

Darwall S. (2017) The Foundations of Morality: Virtue, Law, and Obligation (R.G. Апресян, Trans.). *Ethical Thought*. 2017. No. 1, pp. 18–47 (Russian translation).

Graham G. (2014) Francis Hutcheson and Adam Ferguson on Sociability. *History of Philosophy Quarterly*. Vol. 31, no. 4, pp. 317–323.

Grotius H. (1994). *The Rights of War and Peace*. Moscow: Ladomir (Russian translation).

Grotius H. (2005) *The Rights of War and Peace*. In 3 vols. (Vol. 1) (R. Tuck, Ed.). Indianapolis: Liberty Fund.

Hobbes T. (1989) On the Citizen. In: Hobbes T. *Works*. In 2 vols. (Vol. 1, pp. 270–506). Moscow: Mysl' (Russian translation).

Hobbes T. (1991) Leviathan. In: Hobbes T. *Works*. In 2 vols. (Vol. 1, pp. 3–546). Moscow: Mysl' (in Russian).

Hutcheson F. (1973). An Inquiry Into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue. Treatise II. An Inquiry Concerning the Original of Our Ideas of Virtue or Moral Good. In: *Francis Hutcheson, David Hume, Adam Smith. Aesthetics* (pp. 41–261). Moscow: Iskusstvo (Russian translation).

Kant I. (1994a) Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. In: Kant I. *Collected works*. In 8 vols. (Vol. 8, pp. 12–28). Moscow: Choro (Russian translation).

Kant I. (1994b) Religion within the Bounds of Bare Reason. In: Kant I. *Collected works*. In 8 vols. (Vol. 8, pp. 5–223). Moscow: Choro (Russian translation).

Kant I. (2009) Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim (A. Wood, Trans.). In: Rorty A.O. & Schmidt J. (Eds.) *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide* (pp. 9–23). Cambridge: Cambridge University Press.

Kant I. (2019) *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Göttingen: Vollständige Neuausgabe.

Hobbes T. (1996) *Leviathan* (C.A. Gaskin, Ed.). Oxford: Oxford University Press.

Hutcheson F. (2006) On the Natural Sociability of Mankind. In: Hutcheson F. *Logic, Metaphysics and the Natural Sociability of Mankind* (J. Moore & M. Silverthorne, Eds.) (pp. 189–216). Indianapolis: Liberty Fund.

Irwin T. (2008) *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*. Vol. II: From Suarez to Rousseau. Oxford: Oxford University Press.

Prokofyev A.V. (2018) Francis Hutcheson and the Possibility of Moral Virtue Beyond the Scope of Benevolence. *Ethical Thought*. Vol. 18, no. 1, pp. 43–56 (in Russian).

Pufendorf S. (2017). On the Origin and the Progress of the Science of Natural Law, (A. Sochilin, Trans.). *Ethical Thought*. 2017. No. 1, pp. 136–149 (Russian translation).

Schneewind J.B. (2009) Good out of Evil: Kant and the Idea of Unsocial Sociability In: Rorty A.O. & Schmidt J. (Eds.) *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide* (pp. 94–111). Cambridge: Cambridge University Press.

Schneewind J.B. (2010) *Essays on the History of Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

## Универсальность в морали: между объективностью и абсолютностью\*

А.В. Скоморохов

Институт философии РАН, Москва, Россия

### Аннотация

Данная статья посвящена рассмотрению внутренних теоретических проблем дискурса моральной универсальности, обуславливающих ее внешнюю критику. В статье анализируются трудности, с которыми сталкивается дискурс универсальности при попытке решения проблемы согласования поступка и нормы. Центральным предметом рассмотрения становится проблема осмысления трагического выбора в контексте идеи моральной универсальности. На первом этапе выявляется причина, по которой трагический выбор становится теоретической проблемой дискурса универсальности. Этой причиной оказывается формальное (объективистское) толкование идеи универсальности, опирающееся на презумпцию тождества бытия поступка и мышления о поступке. Поскольку возможность поступка и морали опирается на несхождение данного тождества, «универсальность в морали» рассматривается как противоречие в определении. На втором этапе предлагается альтернативное – сущностное – толкование идеи моральной универсальности, опирающееся на расхождение тождества бытия и мышления. Предложенное толкование помогает снять противоречие между идеями универсальности и морали. На третьем этапе демонстрируется, что истоком критики идеи моральной универсальности служит смешение двух толкований универсальности и подмена сущностного толкования формальным. На четвертом этапе осуществляется синтез формального и сущностного толкований моральной универсальности, в том числе его нормативно-содержательная конкретизация. Анализ позволяет показать, что внутренние теоретические проблемы дискурса универсальности обусловлены сопряжением идей универсальности и объективности, порожденным метафизикой Нового времени. Универсальность сохраняет статус существенной характеристики понятия морали как аспект абсолютного («голоса совести») в этической теории.

**Ключевые слова:** универсальность в морали, беспристрастность, общезначимость, общеадресованность, объективность, абсолютность, поступок.

\* Статья подготовлена в рамках проектного исследования «Феномен универсальности в морали», осуществляемого при финансовой поддержке Российского научного фонда, грант № 18-18-00068.

