**Современная ситуация в языке морали. Необходимость преодоления морали**

**Введение**

Моралью принято называть систему регулирования поведения и сознания человека во всех сферах межличностных и групповых отношений (быт, секс, труд, политика, наука, семья, др.), а также его отношения с природой. До недавнего времени словари и учебные пособия более или менее дружно заявляли, что "в отличие от особых требований, предъявляемых человеку в каждой из этих областей, принципы морали имеют социально-всеобщее значение и распространяются на всех людей, фиксируя в себе то общее и изначальное, что делает возможным сами эти особые требования и составляют ценностный базис общества, культуру межчеловеческих взаимоотношений". Философский энциклопедический словарь 1989 года утверждает: "Нравственная норма - не правило внешней целесообразности (чтобы достич такого-то результата, нужно поступать так-то), а императивное требование, долженствование, которому человек должен следовать при осуществлении самых разных своих целей, и следовать безусловно.

Мораль принадлежит к числу основных типов нормативной регуляции действий человека, таких, как право, обычаи, традиции и др., пересекается с ними и в то же время существенно отличается от них. Если в праве и организационных регуляциях предписания формулируются, утверждаются и проводятся в жизнь специальными учреждениями, то требования нравственности (как и обычаи) формируются в самой практике массового поведения, в процессе взаимного общения людей и являются отображением жизненно-практического и исторического опыта непосредственно в коллективных и индивидуальных представлениях, чувствах и воле. Моральные нормы воспроизводятся повседневно силой массовых привычек, велений и оценок общественного мнения, воспитываемых в индивиде убеждений и побуждений. Выполнение требований морали может контролироваться всеми людьми без исключения и каждым в отдельности. Авторитет того или иного лица в морали не связан с какими-либо официальными полномочиями, реальной властью и общественным положением, но является авторитетом духовным, т.е. обусловленным его моральными же качествами (сила примера) и способностью адекватно выразить смысл нравственного требования в том или ином случае. Вообще в морали нет характерного для институциональных норм разделения субъекта и объекта регулирования. Адекватной формой моральной регуляции является саморегуляция. Сила и оправдание моральных требований состоят в том, что субъект должен обращать их на себя и только через опыт собственной жизни предъявлять их другим.

В отличие же от простых обычаев, нормы морали не только поддерживаются силой устоявшегося порядка, властью привычки и совокупного давления окружающих и их мнения на индивида, но получают идейное выражение в общих фиксированных представлениях (заповедях, принципах) о том, как должно поступать. Мораль отражает целостную систему воззрений на социальную жизнь, содержащих в себе то или иное понимание сущности ("назначения", "смысла", "цели") общества, истории, человека и его бытия. Поэтому господствующие в данный момент нравы и обычаи могут быть оценены моралью с точки зрения её общих принципов, идеалов, критериев добра и зла, и моральное воззрение находится в критическом отношении к фактически принятому образу жизни. Вообще же, в морали в отличие от обычая должное и фактически принятое совпадают далеко не всегда и не полностью. В реальной истории нормы общечеловеческой нравственности никогда не исполнялись целиком, безоговорочно, во всех случаях без исключения".

Мораль является специальным предметом изучения этики.

Процитированная выше словарная статья несет на себе отпечаток эпохи и изобилует благоглупостями, заключающимися прежде всего в использовании словесных конструкций, не имеющих сколько-нибудь логичного и общепринятого в науке определения (например - "духовное"). Не выдерживает даже беглой критики словосочетание "нормы общечеловеческой нравственности". Наивно идеалистично звучит конструкция "могут быть оценены моралью с точки зрения её общих принципов", наделяющая понятие мораль некоторой субъектностью, т.е. явно несущая на себе следы теоцентрического сознания. Предметом этого реферата мы хотим сделать нынешнюю ситуацию в области морали и морального языка.

**1. Современная ситуация в языке морали**

Ситуация, существующая сегодня в так называемом языке морали, превосходно описана современным бостонским философом Аласдером Макинтайром в его работе "После добродетели".

