

Вопросы философии. 2016. № 8. С. 79–88

Феномен универсальности в этике: формы концептуализации*

Р.Г. Апресян

В статье показано, что понятие универсальности наполняется определенным содержанием в соответствии с концепцией морали, в рамках которой оно развивается. Различные понимания универсальности отражают разнородность этого феномена, который предстает: а) как наиболее общее нормативное содержание различных моральных представлений, суждений, регулятивов и т.д.; на этом уровне универсальность соединяется с абсолютностью; б) как характеристика ценностей, обращенных посредством требований к каждому (внутри заданной конкретной системой морали сообщества); универсальность тем самым обнаруживается как общеадресованность, оборотной стороной которой может быть общепризнанность нормативной значимости ценностей и выражающих их требований; в) как особого рода качество моральных суждений – универсализуемость, в которой своеобразно проявляется беспристрастность моральных представлений, суждений и решений. Выделенные коннотации понятия универсальности указывают на фундаментальность этого феномена для морали.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: универсальность, универсализуемость, мораль, этика, беспристрастность, императив, нормативно-дискурсивная коммуникация, историцизм, З. Бауман, О.Г. Дробницкий, Ю. Хабермас, Р. Хэар.

АПРЕСЯН Рубен Грантович – доктор философских наук, профессор, заведующий Сектором этики Института философии Российской академии наук.

Цитирование: *Апресян Р.Г.* Феномен универсальности в этике: формы концептуализации // *Вопросы философии. 2016. № 8. С. 79–88.*

Voprosy Filosofii. 2016. Vol. 8. P. 79–88

The Phenomenon of Universality in Ethics: Forms of Conceptualization

Ruben Apressyan

The author demonstrates that a concept of universality is determined in its content by a conception of morality, within a framework of which it has been developed. Different interpretations of universality presented in the literature reflect the heterogeneity of the phenomenon, which appears: a) as the most general normative content of different moral notions, judgements, imperatives, etc.; at this level universality is associated with absoluteness; b) as a feature of values which are addressed in a form of requirements actual to everybody (within a given particular community); thus universality becomes apparent in a call to everyone, what may be reflected in general recognition of normative validity of values and requirements; c) as a special feature of moral judgements – universalizability, corresponded with the agent's impartiality in moral notions, judgements, and imperatives. These connotations of 'universality' indicate the fundamental role of this phenomenon in morality.

KEY WORDS: universality, universalizability, morality, ethics, impartiality, imperative, normative-communicative discourse, historicism, Z. Bauman, O.G. Drobnitsky, J. Habermas, R. Hare.

APRESSYAN Ruben – DSc in Philosophy, Head of Department. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

apressyan@mail.ru

Citation: *Apressyan R.* The Phenomenon of Universality in Ethics: Forms of Conceptualization // *Voprosy Filosofii. 2016. Vol. 8. P. 79–88.*

© Апресян Р.Г., 2016 г.

* Статья подготовлена на основе доклада на теоретическом семинаре Сектора этики Института философии РАН. Материалы обсуждения опубликованы в журнале «Этическая мысль» (2016, № 1). Исследование проведено в рамках проекта «Моральная императивность: источники, природа, формы репрезентации», осуществляемого при поддержке РФНФ, грант № 14-03-00429. The work was supported by the grant of the Russian Science Foundation for Humanities, project № 14-03-00429 «Moral Imperativeness: Sources, Nature, Forms of Representations».

Феномен универсальности в этике: формы концептуализации

Р.Г. АПРЕСЯН

Точка зрения, согласно которой универсальность (всеобщность) является существенной характеристикой морали, широко распространена среди философов. Если обратиться к текущей русскоязычной этической литературе, эта точка зрения определенно преобладает и считается само собой разумеющейся. При этом феномен всеобщности специально никто, за редким исключением, у нас не рассматривал. Термин “всеобщность” (“универсальность”) и сопряженные с ним употребляются (когда употребляются) не аналитически и не критически. Обширный мировой дискурс универсальности во внимание не принимается; возможно, он недостаточно известен.

Едва ли не единственным в советской и постсоветской этике автором, поставившим проблему всеобщности в морали и предложившим ее развернутый анализ, был О.Г. Дробницкий [Дробницкий 1969, 312–370, 718–815; Дробницкий 1977, 39–70; Дробницкий 2002].