**Скоморохов Алексей Вячеславович** – младший научный сотрудник Института философии РАН .

alskom2@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5565-0225>

**Для цитирования:** Скоморохов А.В. Универсальность в морали: между объективностью и абсолютностью // Философские науки. 2019. Т. 62. № 10. С. . DOI:

## Universality in Morality: Between Objectivity and Absolutivity\*

A.V. Skomorokhov

*Institute of Philosophy of RAS, Moscow, Russia*

### Abstract

This article discusses the internal theoretical problems of the discourse of moral universality, which are causing its external criticism. In particular we reconstruct the difficulties faced by the discourse of universality when it tries to reconcile the ideas of law and action. At the first stage, we reveal the reason why the tragic choice becomes a “stubborn fact” of the discourse of universality. It turns out to be a formal interpretation of the idea of universality, which is based on the presumption of the identity of the action’s being and thinking about the action. Since the possibility of an action and, as a consequence, the possibility of morality, is based on the non-identity of being and thinking, “universality in morality” is assessed as a *contradictio in adjecto*. At the second stage, we propose an alternative interpretation of the idea of moral universality, based on the divergence of metaphysical identity. At the third stage, we demonstrate that the source of criticism of the idea of moral universality is the confusion of two interpretations of universality and the substitution of a substantial interpretation by a formal one. At the fourth stage, we carry out a synthesis of formal and substantial interpretations of moral universality, including its meaningful normative concretization. We conclude that the source of criticism of the idea of moral universality is the conjugation of universality and objectivity (regarded as a main principle of the New Age thought). Universality retains its status as a substantial characteristic of the concept of morality as an aspect of the moral absolutivity (“voice of conscience”).

\* The paper has been prepared within a project research “The Phenomenon of Moral Universality,” supported by the Russian Science Foundation, project no. 18-18-00068.

**Keywords:** universality in morality, impartiality, validity, general addressability, objectivity, absolutivity, action.

**Skomorokhov A.V.** – Junior Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

alskom2@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5565-0225>

**For citation:** Skomorokhov A.V. (2019) Universality in Morality: Between Objectivity and Absolutivity. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 10, pp. . DOI:

### Введение

Известны две традиции осмысления феномена универсальности в этике. Первая (кантианская) традиция утверждает, а вторая (критическая) отрицает существенность признака универсальности для понятия морали.

Выражением универсалистской традиции выступает категорический императив Иммануила Канта во взаимоотношенности трех его формул: универсальности, человечности и автономии. Выражением критической традиции может служить нравственный императив, сформулированный Николаем Бердяевым: «... быть индивидуальностью и индивидуальным во всех актах своей жизни» [Бердяев 1931, 143]. По мысли Бердяева, идея универсального морального закона ошибочна по двум основаниям: во-первых, не существует абсолютно подобных случаев, на которые рассчитано его действие, во-вторых, человек не автомат-исполнитель закона, а творец поступка, «индивидуально разрешающий нравственную задачу жизни, ... делающий нравственные изобретения и открытия» [Бердяев 1931, 141].

Критику идеи универсальности в современной этике, в частности в «этике после Аушвица», фундирует категорический императив, сформулированный Теодором Адорно: «... мыслить и поступать таким образом, чтобы Аушвиц не повторился; чтобы никогда не произошло ничего подобного» [Адорно 2003, 326]. Негативное содержание императива требует отвержения концептуальной рамки эпохи Модерна, которая, как предполагается, сделала Холокост возможным. Следовать императиву Адорно в этом контексте значит противопоставить мифу Модерна, включающему в себя представление о моральной универсальности,

новый миф или, точнее, контрмиф, а с ним и новое представление о морали. Причем некоторые критически настроенные философы напрямую выводят Холокост из этического универсализма, видя в нем смысловое ядро мифа Модерна [Lang 1990].

Справедливы ли подобные обвинения?

С одной стороны, прямолинейное выведение нацистской «этики» из кантианской традиции или из категорического императива Канта (сведенного к его первой формулировке), выглядит грубым и неправомочным извращением Кантовой мысли. Хотя пройти тест на универсальность могут разные, в том числе и предельно аморальные максимы, Кант откликается на проблему сопряжением трех формул категорического императива: всеобщности, человечности и автономии. В свою очередь кантианская традиция в этике строит смысловые модели принципа универсальности, накладывающие на этот формальный принцип содержательные ограничения.

С другой стороны, напрашивается вопрос: чего стоит универсалистская новоевропейская традиция, утверждающая равенство (моральных субъектов), беспристрастность (того, кто судит), а также общезначимость (моральных требований), если ее безупречное обоснование не помешало беспримерным неравенству, дискриминации и несправедливости существовать *на практике* в европейской культуре? Необходимо либо признать безнадежную отвлеченность философских концепций (в той степени, которая обесмысливает их построение и изучение), либо предположить, что идея моральной универсальности имеет скрытый изъян. Это приводит нас к противоречию, нуждающемуся в выявлении и реконструкции.

Экспликация данного противоречия и поиск путей его разрешения – цель данной статьи. В качестве гипотезы мы полагаем, что внешняя критика идеи моральной универсальности обусловлена внутренними проблемами дискурса универсальности<sup>1</sup>. Анализ трудностей, с которыми он сталкивается, должен позволить понять, как соотносятся три императива, связанные с проблематикой универсальности. Что в контексте идеи моральной универсальности означает категорический императив Адорно? Как именно нужно поступать – по Канту или по Бердяеву, – чтобы «никогда не произошло ничего подобного»?

<sup>1</sup> В данной статье предметом анализа выступает референтный Канту дискурс моральной универсальности в аналитической философии.