Макинтайр предлагает представить себе, что естественные науки внезапно ичезли в результате катастрофы, все ученые были уничтожены, лаборатории разрушены, библиотеки разорены и т.п. Преподавание науки в школах было прекращено и запрещено. Позднее в обществе наступило отрезвление, и просвещенные люди попытались возродить науку, хотя по большей части было прочно забыто, что это такое. В их распоряжении остались фрагменты науки: оторванные от теоретического контекста эксперименты, бессвязные остатки различных теорий, инструменты, которыми никто не умел пользоваться, разорванные и обгоревшие книги. Эти фрагменты стали основой возрождения множества практик с воскрешенными названиями физики, химии, биологии. Люди спорили о соответствующих достоинствах теории относительности, эволюционной теории и теории флогистона, хотя они обладали лишь частичным знанием этих предметов. Дети усердно изучали сохранившиеся остатки периодической таблицы и хором повторяли как заклинания некоторые теоремы из Евклида. Никто, или почти никто, не понимал, что подобная деятельность не является естественной наукой в собственном смысле слова. Всё, что новоявленные ученые делали и говорили, удовлетворяло каким-то требованиям внутренней непротиворечивости, но контекст, который мог бы придать смысл всем их действиям, был утерян.

Такой мир вполне мог бы быть плодом воображения сочинителя фантастических романов. В этом мире продолжает использоваться часть языка естественных наук, находясь при этом в состоянии полнейшего беспорядка. Но если бы в вымышленном мире процветала аналитическая философия, в ней этот беспорядок никак не отразился бы. Не смогли бы заметить ничего необычного в этой ситуации ни феноменология, ни экзистенциализм, и т.п.

Данным примером Макинтайр пытается проиллюстрировать свою гипотезу, состоящую в том, что в нашем действительном мире язык морали находится в таком же состоянии беспорядка, в каком находился бы язык естественных наук в описанном вымышленном мире.

Исследуя далее собственно язык морали, Аласдер Макинтайр приходит к следующим выводам: "Привычка говорить об истинных или ложных моральных утверждениях сохранилась в повседневном дискурсе вплоть до настоящего времени. Но вопрос о том, благодаря чему конкретное моральное суждение истинно или ложно, утратил ясный ответ. <...> моральные утверждения являются лингвистическими пережитками практик классического теизма, утерявшими свой контекст, который обеспечивался этими практиками. В этом контексте моральные суждения были одновременно гипотетическими и категорическими по форме. Они были гипотетическими в той степени, в какой они выражали утверждение, какое поведение было бы теологически уместно ждать от человека... <...> Они были категорическими в той мере, в какой они отражали содержание универсального закона от Бога... <...> Но отнимите у них то, благодаря чему они были гипотетическими и благодаря чему они были гипотетическими, и что они тогда представляют собой? Моральные суждения теряют свой отчетливый статус, а предложения, выражающие их, соответствующим образом теряют свой бесспорный смысл".

Ещё более подробно и убедительно говорит об этических суждениях А. Д. Айер в работе "Язык, истина и логика". Констатируя существование убеждения, гласящего, что помимо эмпирических и логических суждений существуют некие особые моральные (или ценностные) суждения, Айер говорит о необходимости дать объяснение относительно того, что такое ценностные суждения. Объяснение это должно быть само по себе удовлетворительным и согласовываться с общими эмпирицистскими принципами. "Мы будем доказывать, что ценностные утверждения значимы, если они суть обычные научные утверждения; если же они ненаучны, то и не значимы в точном смысле слова, а являются просто выражениями эмоции, которые не могут быть ни истинными, ни ложными", - пишет Айер.

Расуждения А. Д. Айера сводятся, примерно, к следующему: "Обычная система этики в том виде, как она разрабатывается этическими философами, вовсе не представляет собой однородное целое. Помимо того, что она склонна включать в себя элементы метафизики и анализы неэтических понятий, ее собственно этические содержания также весьма неоднородны. Можно разделить их, видимо, на четыре главных класса. Во-первых, имеются суждения, выражающие дефиниции этических терминов, или оценки законности, или возможности каких-то определенных дефиниций. Во-вторых, имеются суждения о феноменах морального опыта и их причинах. В-третьих, имеются призывы к моральной добродетели. И наконец, имеются собственно этические оценки. К сожалению, этики обычно игнорируют это очевидное разделение на четыре класса; в результате очень трудно уразуметь из их сочинений, что же они хотят обнаружить или доказать.