В истории философии приоритет в осмыслении и концептуализации феномена всеобщности в нравственности, в утверждении всеобщности в качестве дефинитивного признака нравственности принадлежит Канту. Кант выделил характеристику всеобщности, пытаясь ответить на вопрос об условиях возможности нравственного императива. Нравственный закон обладает свойством всеобщности в силу того, что не содержит в себе ничего его ограничивающего. В отличие от правил умения и благоразумия, действия по которым детерминированы поставленной целью, нравственный закон является объективно-практическим, т.е. таким, посредством которого воля относится к себе самой, и “разум определяет поведение только сам по себе” [Кант 1997, 217] как объективно необходимый, независимо от каких-либо эмпирических предположений (что свойственно гипотетическим императивам), т.е. а priori. Постигаемый разумом закон так или иначе *предзадан* личности, организует ее суждения и решения. Он общеобязателен, и в этом смысле универсален. Разум осознает закон как освобожденный от всего особенного и конкретного и потому мыслит его в качестве универсального закона. Для Канта уже сам факт априорного восприятия разумом закона был объяснением его всеобщности. Помимо такого когнитивного объяснения Кант давал и этическое объяснение всеобщности, выражающейся в распространенности закона “на всех разумных существ” [Кант 1997, 173], с чем и связан первый практический принцип категорического императива [Кант 1997, 191; 193], в котором меняется предмет атрибуции признака всеобщности. Максима, или субъективный принцип поведения, не обладает признаком всеобщности, но наделяется им самим субъектом. Наделение этим признаком происходит в процессе изменения не содержания максимы, а ее императивного статуса: первоначально осмысляемая в качестве субъективного принципа воли, максима провозглашается всеобщей посредством притязания субъекта решения на ее значимость для всех и его следования ей именно в таком качестве и исключительно по причине такого ее качества. В отличие от максим, которым предстоит обрести такое качество, моральные законы уже как будто бы обладают им, хотя Кант и говорит о них, что они “должны иметь значение для всех разумных существ без различия” [Кант 1997, 209]. “Должны” – это не значит “имеют”. Кант отчетливо понимал разницу между всеобщностью и общностью [Кант 1997, 155]. *Притязание* на всеобщую значимость максимы еще не предполагает ее *актуальной* общезначимости. Так же и с моральным законом – его значимость потенциальна, она каждый раз заново признается в решении и каждый раз заново воплощается в действии.

Далее рассмотрение феноменологии универсальности в морали будет мной проведено на основе положений и мыслительных сюжетов Р.М. Хэара, О.Г. Дробницкого, З. Баумана и Ю. Хабермаса.

Присмотримся к кантовскому предположению о необходимости универсализации максимы, без чего невозможно ее удостоверение в качестве моральной. Максима универсализуется на основе представления ее в качестве безусловно значимой для всех. Кант имеет в виду именно всех и поэтому не говорит о Других или тем более о Другом, в соотнесении с которым человек морали пытается присвоить максиме своего поступка моральный статус. Другой или Другие имеют смысл в отличие от Я, выступающего особенным по отношению к Другому, Другим. Особенность проявляется в различии интересов Я, Другого, Других. Между тем как максима индивидуальной воли может стать моральным законом при условии, что она не обусловлена каким-либо интересом, т.е. безотносительна к различию интересов, и в этом смысле безусловна [Кант 1997, 179].

Вопрос, который здесь напрашивается – не нивелируется ли моральная проблема и остается ли повод для морального взгляда на вещи в условиях отсутствия особенности индивидуальных интересов и, соответственно, обособленности вступающих во взаимодействие и нуждающихся во взаимодействии коммуникативных и социальных субъектов – вряд ли уместен по отношению к Канту и внутри кантовского рассуждения. Но вне кантовской традиции он значим и требует прояснения.

Возьмем – в контексте феноменологии универсальности – особо-типовую коммуникативную ситуацию встречи двоих, лицом к лицу. Согласно Зигмунту Бауману, коммуникативное отношение, соединяющее двух в такой ситуации, не поддается квалификации в терминах универсальности. Такой взгляд возможен при особом понимании морали – как пространства, по сути, ненормативного, не подлежащего регулятивному действию принципов. Для уразумения такого подхода следует помнить о различии, проводимом Бауманом между “моралью” и “этикой” (оба термина даны в кавычках ввиду их особого понимания Бауманом). Под влиянием Эмманюэля Левинаса, Бауман трактует “мораль” как коммуникативный феномен, задаваемый фактом явленности человеку лица Другого. По Бауману, “мораль” – отношение полнейшей непосредственности между двумя, отношение, рождаемое из спонтанного импульса в ответ на факт Другого, из опыта восприятия Другого, переживания – прежде отношения к Другому и какой-либо рефлексии относительно встречи с Другим. Моральное отношение спонтанно, импульсивно, непосредственно, неререфлексивно; оно выражается в принятии Другого в его неизбежности и незаменимости, в признании своей полнейшей ответственности за Другого. В непосредственных и спонтанных отношениях Я – Ты нет никакой требовательности, исходящей от кого-то к кому-то; нет максим, правил, норм. Поэтому, утверждает Бауман, здесь нет повода говорить об универсальности.

