



**МОРАЛЬ
И УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ**
Выпуск II

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

МОРАЛЬ И УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ

Выпуск II

Под редакцией
Р.Г. Апресяна

**Москва
Гуманитарий
2019**

УДК

ББК

Мораль и универсальность = Morality and Universality: [сборник научных статей] / Рос. Акад. наук, Институт философии; под ред. Р.Г. Апресяна. – М.: Гуманитарий, 2019. Вып. 2. – 2019. – с. – Библиогр. в конце ст. и в подстроч. примеч.

ISBN 978-5-91367-128-8.

CIP

Настоящий сборник – второй из серии сборников «Мораль и универсальность», задуманных в рамках проектного исследования «Феномен универсальности в морали». Сборники серии призваны отразить промежуточные результаты проектного исследования, и вписать их в текущий русскоязычный философский дискурс. В сборник, за небольшим исключением, включены последние публикации по проекту, отражающие основные направления исследований по проблеме универсальности в морали.

ББК

В оформлении обложки использован фрагмент работы
Жана Метценже (1883–1956) «Танец в кафе» (1912).

Художественная галерея Олбрайт-Нокс. Буффало,
штат Нью-Йорк, США

Рецензенты:

Бродский Александр Иосифович – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета

Скрипник Анатолий Петрович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и истории Саровского физико-технического института, филиала Национального исследовательского ядерного университета МИФИ

*Издание выполнено при финансовой поддержке
Российского научного фонда, грант № 18-18-00068*

ISBN 978-5-91367-128-8 © Академия гуманитарных исследований, 2019

© Издательский дом «Гуманитарий», 2019

© Апресян Р.Г., 2019

© Артемьева О.В., 2019

© Логинов Е.В., 2019

© Платонов Р.С., 2019

© Прокофьев А.В., 2019

© Скоморохов А.В., 2019

© Якушев Л.В., 2019

**RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY**

MORALITY AND UNIVERSALITY

Issue II

Edited by
Ruben G. Апресян

**Moscow
Humanist Publishing House
2019**

The collection is the second of three issues in a series, *Morality and Universality*, within a project research “The Phenomenon of Universality in Morality,” supported by the Russian Science Foundation. The series aims to present intermediate results of research and to fit them into the current Russian speaking philosophical discourse. The collection has been composed mostly the recent publications representing the main areas of research on the problem of universality in ethics.

Front cover: Jean Metzinger (1883–1956),
Danseuse au café (Dancer in a Café) (1912),
Albright-Knox Art Gallery, Buffalo, NY, USA.

Reviewers:

Alexander Brodsky – Dr.Sc. in Philosophy, Professor, Saint Petersburg State University

Anatoliy Skripnik – Dr.Sc. in Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and History, Sarov Physics and Technical Institute (National Nuclear Research University, MEPhI)

ISBN 978-5-91367-128-8 © Academy for Research into the Humanities, 2019
© Humanist Publishing House, 2019
© Apressyan R.G., 2019
© Artemyeva O.V., 2019
© Loginov E.V., 2019
© Platonov R.S., 2019
© Prokofyev A.V., 2019
© Skomorokhov A.V., 2019
© Yakushev L.V., 2019

Предисловие

Второй сборник «Мораль и универсальность»¹ представляет промежуточные результаты исследований по проекту «Феномен универсальности в морали», осуществляемого в секторе этики Института философии РАН при финансовой поддержке Российского научного фонда².

Основная цель проекта – разработка концепции универсальности в морали, в которой с учетом современных философских дискуссий этот феномен был бы разносторонне представлен в контексте ценностно-нормативного мышления и соответствующих форм поведенческой, коммуникативной и социальной практики.