Нетрудно увидеть, что этическую философию образует лишь первый из наших четырех классов - тот, который включает суждения, относящиеся к дефинициям этических терминов. Суждения, описывающие феномены морального опыта и их причины, должны быть отнесены к психологии или социологии. Призывы к моральной добродетели вовсе не являются суждениями, это восклицания и приказания, предназначенные для того, чтобы побудить читателей совершить действия определенного рода. Соответственно они не принадлежат ни к одной из отраслей философии или науки. Что касается выражения оценок, то их затруднительно отнести к какому-либо классу. Но поскольку это явно не дефиниции, не комментарии к этим дефинициям и не цитаты, можно сказать с определенностью, что к этической философии они не принадлежат. Строго философское сочинение на тему этики, следовательно, не делает этических заявлений. Но оно должно посредством анализа этических терминов показывать, какова та категория, к которой принадлежат такие заявления.

Этические философы часто обсуждают вопрос, возможны ли определения, которые свели бы все этические термины к одному-двум фундаментальным терминам. Но этот вопрос (хотя он, несомненно, и относится к этической философии) к нашему исследованию отношения не имеет. Мы не стремимся показать, какой термин из числа этических терминов следует считать фундаментальным; например, может ли благое определяться через правильное, или правильное через благое, или то и другое через ценность. Интересует нас другое: возможно ли свести всю в целом сферу этических терминов к терминам не-этичеоким? Мы задаем вопрос: Можно ли перевести ценностные этические утверждения в утверждения об эмпирических фактах?

То, что это сделать можно, утверждают те этические философы, которых обычно называют субъективистами, а также философы, известные как утилитаристы. Утилитарист определяет правильность действий и благость целей в терминах радости, или счастья, или удовлетворения, которые они вызывают; субъективист определяет их в терминах чувства одобрения, испытываемого в их отношении некоторой личностью или группой людей. Каждый из этих типов определения делает моральные оценки подклассом психологических или социологических оценок, и по этой причине они для нас весьма привлекательны. Ибо если верен любой из этих типов, этические утверждения принципиально не отличаются от фактуальных утверждений, которые принято им противопоставлять, и данная нами ранее трактовка эмпирических гипотез подойдет также и к ним.

Тем не менее мы не примем ни субъективистский, ни утилитаристский анализ этических терминов. Мы отвергаем субъективистский взгляд, согласно которому называть действие правильным или вещь благой — значит говорить, что они всеми одобряются, — потому что несамопротиворечиво утверждать о некоторых действиях, которые всеми одобряются, что они неправильны, или о некоторых вещах, которые все одобряют, что они неблаги. Мы не согласны и с альтернативным субъективистским взглядом, согласно которому человек, утверждающий, что некоторое действие правильно или что некоторая вещь является благой, говорит, что он сам их одобряет, по той причине, что человек, признающийся, что иногда одобрял дурное или неправильное, не противоречил бы себе. Подобный аргумент фатален и для утилитаризма. Мы не можем согласиться, чтo называть действие правильным значит говорить, что из всех действий, возможных в данных обстоятельствах, оно вызовет, или скорее всего вызовет, наибольшее счастье, или наибольший перевес удовольствия над страданием, или наибольший перевес удовлетворенного желания над неудовлетворенным, поскольку обнаруживаем, что несамопротиворечиво говорить, что иногда неправильно совершать действие, которое на самом деле или, по всей вероятности, приведет к наибольшему счастью, или к наибольшему перевесу удовольствия над страданием, или к наибольшему перевесу удовлетворенного желания над неудовлетворенным. И поскольку несамопротиворечиво говорить, что некоторые приятные вещи являются неблагими, или что некоторые плохие вещи желательны, то не может быть, чтобы предложение х — благо было эквивалентно предложению х — приятно, или х — желательно. И такое возражение можно привести в отношении всех других известных <...> вариантов утилитаризма. Следовательно, мы должны заключить, что правильность этических оценок не определяется удачными тенденциями действий, как не определяется она и природой человеческих чувств, но что она должна считаться абсолютной или внутренне присущей и не исчисляемой эмпирически.

