

«Гильотина Юма» в контексте средневекового учения о трансценденциях*

А.М. Гагинский

В статье предпринята попытка рассмотреть «гильотину Юма» в контексте средневекового учения о трансценденциях. Для этого сначала раскрываются исходные положения самой трансцендентальной доктрины. Показывается, в частности, что она основана на констатации внутренней связи бытия и блага, которые понимаются как равнозначные (*ens et bonum convertuntur*). В таком контексте «гильотина» предстает в несколько ином ракурсе — не столь разрушительном по отношению к этическим системам, но в то же время сохраняющем теоретическую значимость юмовского принципа. Вместе с тем раскрываются внутренние трудности традиционной интерпретации проблемы сущего и должного.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Бог, бытие, благо, христианство, трансценденции, Д. Юм, сущее, должное.

ГАГИНСКИЙ Алексей Михайлович — кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философии религии Института философии РАН.

algaginsky@gmail.com

Статья поступила в редакцию 14 января 2018 г.

Цитирование: *Гагинский А.М.* «Гильотина Юма» в контексте средневекового учения о трансценденциях // Вопросы философии. 2018. № 10. С. 189–200.

Как известно, «гильотина Юма» представляет собой принцип, указывающий на необходимость разделения дескриптивных и прескриптивных суждений, которые в обыденной речи зачастую спутываются. Проблема состоит в том, что между этими типами суждений нет логического следования, ввиду чего из дескриптивной посылки нельзя вывести прескриптивное заключение, т.е. из описания какой-либо ситуации нельзя вывести, например, моральное правило. Впервые на это обратил внимание Д. Юм: «Я заметил, что в каждой этической теории, с которой мне до сих пор приходилось встречаться, автор в течение некоторого времени рассуждает обычным способом, устанавливает существование Бога или излагает свои наблюдения относительно дел человеческих; и вдруг я, к своему удивлению, нахожу, что вместо обычной связки, употребляемой в предложениях, а именно *есть* или *не есть*, не встречаю ни одного предложения, в котором не было бы в качестве связки *должно* или *не должно*. Подмена эта происходит незаметно, но тем не менее она в высшей степени важна. Раз это *должно* или *не должно* выражает некоторое новое отношение или утверждение, последнее необходимо следует принять во внимание и объяснить, и в то же время должно быть указано основание того, что кажется совсем непонятным, а именно того, каким образом это новое отношение может быть дедукцией из других, совершенно отличных от него. Но так как авторы обычно не прибегают к такой

*Статья написана при поддержке гранта Президента РФ № МК-543.2017.6: «Трансцендентальная философия: смена парадигмы».

© Гагинский А.М., 2018 г.

предосторожности, то я позволяю себе рекомендовать ее читателям и уверен, что этот незначительный акт внимания опроверг бы все обычные этические системы и показал бы нам, что различие порока и добродетели не основано исключительно на отношениях между объектами и не познается разумом» [Юм 1996, 510–511]. Как видно, Юм придает указанному различию большое значение, полагая, что оно способно опровергнуть «все обычные этические системы» и прояснить разницу между моральным чувством и деятельностью разума. И надо сказать, что наблюдение шотландского философа не осталось незамеченным — «гильотина» занимает важное место в исследованиях по аналитической этике. Однако прежде чем «рубить головы» моральным авторитетам, необходимо прояснить, откуда появляется «новое отношение» и почему все-таки смешение разных типов суждений присутствовало «в каждой этической теории». Ведь если история философии на протяжении столетий транслирует какие-либо устойчивые паттерны, то за этим может стоять не только логическая ошибка, но и некая метафизическая теория, которая, однако, с течением времени пришла в забвение, в результате чего выводы из нее стали совершенно непонятными. Особенно нужно быть внимательным тогда, когда речь идет о неочевидных выводах, свойственных подлинно глубоким теориям. К таковым относится, например, контринтуитивная концепция обратимости бытия и блага, разработанная в средневековой философии. Едва ли будет преувеличением сказать, что смешение дескриптивных и прескриптивных суждений в значительной степени связано с учением о трансценденталиях, которое сформировало интеллектуальный климат позднего Средневековья, однако уже в Новое время было практически забыто, так что даже само слово «трансцендентальный» стало означать нечто противоположное тому, что под ним понималось изначально¹. Поэтому данную концепцию следует рассмотреть в первую очередь, начиная с античных истоков, ибо это не только поможет прояснить причину смешения дескриптивных и прескриптивных суждений, но и позволит взглянуть на «гильотину» под несколько иным углом зрения — не столь разрушительным по отношению к «обычным этическим системам», но тем не менее сохраняющим остроту и теоретическую значимость юмовского принципа.

Ens et bonum convertuntur: исторический аспект

Одной из главных причин сближения онтологии и этики в античной философии, если не самой главной, была постулируемая Платоном идея блага, которая стала основанием этического рационализма, связанного с именем Сократа. В «Государстве» Платон указывает на единство бытия и блага, характеризуя последнее как «ярчайшее из сущего» (τὸ ὄντως τὸ φανότατον), «блаженнейшее из сущего» (τὸ εὐδαιμονέστατον τὸ ὄντως), «наилучшее среди сущих» (τὸ ἀρίστου ἐν τοῖς οὐσι) (Respublica 518c, 526e, 532c). Благо описывается как некое беспредпосылочное начало, в свете которого сущее познается и обретает бытие: «Считай, что познаваемые [предметы] не только познаются благодаря присутствию блага (ὕπὸ τὸ ἀγαθὸν παρεῖναι), но и бытие и сущность придается им от него (τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι), хотя благо не есть сущность, но даже прежде сущности (οὐκ οὐσίας ὄντως τὸ ἀγαθὸν, ἀλλ' ἐτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), превосходя ее старшинством и силой» (Respublica 509b).

