

УДК/UDC 179
DOI: 10.25206/2542-0488-2026-11-1-115-122
EDN: QWUYQM
Научная статья / Original article

ШИЗОФРЕНИЯ СОВРЕМЕННЫХ ЭТИЧЕСКИХ ТЕОРИЙ*

М. Стокер

Австралийский национальный университет, Канберра, Австралия

Перевод с английского

Д. А. Борода

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Беларусь, 220072, г. Минск, ул. Сурганова, д. 1, корп. 2

В статье рассматривается феномен моральной 'шизофрении' современных этических теорий — эгоизма, утилитаризма и деонтологии — возникающий из-за разрыва между заявляемыми основаниями-ценностями и реальными человеческими мотивами. Подобный разрыв исключает из поля этики любовь, дружбу и сочувствие, обедняя моральную практику и делая ее психологически нежизнеспособной. В статье автор показывает некоторые ограничения, которые мотивация накладывает на этическую теорию и жизнь, и продвигает наше понимание отношений между основанием и мотивом, критически сопоставляя указанные теории, демонстрируя, что их принятие ведет либо к обедненной, либо к раздвоенной моральной жизни.

Ключевые слова: этика, современные этические теории, мораль, шизофрения, эгоизм, причина, мотив.

Для цитирования: Стокер М. Шизофрения современных этических теорий = Stocker M. The Schizophrenia of Modern Ethical Theories / пер. с англ. Д. А. Борода // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. 2026. Т. 11, № 1. С. 115–122. DOI: 10.25206/2542-0488-2026-11-1-115-122. EDN: QWUYQM.



© Стокер М., Борода Д. А., 2026.

Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

THE SCHIZOPHRENIA OF MODERN ETHICAL THEORIES*

M. Stocker

The Australian National University, Canberra, Australia

Translated from English

D. A. Boroda

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Belarus, Minsk, Surganova St., 1/2, 220072

The article examines the phenomenon of moral 'schizophrenia' of modern ethical theories — egoism, utilitarianism and deontology — arising from the gap between the declared reasons-values and real human motives. Such a gap excludes love, friendship and sympathy from the field of ethics, impoverishing moral practice and making it psychologically unviable. In the article, the author shows some of the limitations that motivation imposes on ethical theory and life, and advances our understanding of the relationship between reason and motive, critically comparing these theories, demonstrating that their acceptance leads to either an impoverished or a bifurcated moral life.

Keywords: ethics, modern ethical theories, morality, schizophrenia, egoism, reason, motive.



© Stocker M., Boroda D. A., 2026.
The content is available under a Creative Commons Attribution 4.0 License.

Современные этические теории, за некоторыми, возможно, достойными исключениями, имеют дело только с основаниями, ценностями и оправданиями действий. Они не исследуют мотивы, мотивационные структуры и ограничения этической жизни. Они не только не способны сделать это, но и терпят неудачу как этические теории, если не занимаются этим, — как я буду утверждать в этой статье. Я также попытаюсь решить две взаимосвязанные задачи: показать некоторые ограничения, которые мотивация накладывает на этическую теорию и жизнь, и углубить наше понимание взаимосвязей между основанием и мотивом.

Один из признаков благой жизни — гармония между мотивами, основаниями, ценностями и оправданиями действий. Неспособность руководствоваться своими ценностями — тем, что человек считает хорошим, приятным, правильным, красивым и т. д., — признак недуга духа. Неспособность ценить то, что движет человеком, также свидетельствует о недуге духа. Такой недуг или подобные ему можно назвать *моральной шизофренией*, так как они представляют собой раскол между мотивами и основаниями¹.

Крайняя форма такой шизофрении характеризуется, с одной стороны, стремлением совершать поступки, которые человек считает плохими, вредными, отвратительными или унижительными; с другой стороны, отвращением, ужасом и смятением от того, что он хочет сделать. Возможно, подобного рода случаи редки. Однако более скромная форма шизофрении между основанием и мотивом встречается гораздо чаще, что можно наблюдать в многочисленных примерах слабоволия, нерешительности, чувства вины, стыда, самообмана, рационализации и недовольства самим собой.

По меньшей мере мы должны быть движимы нашими главными ценностями и ценить то, к чему устремлены наши основные мотивы. Такая гармония является признаком хорошей жизни. Действительно, можно задаться вопросом, возможно ли человеческое существование (хорошее или плохое) без подобного единства.

Однако это не означает, что во всех случаях лучше иметь такую гармонию. Для нас же будет лучше, если корыстные авторитарные люди будут чувствовать себя скованными своим моральным воспитанием, нежели станут использовать свои основания как мотивы. Для мира и его жертв было бы гораздо лучше, если бы Эйхман² не хотел делать то, что считал своим долгом³.

Нельзя также утверждать, что во всех сферах деятельности такая гармония нужна или даже особо способствует достижению того, что ценится. Во многих случаях это не так. К примеру, мотивы при замене проколотаго колеса в значительной степени не имеют отношения к тому, чтобы снова отправиться в путь. (Во многих подобных ситуациях даже не обязательно ценить желаемый результат.)