Как отношение непосредственности, спонтанности моральное отношение проблемно и уязвимо в силу неустойчивости этих своих качеств. Проблемность двояка. Бауман обращает внимание на одну ее сторону, а именно на неминуемость разлада, который возникает не вследствие напряжений между участниками отношения (чего может и не случиться), но вследствие рано или поздно возникающего изменения самой коммуникативной ситуации. Последнее обусловлено появлением рядом с Другим, наряду с Другим Третьего. Третий по-своему тоже Другой, но возникновение еще одного Другого, Другого как Третьего трансформирует интересубъектную коммуникативную связь в сообщество. Факт Третьего привносит в ситуацию опосредованность, рефлексию, различие восприятий, разность интересов, возрастающая конкуренция которых не может не вести к неискренности, лживости, конфликтам. Общество, в отличие от непосредственно общающихся двух лиц, нуждается в управлении, понятной (само)регуляции, стало быть, в стандартах и правилах, посредством которых эта (само)регуляция будет осуществляться.

С возникновением Третьего прекращается “мораль”. Общество – это территория “этики”. Оно управляется справедливостью и юридическим законом. Территория “этики” публична. Здесь значимы социальные различия, статусы, роли, регалии. Такова коммуникативно-социальная практика. И здесь, по Бауману, уместно говорить об универсальности.

Прежде разбора баумановского видения универсальности, следует обратить внимание на другую сторону проблемности того, что Бауман называет “мораль”. Отношения Я – Другой не всегда изначально непосредственны, спонтанны и неререфлексивны. Отноше-

ние по типу Я – Ты, т.е. отношение (взаимо)обращенности Я и Ты может устанавливаться в условиях изначальной взаимообособленности (в той или другой форме равностояния или противостояния), в которой Я и Другой – актуально чужие, и необходимы процедуры взаимного признания ради образования общности. В условиях обособленности признание редко носит непосредственный характер. Необходимы опосредствования типа тех, на которые указывает Бауман, говоря о возможности появления Третьего, в присутствии которого отношения Я – Другой теряют прозрачность.

Преодоление обособленности возможно по разным сценариям.

Во-первых, по модели делового партнерства. Партнерство не обусловлено личной обращенностью Я к Ты, партнерам не обязательно быть чувствительными и отзывчивыми к лицу друг друга. Однако партнерство невозможно без осознания каждым из партнеров своего интереса и необходимости взаимодействия с другим ради удовлетворения своего интереса. Необходимость взаимодействия требует также осознания чужого интереса и возможности его соотнесения со своим интересом. Установление партнерства создает возможность для общности – преодоления партикулярности и обретения *универсальности*.

Во-вторых, обособленность может быть преодолена на основе морального взгляда на мир – с помощью нормативных средств, например, Золотого правила, как это можно видеть при реконструкции его коммуникативного содержания. Золотое правило предусматривает при планировании действия проведение мыслительного эксперимента, в ходе которого деятель воображает желаемые для него (т.е. учитывающие его интересы) действия Другого, и намерен поступать по отношению к Другому, как если бы тот был субъектом аналогичных интересов и, соответственно, ожидающим действия, предпочитаемые самим деятелем. Собственно говоря, Золотое правило задано для ситуаций, в которых Другой деятелю не известен или недостаточно известен (в противном случае, следовало бы поступать по отношению к Другому не по своей мерке, а по мерке Другого). Воображаемой подстановкой себя на место Другого и Другого на место себя (посредством которой взаимно-рефлексивные образы агента и реципиента действия меняются по очереди местами) деятель “обобщает” свое действие и тем самым принципиально универсализирует его. Очевидно, что отношения Я – Ты, задаваемые Золотым правилом, если и становятся непосредственными, то не сразу. Они не спонтанны, они рефлексивны, они нормативно запрограммированы. И все это – в отсутствие Третьего, о котором, вслед за Левинасом, говорит Бауман (если не считать “третьим” опосредствующее коммуникацию звено в виде Золотого правила).

Однако в качестве нормативного средства Золотое правило имеет ограничения. Суждения и действия, выстраиваемые по его лекалу, принципиально обращаемы, универсализуемы и беспристрастны, но реально и обращаемость, и универсализуемость, и беспристрастность предположительны, воображаемы и лишь постулируются одной стороной. Никакие добрые намерения не гарантируют их принятия другой стороной. На это указал Ричард Хэар на примере воображаемой коммуникативной ситуации: некто Джон, действуя в отношении Джейн согласно Золотому правилу, не может быть в полной мере уверен в приемлемости своего решения для Джейн и, соответственно, реверсивности своего действия [Nare 1987, 109]. Находящиеся на гендерно различных позициях Джон и Джейн, скорее всего, будут иметь разные и не всегда обратимые предпочтения. Вряд ли дело в том, что следует принимать во внимание, как предлагают некоторые авторы, разницу между предпочтениями и принципами: предпочтения оцениваются в соответствии с общими принципами, и именно принципы, а не предпочтения, суть универсальные и универсализуемые формы морали. Как бы то ни было, Золотое правило предьявляется в качестве нормативного регулятора конкретным людям в конкретных обстоятельствах, что в любом случае требует от деятеля способности и навыка так или иначе идентифицировать себя с другим и соотносить с другим свои действия. Это возможно как путем действия по методу проб и ошибок, так и посредством согласования своих действий и принципов действий с тем(и), на кого эти действия направлены.