Эта идея оказала огромное влияние не только на последующую философию, но и на культуру в целом. С одной стороны, благо никоим образом не есть сущность, с другой же, именно благо наделяет сущее бытием. Следовательно, благость и бытийность каким-то образом связаны между собой, ведь благо самой своей благостью, а не чем-либо иным, наделяет познаваемое бытием. И если бытие от блага, то все причастующее бытию оказывается причастным и благу. При этом градация благ соответствует иерархии сущего: чем насыщеннее предмет благом, тем выше его онтологический статус. И хотя между этими понятиями нет концептуального тождества, именно благо наделяет сущее бытием, вследствие чего бытие и благо оказываются равнозначными.

Как известно, Аристотель считал недопустимым говорить о благе как о чем-то едином, рассматривая вместо этого конкретные проявления различных благ (Ethica Nicomachea 1096a23–35). Однако он сообщает, что Платон и его последователи придерживались иной точки зрения: «...они утверждают, что единое, или бытие (τὸ ἐν ἢ τὸ ὄν), той же природы [что и благо], они считают, что оно причина сущности (τῆς μὲν οὐσίας αἰτίον)» (Metaphysica 988b11–13). Иными словами, как единое есть не число, а начало числа, так и благо-бытие есть не сущее, но начало и критерий сущего. Возможно, Платон говорил об этом в лекции «О благе», где он выразил важнейший для последующей философии тезис: «Благо — это единое» (ἀγαθόν ἐστὶν ἓν), о котором упоминает Аристоксен (Elementa harmonica 40.2). Таким образом, градация благ соответствует не только иерархии сущего, но и степени единства. Как скажет Плотин: «...в меньшей степени сущее обладает меньшим единством (τὰ μὲν ἥττον ὄντα ἥττον ἔχειν τὸ ἓν), сущее в большей — большим» (Enneades VI.9.1.27–28). Трудность, однако, заключается в том, что бытие в различных версиях платонизма не отличалось от сущего и, как следствие, осмыслялось как нечто множественное. Поэтому обосновать равнозначность бытия и единого можно было только с помощью более тонких онтологических дистинкций, свидетельство чему сохранилось в анонимном «Комментарии на “Парменид”», где единое-благо было истолковано как бытие само по себе (In Platonis Parmenidem commentaria 12:23–35).

Беспредпосылочное начало Платона, следовательно, можно понять как некую смысловую точку, в которой сходятся бытие, единое и благо. Причем единое может осмысляться как бытие лишь в том случае, если бытие отличается от сущего, понимаемого как беспредельное множество сущих (см.: [Гагинский 2014]). И хотя последующие неоплатоники не приняли такую интерпретацию, она нашла продолжение в христианской традиции. В частности, как отмечает П. Адо, различие бытия и сущего в этом смысле встречается у Мария Викторина и Боэция, после чего в том или ином виде сохраняется во всей западной философской мысли [Hadot 1973, 35]. Впрочем, нельзя не отметить, что в поздней античности и средневековой философии различие бытия и сущего (τὸ εἶναι / τὸ ὄν) трансформируется в дистинкцию сущности и существования (οὐσία / ὑπαρξις, essentia / existentia), что далеко не одно и то же с точки зрения онтологии [Гагинский 2016, 66–67]. Тем не менее внутренняя связь бытия, единого и блага не только не будет утрачена, но в эпоху Высокого Средневековья найдет последовательное выражение в учении о трансценденталиях.

Дело в том, что античная метафизика оказалась созвучной интуициям христианского мирозерцания. Выстраивая свои онтологические модели, богословы опирались на библейский текст, в котором чисто дескриптивное описание сотворения мира оканчивается замечанием: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма (καλὰ λίαν, valde bona)» (Бытие 1, 31). Иначе говоря, повествование заканчивается оценочным суждением *sub specie aeternitatis*, которое представляет собой качественную характеристику всего сотворенного, т.е. мир не только существует, но и сам по себе является неким благом. Вместе с тем это означает, что зло и несовершенство — явления не онтологического порядка, будучи последствиями грехопадения, они вторичны и представляют собой лишь уменьшение первоначального блага. Так, описывая распространение в мире зла, Афанасий Великий замечает, что «изначально зла не было (ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐκ ἦν κακία)» (Contra gentes 2). В этом отношении античная метафизика весьма удачно дополняла библейский нарратив: со времен Платона и Аристотеля сущее понималось как совокупность сущностей, поэтому зло, понимаемое как не-сущее, или лишение добра, просто исключалось из онтологии: «...зло не от Бога и не в Боге, не возникло изначально и нет у него какой-либо сущности (οὐτε οὐσία τίς ἐστὶν αὐτοῦ)» (Contra gentes 7). В сочетании с субстанциальной метафизикой эллинов такое понимание приводило к естественному заключению: если зло не есть сущее, то всякое сущее есть благо (в том или ином виде)². Конечно, развитие этой концепции было в значительной степени обусловлено теологическими предпосылками. Как пишет Ориген: «Один и тот же — “Благой” и “Сущий” («ὁ ἀγαθὸς τῷ ὄντι» ὁ αὐτὸς ἐστὶν). Бла-