Кроме того, нельзя с уверенностью утверждать, что в каждой сфере, имеющей 'моральное значе-

ние', такая гармония является необходимым условием или особо способствует достижению того, что ценится. Многие морально значимые действия, такие как кормление больного, можно выполнять одинаково хорошо практически независимо от мотива. И, как утверждает Д. Росс, с которым, в некоторых случаях, соглашается Дж. Милль, для значительной части этики просто не существует философского вопроса о гармонии или дисгармонии между ценностью и мотивом: вы можете делать то, что правильно, обязательно и что является вашим долгом, независимо от того, каковы ваши мотивы для этого действия. Если ваша обязанность заключается в том, чтобы сдерживать обещание, вы выполняете эту обязанность независимо от того, делаете ли вы это из уважения к долгу, страха потерять репутацию или по какой-либо другой причине. Мотивы не имеют значения в случаях, когда речь идет о правильности, обязательности или долге.

Несмотря на весьма сомнительную состоятельность этой точки зрения в отношении правильности, обязательности и долга [подробнее см.: 1], остаются как минимум две проблемы. Первая заключается в том, что даже здесь возникает вопрос о гармонии. Какую жизнь вели бы люди, которые исполняли бы свои обязанности, но делали бы это без особого желания? Вторая проблема состоит в том, что долг, обязательство и правильность — это лишь одна часть этики. Можно даже сказать, что это всего лишь ее небольшая, выхолощенная, минимальная часть. Существует целая другая область ценностей личных и межличностных отношений и действий, а также область морального блага, достоинства и добродетели. В обеих этих областях мотив является существенной частью того, что имеет ценность; в них мотив и основание должны находиться в гармонии для того, чтобы ценности могли быть реализованы.

По этой причине, а также потому, что такая гармония является признаком хорошей жизни, любая теория, которая ее игнорирует, подвергает себя большой опасности. Любая теория, которая затрудняет или исключает такую гармонию, если и не осуждается, требует серьезной и убедительной защиты. Я собираюсь доказать, что современные этические теории (теории, которые преобладают в англоязычном философском мире) делают такую гармонию невозможной.

Критика современной этики

Размышления о сложности и многогранности нашей моральной жизни, о том, что имеет ценность, показывают, что современные этические теории чрезмерно сосредоточились на долге, правильности и обязательствах [подробнее см.: 1, 2]. Эта ошибка — чрезмерная концентрация — не могла бы быть допущена, если бы уже не была допущена ошибка, заключавшаяся в невнимании к мотивам или к вопросам отношения мотивов к ценностям. Таким образом, первая ошибка подкрепляет и объясняет вторую, в которой мы находим гораздо бо-

лее серьезный недостаток современных этических теорий, чем чрезмерная концентрация: они либо приводят с необходимостью к шизофрении между основанием и мотивом в жизненно важных и всеобъемлющих областях ценностей, либо, напротив, позволяют нам жить в гармонии морально жалкой жизни, лишенной того, что действительно ценно. Невозможно, чтобы нравственные люди, то есть люди, которые хотели бы достичь того, что ценно, действовали на основе этих этических теорий, позволяли бы им определять их мотивы. Люди, которые позволяют этим теориям определять их мотивы, будут жить жизнью, лишенной того, что действительно является ценным.

Таким образом, эти теории вдвойне дефектны. Как этические теории, они не позволяют человеку достичь блага целостным образом. Как теории сознания, оснований и мотивов, человеческой жизни и деятельности, они проваливаются не только потому, что ставят нас в психологически неудобное, трудное или даже неприемлемое положение, но и потому, что делают нас и нашу жизнь сущностно фрагментированными и непоследовательными.

Тот вид дисгармонии, о котором я говорю, можно проиллюстрировать, рассмотрев проблему эгоистов, типичными представителями которых являются гедонистические эгоисты. Важными источниками личного удовольствия для них являются: любовь, дружба, привязанность, сопереживания и чувство общности. Но могут ли такие эгоисты получить эти самые удовольствия? Я думаю, что нет, — по крайней мере, пока они придерживаются мотива удовольствия-для-себя.

Причина этого не в том, что эгоисты не могут собраться и, так сказать, решить, вступить в любовные отношения. Конечно, они могут это сделать (оставим в стороне несущественные проблемы, связанные с решением сделать что-то подобное). Они могут делать различные вещи, направленные на получение такого удовольствия: вести увлекательные беседы, заниматься любовью, наслаждаться вкусной едой, смотреть интересные фильмы и так далее.

Тем не менее в такой жизни чего-то обязательно не хватает, а именно любви. Ведь для самого понятия любви необходимо заботиться о любимом человеке, быть готовым действовать ради него. Более того, нужно заботиться о любимом и действовать ради него, считая это конечной целью. Любимый человек или его благополучие должны быть конечной целью нашей заботы и действий.

Если моя забота о вас, или стремление сделать вас счастливыми, основано на моем желании жить спокойно и приятно для себя, то, безусловно, я не действую ради вас. Короче говоря, в той мере, в которой я действую различными способами по отношению к вам с конечной целью получения удовольствия — или, в более общем смысле, блага — для себя, я не действую ради вас.

Когда мы рассматриваем это таким образом, мы можем получить представление о том, почему эгоизм часто считается по своей сути чем-то одиозным. Он в основном сосредоточен на внешних отношениях с другими людьми, где, кроме их влияния на нас, один человек не отличается от другого и не является более важным, ценным или особенным, чем любой другой человек или даже любое другое существо. Индивиды как таковые не важны; важны лишь их воздействия на нас; они, по сути, взаимозаменяемы, подойдет любой другой человек с аналогичным влиянием. И это, как я предполагаю,

лично для меня было бы чем-то невыносимым. Думать о себе таким образом или верить, что человек, которого вы любите, думает о вас так же — невыносимо. И на концептуальных, а также психологических основаниях это несовместимо с любовью.