### Универсальность в морали: противоречие в определении

В границах аналитической философии универсальность рассматривается как формальный признак морали, а универсализуемость моральных суждений – как их центральная характеристика. Универсальность сопрягается с объективностью: предполагается, что моральные суждения универсализуемы, если они объективно обоснованы, т.е. апеллируют к общим стандартам и принципам. На основе формального (объективистского) толкования универсальности конструируется принцип универсализуемости: каждый человек, подобный мне, в обстоятельствах, подобным моим, должен поступить так же, как я, а идеальный наблюдатель должен одобрить такой поступок.

В ходе развернувшейся дискуссии о принципе универсализуемости<sup>2</sup> обнаруживается «упрямый факт», не желающий «подчиняться» сформулированному принципу. Им оказывается поступок в ситуации трагического выбора (например, выбора между исполнением сыновьего и воинского долга в известном примере Ж.-П. Сартра). Выясняется, в частности, что подобный поступок не может быть универсальным – верным для всех подобных лиц в подобных обстоятельствах. Трудность приводит к дилемме: или возможны неуниверсальные моральные феномены, а универсальность не является необходимым признаком понятия морали (так полагает Макинтайр [MacIntyre 1955, 327]), или все моральные феномены универсальны, а трагический поступок неморален, т.к. совершается под давлением обстоятельств «неодолимой силы» (так полагает, в частности, Этуэлл [Atwell 1967, 133]). Поскольку предположение Этуэлла противоречит моральному опыту (угрызения совести испытывает и невольный виновник ущерба), возникает угроза теоретического тупика: невозможность помыслить трагический выбор ставит под вопрос правомочность универсалистского (объективистского) понимания морали. Рассмотрим проблему трагического выбора внимательнее. В первом приближении она выявляет неспособность обыденного языка схватить тончайшие нюансы переживаний. Исследование морали на уровне суждений делает «холмистую» (Блок) местность плоской: сложные дилеммы исключаются из сферы этического, а последняя сводится к банальным проблемам.

Несмотря на это, существуют две полярные возможности понимания проблемы трагического выбора. Первая возможность

<sup>2</sup> Анализ дискуссий см.: [Логинов 2018], [Скоморохов 2018].

(формальная) кроется в недостаточной спецификации моральных суждений, т.е. в малом числе универсальных законов, описывающих бесконечное множество возможных поступков.

Вторая возможность (сущностная) заключается в принципиальной разнородности логики и этики. Она предполагает, что поступок не опирается на суждение, а дилемма трагического выбора обнаруживает не количественную, а качественную недостаточность моральных суждений, не преодолеваемую созданием уточненных словарей.

Первое из возможных толкований разделяет Ричард Хэар. Полагая, что трудности согласования поступка и нормы связаны с концептуальной путаницей, Хэар предлагает специфицировать нормы так, чтобы они, с одной стороны, учитывали фактор личного выбора, а с другой – сохраняли признак универсальности. Решая эту задачу, Хэар различает задачи этической теории и морального субъекта в их отношении к установлению 1) правил морального мышления и 2) содержания конкретных моральных норм. Правила морального мышления (их формулирует этическая теория) требуют исключения единичных терминов из моральных суждений, моральные нормы (их формулирует моральный субъект) уточняются спецификацией общих терминов [Hare 1954–1955, 301]. Проблема трагического выбора в контексте данного подхода оценивается как мнимая: спецификация общих терминов позволяет описать индивидуальный выбор, в том числе трагический, не лишая его универсальности (если мой личный выбор описан в общих терминах, он может, хотя бы гипотетически, быть выбором Другого).

Вторую возможность – поступок не опирается на суждение – Хэар не рассматривает. Но ее рассматривает русская мысль и, в частности, Достоевский. Обсуждая (устаи героя «Записок из подполья») просвещенческую гипотезу о том, что человек приучится поступать так, как ему «разум и науки указывают», Достоевский замечает, что в действительности человек всегда действует по «своему хотению», а не «добровольно подчиняется законам природы», т.е. поступает по свободе, а не по необходимости [Достоевский 1989, 468]. Герой «Записок из подполья», строго говоря, спорит ни с кем иным, как с Кантом<sup>3</sup>: «С чего это взяли

все эти мудрецы, что человеку надо какого-то... добродетельного хотения?.. Человеку надо – одного только *самостоятельного* хотения, чего бы эта самостоятельность ни стоила и к чему бы ни привела» [Достоевский 1989, 470]. Удары Достоевского по формальному толкованию поступка и морали («Одна логистика! да-с, логистика!») [Достоевский 1989, ] имеют чрезвычайную силу. Они обнаруживают, что трудности осмысления поступка связаны не с путаницей в понятийном аппарате (как полагает Хэар), а с иррациональностью человеческой природы.

В самом деле, предположим, что мы, как предписывает нам Хэар, 1) заменили грубое, не учитывающее множество конкретных обстоятельств жизни суждение «не лгать» на суждение вида «индивид, обладающий признаками  $A, B, C$ , не должен лгать в ситуации, обладающей признаками  $X, Y, Z$ »; 2) разгадали сочетание признаков  $A, B, C (X, Y, Z)$  посредством теста обратимости позиций.

Возникает вопрос: разгадали ли мы вместе с тем «загадку» поступка? Решил ли я «не лгать» потому, что такое решение подсказал мне мыслительный эксперимент? Или, напротив, «Я» только потому и есть «Я», что субъект решился на поступок (не лгать или, напротив, солгать) и решил этим решением самого себя (т.е. решил, кто есть «Я»)?