гу противоположно зло, или порок, а “Сущему” противоположно “не-сущее” (ἐναντίον τῷ «ὄντι» τὸ «οὐκ ὄν»). Отсюда следует, что порок и зло — не-сущее (οὐκ ὄν)» (In Joannis II.13.96). Таким образом, идея блага Платона выступает в патристической философии как метафизический образ Бога. Неслучайно один из наиболее выдающихся христианских богословов говорит, перефразируя «аттического Моисея»: «...что в чувственном [мире] солнце, то в умопостигаемом — Бог (τοῦτο ἐν αἰσθητοῖς ἥλιος, ὁλερ ἐν νοητοῖς θεός)» (Oratio 28.30:1–2).

Другим ярким примером рецепции платонизма в патристической мысли является трактат Августина «О природе блага». В этом тексте Иппонский епископ говорит о том, что всякая природа, поскольку она существует, является благом: «Высшее Благо (summm bonum), прежде Которого ничего нет, — это Бог. ...Отсюда, следовательно, всякое благо, великое или малое, на каждой ступени сущего (per quoslibet rerum gradus), может быть только от Бога. И всякая природа, насколько она есть природа, есть благо (omnis autem natura in quantum natura est, bonum est). <...> Посему всякая природа есть благо (Omnis ergo natura bona est)» (De natura boni 1; 3). В соответствии с этим Августин рассматривает и природу зла: оно представляет собой лишь умаление блага (Ibid. 4–8). При этом он отмечает, что «...если погибнет благо, то и природа погибнет, значит, природа есть благо» (Ibid. 15). Отсюда ясно, что природа, или сущность вещи (данные понятия использовались в патристической философии как синонимы), существует лишь в той мере, в какой она представляет собой некое благо, в противном случае она просто перестала бы существовать: «если бы благо природы умалялось до уничтожения, то не осталось бы никакой природы» (Ibid. 17). Следовательно, понятия природы, блага и бытия здесь равнозначны.

В другом месте Августин утверждает: «То, что стремится к бытию (esse), стремится к порядку (ordinem), а достигая порядка, достигает самого бытия (ipsum esse), насколько это возможно для тварного. Ведь порядок приводит все к определенной стройности. И быть не что иное, как быть единым (Nihil est autem esse, quam unum esse). Итак, в какой степени что-либо обретает единство, в такой и существует (in quantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est)» (De moribus II.6.8). К этому следует добавить, что Августин не только фиксирует внутреннюю связь бытия, единого и блага, но и помещает эту проблематику в теологический контекст, утверждая, что Бог есть «...единая истина, первая и наивысшая сущность, от которой существует все, что есть, поскольку оно есть; ведь все, что есть, поскольку оно есть, суть благо (ex qua est omne quidquid est, in quantum est; quia in quantum est quidquid est, bonum est)» (De vera religione 11.21). Вместе с тем необходимо учитывать, что Августин обосновывает учение об абсолютной божественной простоте, вследствие чего сущность Бога становится тождественной не только своим предикатам, таким как бытие, благо, истина, единство, красота и др., но и все предикаты этой простейшей Сущности оказываются тождественными между собою (De Trinitate VI.1.2). Таким образом, Августин постулирует в качестве начала высшее Благо, в котором в силу его абсолютной простоты оказываются тождественными все предикаты. Поэтому референциальное тождество бытия, единого, блага и истины, при их различии по смыслу, воспринималось вполне естественно в эпоху Средневековья. Именно это и стало метафизической предпосылкой для развития учения о трансценденталиях и основанием для объединения дескриптивных и прескриптивных высказываний.

В самом деле, опираясь на Августина, Боэций продумывает идею обратимости бытия и блага. В «Гептомадах» он ставит вопрос о том, каким образом субстанции могут быть благами, не будучи благами субстанциально. В результате исследования Боэций приходит к выводу, что субстанции являются благами не в силу того, что такова их природа, но потому, что они происходят от Блага и существуют в Нем (Quomodo substantiae. P. 191: 108–118). Причем для того чтобы обосновать эту точку зрения, Боэцию потребовалось провести различие между бытием (esse), сущим (id quod est) и акциденциями (accidens) (Ibid. P. 187–188: 26–43), ибо «быть — это одно, а быть чем-то — другое» (Ibid. P. 190: 96–97). Таким образом, внутренняя связь бытия

и блага обосновывалась одновременно теологически и онтологически. Из этих представлений и возникло впоследствии учение о трансценденциях, которое «пронизывает все аспекты схоластической философии и теологии» [Карпов 2016, 205]. Тем не менее впервые оно было сформулировано лишь в XIII в. в трактате Филиппа Канцлера «Сумма о благе» [Aertsen 2012, 109–110]. В частности, здесь говорится о том, что «благо и бытие обратимы (*bonum et ens convertuntur*), ибо всякое сущее есть благое, и наоборот» [Philippus 1985, 5; q. 1].