Можно предположить, что любовь такого рода не имеет большого значения. Но это было бы серьезной ошибкой. Любовь, о которой здесь идет речь, не ограничивается одним лишь современным пониманием романтического или сексуального влечения. Это также любовь между членами семьи, любовь к нашим близким друзьям и так далее. Какую жизнь могли бы вести люди, которые никогда не 'заботились' о ком-либо, кроме как в качестве средства достижения своих собственных интересов? И какую жизнь могли бы вести те, кто считает, что никто не любит их ради них самих, а только за то, как они служат интересам других?

Так же как стремление делать что-то ради другого человека или заботиться о нем ради него самого, необходимо для любви, оно необходимо для дружбы и всех близких отношений. Без этого, в лучшем случае, мы могли бы иметь хорошие, приятельские отношения. Аналогичным образом такого рода забота и внимание необходимы для сопереживания и чувства общности.

Прежде чем продолжить, давайте сравним мою критику эгоизма с более стандартной ее формой. Моя критика выглядит так: гедонистические эгоисты считают собственное удовольствие единственным оправданием своих поступков, деятельности и образа жизни, однако им следует признать, что любовь, дружба, привязанность, сопереживание и чувство общности являются одними из величайших источников личного удовольствия. Это значит, у них есть веские основания, исходя из их собственных же убеждений [grounds], вступать в такие отношения. Но они не могут действовать так, как требуется для получения этих удовольствий и величайших благ, если они действуют, руководствуясь мотивом удовольствия-для-себя. Они не могут действовать во благо любимого человека, друга и так далее; следовательно, они не могут любить или иметь друзей. Чтобы достичь этих величайших личных благ, они должны отказаться от эгоистичного мотива. Они не могут воплотить свои основания в своих мотивах. Их основания и мотивы делают их моральную жизнь шизофреничной.

Стандартная критика эгоистов заключается в том, что они просто не могут достичь такого рода неэгоистичных благ, что направление их действий, по сути, будет препятствовать их вовлечению в отношения с другими людьми соответствующими для этого способами и так далее. Данная критика не совсем состоятельна. Дело в том, что нет ничего противоречивого в том, чтобы эгоисты приняли политику, которая позволит им забыть, так сказать, что они эгоисты; политику, которая позволит и даже побудит их развивать такие конечные цели и мотивы, как забота о другом человеке ради него самого. Действительно, как часто утверждается, мудрый эгоист поступил бы именно так.

Подобный ответ ставит ряд вопросов. Останется ли трансформированный таким образом человек эгоистом? Важно ли для защиты эгоизма, чтобы человек оставался эгоистом? Или важно лишь то, чтобы человек жил так, как это одобрил бы эгоист? Конечно, для трансформации человека от эгоистической мотивации к заботе о других людях необходимо, чтобы человек-эгоист утратил созна-

тельный контроль над собой. Это поднимает вопрос относительно того, смогут ли такие люди проверять и следить за тем, насколько успешно их преобразованные 'я' справляются с достижением эгоистически одобренных целей. Будет ли у них внутренний будильник, который время от времени будет пробуждать их от неэгоистических трансформаций, позволяя им корректировать эти трансформации, если они не получают достаточного личного удовольствия или, в более общем смысле, чего-то в достаточной мере благого? Полагаю, что это отнюдь не исключено. Однако их жизнь едва ли была бы идеальной или даже удовлетворительной. Плохо иметь личность, которую нужно скрывать от других. А теперь представьте себе личность, которую нужно скрывать от самого себя. Вероятно, это все-таки возможно. Если это так, то кажется, что эгоисты могут быть в состоянии противостоять этой второй критике. Но это не затрагивает мою критику: что они не смогут воплотить собственные основания в своих мотивах; что им придется вести раздвоенную, шизофреническую жизнь, чтобы достичь того, что является благом.

Это можно было бы рассматривать как недостаток только таких этических теорий, как эгоизм. Но рассмотрим формы утилитаризма, которые утверждают, что действие является правильным, обязательным или каким-либо иным образом допустимым тогда и только тогда, когда оно оптимально с точки зрения баланса удовольствия и боли (или взвешенных ожиданий относительно них). Такая точка зрения подразумевает, что единственным хорошим основанием для действия является удовольствие, а не боль, и поэтому нам следует высоко ценить любовь, дружбу, привязанность, сопереживание и чувство общности. Предположим теперь, что вы руководствуетесь этим утилитарным основанием как мотивом в своих действиях и мыслях по отношению к кому-то. Какими бы ни были ваши отношения с этим человеком, это не будет любовью (так же как не будет дружбой, привязанностью, сопереживанием или чувством общности). Человек, которого вы якобы любите, привлекает ваше внимание и побуждает к действиям не ради него самого, а скорее как источник удовольствия.

Проблема заключается не просто в том, что удовольствие принимается за единственное благо, единственную характеристику, оправдывающую действие. Чтобы в этом убедиться, рассмотрим формалистский утилитаризм Дж. Мура, который призывает нас максимизировать благо, не утверждая при этом, что он определил все виды блага. Если, в чем я согласен с Муром, любовные отношения и что-то подобное им являются благом, как может возникнуть здесь какая-либо дисгармония? Разве нельзя воплотить в жизнь оправдывающее основание Мура как мотив и при этом любить? Я так не думаю.