Так что, в-третьих, партикулярность преодолевается в нормативно-дискурсивной коммуникации. Феномен нормативно-дискурсивной коммуникации подробно проанализиро-

ван Юргеном Хабермасом в теории коммуникативного действия. Под коммуникативным действием Хабермас понимает “взаимодействие по крайней мере двух способных к речи и действию субъектов, устанавливающих межличностные отношения (с помощью вербальных или иных средств)”, посредством которых они “стремятся к достижению понимания относительно ситуации действия и своих планов с целью координации своих действий на основе согласия” [Habermas 1984, 86]. См. также [Хабермас 2001, 91]. Взаимопонимание и согласие оказываются возможными благодаря принципу универсализации, который обеспечивает моральность норм (“максим”, в кантовской терминологии). В полемике с Кантом Хабермас перетолковывает принцип универсализации. Моральный субъект не монологичен, он коммуникативен, и моральность выдвигаемой им нормы утверждается не в убежденности субъекта в ее общей значимости, а в признанности ее значимости всеми, кого она затрагивает. В этом заключается хабермасовский принцип универсализации (“принцип U”): “Все заинтересованные стороны могут принять прямые и побочные последствия, имеющие отношение к удовлетворению индивидуальных интересов, и предположительно вытекающие из общего [general] соблюдения нормы (и эти последствия предпочтительнее тех, которые следуют из других известных форм регуляции)” [Хабермас 2001, 91] (перевод уточнен по [Habermas 1990, 65]).

Иными словами, норму можно считать обоснованной, если ее общее соблюдение ведет к таким затрагивающим интересы каждого результатам, которые могут принять все заинтересованные стороны. По Канту, моральный субъект, избирая максиму поведения, ориентируется на то, хотел бы он, чтобы эта максима была принята всеми; проведение максимы через эту мыслительную процедуру обеспечивает ей универсальность. Хабермас считает, что для того, чтобы максима (норма) стала универсальной, недостаточно помыслить ее таковой или предьявить в таком качестве. Максима будет принята другими в качестве всеобщей лишь в случае, если предлагаемый человеком взгляд на вещи соответствует взглядам каждого другого и приемлем для каждого другого. Избираемая человеком максима поведения должна быть предложена по крайней мере тем, кого затронут последствия ее применения на практике, а в широком плане – всему сообществу. Для сообщества значимо не то, что кто-то из его членов *устанавливает* какую-то максиму в качестве “всеобщего закона природы”, а то, что эта максима *признается* значимой и действительной на основе согласия, достигаемого в результате совместного действия – обсуждения.

Однако в этике дискурса недостаточно учитывается то обстоятельство, что не всякие действия являются частью взаимодействия. Инициативные действия (своего рода поведенческие “стартапы”) или действия сверх обязательного и сверх ожидаемого (своего рода поведенческие “сюрпризы”), когда человек действует на свой риск, могут происходить до и помимо какого-либо взаимодействия. И притязания на значимость и усилия признания в попытках установить взаимодействие могут наталкиваться на безучастность, непризнание, неприятие, а то и агрессию (экспрессивную или деятельную). Очевидно, что в таких условиях потенциал дискурса (и, соответственно, морали, основанной на дискурсе) незначителен. В случае инициативных и сверхобязательных действий, в особенности таких, которые встречают неприятие и агрессию, т.е. когда дискурсивно-нормативная коммуникация невозможна, деятель самостоятельно принимает максиму поведения и реализует ее в своих ответственных действиях. В нормальных условиях общественной жизни человек действует, как правило, в определенном нормативном контексте, имея хотя бы некоторый моральный опыт. Но в транзитивном обществе, в ненормальных социальных условиях, в обстоятельствах антагонистического конфликта человек вынужден действовать самовольно, апеллируя к традиции, к существующим нравам, к своему пониманию разумного и правильного и тем самым привнося нормативный порядок в нормативно неопределенную ситуацию.

