таки этой проблематики в последних строках

своей работы «Бытие и ничто» (1943), намекнув, что собирается в будущем заняться вопросами морали¹¹. Однако этим его проектам не суждено было сбыться, несмотря на опубликованное тремя годами позже эссе «Экзистенциализм — это гуманизм», которое также можно рассматривать лишь как набросок к его будущей морально-философской концепции, а не как систематическое ее изложение, равно как и «Тетради о морали» (*Cahiers pour une morale*, 1983)¹², несмотря на то, что в них Сартр попытался сформулировать свою морально-философскую позицию, выработанную в 1947–1948 гг. В конечном счете, эта концепция целиком была обоснована его экзистенциалистскими и феноменологическими представлениями и не привнесла ничего нового в развитие морального знания.

С именем Сартра и его интерпретациями значимых идей современников обычно связывают феноменологическое и экзистенциалистское наследие во французской моральной философии. В частности, именно с легкой руки Сартра экзистенциализм Г. Марселя стали называть «христианским экзистенциализмом»¹³. Так произошло и с хайдеггеровским понятием фактичности, которое Сартр проинтерпретировал в терминах абсурдности и избыточности существования, проявляющихся в ощущении тошноты. В сартровском понимании, фактичность имеет моральный смысл, так как субъект несет абсолютную ответственность за собственное положение в мире. Человек может попытаться избавиться от очевидности этой ответственности двумя способами: либо посредством обоснования предсуществования некоего ценностного порядка, детерминирующего его поступки и, соответственно, свободу; либо через иллюзорную веру в то, что однажды он сможет избавиться от этой ответственности. Иначе говоря, согласно Сартру, человек «обречен быть свободным». Лишь сам для себя он может быть законодателем и создателем собственного жизненного проекта¹⁴. Моральный проект возможен, по Сартру, только тогда, когда есть чистое восприятие себя как фактического существования, обусловленного взаимным влиянием активного Я и мира, в котором оно существует и действует. В этом смысле, конечно, западная традиция воспринимает Сартра зачастую как автора, полностью игнорирующего достижения мировой моральной философии.

Впрочем, вся моральная философия Франции XX в. не сводится исключительно к сартровским сентенциям. Отдельные ее проблемы поднимались также в трудах Алена, подвергшего анализу место и роль практического разума и воли в познании и в социальной деятельности, а также понятие счастья, условием достижения которого является, по его мнению, усилие воли и мужество; философов-спиритуалистов Ж. Лашелье, Ж. Набера, Р. Ле Сена, Л. Лавеля — последний был неокантианцем, его взгляды сформировались во многом под влиянием А. Бергсона и Л. Брюншвига; Г. Марселя, Ж. Вэйля и В. Янкеlevича — также последователей интуитивизма Бергсона; христианских философов М. Блонделя и Г. Марселя; П. Рикера, чья «этическая»

мысль формировалась на стыке феноменологии и герменевтики и была отражена в учении об «ограниченной» свободе; Э. Левинаса, один из центральных этических тезисов которого состоял в том, что не свобода является фундаментальным этическим понятием, а ответственность индивида, обусловленная свободой другого.

Несмотря на разнообразие имен французских философов морали первой половины XX в., в целом, надо признать, в ней не было накала страстей, широких общественных или даже узкопрофессиональных дискуссий, в том числе, по логико-философским аспектам языка морали, которые активно обсуждались в англоязычной этике. Более того, она существовала в некоторой изоляции, не принимая заметного участия в международном философском диалоге и развиваясь лишь в русле общепhilosophических тенденций, характерных для собственной национальной интеллектуальной традиции — прежде всего, в русле феноменологических и экзистенциалистских исследований. В этой связи ни о какой автономии моральной философии во Франции тогда речи идти не могло.