Как замечает Анатолий Ахутин, мораль, ответственность и человечность коренятся в измерении метафизической свободы, в зазоре, образованном несхождением тождества бытия и мышления [Ахутин 2005, 478]. Это значит, что поступок нельзя охватить (и тем более сконструировать) мыслью. Поступок предполагает возможность в любой момент преступить, «взорвать» (Левинас) любые границы, в том числе границы, поставленные моральным суждением. Не предоставление индивиду права конструировать множество универсальных специфицированных суждений, *на основе* которых происходит поступок, а постулирование *зазора* между суждением и поступком открывает пространство свободы. Между тем, именно этого *зазора* (от которого все зависит и на котором парадоксальным образом все *держится*) в концепции Хэара не обнаруживается.

Предположить вслед за Хэаром, что мир возможных поступков может быть описан в общих терминах, значит допустить своего рода «лапласовский детерминизм» в этике, утверждая, что существует полная прогнозируемая классификация правильных

<sup>3</sup> Значение мысленного спора с Кантом в творчестве Достоевского в полной мере выявлено в работе Я.Э. Голосовкера «Достоевский и Кант» [Голосовкер 1963].

поступков. Апелляция Хэара к идее автономии, обусловленная в контексте его рассуждения ограниченностью наших знаний, здесь ничего не меняет. Идеальный наблюдатель, который, с одной стороны, разделял бы рациональные послышки Хэара, а с другой стороны, знал бы все нюансы жизненных коллизий (в прошлом и будущем), не был бы и самозаконодателем, поскольку владел бы полным сводом законов для полного множества возможных ситуаций. В его картине мира, точно по Достоевскому, «все поступки человеческие были бы... расчислены... по этим законам (законам природы. – А. С.), математически, вроде таблицы логарифмов, ... и занесены в календарь» [Достоевский 1989, ].

Концепция Хэара, по существу, отвечает пониманию человека как «фортепианной клавиши». Или, по выражению Андрея Прокофьева, как «“наполнителя” переменной величины» [Прокофьев 2018, 48]. К человеку, обладающему иррациональной природой, который все переменные и постоянные величины, «все это благоразумие столкнет прахом» (Достоевский), – т.е. к человеку как таковому – «моральная математика», пусть и сконструированная личным усилием, отношения не имеет. Более того: чем более рационально, тонко, скрупулезно, мы подходим к ее разработке, тем более запутываемся в коренном заблуждении. Запутываемся сами – и запутываем человека сетями неодолимой необходимости.

Представление о возможности охватить поступок размышлением определяет не только концепцию Хэара – на ней основаны все объективистские концепции моральной универсальности. Отсюда с необходимостью следует, что ни одна из них не решает и не может решить проблему согласования поступка и нормы<sup>4</sup>. Следовательно, в споре этического универсализма (Хэар) и этического антиуниверсализма (Макинтайр), нам остается признать правоту критической позиции. И заключить, что не только трагический, но и всякий поступок невозможно помыслить в перспективе общезначимых правил. Противоречие идей морали и универсальности в морали может быть выражено в виде антиномии:

<sup>4</sup> Концепция моральной универсальности Хэара интересует нас как наиболее «тонкая» в вопросе согласования поступка и нормы. Для других концепций (в рамках аналитической философии) аргументация Достоевского либо сохраняет свою силу, либо, как в случае с концепцией Сингера и предложенным им консеквенциалистским критерием [Singer 1955], может быть упрощена до вопроса: «Знает ли человек, в чем его выгода?».

1. Дискурс *универсальности в морали* основан на презумпции тождества бытия поступка и мысли о поступке (возможности охватить поступок мышлением).

2. Возможность *поступка* и, следовательно, *морали* обусловлена расхождением тождества бытия и мышления: бытие морального субъекта не исчерпывается мыслью о его бытии.

Таким образом, выражение «*универсальность в морали*» открывается как внутренне противоречивое. По существу, именно его противоречивость фундирует утверждение: признак универсальности не является существенным признаком морали.

### **Универсальность в морали: возможности снятия противоречия**

Как отмечает Рубен Апресян, феномен универсальности включает в себя аспекты надситуативности, общезначимости, беспристрастности, надперсональности, общеадресованности [Апресян 2014, 58]. Андрей Прокофьев уточняет, что данные аспекты могут быть рассмотрены как «связная и скоординированная система» [Прокофьев 2018, 48]. Моральный субъект в силу своей беспристрастности апеллирует к общезначимым принципам, а моральные принципы – как общезначимые – обеспечивают возможность его беспристрастности.

В дискурсе моральной универсальности в аналитической философии мы обнаруживаем замечание Джона Этуэлла, которое позволяет взглянуть на эту картину под иным углом зрения.

Этуэлл характеризует индивида, решающего дилемму трагического выбора, как «морально серьезного» [Atwell 1967, 130]. Под «морально серьезным» индивидом Этуэлл понимает индивида, который намерен, но не может поступить правильно в силу столкновения взаимоисключающих обязанностей. Уточнением фиксируется, что ситуация трагического выбора вынуждает *довериться* моральному субъекту, предполагая (а не удостоверяя) его «моральную серьезность». Первородное «намерение поступить правильно» свидетельствует о *беспристрастности* деятеля – о его ориентированности на суд от имени высших ценностей, а не с позиции частного (локального) интереса. Таким образом, формула трагического выбора – «моральный субъект не может апеллировать к универсальному правилу» – неожиданно преобразуется в формулу, отражающую несогласованность разных аспектов идеи универсальности: «беспристрастный индивид не

может апеллировать к общезначимому (общадресованному) правилу».