Дискурсивно-нормативная коммуникация может быть неисполнимой и в отношениях с “пришельцами”, “чужаками”, а также с “бунтарями” и “разбойниками”. И тогда нужны специальные усилия для создания социальных предпосылок коммуникативного взаимодействия, его политического и организационного обеспечения. С этой целью некоторые нормы могут предьявляться без обсуждения как социально значимые и обоснованные “по

факту предъявления”. Это нормативное действие осуществляется разными общественными агентами – рядовыми (но волевыми и самосознательными) гражданами, общественными и гражданскими активистами, представителями местных сообществ, а также групп интересов, политическими и общественными лидерами, религиозными лидерами или общинами как непосредственно, так и посредством СМИ. Общественные требования могут предъявляться здесь-и-сейчас, для текущего времени и в данном пространстве, но как значимые независимо от времени и пространства, т.е. надвременные и надтерриториальные, и в этом смысле универсальные.

Как считает Бауман, именно здесь, в пространстве социальной практики, уместно говорить об универсальности. Бауман не скрывает своего скепсиса в отношении универсальности, каких-либо претензий на универсализацию и универсализуемость, интерпретации нравственности в терминах универсальности: только под влиянием определенной философии или даже идеологии, утверждает Бауман, можно считать универсальность объективной характеристикой нравственности; за усилиями универсализации, как правило, стоят партикулярные, социально определенные и исторически конкретные интересы. (Употреблением термина “нравственность”, я стараюсь отвлечься от Бауманова разделения “морали” и “этики” как в данном случае не значащего для меня.)

Однако если мы касаемся социальной дисциплины, то универсальность, даже как ее трактует Бауман, необходима. Как атрибут общественного взаимодействия универсальность – это “такое свойство этических предписаний, которое принуждает каждого человека, просто потому, что он человек, признавать их в качестве правильных и, стало быть, принимать в качестве обязательных” [Bauman 1993, 8]. Такова универсальность с “философской”, как говорит Бауман, точки зрения. Здесь социально-практическая сила универсальности еще не вполне ясна: хотя и идет речь о “свойстве этических предписаний”, дополнительный акцент сделан на готовности каждого человека признавать предписания в качестве общеобязательных. Другое дело универсальность с юридической точки зрения, при которой универсальность не коррелирует со способностью человека определенным образом воспринимать регулятив; она просто означает непрерываемость законов на территории, ограниченной юрисдикцией законодателя. Фактом закона человеку вменяется в обязанность законопослушность. Нормативность предстает, таким образом, надперсональной силой. За философскими представлениями об универсальности Бауман видит скрывающиеся партикулярные, социально определенные и исторически конкретные интересы. Универсальность невозможна без целеполагания, без взаимности, без договоренностей, которые выражаются в действиях, предполагающих рациональные решения, прагматический расчет. Такие действия “объективны” и, значит, безличны. “Это, – добавляет Бауман, – именно та безличность рационального действия, которая позволяет изобразить его как регулируемое правилами, а действие, направляемое правилами – как универсальное в теории и универсализуемое на практике” [Bauman 1993, 60].

Претензии на универсальность, считает Бауман, бесчеловечны, по меньшей мере, потенциально. Но ведь и в условиях отсутствия личностной коммуникации остается задача организации общественного порядка. Наверное, в таких условиях она особенно насущна. Юридических средств явно недостаточно, потому что в общественном порядке есть места и “закоулки”, куда “не дотягивается” юридический закон, где необходимы тонкие методы поведенческой регуляции, свойственные нравственности. Такова нравственность на публичном уровне – коммунитарном и социальном. Здесь необходимы правила и нормативная регуляция, которые подсказывают человеку, что делать, каковы границы его обязанности. В пространстве общественного взаимодействия решения и поступки человека носят по преимуществу гетерономный характер. Иными не могут быть действия, сообразные с целью, в рамках отношений взаимности, по договоренности. Все эти действия задаются извне. Поэтому от них не только ожидается самостоятельность, но требуется общественная целесообразность.

Понятие морали как способа социальной регуляции, которое развивал Олег Дробницкий, отражало именно эту сторону морали – обеспечение упорядоченности общественного взаимодействия, общественной дисциплины. Для Дробницкого (как и для Баумана),

всеобщность в морали – это характеристика в первую очередь требования, его обращенности к каждой вмняемой личности. Содержательно эта характеристика проявляется в возвышении над пространственно и темпорально ограниченной ситуацией посредством задания исторической перспективы [Дробницкий 2002, 277], что хорошо видно на примере “классовых воззрений”, специально анализируемых Дробницким. В них особым образом проявляется надлокальный характер моральной точки зрения именно в социально-всеобщем смысле: класс, стремясь утвердить свои представления в качестве всеобщих, начинает мыслить во всеобщих категориях.