Трудно переоценить значение данной концепции. Вглядываясь в тайны мироздания, человек этой культуры ощущал, что причастен чему-то большему, что сущее в своем бытии зависит от Блага, которое наделяет смыслом существование Вселенной. Безличное первоначально неоплатонизма персонафицировалось в христианстве³, поскольку Благо выступало не просто как абстрактный принцип бытия и познания, но как личный Бог, который заботится о мире и человеке: «Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5, 45). Разумеется, такое мироощущение не могло не отразиться на философии: бытие воспринималось не как голое полагание, а как некий дар, ибо для схоластики, как говорит М. Хайдеггер, «бытие сущего заключается в его сотворенности Богом (*omne ens est ens creatum*)» [Хайдеггер 1993, 113]. Таким образом, субстанциальная онтология античной философии, осмысляемая в рамках библейского креационизма, создает условия для развития такой метафизики, в которой понятия бытия и блага оказываются внутренне связаны, что определяет «чувство реальности», способ восприятия бытия как такового. Если зло есть не-сущее, то сущее есть благо, а значит, эти понятия соразмерны. Именно поэтому в описании какой-либо ситуации можно обнаружить тот или иной оценочный или нормативный контекст. Само понятие бытия оказывается аксиологически нагружено, вследствие чего в рамках такой онтологии возможен непротиворечивый переход от суждений о сущем к суждениям о должном. Если благо есть то, к чему все стремится, то оно оказывается нормативным для всего сущего: благое есть в то же время и должное. Поэтому, когда Д. Юм выражает недоумение относительно того, на каком основании происходит выведение суждений одного типа из суждений другого, он просто фиксирует смену онтологической парадигмы, в рамках которой бытие и благо уже не мыслятся как обратимые, а переход от сущего к должному становится проблематичным.

Этот разрыв является уже чем-то несомненным для Ф. Ницше: «“В начале было”. — Возвеличивать самое начало — это остаточное метафизическое влечение, снова пускающее ростки при изучении истории и во что бы то ни стало велящее думать, будто в начале всех вещей всегда бывает что-то самое ценное и самое подлинное» [Ницше 2011, 499]. Сам же он воспринимает начало вещей как что-то бессмысленное: «В начале был абсурд, и абсурд *был*, ей-богу, и Бог (божественно) был абсурдом» [Там же, 357]. Надо сказать, что современная культура в значительной мере наследует новоевропейскому, а не средневековому восприятию бытия. Как заметил однажды С. Вайнберг: «Чем более постижимой представляется Вселенная, тем более она кажется бессмысленной». По понятным причинам такое заявление вызвало негодование, так что известному физiku пришлось пояснить: «Я имел в виду не то, что наука учит нас, будто Вселенная бессмысленна, а то, что сама Вселенная не указывает нам на смысл своего существования» [Вайнберг 2004, 198]. На мой взгляд, последнее замечание хорошо иллюстрирует принцип Юма: из факта существования Вселенной отнюдь не следует, что у нее должен быть какой-то высший смысл. И это действительно так, но лишь для определенной онтологической модели, в рамках которой бытие и благо не являются обратимыми, а начало вещей представляет собой что-то вроде спонтанного проявления абсурда.

Итак, ответ на вопрос Д. Юма, откуда появляется «новое отношение» и почему из суждения о сущем может следовать суждение о должном, заключается в том, что сущее и должное, понимаемое как благое, к которому все стремится, являются понятиями равнозначными, вследствие чего между ними нет логической пропасти, что и

позволяет переходить от одного типа суждений к другому. Понятно, впрочем, что один лишь обзор древней традиции не может решить данную проблему, потому что он раскрывает причины того, почему в античной и средневековой философии такой переход был логически возможен, однако это еще ничего не говорит о том, можно ли сегодня обосновать такой способ мыслить. Поэтому в следующей части статьи я постараюсь предложить такое прочтение юмовского принципа, которое, с одной стороны, будет удовлетворять современным требованиям, с другой же, окажется совместимым с классической метафизикой.

Is-ought problem: аналитический аспект

Как было отмечено выше, суть «гильотины Юма» сводится к тому, что из дескрипций логически невозможно вывести прескрипции, поскольку высказывания, которые описывают какое-либо положение дел, отличаются от высказываний, которые предписывают что-то (см. [Hudson (ed.) 1969]). Проблема сводится именно к логическому переходу: как из «есть» можно вывести «должно»? Например, как из факта, что апельсины оранжевые, сделать вывод о том, что они должны быть вкусными? Апельсины действительно вкусные, но как это связано с тем, что они оранжевые? По-видимому, непосредственной логической связи здесь нет. Более того, наверняка найдутся люди, которые оспорят утверждение, что апельсины вкусные. Равным образом и во всех этических системах, полагают сторонники «гильотины Юма», моральные требования непосредственно не связаны с тем, как в них описывается фактическое положение дел. Из этого делается вывод, что из суждений факта нельзя логически вывести суждения долга.