Когда мы говорим это, то, разумеется, не отрицаем, что возможно изобрести язык, в котором все этические символы будут определимы в неэтических терминах, или даже что желательно изобрести такой язык и принять его вместо нашего собственного языка; отрицаем мы то, что предлагаемое сведение этических утверждений к неэтическим будет совместимо с конвенциями нашего действительного языка. Иными словами, мы отвергаем утилитаризм и субъективизм не из-за того, что они предлагают заменить существующие этические понятия на новые, но выступающие в качестве анализов существующих ныне этических понятий. Мы просто утверждаем, что в нашем языке предложения, содержащие нормативные этические символы, не эквивалентны предложениям, которые выражают психологические суждения или эмпирические суждения любого рода. Здесь целесообразно будет пояснить, что мы считаем неопределимыми в фактуальных терминах не дескриптивные этические символы, но только нормативные этические символы. Есть опасность смешения этих двух типов символов, потому что они обычно образованы знаками одной и той же чувственной формы. Так, сложный знак формы 'x — неверно' может образовывать предложение, которое выражает моральную оценку. касающуюся определенного типа поведения, либо может образовывать предложение, которое утверждает, что определенный тип поведения неприемлем для морального чувства данного общества. В последнем случае символ неверно является дескриптивным этическим символом, и предложение, в которое он входит, выражает обычное социологическое суждение; в первом случае символ неверно является нормативным этическим символом, и предложение, в которое он входит, вообще не выражает, как мы считаем, эмпирического суждения. Сейчас нас интересует только нормативная этика, так что, когда мы используем в нашем рассуждении этические символы, понимать их следует, если нет специальных оговорок, только как символы нормативного типа.

Признавая, что нормативные этические понятия несводимы к эмпирическим понятиям, мы, казалось бы, открываем путь этическому абсолютизму — тому взгляду, что ценностные утверждения контролируются (controlled) не наблюдением, как обычные эмпирические суждения, но исключительно таинственной интеллектуальной интуицией. Эта теория имеет одну черту, которая редко признается ее сторонниками: она делает ценностные утверждения непроверяемыми. Ибо общеизвестно, что интуитивно достоверное для одного человека может показаться сомнительным или даже ложным для другого. Так что до тех пор, пока невозможно дать какого-то критерия выбора между конфликтующими интуициями, простая апелляция к интуиции бесполезна в качестве теста суждения на истинность. Но в случае моральных оценок такого критерия дать нельзя. Некоторые моралисты претендуют на то, что решили вопрос, говоря, что они знают, что их собственные моральные оценки правильны. Но такое утверждение имеет чисто психологический интерес и ни в малейшей степени не доказывает правильности какой-либо моральной оценки. Ибо другие моралисты могут столь же хорошо знать, что правильны их собственные этические взгляды. И пока речь идет о субъективной достоверности, не будет ничего, что помогло бы в выборе. Когда такие различия во мнениях возникают в связи с обычным эмпирическим суждением, можно попытаться разрешить их, апеллируя к соответствующей эмпирической проверке или актуально проводя ее. Но для этических утверждений не существует, согласно абсолютистской, или интуитивистской, теории, соответствующего эмпирического теста. Поэтому мы вправе говорить о том, что согласно этой теории этические суждения непроверяемы. Они, конечно, считаются при этом синтетическими суждениями.

Учитывая ту роль, которую для нас играет принцип, согласно которому синтетическое суждение значимо, если оно эмпирически проверяемо, принятие абсолютистской теории этики, очевидно, подорвало бы все наше главное доказательство. И поскольку мы уже отвергли натуралистические теории, которые обычно считаются единственной альтернативой абсолютизму в этике, мы, видимо, подошли к трудному моменту. Мы разрешим трудность, когда покажем, что правильную трактовку этических утверждений обеспечивает третья теория, вполне совместимая с нашим радикальным эмпирицизмом.

Начнем с того, что признаем неанализируемость фундаментальных этических понятий: нет критерия, с помощью которого можно было бы провести тест на правильность оценок, в которые они входят. До этого момента мы согласны с абсолютистами. Но в отличие от них мы можем дать объяснение этому факту. Мы говорим, что причина неанализируемости этических понятий в том, что это просто поевдопонятия. Наличие этического символа в суждении ничего не добавляет к его фактуальному содержанию. Так, если я говорю кому-то: Ты неправильно сделал, украв эти деньги, то не утверждаю ничего, кроме: Ты украл эти деньги. Добавляя, что это действие неправильно, я ничего больше о нем не утверждаю, но просто высказываю свое моральное неодобрение. Это похоже на то, как если бы я сказал: Ты украл эти деньги с каким-то особым ужасом в голосе или написал это, снабдив специальными восклицательными знаками. Интонация или восклицательные знаки ничего не добавляют к буквальному значению предложения. Они просто показывают, что его выражение сопровождается определенными чувствами, которые испытывает говорящий.