Рассмотрим данную формулу безотносительно к контексту рассуждения ее автора. Она имеет двойной смысл.

Во-первых, решаясь на поступок, беспристрастный индивид обнаруживает, что ни на одно *общадресованное* (т.е. адресованное также и ему) правило нельзя положиться. Нельзя потому, что в некоторых случаях правила не работают (см. пример Сартра), а в любом произвольном случае поступок не опирается на суждение (будучи укоренен в совести, а не в логике).

Во-вторых, индивид не имеет права универсализировать частное мнение, выдавая его за *общезначимое*, объективно верное.

Подтвердим это суждение на примере. Однажды, выступая в петербургском салоне XIX в., офицер А. Орлов в заключение своего рассуждения воскликнул: «У всякого честного человека не может быть на сей счет иного мнения!» Декабрист М. Лунин заметил Орлову, что, возможно, существуют-таки честные люди, у которых на этот счет другое мнение имеется. Претензия на универсальность суждения обернулась вопросом жизни и смерти: дуэль стала неизбежной, и Лунин едва не заплатил жизнью за «удовольствие мыслить иначе» [Эйдельман 1970, 35].

Зададимся вопросом: имел ли право А. Орлов на подобное суждение? Принцип универсализуемости предполагает, что, безусловно, имел. («Универсализуя свое суждение, ... деятель исходит из того, что любой другой человек, обладающий такими же, как и у него, универсальными свойствами, в такой же типичной ситуации должен сделать то же самое, что и он» [Прокофьев 2018, 48–49]). Но жизненная история с предельной ясностью свидетельствует об обратном: предполагать, что каждый (на моем месте) должен поступать (судить) так же, как я, значит подозревать «инакомыслящего» в нечестности и *небеспристрастности* и тем самым оскорблять его нравственное достоинство.

Оскорбление достоинства универсализацией суждения, в свою очередь, включает в себя содержательный и формальный аспекты.

В содержательном аспекте претензия на общезначимость суждения предполагает небеспристрастность *не разделяющих* его осведомленных лиц. Содержательный аспект оскорбления можно сгладить, отделив логическую универсальность от эмпирической общераспространенности и ограничив (в духе Хэара) круг лиц,

которым адресовано суждение («честный человек в России», «честный человек из дворянского общества», «честный человек, присутствующий здесь» и т.п.).

В формальном аспекте, однако, претензия на общезначимость суждения посягает на нравственное достоинство *каждого человека*. Как указывает Андрей Прокофьев, одобрение деятеля, поступающего в соответствии с универсальными принципами, вменяется «в обязанность каждого, кому известны обстоятельства совершенного поступка» [Прокофьев 2018, 49]. В этом и заключается суть оскорбления. Универсальное суждение *принуждает* к оценке, которую индивид может и должен сформировать (или отвергнуть) *личным* усилием. Лунина, по рассказу Эйдельмана, не затронуло содержание суждения Орлова на отвлеченную тему, его оскорбила навязчивая универсальная *форма* этого суждения («всякий честный человек должен признать...»). И этой формы оказалось достаточно для вызова на дуэль.

Таким образом, история с Луниным подтверждает как тезис Левинаса о репрессивном характере претензий на универсальную точку зрения [Levinas 1969, 66], так и тезис Макинтайра о необходимости этического запрета на универсализацию личных оценок [MacIntyre 1955, 327]. Это приводит нас к выводу о нескоординированности субъективных и объективных аспектов идеи универсальности. Нескоординированность проявляется в двух ракурсах: 1) беспристрастный индивид может поступать, не подчиняясь общадресованному (адресованному также и ему) правилу; 2) высказыванием общезначимого (претендующего на объективную верность) суждения можно оскорбить достоинство несогласного и тем не менее честного (беспристрастного) человека.

Каково значение выявленной нескоординированности?

Во-первых, субъективное измерение универсальности, не поддающееся мыслительным экспериментам и общезначимым правилам, проблематизирует связь идей универсальности и объективности.

Во-вторых, за видимым столкновением «субъективного-объективного» выявляется более глубокое столкновение – столкновение формального и сущностного измерений идеи моральной универсальности. Это столкновение проявляется в каждом из ее аспектов. Беспристрастность противостоит *беспристрастности* (последовательность в применении правила – «голосу совести», который настаивает на проявлении непоследовательности).

Справедливый суд – *справедливому суду* (суд без внимания к локальным различиям в положении, этносе, возрасте – суду из ощущения правды ситуации с возможным учетом указанных различий). Общезначимая норма – *общезначимой норме* (правило, сформулированное в общих терминах («не убий человека, если только не выполняются условия  $X, Y, Z$ ») – онтологическому (абсолютному) закону, обладающему свойством универсальности («не убий человека»))<sup>5</sup>. Сущностное (связанное с абсолютностью) и формальное (связанное с объективностью) измерения универсальности не смыкаются, оставляя между собой непреодолимый зазор.

Открытие сущностной стороны идеи универсальности делает ее противоречивой: различные аспекты этой идеи оказываются несогласованными. Но противоречивость идеи универсальности лишает внутренней противоречивости формулировку «*универсальность в морали*». Не только мораль, но и универсальность в морали оказываются обусловлены несхождением метафизического тождества. Бытие поступка не вмещается в мысль о поступке так же, как моральное (универсальное) бытие индивида не вмещается в мысль об универсальности его морального бытия.