Во-первых, если вы пытаетесь поддерживать любовные отношения ради блага, то нет никакой существенной приверженности даже этой деятельности, не говоря уже о вовлеченных в нее людях. В той мере, в какой это касается блага, вы могли бы относиться к любви так же, как к виду спорта, например, катанию на лыжах, или к увлечению, например, написанию стихов, или к удовольствию, например, от вкусной еды... Можно было бы предположить, что особенность этого блага — блага любви — заключается в том, что оно рассматривается не просто в качестве блага, но как нечто действи-

тельно благое, или как конкретное, уникальное благо. Однако в таком случае мы снова сталкиваемся с безличным отношением к людям. Любой другой человек, который смог бы вызвать столько же этого блага, был бы столь же подходящим объектом любви, как и ваш возлюбленный. На это можно было бы возразить, что именно такое благо и должно быть целью, акцентируя личные и индивидуальные черты, связывающие людей в любовных отношениях. Но теперь неясно, в каком смысле ищется благо, как и неясно, предписывает ли по-прежнему теория его максимизировать⁴. Да, теория говорит нам добиваться этого блага, но теперь мы не можем отделить то, что является благом — любовь — от ее благодати. А это просто не соответствует утилитаризму Мура.

Подобно тому, как эгоизм и вышеупомянутые формы утилитаризма требуют шизофреники между основанием и мотивом, не допуская никакой любви, дружбы, привязанности, сопереживания и чувства общности, этого же требуют и современные формы утилитаризма правил и деонтологии.

Человек — это то, чего не хватает в этих теориях. Ведь любовь, дружба, привязанность, сопереживание и чувство общности требуют, чтобы другой человек был неотъемлемой частью того, что ценится. Цениться должен именно сам этот человек, а не просто набор его общих ценностей или даже человек-как-производитель-или-носитель-общих-ценностей. Недостаток этих теорий в отношении любви заключается не в том, что они не ценят любовь (что, впрочем, бывает довольно часто), а в том, что они не ценят возлюбленного. Действительно, человек, который ценит и стремится к простой любви, то есть к любви-в-целом или любви-в-целом-проявляемой-этим-человеком, 'упускает' из виду своего возлюбленного так же, как и сторонник тех теорий, которые я критиковал.

Однако проблема с этими теориями не заключается в том, чтобы видеть *других* людей-как-ценных. Проблема именно с *людьми-как-ценностями*. Точно так же, как они это делают в отношении других людей, современные этические теории препятствуют нам любить, заботиться и ценить себя, в отличие от любви, заботы и признания наших общих ценностей-в-целом или нас-саших-как-производителей-или-носителей-общих-ценностей. В этих теориях, переполненных внешними факторами, в равной степени исчезает или не появляется как наше 'Я', так и другие люди. Их миры, переполненные внешними проявлениями того, что имеет внутреннюю ценность, не являются солипсическими; скорее, они полностью лишены всех людей⁵.

Общезвестно, что трудно иметь дело с людьми как таковыми. Трудно по-настоящему заботиться о них ради них самих. Это психически изматывающе и утомительно. Это ставит нас в слишком открытую и уязвимую позицию. Однако также важно учитывать и то, что происходит с нами, как индивидуально, так и в группах, начиная с обычной пары людей и заканчивая целым обществом, когда мы воспринимаем и относимся к другим лишь как к внешним объектам, как к сущностям заменимым, как к простым инструментам или хранилищам общей и обезличенной ценности; и что с нами происходит, когда с нами так обращаются или когда мы верим в то, что с нами так обращаются.

По меньшей мере такие отношения расчеловечивают. Чтобы описать это более детально, требуется полное философско-антропологическое исследование, показывающее возможность таких

личных отношений, как любовь и дружба, как они соотносятся с более широкими способами и структурами человеческой жизни и как они, возможно, позволяют развиваться тем отношениям, которые составляют основу достойной человеческой жизни; короче говоря, как они между собой взаимодействуют для создания полноты нашей жизни, полной эвдемонии.

При этом следует признать, что в понятии ценности человека и человека-как-ценности есть множество неясностей и трудностей. Когда мы задумываемся об этом, — например, о том, что и почему мы ценим, — нам кажется, что мы либо исключаем человека и в итоге имеем дело с человеком-как-производителем-или-носителем-общих-ценностей или его общими ценностями, либо исключаем даже их и остаемся с чистым отдельным эго.

Во всем этом, возможно, нам стоит поучиться у эгоистов. Их инстинкты, по крайней мере, должны подсказывать им включать себя в набор своих ценностей, пусть и у каждого из них собственный. Несмотря на риск превратиться в абсурд или же полностью потерять привлекательность своей точки зрения, — то, что они находят привлекательным и благим в благо-для-себя, должно быть не только благом, но и прежде всего для-себя.

На этом этапе было бы полезным повторить некоторые из уже обсуждавшихся мной вещей, как и сформулировать ряд вещей, о которых я еще не упоминал. На протяжении всего текста я беспокоился о том, какие мотивы могут быть у людей, если они хотят реализовать величайшие блага любви, дружбы, привязанности, сопереживания и чувства общности. Я утверждал, что, если мы принимаем в качестве мотивов либо воплощаем в наших мотивах различные вещи, которые современные этические теории считают в конечном счете благими или правильными, мы с необходимостью окажемся не в состоянии иметь эти мотивы. Любовь, дружба, привязанность, сопереживания и чувство общности, как и многие другие состояния и виды деятельности, сущностным образом содержат определенные мотивы и исключают некоторые другие; среди исключенных мы находим мотивы, составляющие оправдания, цели и блага наиболее известных сегодня этических теорий. Воплощать в своих мотивах ценности современных этических теорий означает относиться к людям лишь как к внешним объектам и исключать любовь, дружбу, привязанность, сопереживания и чувство общности — как по отношению к другим людям, так и по отношению к самому себе. Чтобы обрести эти величайшие блага, придерживаясь современных этических теорий, требуется шизофрения между основанием и мотивом.