При этом заслуживает внимания вскрываемая Дробницким двойственность самих представлений, *выражаемых* во всеобщих категориях. С одной стороны, они презентуются в качестве всеобщих, а с другой реально таковыми не являются: классовая точка зрения оказывается объективно особенной точкой зрения, одной точкой зрения наряду с другими точками зрения. Впечатление, что всеобщность представляет собой эмпирически не верифицируемое качество, Дробницкий вынес из Канта. И он констатирует, что всеобщий характер классовых воззрений на деле оказывается лишь *формой*, в которой они высказываются и предъявляются обществу. Очевидно, что это присуще не только классовым, но и любым социально-групповым воззрениям. Всеобщность, таким образом, предстает качеством внутреннего смысла суждения или требования, которые в своей реальности, в регулятивно-функциональном плане в значительной степени контекстуализированы.

По-другому выглядит *принцип универсализуемости*, который наряду с принципом равенства вытекает, в концепции Дробницкого, из принципа всеобщности. Принцип универсализуемости выражается в том, что суждение или решение высказывается или принимается в предположении, что любой морально вмняемый человек в аналогичных обстоятельствах высказал бы аналогичное суждение или принял бы аналогичное решение. Этот принцип в ясной форме был сформулирован Хзаром [Nare 1955; Nare 1963, 7–50; Nare 1981, 21–23, 220–227], давшим толчок обширной дискуссии на эту тему. В свете хзаровских прояснений отчетливее видна проблематика универсализуемости и у Канта. По сути дела, первый практический принцип категорического императива [Кант 1997, 143] и представляет на базовом уровне принцип универсализуемости. Кант полагал, что принцип универсализуемости дает достаточный критерий морально правильного и неправильного. Этим же путем, считает Дробницкий, пошли Хзар и Сартр, фактически оставившие на усмотрение индивида (возможно, произвольное) решение о том, что является моральным, а что нет, и упустившие из виду “самый важный вопрос этической теории: каким же образом нравственность выполняет функцию согласования различных волей и разрешает реально, в действительной социальной ситуации моральные конфликты убеждений?” [Дробницкий 2002, 93–94].

Однако вопрос о путях “согласования различных волей” (или интересов) проясняется при дискурсивно-коммуникативном подходе к морали. Согласование различных интересов решается не моралью как таковой, а самими людьми, руководствующимися в том числе и моральными мотивами; решается в практическом взаимодействии, коммуникации, намеренной или спонтанной коллективной рефлексии. Дробницкий затрагивает местами вопросы дискурсивности, коммуникативности морали (как бы терминологически они ни выражались), но в его обсуждении они не обретают такого значения, которое могло бы стать принципиальным для понимания природы морали и переосмысления феномена всеобщности.

Этико-философская позиция Дробницкого почти всегда носит “макроэтический” характер. Мораль полагается им как некая надперсональная сила – всеобще-социальная, перспективно-историческая, задающая *общее* содержание, эмпирически не постижимое конкретным индивидом [Дробницкий 2002, 65]. За этой силой сохраняются все прерогативы морали, вплоть до формулирования конкретной индивидуальной нравственной задачи; регуляция понимается только как “социально-исторический” процесс. Нет сомнений, что Дробницкий видел и понимал “социально-интерактивную”, коммуникативную сторону регуляции, но он обсуждал ее в духе кантовского трансцендентализма, трансформированного им в историцизм. Это своеобразный этический историцизм, призванный объяснить и

обосновать нравственность. Социальные и человеческие отношения мыслятся Дробницким подчиненными во всех своих значимых проявлениях неким высшим закономерностям, посредством которых человечество движется в “едином направлении”. Через это движение обнаруживает себя исторический прогресс. “Высшие законы” питают нравственную точку зрения, а она, в свою очередь, находит в них себе опору и оправдание.

“Нравственные законы человечества”, “истинный закон” или “закон бытия общественного человека” не подвергаются Дробницким анализу в духе исторической, социально-философской или нормативно-этической критики, их содержание не раскрывается, источник их императивности не объясняется. В отсутствие таких объяснений генезис представлений “о социальной всеобщности моральных требований, критериев и оценок” [Дробницкий 2002, 65], как и самого качества всеобщности, приобретает сверхъестественные черты.

Теоретическая проблема остается, и заключается она в следующем. В межличностной или опосредованной коммуникации люди, выдвигая ожидания и требования, высказывая рекомендации и оценки, апеллируют отнюдь не только к наличным, ситуативно определенным интересам (своим, других, окружения, сообщества), как это предполагается в этике дискурса, но и к некоторым общим по содержанию, отвлеченным от ситуации, вневременным и надлокальным представлениям, которые оказываются действенными как таковые (т.е. в отсутствие какого-либо принуждения, физического или психического).