В 1960-х гг. ситуация начала меняться под воздействием политических событий и социальных трансформаций. Период борьбы колоний за освобождение от власти метрополий, распространение движения за демократические права и свободы делали необходимым переосмысление принципов человеческого существования. Так, в 1960 — начале 1970 гг. во Франции благодаря прежде всего работам Э. Жильсона и Ж. Маритена наблюдался ренессанс томизма. В частности, последний видел основу демократического режима в правах человека и естественном неписанном законе, а прогресс общества связывал с развитием морального сознания. Это определило основные интенции в христианском демократическом довоенном движении. Появление новых тем в общественных дискуссиях — таких как права меньшинств, гендерные и расовые отличия, межкультурный диалог, этническая ассимиляция и т.д. — требовало от моральной философии живого отклика на новые вызовы. Возникшее разнообразие моделей нравственного поведения заставляло размышлять над их обоснованием, отсюда — возникновение интереса во французской мысли к проблематике общественной справедливости, философским проблемам действия, мультикультурализма. Моральная философия во Франции была практически вытеснена социальной философией. Этому в немалой степени способствовал так называемый постмодернизм.

В 1960 — начале 1980-х гг. французские структуралисты сначала подвергли радикальной критике метафизический концепт субъективности, в соответствии с которым реальность — это то, что узнано и подчинено воле субъекта, а затем и вовсе объявили о «смерти субъекта». В итоге сам субъект стал рассматриваться как продукт социальной, психологической и исторической реальности, сформированный безотносительно к его воле. Субъект более не очевиден сам для себя и потому отныне не может знать наверняка, почему он действует тем или иным образом.

В наиболее радикальной форме это было выражено в «Анти-Эдипе» Ж. Делёза и Ф. Гваттари, которые рассматривали действие как «результат» деятельности «желающей машины» — «тела без органов» как источника возможностей. В философской рефлексии по поводу «беспредметной» морали больше не было никакого смысла: гипотеза об ответственном за свои действия субъекте утратила свою актуальность, акценты сместились к социально-психологическим исследованиям мотивации деятельности человека и его анализу как части исторической общности. Как заметил М. Фуко, «человек — относительно недавнее изобретение», но со «смертью субъекта» «мораль стала невозможной»¹⁵. «Я» есть лишь совокупность социальных реальностей, идет ли речь о суперструктурах или социальных ролях, которые не принадлежат «субъекту», ибо они все время меняются в различных жизненных ситуациях. «Я», таким образом, как некое единство, существует лишь номинально. Поэтому французскую мысль 1960-х гг. часто называют антигуманистической. Как раз в «смерти субъекта» можно обнаружить нечто общее между ней, современной психоаналитической теорией и некоторыми формами аналитической философии: все, что конституирует «Я» (его верования, желания и в целом вся совокупность телесных и ментальных состояний человека), находится в процессе постоянных изменений. Моральная философия нуждается в субъекте, поскольку именно действующий субъект является предметом ее изучения. Коль скоро такого субъекта больше нет, то и моральная философия исчерпала себя. Поэтому французская философия 1960–1970-х гг. практически не развивала свою этическую составляющую.

Однако аргументы постмодернистов, утверждавших «смерть субъекта», не убеждают в том, что даже если с метафизической точки зрения «Я» есть лишь сложная система причин, нельзя исключить, что в этой системе *Я сам* является одной из причин, реальностью, через которую являются вещи. Иначе говоря, метафизический аргумент в пользу отсутствия субъекта не подтверждает гипотезы об отсутствии агентов, характеризующихся совокупностью психологических причин, обладающих разнообразными сложными ментальными состояниями, верованиями, желаниями и системой мотиваций, исследованию которых были посвящены среди прочего работы психоаналитиков и философов, работавших на стыке психоанализа и философии. А поскольку, как говорил еще Аристотель, такие агенты представляют собой самоорганизующиеся автоматы, это дает основание для возрождения философской рефлексии по поводу человеческой деятельности и нормативности.