Я не утверждаю, что если вы есть успешные любовные отношения, дружба и т. д., то вы не сможете достичь оправданий, целей и благ, которые предполагают эти теории. Вы можете их достичь, но не пытаться напрямую следовать им. Или, точнее, ровно в той мере, в какой вы живете в соответствии с ними, вы не сможете достичь постулируемых ими благ.

До сих пор я поднимал вопрос о дисгармонии, раздвоении, шизофрении только в случаях личных отношений: любви, дружбы, привязанности, сопереживания и чувства общности. Я бы сказал, что важность этих видов отношений достаточна, чтобы подтвердить мои доводы. Тем не менее давайте рассмотрим еще одну сферу жизни человека — стрем-

ление к исследованиям как поиски понимания и мудрости. И хотя здесь я не столь уверен, я все же полагаю, что многие из моих обвинений применимы и в этом случае.

Вполне возможно, следующий пример является лишь частным случаем, но, как кажется, его стоит рассмотреть. Вас поместили в психиатрическую клинику, и вы, естественно, очень хотите оттуда выбраться. Вы спрашиваете психиатра, когда вас выпустят; он отвечает: «Довольно скоро». Вы выясняете, что вместо того, чтобы говорить пациентам то, во что он действительно верит, он сообщает им то, что считает было бы благом для них услышать (то, во что им полезно было бы верить). Вероятно, вы могли бы 'разгадать его скрытые намерения' ['crack his code'], открыв для себя медицинские теории, которых он придерживается в своей практике, и его убеждения о вас. Тем не менее ваши дальнейшие с ним разговоры, если их можно так назвать, вряд ли можно было бы назвать образцом исследования. Я не настолько уверен, что мы окажемся в другой ситуации при столкновении с людьми, которые занимаются исследованиями ради них самих, ради славы Божьей, ради высшего удовольствия или даже ради высшего блага. Мы вполне можем разгадать их скрытые намерения: например, мы могли бы выяснить, что некто считает нахождение истины в определенной области своим наилучшим шансом на академическое продвижение. И все же...

(Имеет ли здесь значение остаточное сомнение «А что, если он верит в то, что продвижение по карьерной лестнице получают те, кто больше всего нравится старшим профессорам; и как мы можем узнать, во что он действительно верит?» И отличается ли оно как-то существенно от «А что, если он перестанет ценить истину как таковую; и как мы можем узнать, что он действительно ценит?»). Вполне возможно, если целью является понимание, а не 'просто знание', то такая разница есть.)

Можно было бы ожидать, что в тех сферах, которые явно касаются мотивов и их оценки, этические теории не приведут нас к уже отмеченной дисгармонии или соответствующим формам морально-дефектной жизни. И в какой-то степени это ожидание оправдывается. Однако даже в отношении моральных достоинств и недостатков, моральной похвалы и порицания, моральных добродетелей и пороков, ситуация мало чем отличается. Снова возникает проблема внешнего отношения и обезличивания, а также связанная с ней дисгармония.

Стандартная точка зрения заключается в том, что морально благое намерение является важной составляющей морально благого поступка. Это кажется вполне правильным. Согласно этой точке зрения, морально благое намерение — это намерение совершить действие ради его благости или правильности. Но теперь представьте, что вы находитесь в больнице, восстанавливаясь после долгой болезни. Вам очень скучно, вы беспокойны и не знаете, чем заняться. Но тут вы вспоминаете, что ваш приятель Смит проводит вас почти каждый день. Вы теперь верите, более чем когда-либо, что он замечательный человек и настоящий друг: он тратит столько времени, чтобы развеселить вас, приезжая через весь город и т. д. Вы так щедро хвалите и благодарите его, что он протестует, говоря, что всегда старается делать то, что считает своим долгом, то, что, по его мнению, будет лучше всего. Сначала вы думаете, что он просто вежливо принимает себя, снимая с себя моральное бремя. Но чем больше вы

с ним разговариваете, тем яснее становится, что он говорит правду: он пришел к вам не потому, что вы друзья, а потому, что считал это своим долгом, возможно, как христианин или коммунист, или по какой-то другой причине, или просто потому, что не знает никого более нуждающегося в поддержке и кого было бы легче подбодрить.

Очевидно, здесь чего-то не хватает, а именно морального достоинства или ценности. Этот недостаток можно отнести к двум взаимосвязанным моментам: во-первых, опять же, неверный мотив указан в качестве должного; а во-вторых, по крайней мере, в данном конкретном случае этот неверный мотив сущностным образом внешний⁶.

Вопросы и заключительные замечания

Я предположил, что основания, ценности и обоснования этических теорий должны быть такими, чтобы мы могли воплотить их в своих мотивах и при этом действовать морально и достигать блага. Но почему следует это предполагать? Возможно, нам стоит рассматривать этические теории как формы поощрения к непрямым действиям — получать желаемое через стремление к чему-то другому. Например, говорят, что экономическое всеобщее благосостояние достигается не путем стремления каждого к нему, а путем стремления каждого к собственному благосостоянию. Или мы можем считать этические теории лишь индикаторами, а не определяющими факторами того, что является правильным и благим.