Но каков источник этих представлений, если не думать, что это некие законы “ноуменального мира” (по Канту) или “бытия общественного человека” (по Дробницкому), на что вербально или по умолчанию могут ссылаться те, кто высказывает ожидание и высказывает оценки? Где “обиталище” этих правил “второго уровня”, при каких условиях они вырабатываются и согласовываются?

Это самый серьезный вопрос в критическом рассмотрении как этики дискурса (в лице Хабермаса), так и этического историцизма (в лице Дробницкого). Представляется, что этика дискурса обходит этот вопрос, а этический историцизм *не видит* этого вопроса, заранее связав источник этих общих ценностных характеристик с некими общими законами исторического развития.

Есть все основания предположить, что обиталище общих ценностей – *культура* как сфера разного рода смыслов, образцов, текстов, традиций. В них выражаются и через них передаются моральные ценности и нормы. Запечатленность требований морали в формах культуры имеет символический характер. Требования морали закреплены не в уложениях, а в некоей коллективной памяти, и в этом смысле культура выступает неструктурированным источником моральной императивности. По отношению к человеку культура объективна, надситуативна, имперсональна. В силу этого ее содержание может восприниматься как безусловное, самодовлеющее, самодостаточное, возможно, трансцендентное. Оно в самом деле может трактоваться как трансцендентное в том смысле, что культура в своем универсальном значении инобытийна к актуальному, локально и темпорально определенному положению вещей.

Впрочем, надо признать, это расхожее среди философов понимание культуры слабо коррелирует с такими представлениями, как “массовая культура”, “контркультура”, “множественность культур”, с социально-антропологическим пониманием культуры. Так что если мы хотим уяснить, каково “обиталище” общих ценностей, только ссылки на “культуру” недостаточно. Необходимо переосмысление понятия культуры, проясняющее характер процессов трансляции и рецепции общих смыслов и их адаптации к повседневной практике. Императивная действенность общих культурных представлений потенциальна. Чтобы приобрести силу императивного воздействия, культурные представления должны быть признаны деятелями в качестве значимых. Актуализация культурных представлений в качестве значимых обеспечивается не только с помощью различных форм образования, организованного или спонтанного, но и в результате включения индивида в разного рода коммуникативно-нормативные практики.

Итак, проведенное сопоставительно-аналитическое обозрение показывает, что понятие универсальности обретает содержательную строгость лишь в соотношении с понятием морали, иными словами, будучи теоретически концептуализированным. Понимание уни-

версальности *самой по себе*, т.е. вне того или иного теоретического контекста обосновательно. Как неоднородна мораль в своих проявлениях, в своем функционировании, так и неоднородна универсальность, по-разному проявляющаяся в разных сферах морали. Различные коннотации универсальности не непременно знак теоретической непроясненности (хотя порой и не без этого); в них отражается реальная разнородность и множественность самого этого феномена, в разных его аспектах.

Во-первых, универсальность предстает в *наиболее общем нормативном* (ценностно-императивном) содержании различных моральных форм (представлений, суждений, регулятивов и т.д.). Факт такого содержания, как мы видели, фиксирует Дробницкий, выделяя в морали *общее* и *особенное* и связывая универсальное с общим, абстрактным (что не мешает ему различать особенное и в морали, не выводить особенное, индивидуально и социально определенное за рамки морали). Дробницкий продолжает тем самым длительную традицию в истории философии, представленную не только классическим немецким идеализмом, но прослеживаемую в теориях естественного права, истоки которых восходят, по меньшей мере, к Аристотелю. В этом плане, универсальность соединяется с такой характеристикой моральных представлений, как *абсолютность* (при условии функциональной, а не содержательной – теологической или объективно-идеалистической ее трактовки).

Во-вторых, универсальность в морали предстает как характеристика *ценностей*, обращенных посредством выражающих их требований к каждому – внутри заданного конкретной системой морали сообщества (как правило, неформализованного). Универсальность тем самым являет себя как *общеадресованность*. В особой форме последняя выражает моральное *равенство*, а именно как равенство перед “законом”, так и равенство в изначальном, “природном” индивидуальном достоинстве. Обратной стороной общеадресованности может быть *общепризнанность* в рамках данного сообщества нормативной значимости ценностей и выражающих их требований. Собственно говоря, без общепризнанности общеадресованность оказывается ни к чему не обязывающей декларацией. Как можно видеть из этики дискурса, общепризнанность является функцией от непрекращающегося в сообществе процесса нормативно-дискурсивного, или коммуникативного взаимодействия.