У этой позиции имеются сторонники, особенно среди представителей аналитической философии, но немало у нее и противников. Наиболее распространенным способом возражения является поиск контрпримеров, с помощью которых можно было бы показать, что из описания какой-либо ситуации логически следует какое-либо нормативное суждение. Пожалуй, самой известной попыткой такого рода является статья Дж. Сёрла «Как вывести “должно” из “есть”?» [Searl 1964], где он предложил такую дескрипцию, из которой логически непротиворечиво, на первый взгляд, вытекает требование нормативного характера. Однако впоследствии выяснилось, что Сёрлу не удалось убедительно обосновать свою позицию (см.: [Сычев 2012]). В результате оказывается, что до сих пор никто не смог привести ни одного убедительного примера, в котором бы ясно показывалось, каким образом из фактического положения дел можно вывести какое-либо нормативное суждение. Ибо всякий раз в дескрипции вкрадываются скрытые ценностные установки, которые выявляются при анализе, что является главным аргументом в пользу принципа Юма.

Итак, целесообразно принять за аксиому утверждение, что из дескрипции нельзя логически вывести прескриптивное утверждение. В качестве пояснения можно также добавить: «В заключении не может быть терминов, отличных от тех, которые содержатся в посылках; поэтому если в тексте, от которого отправляется нормативно-этическое учение с его моральным *долженствованием*, этого последнего ключевого термина нет ни в явном, ни в скрытом виде, то всякое упоминание “должного” в итоговой части рассуждений следует считать ни на чем не основанным, бездоказательным постулатом» [Максимов 2012, 129]. Кажется, разрыв между двумя типами суждений очевиден и непреодолим. И когда все-таки происходят попытки вывести одно суждение из другого, всякий раз оказывается, что в посылках уже присутствуют скрытые нормативные элементы. Как пишет Л.В. Максимов: «Даже присутствие в посылках суждений, выражающих *долженствование*, не спасает этическое учение от юмовской “гильотины”, а лишь отодвигает на один шаг трудный вопрос: на чем все-таки зиждется провозглашаемое моралистами “должное”? Не выводятся ли сами эти скрытые, не замеченные Юмом *долженствование* посылки, в конечном счете, из каких-либо фактологических, дескриптивных суждений, т.е. не совершается ли ошибочный переход от сущего к должному на более раннем этапе этического дискурса?»

[Там же, 128–129]. Получается, что присутствие в посылках суждений, выражающих долженствование, отодвигает нас на один шаг назад к вопросу об основании долженствования. Поэтому нужно внимательно посмотреть, к чему же мы собственно возвращаемся? А возвращаемся мы к тому же, от чего ушли: к дескрипции, в которой в том или ином виде присутствует долженствование. Однако есть ли в этом какая-либо логическая ошибка?

Из дескрипции нельзя логически вывести долженствование, в фактическом положении дел всякий раз оказываются скрытые нормативные элементы. Мы возвращаемся на шаг назад, но видим не голые факты, из которых ошибочно выводилось бы долженствование, а факты, в которых также присутствует некое долженствование, как правило, более общего характера, вследствие чего вывод делается небезосновательно, ибо из факта с долженствованием, т.е. из определенного положения дел, делается вывод о долженствовании, причем последнее нередко лишь усиливается или выделяется. Рассмотрим следующий пример:

Многие люди становятся жертвами преступлений;

Для того чтобы избежать этого, нужно бороться с преступностью;

Следовательно, мы должны бороться с преступностью.

Ошибочность такого примера состоит в том, что здесь имплицитно присутствует оценочное суждение, вследствие чего возражение могло бы выглядеть так: «Это усеченный силлогизм, в посылках которого опущено оценочное суждение о том, что плохо, когда люди становятся жертвами преступлений. Без этой посылки логически корректный вывод о том, что должно бороться с преступностью, невозможен». Действительно, в данном примере предполагается, что люди не хотят стать жертвами преступлений, что и позволяет сделать вывод о необходимости борьбы с преступностью. Если же мы встанем на сторону преступника, то, пожалуй, воздержимся от такого вывода, ведь преступники обычно хотят избежать наказания. Поэтому нельзя в данном случае логически вывести должное из фактического, решающим оказывается контекст — наша точка зрения. Если бы факт не был поставлен в определенный контекст, из него невозможно было бы сделать какой-либо нормативный вывод. Следовательно, всегда, когда делается такой вывод, в факте присутствует нормативная предпосылка. Но тогда история этических учений оказывается историей нормативных выводов, опосредованных различным фактическим материалом, а не ошибочных смещений фактов с нормами.

Еще раз: вопрос ставится о том, не выводятся ли скрытые, незамеченные нормативные суждения из каких-либо дескрипций, т.е. «не совершается ли ошибочный переход от сущего к должному на более раннем этапе этического дискурса». Вернемся на более ранний этап и спросим, в какой момент возникает логическая ошибка? Оказывается, найти такой момент затруднительно, потому что в этических системах в принципе отсутствуют факты без скрытых нормативных предпосылок, из которых впоследствии делаются какие-либо нормативные выводы. Иначе говоря, из факта как такового невозможно сделать нормативный вывод, поэтому *невозможна и ошибка выведения предскрипции из дескрипции, должного из фактического*. Следовательно, на более раннем этапе этического дискурса мы имеем не атомарные факты, из которых ошибочно делались бы этические выводы, а более общие этические нормы, которые принимаются по умолчанию. Поэтому из скрытой предпосылки «плохо, когда люди становятся жертвами преступлений», которую разделяют все этически вменяемые люди, делается вполне корректный вывод о том, что «мы должны бороться с преступностью». И если мы рассмотрим эту скрытую предпосылку более внимательно, то и она окажется выводом из некоего более раннего нормативного положения в определенном фактическом контексте. Следовательно, от вывода о долженствовании мы можем возвратиться на шаг назад не к факту, из которого якобы ошибочно выводится долженствование, а к долженствованию другого порядка, скрытого в факте. И вот здесь-то и возникает ошибка, но ошибается не «жертва», а «палач»: как бы далеко назад мы ни шли вглубь этических систем, мы всегда находим факты, кото-