Если я теперь обобщу предыдущее и скажу: Красть деньги неправильно, то выскажу предложение, не имеющее фактуального значения, иными словами, оно не выражает суждения, которое может быть истинным или ложным. Это так если бы я написал: Красть деньги!!, где форма и толщина восклицательных знаков будут показывать согласно принятой конвенции, что некоторого рода моральное неодобрение является выражаемым чувством. Ясно, что здесь не говорится ничего истинного или ложного. Другой человек может не согласиться со мной по вопросу о неправильности кражи, в том смысле, что у него не будет тех же чувств в отношении кражи, как у меня, и он может поссориться со мною по поводу моих моральных чувствований. Но он не может, строго говоря, мне противоречить. Ибо, говоря, что определенный тип действия правилен или неправилен, я не делаю никакого фактуального утверждения, пусть даже утверждения о состоянии собственного сознания. Я выражаю просто какие-то моральные чувствования. И человек, который явно со мною не согласен, выражает просто свои моральные чувствования. Так что нет смысла выяснять, кто из нас прав. Ибо ни один из нас не утверждает подлинного суждения.

То, что мы сказали о символе 'неверно', приложимо ко всем нормативным этическим символам. Иногда они входят в предложения, которые фиксируют обычные эмпирические факты в дополнение к этическим чувствам по отношению к этим фактам; иногда встречаются в предложениях, которые просто выражают этическое чувство по поводу определенного типа действия или ситуации, не делая какого-либо утверждения о факте. Но в любом случае, когда считается, что высказывается этическая оценка, функция соответствующего этического слова чисто эмотивна. Оно используется для того, чтобы выразить чувство по поводу определенных объектов, но не для того, чтобы что-то о них утверждать.

Стоит заметить, что этические термины используются не только для выражения чувства, но также для возбуждения чувства и побуждения к действию. В самом деле, некоторые из них используются таким образом, чтобы предложения, в которые они входят, имели те же следствия, что и приказания. Так, предложение Это твой долг — говорить правду можно рассматривать одновременно и как выражение определенного этического чувства в отношении правдивости, и как выражение приказания Говори правду. Предложение Тебе следовало бы говорить правду также содержит приказание: Говори правду, но здесь его интонация не столь категорична. В предложении Говорить правду — хорошо приказание превращается почти в совет. И таким образом, значение слова хорошо в его этическом употреблении отлично от значения слова долг или слова следует. Фактически мы можем определить значение различных этических слов в терминах различных чувств, которые, как считается, они обычно выражают, а также тех различных реакций, на возбуждение которых они рассчитаны.

Теперь мы видим, почему невозможно найти критерий для определения правильности оценок. Причина не в том, что они обладают абсолютной правильностью, которая таинственным образом независима от обычного чувственного опыта, но в том, что в них нет никакой объективной правильности. Если предложение вообще ничего не утверждает, нет смысла спрашивать истинно или ложно то, что оно гласит. И мы видим, что предложения, которые выражают просто моральные оценки, не говорят ничего. Это чистые выражения чувства, и как таковые они не подпадают под категорию истины и лжи. Они так же непроверяемы, как крик боли или слово команды, поскольку не выражают подлинных суждений.

Таким образом, хотя нашу теорию этики и можно справедливо назвать радикально субъективистской, она в одном важном отношении отличается от ортодоксальной субъективистской теории. Ибо ортодоксальный субъективист не отрицает, как это делаем мы, что предложения морализатора выражают подлинные суждения. Отрицает он то, что они выражают суждения уникального, неэмпирического характера. Его точка зрения состоит в том, что они выражают суждения о чувствах говорящего. Если бы это было так, этические оценки, очевидно, могли бы быть способны к истинности или ложности. Они были бы истинными, если бы у высказывающего их человека были соответствующие чувства, и ложны, если бы таковых не было. А это в принципе эмпирически проверяемо. Больше того, им можно было бы значимо (significantly) противоречить. Ибо если я скажу: Терпимость — это добродетель, и кто-нибудь ответит: Ты не одобряешь этого, то он, согласно обычной субъективистской теории, будет мне противоречить. По нашей теории, он мне не противоречит, потому что, говоря, что терпимость — это добродетель, я ничего не утверждаю о своих чувствах или о чем-то еще. Я просто проявляю свои чувства, а это вовсе не то же самое.