В-третьих, универсальность проявляется как особого рода качество моральных суждений, а именно качество *универсализуемости*. В данной форме универсальность соединяется с такой характеристикой моральных представлений, суждений и решений, как *беспристрастность*. Эта характеристика нередко трактуется в том духе, что моральные суждения высказываются, решения принимаются и действия совершаются на основе принципов, независимо от предпочтений и интересов. Как мы знаем благодаря С. Бенхабиб, коммунитаристская, феминистская и постмодернистская критика просветительского, легалистского универсализма приводит к пониманию того, что непристрастность должна выражать независимость от предпочтений и интересов агента суждения, решения и действия, но не предпочтений и интересов их реципиента [Бенхабиб 2003]. Последние как раз должны приниматься во внимание, если понимать мораль как систему ценностей, ориентирующих человека на благо другого, других, сообщества.

Выделенные на основе проведенного рассуждения коннотации универсальности (сказанным, возможно, не исчерпывается их спектр) демонстрируют не только разнородность этого феномена, но и степень его фундаментальности для морали, что по-своему подтверждает оправданность точки зрения, согласно которой универсальность является специфической, правда, *не исчерпывающей*, ее характеристикой.

Источнику – Primary Sources in Russian

Гегель 1990 – *Гегель Г.В.Ф.* Философия права / Ред., сост. Д.А. Керимов, В.С. Нерсесянц. М.: Мысль, 1990 [*Hegel G.W.F. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Russian Translation*].

Кант 1997 – *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч. на нем. и рус. языках. Т. 3 / Отв. ред. Н. Мотрошилова, Б. Тушлинг. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39–275 [*Kant I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Russian Translation*].

Хабермас 2001 – *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. с нем. под ред. Д.В. Складнева. СПб.: Наука, 2001 [*Habermas J. Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. Russian Translation*].

Юм 1996 – *Юм Д.* Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И. Церетели // Юм Д. Соч. в 2 т. Т. I / Вступ. ст. А.Ф. Грязнова; примеч. И.С. Нарского. М.: Мысль, 1996 [*Hume D. A Treatise of Human Nature. Russian Translation*].

Sources in English

Habermas 1984 – *Habermas J.* Theory of Communicative Action / Trans. T. McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.

Habermas 2001 – *Habermas J.* Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics / Transl. by C. Cronin. Cambridge, Ma: MIT Press, 2001.

Ссылки – References in Russian

Апресян 2001 – *Апресян Р.Г.* Всеобщность // Этика: Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001. С. 78–80.

Апресян 2014 – *Апресян Р.Г.* Универсализация высказываний в процессе становления морального мышления // *Философия и культура*. 2014. № 4. С. 607–615.

Бенхабиб 2003 – *Бенхабиб С.* Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. М.: Логос, 2003.

Дробницкий 1969 – *Дробницкий О.Г.* Моральное сознание (Вопросы специфики, природы, логики и структуры нравственности. Критика буржуазных концепций морали): дис. ... д-ра филос. наук. М.: Институт философии АН СССР, 1969.

Дробницкий 1977 – *Дробницкий О.Г.* Проблемы нравственности / Отв. ред. Т.А. Кузьмина. М.: Наука, 1977. С. 39–70.

Дробницкий 2002 – *Дробницкий О.Г.* Понятие морали: Историко-критический очерк [1974] // Дробницкий О.Г. Моральная философия. Избранные труды. М.: Гардарики, 2002. С. 11–344.

References

Apressyan R.G. Universality // *Ethics: Encyclopedic Dictionary*. Moscow: Gardariki, 2001. P. 78–80 [In Russian].

Apressyan R.G. Universalization of Propositions in the Genesis of Moral Thinking // *Philosophy and Culture*. 2014. Vol. 4. P. 607–615 [In Russian].

Bauman 1993 – *Bauman Z.* Postmodern Ethics. Oxford, UK; Cambridge, USA: Blackwell, 1993.

Benhabib S. The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2002 [Russian Translation 2003].

Drobnitskiy O.G. Moral Consciousness (The Problems of Specificity, Nature, Logic, and Structure of Morality): Thesis... Higher Doctorate in Philosophy. Moscow: Institute of Philosophy, 1969 [In Russian].

Drobnitskiy O.G. The Problems of Morality / Ed. T.A. Kuzmina. Moscow: Nauka, 1977. P. 39–70 [In Russian].

Drobnitskiy O.G. Moral Philosophy. Selected Works. Moscow: Gardariki, 2002 [In Russian].

Hare 1955 – *Hare R.M.* Universalibility // *Proceeding of the Aristotelian Society*, 1955. Vol. 55. P. 295–312.

Hare 1972 – *Hare R.M.* Universalisability [1955] // *Hare R.M. Essays on the Moral Concept*. Berkeley: University of California Press, 1972. P. 13–28.

Hare 1963 – *Hare R.M.* Freedom and Reason. Oxford: Clarendon Press, 1963.

Hare 1981 – *Hare R.M.* Moral Thinking: Its Level, Method, and POINT. Oxford: Clarendon Press, 1981.