Теории не прямых действий имеют свои особые проблемы. Всегда существует огромный риск получить вместо того, что мы действительно хотим, что-то другое. Есть также две связанные между собой проблемы. Во-первых, теория, поддерживающая не прямые действия, должна быть дополнена другой теорией мотивации, которая бы объясняла, какие мотивы подходят для каких действий. Такая теория также должна объяснять прямые и не прямые связи между мотивом и реальной целью.

Во-вторых, вполне возможно, не так уж и проблематично говорить о не прямых действиях в таких масштабных и затрагивающих интересы целых коллективов вопросах, как экономика общества. Но в отношении чего-то настолько личного, близкого и внутреннего для человека, как этика, разговор о не прямых действиях кажется, как минимум, неправдоподобным и сбивающим с толку. Неправдоподобным в том смысле, что мы, по-видимому, не действуем непрямо, по крайней мере, не в таких сферах жизни, как любовь, дружба, привязанность, сопереживание и чувство общности. В этих случаях наш мотив напрямую связан с любимым человеком, другом и т. д., так же как и наше основание. Когда мы делаем что-то для любимого ребенка или родителя, нет необходимости обращаться к основаниям, найденным в современных этических теориях. Разговор о не прямых действиях сбивает с толку, поскольку мешает действиям и их пониманию, ведь как только мы начинаем верить в то, что существует нечто большее за такими действиями, как любовь, что необходимо для их оправдания, мы можем продолжать их только благодаря чему-то, подобно самообману.

Частичным оправданием этих этических теорий может быть то, что они не предназначены для того, чтобы давать нам одновременно как основания, так и мотивы; их цель — лишь предоставить индикаторы блага и правильности, а не определяющие факторы.

Формально в таком понимании этических теорий нет ничего плохого. Но возникает ряд вопросов. Почему мы должны интересоваться такими теориями, которые нельзя применить на практике? Почему бы просто не иметь теорию, которая позволяет нам достичь гармонии между основанием и мотивом? Теорию, которая предоставляет определяющие факторы? Разве нам не нужна такая теория? Это верно, что наших предваряющих анализ взглядов может быть достаточно для оценки индикаторных теорий. Возможно, нам не нужна определяющая теория, чтобы выбрать правильную индикаторную теорию. Но разве нам не нужна определяющая теория, чтобы понять, почему тот или иной конкретный индикатор является корректным, почему он работает, чтобы знать, что благого в том, индикатором чего он является⁷?

Еще одним частичным оправданием современных теорий может служить то, что, во-первых, они почти полностью сосредоточены на вопросах правильности, обязательствах и долге, а не на всей этике в целом; и, во-вторых, что в этой ограниченной области они не страдают от дисгармонии или шизофрении. В какой-то степени такое оправдание, особенно второй пункт, рассматривалось мной выше. Но стоит сказать больше. Возможно, сейчас уже стало достаточно очевидным, что современные этики игнорируют большие и чрезвычайно важные области морали — например, вопросы личных отношений и достоинств. В этом отношении первый пункт оправдания верен. Однако далеко не очевидно, были ли эти теории выдвинуты лишь как частичные теории или же их сторонники считали, что долг и тому подобное на самом деле являются всей этикой или, по крайней мере, единственно важной ее частью.

Нам могли бы посоветовать забыть о прежних мотивах и убеждениях и просто взглянуть на эти теории, чтобы понять, какую пользу они могут нам принести. Возможно, они ошибались в отношении объема и важности долга. Тем не менее они могли быть правы относительно рассматриваемых концепций. В ответ на это следует сделать несколько замечаний. Во-первых, они ошибались в отношении этих концепций, как показало бы даже краткое изучение понятий суперерогации⁸ и эгоизма. Во-вторых, эти теории вводят нас в опасное заблуждение; их слишком легко можно истолковать так, будто вся этика может рассматриваться с внешней точки зрения, по модели законодательства⁹ и индикаторным образом. В-третьих, принятие таких теорий как частичных создает серьезные проблемы интеграции внутри системы этического знания. Поскольку эти теории так сильно отличаются от тех, что касаются, например, личных отношений, каким образом можно было бы их все интегрировать в единое целое? Конечно, этот третий пункт может и не быть критикой основанных на понятии долга теорий, а всего лишь признанием великого разнообразия и сложности нашей моральной жизни¹⁰.

В заключение можно задать вопрос, как современные этические теории пришли к выводу о необходимости либо выхолащенной моральной жизни, либо дисгармонии, шизофрении. Один из наборов (довольно спекулятивных) ответов касается вопросов преобладания понятий долга, правильности и обязательства в этих теориях. Это преобладание естественным образом согласуется с теориями, разработанными в эпоху ослабления личных отношений; во времена, когда связи, объединяющие людей

и смягчающие трения в самого разного рода начинаниях, все менее и менее основывались на чувствах привязанности; во времена, когда коммерческие отношения заменяли семейные (или подобные семейным); в эпоху нарастающего индивидуализма. Оно столь же естественным образом связано с главной заботой философов той самой эпохи — законодательством. Когда речь шла о законодательстве, их интересовали долг, правильность и обязательность. (Конечно, здесь возникает уместный вопрос: почему их интересовало именно законодательство, особенно такого рода? На него отчасти уже был предоставлен ответ и за его пределы я распространяться не буду.) Рассматривая мораль с точки зрения законодателя и принимая такое законодательство за модель, вопросы мотивов очень быстро становятся несущественными. Законодатель хочет, чтобы те или иные вещи были либо сделаны, либо не сделаны; ему неважно, почему они делались или не делались теми или иными людьми, поскольку полагаться можно только на действия и на знания о них, но не на их мотивы. (Это также связано с общим обеднением наших эмоций и эмоциональных возможностей — восприятием наших эмоций как простых чувств или побуждений, лишенных рационального или когнитивного содержания и ограничений; и представлением о нас как об искателях удовольствий и избегателях боли, — забывая или отрицая, что любовь, дружба, привязанность, сопереживание и стремление к добродетели являются чрезвычайно влиятельными движущими силами нашего поведения.) С этим связана законодательная точка зрения, или, проще говоря, точка зрения третьего лица, которая уверяет нас в том, что с людьми все хорошо, если они счастливы, если они делают то, что приносит им удовольствие, и тому подобное. Следствие гарантирует причину — в эпистемическом смысле (Хотя можно задаться вопросом, нет ли здесь распространенной эмпирической путаницы между *ratio cognoscendi*¹ и *ratio essendi*²?).