Хорошо известный тезис «Все есть политика» также не способствовал развитию во Франции моральной философии в условиях засилья марксистского видения реальности, особенно в 1950–1980-х гг., для которых был характерен исторический детерминизм, не допускающий возможности установления личной инициативы и ответственности индивида

за выбранную моральную систему поведения. Однако эта позиция была подвергнута критике и внутри самого марксизма, со стороны так называемых аналитических марксистов¹⁶, а также авторов, которые не разделяли марксистской идеологии¹⁷. В конечном счете, неспособность французских философов той поры развивать моральную философию как критическую дисциплину была во многом обусловлена единственной политической моралью эпохи, с которой связывают, как правило, харизматический характер феномена французских интеллектуалов, начиная с дела А. Дрейфуса, — ангажированной моралью, т.е. моралью социально активного и ответственного интеллектуала. К сожалению, практически исключительной моделью такой «этики» предстает философия того же Сартра, который в «Критике диалектического разума» совершил своего рода социальный микроанализ, пытаясь усовершенствовать учение Маркса и решить общую для них обоих проблему отчуждения, рассматривая индивида как источник всех социальных изменений. В дополнение к этому в «Ситуациях» моральные суждения Сартра чаще всего были направлены на привлечение общественного внимания к чьей-либо резонансной личности или же входили в обсуждение чьего-то поступка (отсюда определения, которыми он щедро наделял некоторых заметных общественных деятелей, такие как «подлец», «трус», «собака», а также «дурная вера» «отчуждение» и т.п.); они подчас создают впечатление своего рода психического детерминизма и своеобразной интерпретации фрейдизма, хотя на практике сартровские интерпретации идей Маркса и Фрейда были далеки от первоисточников.

Философия действия и этика социальной ангажированности интеллектуалов во многом опирались на деонтологическое учение И. Канта, возрождение интереса к которому во Франции стало отмечаться с начала 1980-х гг. Утверждение Канта о том, что человек есть, прежде всего, разумное существо, цель в себе самом, а не только средство, которое свободная воля другого может использовать по своему усмотрению и в собственных интересах, было переосмыслено в новом контексте технического и технологического прогресса. Природа наделила человека стремлением к совершенствованию своих способностей, в том числе, рациональных. И помочь ему в этом должен практический разум, благодаря которому эмпирический опыт в сфере морали приобретает легитимный характер. Развитие природы должно с необходимостью сопровождаться активностью практического разума, руководимого автономной волей, для которой долг является основным принципом морального действия. Долг становится своего рода метанормой, которая имплицитно подразумевает власть¹⁸. В англоязычной литературе аналитического толка эта метанорма предстает в форме отношений между «долженствованием» и «способностью к действию», причем обычно между ними утверждается наличие строгой логической взаимосвязи, тогда как для нормативных этиков отсутствует жесткая взаимозависимость

между долженствованием и властью, где под долженствованием понимается деонтическая форма принуждения (*не следует*), а под властвованием — алетическая форма возможности/невозможности какого-то поступка¹⁹. Все чаще эксплуатируемая в социальном и этическом контексте категория долга свидетельствовала об осознании необходимости выработки неких общих критериев справедливого действия и процедур легитимации принимаемых социально значимых решений, что постепенно привело к возрождению интереса к нормативной морали.

Две альтернативные и наиболее востребованные этические модели — деонтология и консеквенциализм — представляют собой императивные универсалистские этические теории, несмотря на то, что первая никак не зависит от конкретной интерпретации блага, а второй, напротив, воплощает телеологическую концепцию достижения такого порядка вещей, при котором благо составляет цель общественного прогресса. На пути их развития в сторону сближения наиболее значимым явлением стала публикация работы Дж. Ролза «Теория справедливости» (1971), которую традиционно рассматривают как антиутилитаристский деонтологический манифест, поскольку, во-первых, Ролз предложил субстанциалистскую, а не формальную концепцию социальной справедливости, и, во-вторых, ввел в научный оборот понятие рационального выбора, используя теорию игр как основу «рефлексивного равновесия» между принципами и убеждениями. Наконец, Ролз возродил общие интуиции и моральные принципы, характеризующие в целом этическую рефлексию последних нескольких десятилетий. Все это обусловило инновационность его теории и провозглашение Ролза «патриархом» современной теории справедливости. В частности, она вполне успешно может быть использована в решении актуальной проблемы рабства, поскольку в ее основе лежит соответствие между общими этическими убеждениями и нормами, которые образуют фундамент этой теории, структурируя наши моральные представления о мире как о всеобщей гармонии — мире свободы и равенства²⁰.