### «Как надо мыслить и поступать?» (Адорно)

В свете проведенного анализа вернемся к категорическому императиву Адорно.

Открываются три возможности того, как можно мыслить универсальность: 1) сохранение формального толкования идеи универсальности в морали; 2) переход от формального (принцип универсальности) к сущностному («голос совести») толкованию моральной универсальности; 3) соединение формального и сущностного ее толкований.

<sup>5</sup> Коренное отличие онтологического закона от сформулированного в общих терминах правила, пусть и предельно генерализированного, заключается в том, что онтологический закон есть закон человеческого «нутра», который 1) задает пространство человечности, 2) не может быть получен с помощью мыслительных процедур и 3) открывается в ходе антропологических экспериментов, подобных экспериментам Достоевского. В то время как правило, сформулированное в общих терминах (универсальное правило, по Хэру), образуется посредством обобщения признаков ситуации (что не исключает произвол в определении существенных признаков).

Рассматривая возможности последовательно, заметим, что формальный образ мысли применительно к жизни в целом исчерпывающе охарактеризовал Гете (устаами Мефистофеля): «Во всем подслушать жизнь стремясь, // Спешат явленья обездушить, // Забыв, что если в них нарушить // Одушевляющую связь, // То больше нечего и слушать» .

Нам кажется, что эта мысль Гете верна применительно не только к жизни в целом, но и к морали как части жизни.

Обратимся ко второму и третьему вариантам того, как можно мыслить универсальность. Переход к сущностному пониманию универсальности предполагает указание на «голос совести». Это указание подчеркивает наличие *зазора* между бытием морали и мыслью о ее бытии, о котором говорилось выше. Значимость теоретической фиксации этого зазора определяется рядом факторов.

Во-первых, внимание к нему предупреждает возможность подмены сущностного понимания универсальности формальным. В самом деле, при выполнении мыслительных процедур универсализации может сложиться ситуация, при которой *мнению* будет придан статус универсального *закона*. Эта возможность обусловлена произволом в отборе существенных признаков в процессе обобщения.

Подобная подмена создает схему оправдания насилия. Схема заключается в следующем: 1) нормы, образованные путем субъективно-произвольного отбора признаков, получают статус универсальных; 2) моральное суждение вменяет одобрение произвольно сформированной нормы в обязанность каждого; 3) нормы одобряются (и исполняются) формально, а не производятся из глубины совести. Тем самым теоретически подготавливается жизненная ситуация, о которой поэтически писал Александр Блок: «Но тот, кто двигал, управляя, // Марионетками всех стран – // Тот знал, что делал, насылая // Гуманистический туман» . Локальные интересы, волево-властные интенции, «банальное зло» формального исполнения закона прикрываются «гуманистическим туманом» универсальных суждений<sup>6</sup>. Именно об этом предупреждает русская мысль и «этика после Аушвица». Во-вторых, внимание к зазору между «голосом совести» и его рационализациями по-

<sup>6</sup> Об опасности подмены совестливости формальной последовательностью (в исполнении закона) свидетельствует описанный Ханной Арендт казус Эйхмана [Arendt 1963].

звонит предупредить оскорбление нравственного достоинства претензией на универсальную точку зрения.

Хэар предполагает, что логической характеристике универсализуемости соответствует этический принцип универсализуемости, т.е. моральный субъект должен следовать за логикой высказываемых им суждений. Поскольку суждение «*X* – порядочный человек» отсылает к объективному стандарту и тем самым подразумевает, что всякий несогласный небеспристрастен, то и высказывающий данное суждение должен подразумевать небеспристрастность несогласного (что мы и наблюдаем в случае с Орловым и Луниным).

Различение сущностной и формальной универсальности порождает иной вывод: из логического факта универсализуемости моральных суждений вытекает не принцип универсализуемости, а пожелание смягчения их императивной силы. Это пожелание, в частности, имел в виду Константин Паустовский, когда заметил, что главным качеством человека является *деликатность*. Пусть моральное суждение подталкивает нас к мысли, что мы судим правильно, но это еще не значит, что мы должны подчиниться его требованию. У нас есть способность *сопротивляться*; мы знаем, что зазор между логикой и этикой допускает возможность иного суждения, и, таким образом, *наш* суд не может быть *объективно правильным*. Логическая истина не определяет этическую позицию: мы можем ограничивать универсалистские претензии моральных суждений указанием на частную «точку зрения» (т.е. опять же проявлять деликатность).

Пусть высказывание «на мой взгляд, этот человек не порядочный» с логической точки зрения противоречиво. И все же его противоречивость обладает высокой этической ценностью. Смягчение императивной силы моральных суждений подчеркивает уважение к достоинству другого человека и тем самым устраняет конфликты. Случай с Луниным и Орловым – лучшее тому свидетельство.

Зададимся, однако, вопросом: достаточно ли указания на зазор между формальным и сущностным толкованиями универсальности, чтобы мыслить универсальность? Мы полагаем, что нет, поскольку в образовавшейся пустоте, в иррациональной свободе коренится не только добро («голос совести»), но и зло (своеволие «подпольного человека»). Невозможно положиться на совесть каждого отдельного индивида, и это значит, что

отказ от любых попыток осмысления поступка делает невозможным установление-устройство пространства человеческого общежития. Отсюда следует, что иррациональная сторона жизни, заключающая в себе возможность зла, должна быть освещена законами человечности (запретами на бесчеловечные поступки), а рациональная сторона жизни, заключающая в себе возможность подмены, – «голосом совести».