рые включают в себя долженствование, и никогда — чистые факты, из которых делаются нормативные выводы. Согласно с аксиомой, принятой выше. Но тогда и логической ошибки перехода от факта к долженствованию нет: должное всегда выводится из другого должного, «носителем» которого является факт. По сути говоря, атомарный факт — это абстрактное понятие, поскольку нет фактов без истории, без контекста, т.е. в действительности вообще нет фактов, есть лишь разного рода события, положения дел, которые не являются логически плоскими, а представляют собой «пучки» ситуаций и отношений, в которых присутствуют различные логические элементы (когнитивные и некогнитивные).

Контекст задает отношение к факту, ведь человек не является трансцендентальным субъектом, абсолютно независимым наблюдателем. Например, французы и русские по-разному смотрели на исход войны 1812 г.: одно и то же событие оценивается по-разному, в зависимости от точки зрения наблюдателя. Поэтому *любая* фактология позволяет переходить (по крайней мере, в рамках деонтической логики) к суждениям о должном, не нарушая логических требований, поскольку предпосылки для этого уже содержатся в контексте. Вообще говоря, требование оперировать лишь голыми фактами само по себе является нормативным актом и в этом смысле противоречиво. Более того, такое требование нереализуемо, оно представляет собой лишь абстрактное правило, основанное на допущении независимого субъекта восприятия, какового попросту не существует в природе.

Если в этических системах нет дескрипций, в которых не присутствовало бы в скрытом или явном виде суждение долженствования, то нельзя говорить о том, что происходит логическая ошибка выведения долженствования из факта, потому что долженствование *никогда* из факта не выводится. Правильнее сказать, что долженствование выводится из нераскрытых предпосылок, из общечеловеческих ценностей, инстинктов, однако это еще не является логической ошибкой, потому что ошибочен переход от факта к долгу, а не от одних норм к другим. Как уже было сказано, логическая ошибка тут в принципе невозможна, если истинно то, что суждение долженствования нельзя вывести из суждения факта, вследствие чего всякое суждение долженствования выводится из скрытых или явных предпосылок долженствования, а не из факта. Поэтому можно сказать, что этический дискурс начинается с общих предпосылок, которые обычно принимаются всеми людьми, из которых впоследствии путем перестановки контекста, т.е. фактического материала, выводятся различные нормативные суждения. Иначе говоря, материя факта служит полем взаимодействия нормативных форм.

Сказанное не означает, что каждый факт всегда и во всех отношениях имеет этическую нагрузку, ведь очевидно, что имеются простые дескриптивные суждения, которые не предполагают никаких нормативных выводов. Но на таких дескрипциях этические системы и не строятся. Например, в предложении «Смеркалось» факт изъят из контекста, поэтому в нем не содержится скрытых нормативных посылок. Соответственно, сказанное означает только то, что такой контекст может быть раскрыт: «Он обещал вернуть долг до того, как стемнеет. Смеркалось». Точнее говоря, факты этических систем предполагают определенный контекст, из которого *можно логически непротиворечиво* сделать вывод о долженствовании, учитывая правила деонтической логики или же просто руководствуясь здравым смыслом, как это чаще всего и происходит.

При этом я не утверждаю, что суждения факта и суждения долга не различаются, а говорю лишь о том, что нет логического скачка при переходе от одного к другому. Юм верно определил симптомы, но его последователи поставили неправильный диагноз. Раскрывая скрытую предпосылку из вышеприведенного примера, мы имеем следующее:

*Многие люди становятся жертвами преступлений
(Плохо, что люди становятся жертвами преступлений);
Для того чтобы избежать этого, нужно бороться с преступностью;
Следовательно, мы должны бороться с преступностью.*

Еще в Античности было отмечено, что силлогизм не дает нового знания, ибо в выражении «все люди смертны» имплицитно уже содержится тезис о том, что «Сократ смертен». Получается, мы уточняем и лучше начинаем понимать то знание, которое у нас уже имеется. Так же обстоит дело и с нормативными суждениями, когда берутся какие-либо общие утверждения, именуемые общечеловеческими, и из них выводятся частные следствия, которые уточняют и артикулируют какие-либо нормы. При этом споры зачастую ведутся именно о следствиях, а не о предпосылках, которые спорящие стороны могут единодушно принимать.

По-видимому, такова природа этического дискурса: общее нормативное положение — фактический материал — частный нормативный вывод. Д. Юм весьма верно подметил, что суждения факта и суждения долга *различаются*, однако нет никаких оснований их *разделять*, или гильотинировать, потому что они никогда не существуют отдельно одно от другого. То обстоятельство, что до сих пор никому не удалось привести такого факта, из которого можно было бы вывести долженствование, в свете вышесказанного доказывает то, что *в действительности* они никогда не находятся в этических системах в раздельности. Это можно сформулировать в виде апории:

Если нельзя привести суждение, в котором из факта логически следует долженствование, потому что в первом всегда обнаруживается второе, то нет и логического разрыва между фактическим и долженствующим, ибо нет первого без второго. Если можно привести корректное суждение, в котором из фактического положения дел логически следует долженствование, то опять-таки нет логического разрыва, ибо из первого в таком случае следует второе.