В этом контексте не менее значимым явлением для развития европейской философии стала публикация в 1960 г. работы Ю. Хабермаса «Общественное пространство», в которой он представил свою моральную философию как этику дискуссии. Хабермас воспроизвел фундаментальную интуицию Франкфуртской школы, прежде всего, М. Хоркхаймера, согласно которому, именно язык позволяет обнаружить универсальность, свойственную человеческому разуму, и тем самым сформулировать принципы справедливого общества. Хабермас с помощью концепта общественного пространства, исходя из исследования структур языковой коммуникации, обосновывает нормативный характер общественного разума и принципа социального и межличностного взаимопонимания. Коммуникативные компетенции индивида напрямую зависят от правил, которые структурируют само общение, и действуют как квази-трансцендентальное его ограничение. Иначе говоря, каждый речевой акт есть следствие стремления к

валидации сказанного, т.е., говоря языком Хабермаса, к его «когнитивной проверке». Такова основа рациональности, образующей фундамент теории современного общества. Критериями такой валидации норм, по его мнению, могут стать лишь такие, с которыми все люди могли бы согласиться как участники рациональной дискуссии. Моральная философия, строящаяся на определении условий интерсубъективной легитимации в контексте идеального общения, является, очевидно, одной из форм деонтологии. Отстаивая объективный характер моральных пропозиций, Хабермаса можно также назвать когнитивистом, ибо для него моральные суждения вдохновляются истиной и являются формой познания. Свойственный хабермасовской моральной философии универсализм носит во многом процессуальный характер, поскольку нормы морали формируются, по его мнению, во время дискуссии. Значение, которое в моральной философии придается общению и правилам, структурирующим его и валидирующим моральные суждения, по мнению Хабермаса, свидетельствует о влиянии метаэтики на нормативную мораль, о чем писал, в частности, К.-О. Апель в своем эссе «Априори коммуникативного сообщества и основания этики» (1976)²¹.

Апель обратил внимание на то, что в эпоху господства позитивизма аксиологические вопросы встают с особой остротой, и само требование объективности не является более инструментально эффективным. Сама наука перестает быть аксиологически нейтральной. Он задается вопросом: действительно ли простое описание правил морального дискурса отвечает сциентистской методологии и распространению позитивизма, когда аналитическая философия, занимающаяся анализом языка, исключает всякие метафизические спекуляции, заменяя традиционную этику аналитической метаэтикой, или же оно препятствует их развитию? Парадокс, обнаруженный Апелем, заключается в том, что этика является сегодня и необходимой, и невозможной одновременно, поскольку современная позитивистская философия предпочитает больше говорить о правах человека и о фактах, тогда как экзистенциализм больше интересуется то, как именно человек принимает решения, создает и реализует свой собственный жизненный проект. А. Рено отмечает, что сегодня так называемый «платонизм» даже в его трансформированном виде не может иметь никакого отношения к реальности, поскольку мы живем в мире, в котором отсутствуют истина и смысл, а все философско-метафизические спекуляции на тему ценностного порядка или фундаментальных объективных оснований этики являются всего лишь продуктом человеческого разума. Заслугу Хабермаса и Апеля он видит в том, что они реконструировали философию субъекта и автономную этику, исходя из идеи интерсубъективности как фундамента этики дискуссии, «основанной на ценности коммуникации, приобщение к которой происходит благодаря языку медиа, а также на ценности автономного существования»²².

В аналитической этике также наметилась тенденция к сближению. Так, последовательница Л. Витгенштейна специалист по философии действия Э. Энском обратила внимание на то, что характерные для традиционной этики категории обязанности, долга, блага, равенства и т.п. постепенно лишись своего санкционированного высшим авторитетом нравственного смысла, но метаэтика не в состоянии придать им новый без помощи других научных дисциплин, в частности, философии психологии. Пока же эти смыслы не найдены и не обоснованы, Энском предложила заменить их понятиями из аппарата философии действия: действие, стремление, удовольствие, а также добродетель, — которые выводят нас на различные актуальные проблематики из области практической этики²³. Сама по себе метаэтика изначально не замысливалась ее отцами-основателями как сфера практической философии, но постепенно стало приходить осознание такой необходимости. Работы Энском спровоцировали в среде аналитиков дискуссии об основаниях новой нормативности, которые выявили, во-первых, ограниченность и чрезмерную абстрактность аналитического знания, а во-вторых, необходимость поиска путей ее сближения с нормативной моралью, о чем свидетельствовали, в частности, работы А. Макинтайра и Ф. Фут²⁴.