Решение данной задачи требует такого соединения формального и сущностного толкований универсальности, которое включало бы указание на их различие. Если Кантово учение об антиномиях чистого разума требует включить в мысль о бытии идею о невключаемости его бытия в мысль [Ахутин 2005, 475], то выявленная антиномичность идеи универсальности аналогичным образом требует включения в мысль о моральной универсальности идеи о невключаемости ее бытия в мысль.

Как подобное включение возможно?

Нами было указано, что коренное отличие абсолютного закона от полученной путем обобщения нормы заключается не в степени общности, а, во-первых, в его конститутивном по отношению к пространству человечности характере и, во-вторых, в способе его достижения (непосредственное «схватывание»). Выражение онтологического закона в языке, таким образом, подразумевает включение в искомую формулировку закона указания на его «над-логическую» природу.

Как нам представляется, искомой формулой может служить формула: «*никакой логикой нельзя оправдать X*» (где под *X* понимается преступление абсолютных норм, образующих пространство человечности: убийство, насилие, унижение достоинства личности и т.д.)<sup>7</sup>. По существу, эта формула (где *X* – убийство человека) предложена Достоевским в «Преступлении и наказании». Досто-

<sup>7</sup> Сопряжение идей универсальности и абсолютности преодолевает логический круг критики универсальности (общезначимого отвержения общезначимого закона). Универсализация моральных суждений этически оправдана, если касается 1) минимального числа законов, которые являются абсолютными: «всякий честный человек не может иметь иного мнения относительно безнравственности убийства»; 2) обстоятельств, в которых абсолютные законы нарушены: «всякий честный человек не может иметь иного мнения относительно безнравственности Холокоста». По существу, подобные суждения тавтологичны: человек есть человек, поскольку полагает, что убийство, насилие, унижение достоинства личности (в частности, неделикатность) безнравственны.



евский, опять же в споре с Кантом, показывает, что только глубоко личный, внерациональный «голос совести» (стыд за сделанный поступок) вопреки доводам рассудка и тесту на универсальность приводит к наказанию, уничтожая, казалось бы, безупречную мыслительную конструкцию. Подобным образом общественно-устрашающим доводам Великого Инквизитора в «Братьях Карамазовых» противопоставляется не встречающая (более сильная, более тонкая, более изощренная) логика, но асимметричное действие: и хотя «старик остался в своей идее», «поцелуй [Христа] горит на его сердце» (т.е. давит на его совесть). «Внерациональный» поцелуй оказывается выше всех «рациональностей».

Предложенная формула («никакой логикой нельзя оправдать X») имеет принципиальное значение<sup>8</sup>. Ей невозможно манипулировать. Она делает невозможным казус Эйхмана (или Раскольникова), т.е. изощренные объяснения-оправдания насилия (вполне проходящие тест на универсальность). Она отвечает категорическому императиву Адорно: объясняет, как «мыслить и поступать таким образом, чтобы Аушвиц не повторился; чтобы никогда не произошло ничего подобного» [Адорно 2003, 326]

### Заключение

Нами показано, что идея универсальности в морали может быть рассмотрена с двух сторон: формальной и сущностной. В свете метафизики Нового времени видимой становится одна сторона идеи универсальности (формальная); другая же – сущностная, выражающая совесть, настрой индивида на суд от имени ценностей, – остается в тени. Открытие сущностной стороны позволяет отделить идею универсальности от идеи объективности. При этом обстоятельство, что *сущностная* сторона идеи универсальности в свете метафизики Нового времени остается в

<sup>8</sup> Пожалуй, существенным аргументом против данной формулы может считаться тот аргумент, что она непригодна для разработки социально-этических проблем. Формула «никакой логикой нельзя оправдать X» и в самом деле инородна проблемам социальной этики. Однако она проводит отчетливую черту между *этикой* и (социальной) *этикой*, черту, которая зачастую остается незамеченной из-за обманчивого тождества слов. Привлечение внимания к этой черте (и, быть может, к задаче более строгого, в том числе терминологического, различения двух этик) отвечает насущным запросам жизни, в которой тенденции к действиям «по законам, а не по [моральным] понятиям», становятся все более отчетливыми.

тени, требует перехода к новой метафизике, к новому способу понимания, к новому основополагающему принципу, замещающему принцип *объективности*. В свете нового принципа обе стороны идеи универсальности должны быть учтены и согласованы.

### ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Адорно 2003 – Адорно Т. Негативная диалектика / пер. с нем. Е.Л. Петренко. – М.: Научный мир, 2003.
- Апресян 2014 – Апресян Р.Г. Смысл морали // Мораль. Разнообразие понятий и смыслов: К 75-летию А.А. Гусейнова / отв. ред. О.П. Зубец. – М.: Альфа-М, 2014.
- Ахутин 2005 – Ахутин А.В. Поворотные времена. Статьи и наброски. – СПб.: Наука, 2005.
- Бердяев 1931 – Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. – Париж: Современные записки, 1931.
- Голосовкер 1963 – Голосовкер Я.Э. Достоевский и Кант. – М.: АН СССР, 1963.
- Достоевский 1989 – Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 15 т. Т. 4. – Л.: Наука, 1989. С. 452–550.
- Логинов 2018 – Логинов Е.В. Анализ дискуссии о принципе универсализуемости в моральной философии 1970–1980-х гг. // Философские науки. 2018. № 10. С. 65–80.
- Прокофьев 2018 – Прокофьев А.В. Универсальность как свойство моральных явлений // Вопросы философии. 2018. № 11. С. 47–56.
- Скоморохов 2018 – Скоморохов А.В. Анализ дискуссий о принципе универсализуемости в моральной философии 1950–1960-х гг. // Философские науки. 2018. № 10. С. 47–64.
- Эйдельман 1970 – Эйдельман Н.Я. Лунин. – М.: Молодая Гвардия, 1970.
- Arendt 1963 – Arendt H. Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil. – New York: Viking Press, 1963.
- Atwell 1967 – Atwell J. A Note on Decisions, Judgments, and Universalizability // Ethics. 1967. Vol. 77. No. 2. P. 130–134.
- Hare 1954–1955 – Hare R.M. Universalizability // Proceedings of the Aristotelian Society. 1954–1955. Vol. 55. P. 295–312.
- Lang 1990 – Lang B. Genocide and Kant's Enlightenment. – Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Levinas 1969 – Levinas E. Totality and Infinity: An Essay on Exteriority. – Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.
- MacIntyre 1957 – MacIntyre A. What Morality Is Not // Philosophy. 1957. Vol. 32. No. 123. P. 325–335.
- Singer 1955 – Singer M. Generalization in Ethics // Mind. 1955. Vol. 64. No. 255. P. 361–375.

REFERENCES

- Adorno T. (2003) *Negative Dialectics*. Moscow: Nauchnyy mir (Russian translation).
- Akhutin A.V. (2005) *Times of Changes*. Saint Petersburg: Nauka (in Russian)
- Apressyan R.G. (2014) The Meaning of Morality. In: Zubets O.P. (Ed.) *Morality. Diversity of Concepts and Meanings: On the 75<sup>th</sup> Anniversary of Birth of A.A. Guseynov*. Moscow: Alfa-M (in Russian)
- Arendt H. (1963) *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Viking Press.
- Atwell J. (1967) A Note on Decisions, Judgments, and Universalizability. *Ethics*. Vol. 77, no. 2, pp. 130–134.
- Berdyayev N.A. (1931) *The Destiny of Man. An Essay in Paradoxical Ethics*. Paris: YMCA-Press (in Russian).
- Dostoevsky F.M. (1989) Notes From the Underground. In: Dostoevsky F.M. *The Complete Works of Dostoevsky in 15 Vols.* (Vol. 4, pp. 452–550). Leningrad: Nauka (in Russian).
- Eidelman N.Y. (1970) *Lenin*. Moscow: Molodaya gvardiya (in Russian).
- Golosovker Y.E. (1963) *Dostoevsky and Kant*. Moscow: USSR Academy of Sciences Press (in Russian).
- Hare R.M. (1954–1955) Universalizability. *Proceedings of the Aristotelian Society*. Vol. 55, pp. 295–312.
- Lang B. (1990) *Genocide and Kant's Enlightenment*. Chicago: University of Chicago Press.
- Levinas E. (1969), *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Loginov E.V. (2018) The Discussion on the Principle of Universalizability in Moral Philosophy of the 1970s and 1980s: An Analysis. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 10, pp. 65–80 (in Russian)
- MacIntyre A. (1957) What Morality Is Not. *Philosophy*. Vol. 32, no. 123, pp. 325–335.
- Prokofyev A.V. (2018) Universality as a Feature of Moral Phenomena. *Voprosy Filosofii*. 2018. No. 11, pp. 47–56 (in Russian).
- Singer M. (1955) Generalization in Ethics. *Mind*. Vol. 64, no. 255, pp. 361–375.
- Skomorokhov A.V. (2018) The Discussion on the Principle of Universalizability in Moral Philosophy of the 1950s and 1960s: An Analysis. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No 10, pp. 47–64 (in Russian)

**История философии:  
Современный взгляд**

**Историк философии и его опыт:  
в пространстве философии и вовне\***

А.В. Дьяков

Санкт-Петербургский государственный университет,  
Санкт-Петербург, Россия

DOI:

Оригинальная исследовательская статья

**Аннотация**

В статье предлагается анализ интеллектуального опыта историка философии, обусловленного культурно-ценностными, идеологическими и политическими факторами, лежащими за пределами сферы философии. Автор выдвигает и аргументирует тезис об определяющей роли нефилософских источников влияния как для самой философии, так и для деятельности историка философии. Если основанием философии, начиная с греческой античности, является вера в существование универсальных законов природы и их интеллигибельный характер, то историк философии опирается на веру в существование интеллигибельных закономерностей развития мысли, источником которой является историзм, доктринально утверждаемый идеологическим корпусом западноевропейского Просвещения. История философии в современном состоянии представляет собой пространство, где разворачивается деятельность историка философии, выглядящая эпистемологически анархической, но в действительности маскирующая этим видимым анархизмом свою ангажированность политической парадигмой западной цивилизации. В результате история философии оказывается сферой разворачивания конкретных политических и идеологических программ, а опыт работы историка философии оказывается опытом не узкопрофессиональной, но политической работы. Этот личный по своему характеру опыт оказывается определяющим для формирования образа философии и картины ее исторического развития. Учитывая это обстоятельство, автор говорит о необходимости квалифицировать историю философии как регистр знания, в котором постоянно возобновляется проблематизация центральных понятий,

\* Исследование выполнено в рамках проекта Российского научного фонда (РНФ) «Антропологическое измерение истории философии», грант 17-18-01440.