Таким образом, «гильотина Юма» может быть понята не как инструмент разрушения «всех обычных этических систем», а как принцип, который помогает прояснить логику этических суждений, что позволяет понять, каким образом различные типы суждений взаимодействуют между собой. Следовательно, сам принцип остается рабочим, однако с некоторыми ограничениями, главное из которых состоит в том, что различные типы суждений не следует разделять, их нужно различать.

Остается подытожить выводы из разнородных — исторической и аналитической — частей этой статьи.

Заключение

Исследователи, как правило, задавались вопросом о законности перехода от сущего к должному, от дескрипции к прескрипции, но важнее прояснить, при каких условиях такой переход оказывается логически возможным и при каких этого сделать нельзя. Как было показано выше, переход от описания сущего к нормативным выводам был вполне естественен в рамках средневековой онтологической парадигмы, потому что бытие понималось не как голое полагание вещи самой по себе, а в контексте его сотворенности Богом. Соответственно, углубляясь до самых пределов в поисках отправной точки для своих размышлений, человек находил изначальное единство бытия и блага. Благо есть то, к чему все стремится, вследствие чего оно является нормативным⁴. Мы находим дескрипции, которые включают в себя нормативные положения. Само сотворение мира Богом является тем контекстом, который задает к нему отношение, так что в рамках этого мировоззрения сама Вселенная указывает на смысл своего существования. Иными словами, Вселенная самим фактом своего существования указывает на то, что у нее есть определенный смысл, ибо она сотворена. Вместе с тем это подразумевает: бытие *лучше* небытия. Последняя фраза примечательна тем, что в ней остро чувствуется различие обсуждаемых типов суждений: здесь смешиваются бытие и ценность, однако в контексте библейского креационизма⁵, общего для всей христианской культуры, это логически допустимо. Тезис «бытие лучше небытия» означает, что бытие само по себе есть некая ценность, ибо оно лучше, чем его противоположность. В этом проявляется изначальное единство бытия и блага.

Тем не менее трудно не заметить, что с точки зрения логики эти понятия все-таки различны. И это действительно так, только различны они лишь теоретически, тогда как в действительности они представляют собой определенное единство, вследствие чего их и нельзя разделять. Согласно средневековому учению о трансценденциях, бытие и благо тождественны в подлежащем и различны мысленно, *idem secundum rem, differunt secundum rationem*. Это означает, что семантическое различие наиболее общих понятий не препятствует их обратимости в действительности. Поэтому и между дескрипциями с прескрипциями нет логической пропасти, они вполне совместимы, так сказать, в полевых условиях, притом что теоретическое различие между ними сохраняется. Сущее и должное, вероятно, несовместимы на уровне атомарных фактов, но когда факты рассматриваются в каком-либо этически значимом контексте, они перестают быть атомарными и обретают прескриптивные свойства. Иными словами, данные типы суждений различны *secundum rationem* и тождественны *secundum rem*.

Конечно, это лишь первое приближение к весьма глубокой теме, которая находится на стыке исторической и теоретической, метафизической и аналитической проблематики. Однако я надеюсь, что мне удалось внести важное уточнение, связанное с осмыслением «гильотины Юма» и ее места в этическом дискурсе. А именно дескриптивные и прескриптивные суждения не являются логически несовместимыми, наоборот, в этических системах они имеют комплементарное отношение. Логически корректные суждения не строятся по принципу или «сущее → сущее...», или «должное → должное...», которые никак не пересекаются и не взаимодействуют между собой. Скорее следует допустить, что логические цепочки могут включать в себя разнородные элементы и пересекаться друг с другом, образуя более сложные логические структуры. При этом важно обратить внимание на то, что декларируемая ошибка выведения должного из фактического не имеет места в действительности по той причине, что в этических системах просто отсутствуют атомарные факты, из которых бы ошибочно выводилось долженствование.

Примечания

¹ А именно за термином «трансцендентальный» парадоксальным образом закрепляется чисто логическое значение, вместо изначального онтологического. Как пишет И. Кант: «В трансцендентальной философии древних есть еще один раздел, содержащий чистые рассудочные понятия, которые, хотя они и не причисляются к категориям, тем не менее должны быть, по их мнению, приложимы к предметам как априорные понятия... Эти понятия даны в известном положении схоластиков: *quodlibet ens est unum, verum, bonum*. <...> Эти мнимотрансцендентальные предикаты вещей суть не что иное, как логические требования и критерии всякого знания о вещах вообще» [Кант 1994, 115]. Подробнее о трансформации термина [Круглов 2000].

² Это можно проиллюстрировать на примере того, как мыслители эпохи патристики осмыслили природу дьявола: являясь предельным воплощением зла, он тем не менее существует и, следовательно, в этом отношении причастен благу; в противном случае, если бы он вовсе был лишен какого-либо блага, его бы просто не было. Значит, благо и бытие здесь понятия взаимозаменяемые.

³ Как отмечает Э. Стамп, Бонавентура, например, «прямо отождествлял Бога с простым референтом терминов “бытие” и “благо”» [Стамп 2013, 156].