В заключение хотелось бы еще раз подчеркнуть, что нормативные требования сегодня часто высмеиваются как пережиток прошлого и оплот метафизической этики, нормирующей человеческое существование в коллективе, тогда как современное индивидуалистическое общество лишено этой прочной связи индивида и коллектива и допускает формирование частной морали как альтернативы моральным системам, основанным на универсализирующей их трансценденции. Однако на самом деле нормы составляют важнейшую центрирующую часть личностного мира, основанного, главным образом, на рациональности. При этом рациональность не должна мыслиться исключительно как детерминированное неким причинно-следственным объективным порядком вещей в мире действие, но как способность человека к принятию правильного решения на основе нормативных требований, не санкционированных каким-либо априорно допускаемым внешним авторитетом. Сама по себе рациональность есть система требований и правил. Поэтому метаэтика, основанная на рациональности, не противоречит нормативной морали, но развивает ее методологическую составляющую. И французские философы, по-прежнему скептически и с большой осторожностью относящиеся к новейшим тенденциям в западной философской мысли, в частности, к амбициозному проекту аналитиков заменить традиционную нормативную этику аналитической метаэтикой, в целом, готовы признать это ее инструментальное значение и пойти на компромисс в обосновании ценностной нейтральности отдельных категорий моральной и социальной философии.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Broome J. Should We Value Population? // The Journal of Political Philosophy. 2005. Vol. 13. № 4. P. 399.
- ² См.: Ogien R. Le rasoir de Kant // Philosophiques. 2001. Vol. 28. № 1. P. 9–25. P. 11.
- ³ Sartre J.-P. L'existentialisme est un humanisme. – Paris: Editions Nagel, 1972. P. 47.
- ⁴ Мур Дж.Э. Принципы этики. – М.: Прогресс, 1984. С. 1–2.
- ⁵ Ferry L., Renaut A. La pensée 68: essai sur l'anti-humanisme contemporain. – Paris: Gallimard, 1988. P. 33, 35.
- ⁶ Russ J., Leguil C. La pensée éthique contemporaine. – Paris: PUF, 1994. P. 11.
- ⁷ Conche M. Orientations philosophiques. – Paris: PUF. P. 181.
- ⁸ Cf. Canto-Sperber M. La philosophie morale britannique. – Paris: PUF, 1994; а также материалы конференции в Районне, которая объединила в 1958 г. французских философов и представителей британской аналитической мысли: La philosophie analytique. – Paris: Minuit, 1962.
- ⁹ Sidgwick H. Methods of Ethics. – Londres: Macmillan, 1874. P. 27–29.
- ¹⁰ Hare R.M. The Language of Morals. – Oxford: Clarendon Press, 1952. P. IV.
- ¹¹ Sartre J.-P. L'Être et le néant. – Paris: Gallimard, 1976. P. 692.
- ¹² См.: Sartre J.-P. Cahiers pour une morale (1947–1948). Ed. posthume. – Paris: Gallimard, 1983.
- ¹³ Sartre J.-P. L'existentialisme est un humanisme. P. 17.
- ¹⁴ Ibid. P. 93–94.
- ¹⁵ Foucault M. Les Mots et les choses. – Paris: Gallimard, 1966. P. 397, 339.
- ¹⁶ Cohen G.A. Karl Marx's Theory of History. A Defence. – Princeton: Princeton University Press, 1980. P. 216–248.
- ¹⁷ См.: Lukes St. Marxism and Morality. – Oxford: Oxford University Press, 1985; Elster J. Karl Marx. Une interprétation analytique. – Paris: PUF, 1989; Parijs Ph. van. Marxisme recycled. – Cambridge: Maison des Sciences de l'homme/CUP, 1993.
- ¹⁸ Larmore Ch., Renaut A. Débat sur l'éthique. – Paris: Grasset, 2004. P. 46.
- ¹⁹ Ogien R. Le rasoir de Kant. P. 14.
- ²⁰ См.: Bayart J.-Fr. L'illusion identitaire. – Paris: Fayard, 1996; Mesure S., Renaut A. Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique. – Paris: Aubier, 1999; Tassin E. Qu'est-ce qu'un sujet politique? Remarques sur les notions d'identité et d'action // Esprit. mars-avril 1997. № 3–4. P. 132–150; Renaut A. Un humanisme de la diversité: essai sur la décolonisation des identités. – Paris: Flammarion, 2009; Taguieff P.-A. Diversité et métissage: un mariage forcé. La pensée-slogan dans le débat sur l'identité française // Le Débat. mars-avril 2010. № 159. P. 38–44; Krzysztof P. Patrimoine et identité nationale // Le Débat. mars-avril 2010. № 159. P. 45–56; Renaut A. Qu'est-ce qu'une politique juste? Essai sur la question du meilleur régime. – Paris: Grasset, 2002.
- ²¹ Apel K.-O. Transformation der philosophie: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt, 1976.
- ²² Larmore Ch., Renaut A. Débat sur l'éthique. P. 14.
- ²³ См.: Anscombe G.E.M. Modern Moral Philosophy // Philosophy. 1958. Vol. 33. P. 1–19.