Различие между выражением чувства и утверждением чувства трудно увидеть из-за того, что выражение некоторого чувства человеком часто сопровождается утверждением об этом чувстве, которое является, по сути, фактором его выражения. Так, я могу одновременно выражать скуку и говорить, что мне скучно. В этом случае произнесение слов мне скучно есть одно из обстоятельств, делающих истинными утверждения о том, что я выражаю или проявляю скуку. Но я могу выражать скуку и не говорить о том, что мне скучно. Я могу выражать ее тоном и жестами, одновременно делая утверждения о чем-нибудь совершенно с нею не связанном, или с помощью восклицания, или вообще обходясь без слов. Так что даже если утверждение, что кто-то испытывает некоторое чувство, всегда предполагает выражение этого чувства, выражение чувства, несомненно, не всегда предполагает утверждение о том, что кто-то его испытывает. И это — важный пункт для понимания различия между нашей теорией и обычной субъективистской теорией. Ибо в отличие от субъективиста, который считает, что этические утверждения в действительности утверждают существование определенных чувств, мы считаем этические утверждения выражениями чувств и побуждениями к ним, не обязательно предполагающими какие-либо утверждения.

Мы уже отмечали, что главное возражение против обычной субъективистской теории в том, что правильность этических оценок не определяется природой чувств их авторов. Наша теория избегает этой трудности. Ибо из нее не следует, что существование любых чувств является необходимым и достаточным условием правильности этического суждения. Наоборот, из нее следует, что этические суждения вообще не обладают правильностью.

Имеется, однако, знаменитый аргумент против субъективистских теорий, которого наша теория не избегает. Мур указал на то, что если бы этические утверждения были просто утверждениями о чувствах говорящего, то невозмождо было бы обсуждать ценностные вопросы. Возьмем типичный пример: если один человек сказал, что кража — добродетель, а другой ответил, что она — порок, они по этой теории не спорили бы друг с другом. В этом случае один говорил бы, что одобряет кражу, а другой — что не одобряет; и нет никакой причины, почему бы обоим этим утверждениям не быть истинными. Далее, Мур считал очевидным, что мы все же дискутируем по вопросам о ценности, и поэтому заключил, что та конкретная форма субъективизма, которую он рассматривал, является ложной.

Очевидно, что заключение о невозможности спорить по вопросам о ценности следует также и из нашей теории. Ибо поскольку мы считаем, что такие предложения, как Воровство — это добродетель и Воровство—это порок, вообще не выражают суждений, мы, понятно, не можем считать, что они выражают несовместимые суждения. Поэтому мы должны признать, что если доводы Мура опровергают обычную субъективистскую теорию, то они опровергают также и нашу теорию. Но фактически мы отрицаем, что они опровергают даже обычную субъективистскую теорию. Ибо мы считаем, что реально мы никогда не спорим по Boпpocaм о ценности.

Поначалу это может показаться очень парадоксальным утверждением. Ведь мы, разумеется, участвуем в спорах, которые обычно считаются спорами по вопросам о ценности. Но во всех таких случаях мы обнаруживаем, более пристально вглядевшись в суть дела, что спор в действительности идет не по вопросу о ценности, но по вопросу о факте. Когда кто-то не соглашается с нами относительно моральной ценности некоторого действия или типа действия, мы, конечно, прибегаем к аргументам, чтобы склонить его к нашему образу мыслей. Но мы не пытаемся показать нашими аргументами, что у него неверное этическое чувство по отношению к ситуации, природу которой он правильно понял. То, что мы пытаемся доказать ему, так это то, что он ошибается в отношении имеющихся фактов. Мы приводим довод, что он неправильно понял мотив действия либо что он неправильно оценил последствия действия или его вероятные последствия с учетом знания, которым обладал совершивший действие человек; или что он не сумел учесть особые обстоятельства, в которые поставлен человек. Или же мы приводим более общие аргументы относительно последствий, к которым приводят действия определенного типа, или качеств, которые обычно проявляются при их совершении. Мы делаем это в надежде, что если наш оппонент согласится с нами в отношении природы эмпирических фактов, то он займет такую же моральную позицию, какая имеется у нас. И поскольку люди, с которыми мы спорим, в общем получили то же моральное воспитание, что и мы, и живем мы с ними при одном и том же общественном порядке, наше ожидание обычно оправдывается. Но если оппонент получил иное моральное воспитание, так что, признавая все факты, он все же не согласен с нами относительно моральной ценности рассматриваемых действий, то мы прекращаем попытки убедить его с помощью аргументов. Мы говорим, что с ним бесполезно спорить, потому что у него искаженное или неразвитое моральное чувство; а это просто означает, что он использует иное множество ценностей, чем то, которое есть у нас. Мы чувствуем, что наша собственная система ценностей выше, и потому говорим о его системе с таким пренебрежением. Но никакие аргументы не могут доказать, что наша система выше. Ибо наша оценка, что она выше, сама есть ценностная оценка и потому выходит за рамки доказательства. Поскольку аргументы нас подводят, когда мы начинаем заниматься чистыми вопросами о ценности, отличающимися от вопросов о факте, мы в конце концов прибегаем к оскорблениям.