Таким образом, эти различные факторы могут помочь объяснить эту довольно примечательную инверсию (используя понятие Маркса): принятие 'следствия', в виде удовольствия и тому подобного, за 'причину' — благую деятельность.

Формалистский утилитаризм Мура и традиционные взгляды на морально благое действие тоже страдают чем-то похожим на инверсию. Однако здесь она связана не с причинно-следственными отношениями, а с философскими аспектами. Все выглядит так, будто эти философы пришли к заключению, что, поскольку всевозможные разные виды блага могут быть классифицированы как благие, их благость заключается именно в этом, а не наоборот. Наиболее общая классификация, как кажется, была реифицирована и сама по себе принята за морально значимую цель.

Подобные инверсии могут помочь ответить на вопрос, мучающий меня в этой статье: почему я говорю о том, что современная этика страдает от шизофрении, двуличия, дисгармонии? Почему бы мне просто не заявить, что современные этические теории ошибочны в своем определении блага и зла, правильного и неправильного? Ведь вполне очевидно, что если мы стремимся к неправильной цели, то (с большой вероятностью) мы не достигнем того, чего действительно хотим, — того, что является благом, и тому подобного. Причина, по которой я утверждаю, что это не просто ошибка, заключается в том, что эта ошибка хорошо обоснована; она

тесно связана с истиной и обладает многими чертами этой самой истины. Возьмем всего два примера. Благая деятельность (за исключением случаев невезения и неблагоприятных обстоятельств) действительно приносит удовольствие; любовь, несомненно, приносит пользу любящему. Таким образом, есть большая вероятность считать благом то, что эти теории выдвигают на роль блага. Но когда мы пытаемся действовать на основе этих теорий, пытаемся воплотить их основания в наших мотивах (вместо того, чтобы просто проверить, соответствуют ли эти теории нашей жизни или жизни других людей), тогда совершенно безумным образом все начинает идти не так, как мы рассчитывали. Личностные качества любимых людей игнорируются, а моральные действия становятся самоопустошительными и саморазрушительными. И, пожалуй, величайшее безумие из всех заключается в двух моментах (которые находятся в порочной взаимосвязи): во-первых, мир все больше и больше обустроивается так, чтобы сделать эти теории верными; во-вторых, мы принимаем эти теории за верные и, тем самым, начинаем видеть любовь, дружбу и тому подобное только как возможные и не очень надежные источники удовольствия или чего-то подобного. Мы ошибочно принимаем следствие за причину, и когда причина, рассматриваемая как следствие, не вытекает из следствия, рассматриваемого как причина, мы обесцениваем первое, низводя его, в лучшем случае, до уровня инструментального блага, или блага как средства, и бросаемся в объятия второго, удивляясь, почему выбранные нами блага так пусты, горьки и бесчеловечны.

Примечания

¹ Я хотел бы поблагодарить всех, кто знакомился или читал различные версии этой статьи, и чьи комментарии оказали мне огромную поддержку и помощь.

² Здесь и далее под 'основаниями' [reasons] будут также подразумеваться 'ценности' [values] и 'оправдания' [justifications].

³ Отто Адольф Эйхман — нацистский военный преступник, был одним из 'архитекторов Холокоста', отвечал за преследование и уничтожение евреев во времена Второй мировой войны [примечание переводчика. — Д. Б.].

⁴ Можно даже было бы задаться вопросом, что лучше для таких людей, иметь или не иметь подобную гармонию между основаниями и мотивами, учитывая их злые мотивы или ценности; и каким образом они могли бы встать на путь морального исправления. Хотя на такие вопросы, возможно, и нет ответов.

⁵ Признание внутренней ценности любви и людей, состоящих в определенных отношениях, помогает выявить ошибочность ряда взглядов на рациональное (или целесообразное) поведение. Во-первых, относительно максимизации: так, если вы цените 'экземпляр' *C* и если в состоянии *S* больше *C*, чем в состоянии *S'*, вы действуете разумно только в том случае, если вы выбираете *S* — если только у *S'* нет большего количества чего-то другого, ценного для вас, чем у *S*, или ваши затраты на приобретение *S*, в отличие от *S'*, не слишком высоки, или вы недостаточно хорошо информированы. В тех случаях, где *C* — любовь (а в действительности, где *C* — многие, если не большинство, ценных вещей), это не работает, даже если все задействованные ценности являются эгоистичными. Во-вторых, относительно внимания к разнице ценности, ее осознания и ее значения для рациональных действий: просто представьте себе человека, который (часто) проверяет, были ли любовные отношения с другим человеком 'лучше', чем его нынешняя любовь.