²⁴ См.: MacIntyre A. *After Virtue*. 2nd ed. – L.: Duckworth, 1985; Foot Ph. The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect // *Foot Ph. Virtues and Vices*. – Oxford: Blackwell, 2002. P. 19–32.

REFERENCES

- Anscombe G.E.M. Modern Moral Philosophy. In: *Philosophy*. 1958. Vol. 33, pp. 1-19.
- Broome J. Should We Value Population? In: *The Journal of Political Philosophy*. 2005. Vol. 13. No 4, pp. 399-413.
- Canto-Sperber M. *La philosophie morale britannique*. Paris, PUF, 1994.
- Conche M. *Orientations philosophiques*. Paris, PUF.
- Foot Ph. The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. In: *Foot Ph. Virtues and Vices*. Oxford, Blackwell, 2002, pp. 19-32.
- Hare R.M. *The Language of Morals*. Oxford, Clarendon Press, 1952.
- Larmore Ch., Renaut A. *Débat sur l'éthique*. Paris, Grasset, 2004.
- Lukes St. *Marxism and Morality*. Oxford, Oxford University Press, 1985.
- MacIntyre A. *After Virtue*. 2nd ed. London, Duckworth, 1985.
- Ogien R. Le rasoir de Kant. In: *Philosophiques*. 2001. Vol. 28. No 1, pp. 9-25.
- Russ J., Leguil C. *La pensée éthique contemporaine*. Paris, PUF, 1994.
- Sartre J.-P. *L'Être et le néant*. Paris, Gallimard, 1976.
- Sidgwick H. *Methods of Ethics*. Londre, Macmillan, 1874.

Аннотация

В статье речь идет о влиянии современных метаэтических исследований в англо-американской мысли на формирование новых и трансформацию старых интересов и предметных областей во французской нормативной моральной философии. Страдает ли национальная традиция от необходимости в такой «адаптации» или же она является естественным и неизбежным следствием распространения логико-аналитического мышления на все уровни философского знания?

Ключевые слова: метаэтика, нормативная мораль, моральная философия, нормативность, долг, благо.

Summary

The article considers the influence of modern metaethical researches in Anglo-American thought on forming of new ideas and transformation of old interests and subject domains in the French normative ethical philosophy. Whether the national tradition suffers from need for such «adaptation» or it is the natural and inevitable phenomenon of distribution of logical and analytical thinking on all levels of philosophical knowledge?

Keywords: metaethics, normative ethics, moral philosophy, normativeness, ought, good.