Короче говоря, мы обнаруживаем, что доказательство в моральных вопросах возможно, только если предпослана некоторая [общая] система ценностей. Если наш оппонент конкурирует с нами в выражении морального неодобрения всем действиям типа t, тогда мы можем заставить его осудить конкретное действие А, приведя аргументы, доказывающие, что A принадлежит к типу t. Ибо вопрос, относится или не относится А к этому типу, есть, очевидно, вопрос о факте. Если у человека имеются определенные моральные принципы, мы доказываем, что он, чтобы быть последовательным, должен морально реагировать на определенные вещи. Но мы не доказываем и не можем доказать правильность этих моральных принципов. Мы просто хвалим или осуждаем их в свете собственных наших чувств.

Если кто-то усомнится в этом объяснении моральных споров, пусть построит хотя бы воображаемое доказательство по вопросу о ценности, которое не сводилось бы к доказательству по вопросу о логике или об эмпирическом факте. Уверен, что ни одного примера ему привести не удастся. А если так, то он должен признать, что невозможность чисто этических споров не является <...> основанием для возражения против нашей теории, но, скорее, свидетельствует в ее пользу.

Защитив нашу теорию от той критики, которая единственно ей, по-видимому, и угрожала, мы можем теперь применить ее для определения природы всех этических исследований. Обнаруживается, что этическая философия заключается просто в утверждении, что этические понятия суть псевдопонятия и потому неанализируемы. Дальнейшая задача описания различных чувств, выражению которых служат различные этические термины, и различных реакций, которые они обычно вызывают, является задачей для психологии. Не может быть такой вещи, как этическая наука, если под ней понимать разработку истинной системы морали. Ибо, как мы видели, в силу того, что этические суждения суть просто выражения чувства, определить правильность какой-либо этической системы невозможно и, по сути дела, бессмысленно спрашивать, является ли какая-здибудь такая система истинной. Все, что можно законно исследовать в этом контексте, это: каковы моральные привычки некоторой данной личности или группы людей и в чем причина именно таких привычек и чувств? А это исследование целиком остается в пределах существующих социальных наук.

В таком случае этика как отрасль знания оказывается лишь частью психологии и социологии. <...>

Когда мы принимаемся за психологическое исследований (в чем и заключается этическая наука), то сразу видим, как можно объяснить кантианскую и гедонистическую теории морали. Ибо обнаруживается, что одна из главных причин морального поведения — это страх, сознательный или бессознательный, перед недовольством бога и перед враждебностью общества. Именно по этой причине моральные предписания некоторые люди расценивают как категорические приказания. Обнаруживается также, что моральный кодекс общества частично определен верованиями этого общества относительно условий собственного счастья, — другими словами, общество стремится поддерживать определенный тип поведения или отбивает к ему охоту с помощью моральных санкций соответственно тому, насколько он способствует или же мешает удовлетворенности всего общества в целом. И в этом причина того, почему альтруизм в большинстве моральных -кодексов поощряется, а эгоизм осуждается. Именно из наблюдения этой связи между моралью и счастьем непосредственно возникают гедонистические или эвдемонистические теории морали, точно так же как моральная теория Канта основана на том уже объясненном факте, что моральные предписания имеют для некоторых людей силу непререкаемых приказаний. Поскольку каждая из этих теорий игнорирует факт, лежащий в основании другой, обе можно (критиковать за односторонность; но главное возражение не в этом. Их существенный недостаток — в такой трактовке суждений о причинах и атрибутах наших этических чувств, как будто это определения этических понятий. Им не удается понять, что этические понятия суть псевдопонятия и, следовательно, неопределимы."

**Заключение**

Аласдер Мактинтайр, рассуждая о моральном языке, между прочим охарактеризовал свои выводы как факт, который "понимают сегодня всего несколько человек".