⁴ Разъяснение данного тезиса на примере Фомы Аквинского: [Стамп 2013, 111–156].

⁵ Необходимо отметить, что концепция креационизма имеет широкий спектр значений и отнюдь не сводится к антинаучным заявлениям протестантских фундаменталистов. Она указывает, в сущности, лишь на то, что мир сотворен Богом, однако еще ничего не говорит о том, как именно и в какие сроки.

Источнику – Primary Sources

Кант 1994 – Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 8 т. Т. 3. М.: Чоро, 1994 (Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Russian Translation).

Ницше 2011 – Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. В двух томах // Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 т. М.: Культурная Революция, 2011 (Nietzsche F. *Menschliches, Allzumenschliches – ein Buch für freie Geister*. Russian Translation).

Хайдеггер 1993 – Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Республика, 1993. С. 41–63 (Heidegger M. *Die Zeit des Weltbildes*. Russian Translation).

Юм 1996 – Юм Д. Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Юм Д. Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 1. С. 53–656 (Hume D. *Treatise of Human Nature*. Russian Translation).

Philippus Cancellarius Parisiensis (1985) *Summa de Bono*, ed. N. Wicki, Vol. I, Ediciones Francke, Bernae.

Ссылки – References in Russian

Вайнберг 2004 – Вайнберг С. Мечты об окончательной теории. М.: УРСС, 2004.

Гагинский 2014 – Гагинский А.М. Бытие и Единое у Платона // Платоновские исследования. М., 2014. № 1. С. 89–107.

Гагинский 2016 – Гагинский А.М. О смысле бытия и значениях сущего: Историко-философские размышления // Философский журнал. М., 2016. № 3. С. 59–76.

Карпов 2016 – Карпов К.В. Основные аспекты средневековой трансцендентальной философии // Вопросы философии. 2016. № 11. С. 204–214.

Круглов 2000 – Круглов А.Н. Трансцендентализм в философии. М.: Восход-А, 2000.

Максимов 2012 – Максимов Л.В. «Гильотина Юма»: pro et contra // Этическая мысль. М.: ИФ РАН, 2012. Вып. 12. С. 138–139.

Стамп 2013 – Стамп Э. Аквинат. М.: Языки славянской культуры, 2013.

Сычев 2012 – Сычев А.А. «Гильотина Юма» в контексте институционального подхода Дж. Р. Сёрля // Этическая мысль. М.: ИФ РАН, 2012. Вып. 12. С. 143–156.

Voprosy Filosofii. 2018. Vol. 10. P. 189–200

Hume's Guillotine in the Context of the Medieval Doctrine of the Transcendentals*

Alexey M. Gaginsky

In this paper I try to analyze the “Hume’s guillotine” in the context of medieval doctrine of the transcendentals. In order to accomplish this, I consider the original positions of the doctrine of transcendentals. I show, in particular, that this doctrine is based on a statement of the inner connection between Being and Good, which are convertible (*ens et bonum convertuntur*). In this context the “guillotine” has a different perspective – not so devastating for the ethical systems, but at the same time preserving the theoretical importance of the Hume’s law. I indicate the internal difficulties of the traditional understanding of is-ought problem and propose a new interpretation of it.

KEY WORDS: God, being, good, Christianity, transcendentals, D. Hume.

GAGINSKY Alexey M. – CSc in Philosophy, Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

algaginsky@gmail.com

Received at January 14, 2018.

Citation: Gaginsky, Alexey M. (2018) ‘Hume’s Guillotine in the Context of the Medieval Doctrine of the Transcendentals’, *Voprosy Filosofii*, Vol. 10 (2018), pp. 189–200.

DOI: 10.31857/S004287440001160-1

References

- Aertsen, Johannes (2012) *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Brill, Leiden.
- Gaginsky, Alexey M. (2014) 'Being and the One in Plato', *Platonic Studies*, № 1, pp. 89–107 (In Russian).
- Gaginsky, Alexey M. (2016) 'On the sense of being and the meanings of beings', *Philosophical journal*, № 3 (2016), pp. 59–76 (In Russian).
- Hadot, Pierre (1973) 'L'être et l'étant dans le Néoplatonisme', *Études néoplatoniciennes*, pp. 27–41.
- Hudson, William D. (ed.) (1969) *The Is-Ought Question: A Collection of Papers on the Central Problem in Moral Philosophy*, Macmillan, London.
- Karpov, Kirill V. (2016) 'Basic aspects of the medieval transcendental philosophy', *Voprosy Filosofii*, Moscow, No. 11, pp. 204–214 (In Russian).
- Kruglov, Alexey N. (2000) *Transcendentalism in philosophy*, Voshod-A, Moscow (In Russian).
- Maksimov, Leonid V. (2012) "'Hume's Guillotine": Pro et contra', *Ethical thought*, Vol. 12, pp. 138–139 (In Russian).
- Searle, John (1964) 'How to Derive "Ought" from "Is"', *The Philosophical Review*, Vol. 73, № 1, pp. 43–58.
- Stump, Eleonore (2003) *Aquinas*, Routledge, London (Russian Translation 2013).
- Sychov, Andrey A. (2012) "'Hume's Guillotine" in the context of the institutional approach of J.R. Searle', *Ethical thought*, Vol. 12, pp. 143–156 (In Russian).
- Weinberg, Steven (1993) *Dreams of a final theory*, Pantheon (Russian Translation 2004).