⁵ Исключением из этого правила является то, что Мур рассматривает дружбу как внутреннее благо. Но если предыдущая критика Мура справедлива, то его понимание дружбы вносит в его теорию серьезные противоречия, граничащие с непоследовательностью.

⁶ Чтобы избежать подобной проблемы, рекомендую обратиться к моей статье *Морально благие намерения* [3], где утверждается, что благодетель и правильность не обязательно должны быть объектами морально благого намерения, ими скорее могут быть различные блага или правильные поступки.

⁷ Использование современных теорий в качестве индикаторных помогло бы разрешить один из самых давних споров в этической философии — спор, в котором Аристотель и Маркс оказались на стороне победителей, а многие, если не большинство современных специалистов по этике — на противоположной. Спор касается условной объяснительной роли удовольствия, благой деятельности и благой жизни. Грубо говоря, многие утилитаристы и не только они придерживаются мнения, что деятельность является благой только потому и постольку, поскольку она приносит удовольствие; Аристотель и Маркс, по крайней мере, в отношении многих удовольствий, придерживаются мнения, что если они и являются для нас благом, то это лишь потому, что они вызваны благой деятельностью. Проблема аморальных удовольствий многим казалась наиболее важным прецедентом в этом споре. В той мере, в какой верны отстаиваемые в моей статье взгляды, у нас есть иной способ разрешить данный спор. Ибо, если я прав, удовольствие не может быть тем, что делает любую благоую деятельность благой, даже если исключить из него все аморальные удовольствия. Должна существовать такая деятельность, например, как любовь или дружба, которая делает некоторые удовольствия благом.

⁸ Суперерогация (от лат. *supererogare* — делать больше, чем требуется) представляет собой действия, которые морально желательны, но не обязательны. В рамках этических теорий суперерогационные поступки часто рассматриваются как выходящие за пределы минимальных моральных требований, что ставит вопрос о природе морального долга и добродетели. Например, в рамках утилитаризма суперерогация может быть оценена через призму максимизации общего блага, тогда как деонтологические теории могут акцентировать внимание на обязанностях индивида [примечание переводчика. — Д. Б.].

⁹ О так называемой 'законодательной модели' этики см. ниже.

¹⁰ Отчасти эту сложность можно объяснить следующим образом: долг кажется уместным в наших отношениях с любимыми людьми и друзьями только тогда, когда наша любовь, дружба и привязанность теряют былую силу. Если в семье 'все хорошо', ее члены 'естественным образом' помогают друг другу; то есть их любви, привязанности и глубокой дружбы достаточно для того, чтобы они заботились друг о друге и помогали друг другу (если выразиться чуть более сдержанно). Такие 'чувства' иногда ослабевают. В такие моменты приходится апеллировать к долгу или обращаться к помощи (со стороны заинтересованного агента или других лиц), чтобы сделать хотя бы малую толику из того, что обычно обеспечивает любовь. В какой-то степени частота, с которой один член семьи действует по отношению к другому из чувства долга, а не из любви, является показателем недостатка любви у первого члена семьи по отношению ко второму. Но это не означает, что не существует обязанностей, связанных с любовью, дружбой и тому подобным.

¹¹ Термин '*ratio cognoscendi*' (лат. 'основание познания') обозначает принцип или критерий, на основе которого формируется знание о чем-либо. В философии этики этот термин часто используется для обсуждения источников морального знания и обоснования этических норм. Например, в контексте морального реализма *ratio cognoscendi* может включать в себя интуитивные осознания моральных истин [примечание переводчика. — Д. Б.].

¹² Термин '*ratio essendi*' (лат. 'основание сущности') относится к причине или основе существования чего-либо. В этической философии этот термин может использоваться при анализе метаэтических вопросов, в частности, вопросов о том, что делает моральные утверждения истинными или ложными [примечание переводчика. — Д. Б.].

Список источников / References

1. Stocker M. Act and Agent Evaluations. *The Review of Metaphysics*. 1973. Vol. 27, no. 1. P. 42–61.
2. Stocker M. Rightness and Goodness: Is there a Difference? *American Philosophical Quarterly*. 1973. Vol. 10, no. 2. P. 87–98.
3. Stocker M. Morally Good Intentions. *The Monist*. 1970. Vol. 54, no. 1. P. 124–141. DOI: 10.5840/monist19705419.

Сведения о переводчике

БОРОДА Дарья Андреевна, магистр культурологии, аспирант Института философии Национальной академии наук Беларуси, г. Минск, Беларусь.

ORCID: 0009-0000-8142-9754

ResearcherID: LMN-9082-2024

Адрес для переписки: darya.boroda.00@mail.ru

Источник перевода:

Stocker M. The Schizophrenia of Modern Ethical Theories // *The Journal of Philosophy*. 1976. Vol. 73, no. 14. P. 453–466. DOI: 10.2307/2025782.

Прозрачность финансовой деятельности: автор не имеет финансовой заинтересованности в представленных материалах и методах. Конфликт интересов отсутствует.

Статья поступила в редакцию 09.07.2025; одобрена после рецензирования 12.01.2026; принята к публикации 20.01.2026.

About the translator

BORODA Darya Andreevna, Master of Cultural Studies, Postgraduate, Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus, Minsk, Belarus.

ORCID: 0009-0000-8142-9754

ResearcherID: LMN-9082-2024

Correspondence address: darya.boroda.00@mail.ru

Financial transparency: the author has no financial interest in the presented materials or methods. There is no conflict of interest.

The article was submitted 09.07.2025; approved after reviewing 12.01.2026; accepted for publication 20.01.2026.