Критиковали мораль давно. Ещё Ницше писал, что мораль - враг естества. А при определённых допущениях критикой морали можно считать и Книгу Иова. Тем не менее, большинство людей сегодня всё ещё подвержено тоталитарному влиянию моральных дискурсов, используя бессмысленные, т.е. не обладающие более или менее общепонятным и общезначимым смыслом выражения, из-за чего происходит невероятное количество конфликтов, люди страдают, тормозится дальнейшее развитие общества и т.п. В этой ситуации одной из безусловных задач образованной части человечества является дискредитация морали, как и прочих традиционных языковых спекуляций, объяснение, что мораль есть суррогат логики для ленивых и глупых, безоговорочное доверие прецеденту. Но прецедент не может быть универсальным, да и решение о том, что явление А относится к типу N, регулируемому моральным высказыванием S, всё равно остаётся на самой личности, т.е. решение всё равно принимается самостоятельно, но ответственность за его принятие перекладывается на плечи морали, Бога и т.п. (см. Ж. П. Сартр "Экзистенциализм - это гуманизм"). Кроме того, прецедент устаревает по мере изменения исторических условий. Если ещё не так давно, заботясь о комфорте безмысленного большинства, можно было позволить существование моральных норм, то сегодня условия существования меняются столь стремительно, что поведенческий догматизм становится совершенно преступным, ибо любая норма может оказаться неприменимой уже через пару недель после постулирования. Сторонники теории естественного отбора давно уже твердят о том, что разум - это когти, шипы, шерсть и мимикрия человека. Хамелеон, принявший однажды белую окраску и спасший тем самым свою жизнь, не делает из белого цвета догму, но меняется в связи с ситуацией - иначе он перестал бы существовать как вид. Таким же образом, человеку следует обсчитывать конкретные ситуации, а не принимать во всех случаях некую моральную позу. К сожалению, именно моральными дискурсами сегодня всё ещё руководствуются дискурсы государственные, что неизбежно при демократии, когда образованное меньшинство не может непосредственно влиять на состав государства, но антиморализм постепенно становится частью политики информационных корпораций, а также составляющей метода многих популярных писателей. Совет же, констатация, рассуждение и анализ, характерные для дискурса СМИ, в большинстве случаев легче принимаются сознанием, нежели приказ и диктат, характерные для дискурса государства. Т.о., можно констатировать, что дело деморализации общества сдвинуто с мёртвой точки, но надо ещё очень много работать.

Список литературы

1. Денис Яцутко. Современная ситуация в языке морали. Необходимость преодоления морали
2. Айер А. Д. Язык, истина и логика (глава 6) // Аналитическая философия: Избранные тексты. - М.: Изд-во МГУ, 1993. - С. 50-66.
3. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. - М., 1989.
4. Войтыла Кароль (Иоанн-Павел II). Основания этики // Вопросы философии. - 1991. - №1.
5. Вышеславцев Б. Этика преображенного Эроса. Проблемы закона и благодати. - М., 1994.
6. Дарендорф Р. Мораль, институты и гражданское общество // Путь. - 1993. - №3.
7. Льюис К.С. После чистоплюйства // Страницы. - 1996. - №2. - С. 114-115.
8. Макиавелли Н. Государь. - М., 1982.
9. Макинтайр Аласдер. После добродетели: Исследования теории морали. - М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000.
10. Мир философии: Книга для чтения. Ч. 2. Человек. Общество. Культура. - М.: Политиздат, 1991. - С. 355-374.
11. Ницше Ф. Антихристианин // Сумерки богов. - М.: Политиздат, 1989. - С. 17-93.
12. Ницше Ф. Генеалогия морали // По ту сторону добра и зла: избранные произведения. Книга вторая. - Л.: Сирин, 1990. - С. 3-148.
13. Ницше Ф. Сумерки кумиров, или Как философствуют молотком // Стихотворения. Философская проза. - СПб.: Худ. лит., 1993. - С. 536-626.
14. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // По ту сторону добра и зла: избранные произведения. Книга вторая. - Л.: Сирин, 1990. - С. 149-326.
15. Сартр Жан Поль. Экзистенциализм - это гуманизм // Сумерки богов. - М.: Политиздат, 1989. - С. 319-344.
16. Сенека. Нравственные письма к Луцилию // Сочинения. - М., 1987.
17. Соловьёв В. С. Три разговора // Избранное. - М.: Советская Россия, 1990. - С. 231-423.
18. Соловьёв Э.Ю. И. Кант: взаимодополнительность морали и права. - М., 1992.
19. Франк С. Л. Этика нигилизма // Вехи. - М.: 1909. - С. 175-210.
20. Шопенгауэр Артур. Идеи этики // Избранные произведения. - М.: Просвещение, 1992. - С. 133-188.
21. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. В связи с исследованиями Л.Г. Моргана. - М.: Политиздат, 1973.