Одна из задач проекта – реконструкция генезиса универсального ценностно-нормативного мышления и тех дискурсивных форм, посредством которых оно выражается. Сборник открывает статья «Универсализация высказываний в процессе становления морального мышления» из числа предпроектных публикаций исследовательского коллектива, непосредственно коррелирующая с этой задачей. В ней на материале гомеровских поэм показывается, что универсализация оснований суждений происходит в процессе расширения смыслового содержания конкретных практических ситуаций, требующих принятия решения, и, соответственно, изменения диспозиций морального агента. Заслуживает внимания, что в случае с гомеровским эпосом мы имеем дело с моральным сознанием, значимо отличным от знакомого нам типа морального сознания, сформированного на основе иудео-христианской традиции, трансформированной в Новое время в духе принципов естественного права, либерализма и демократически переосмысленной идеи социальной справедливости. Архаическое сознание не стремится мыслить в терминах универсальности и универсализуемости (в том смысле, что этот аспект мышления не рефлексивируется и тем более специально не регламентируется), но в той мере, в какой оно является ценностно-императивным сознанием, оно волей или неволей прибегает к универсальным формам мышления. Анализ гомеровских текстов позволил Р.Г. Апресяну показать, что преодоление партикулярности позиций включенных в ситуацию лиц и смысловая делокализация

¹ Первый выпуск сборника «Мораль и универсальность» вышел в свет в издательстве «Гуманитарий» в 2018.

² Грант № 18-18-00068.

самой ситуации может осуществляться различным образом. Универсализация ситуации может производиться включенными в нее людьми – посредством переосмысления ими собственной позиции или предъявления Другому/другим надситуативных (по разным основаниям) ценностных представлений. Ситуация может переосмысливаться и сторонними лицами посредством ее соотнесения с надситуативными ценностными представлениями. Цель этих дискурсивных и интерактивных усилий – ограничение своеволия индивида.

Ранние памятники назидательной, моралистической литературы свидетельствуют о том, что своеволие индивида, в какой бы форме оно ни проявлялось, начиная с простых – спонтанности, нерелексивности намерений, решений и действий, эгоцентричной сконцентрированности на себе – было поводом для одной из первых озабоченностей сообщества. В чеканной наставительной форме эту озабоченность выразил Гераклит: «Своеволие надо гасить пуще пожара»³. Мораль вырастает из усилий сообщества возложить задачу ограничения и подавления своеволия на человека, сделав ее предметом регуляции для него самого (само-регуляция) и для его отношений с другими (взаимная регуляция). Но исторически далеко не сразу эта задача стала осознаваться именно как задача смыслового обобщения мотивов, суждений и поступков, их делокализации, универсализации.

Так, например, у Аристотеля содержатся тонкие рассуждения о характере отношений, которые выстраивает достойный человек с другими – в этих отношениях он руководствуется своим пониманием нравственного; в своих поступках он соотносится с прекрасным и благим, старается не причинять другим страданий и, наоборот, доставлять им удовольствие⁴. Достойный человек одинаково руководствуется прекрасным в своем отношении к знакомым и незнакомым, хотя это по-разному проявляется в поступках по отношению к близким или чужим. Мы видим, что то, как Аристотель представляет поведение нравственно достойного человека, легко может быть реинтерпретировано в терминах универсальности: человек руководствуется принципом, будучи свободным от влияния обстоятельств, в которых принимается решение и давления лиц – партнеров по взаимодействию. Однако

³ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Изд. подготовил А.В. Лебедев. – М.: Наука, 1989. С. 176.

⁴ *Аристотель*. Никомахова этика / пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч. В 4 т. Т. 4 / ред. А.И. Доватур, Ф.Х. Кессиди. – М.: Мысль, 1984. С. 138.

мало того, что это рассуждение проводится Аристотелем при разборе общительности вообще, а не добродетельного действия, – Аристотель не доводит свое рассуждение до проблематики универсальности. Иными словами идея универсальности как характеристика добродетели, характеристика практических решений остается не осознанной греческим мыслителем.

Эта особенность этики Аристотеля раскрывается в статье Р.С. Платонова «Проблема универсальных прескриптивных суждений в этике Аристотеля», в которой прямо указывается на то, что этические суждения, взятые со стороны их содержания, т.е. того, что именно человек реализует в своем поступке, не могут быть выражены универсально. Платонов объясняет это тем, что конкретное действие ценно своим практическим опытом, а стоит попытаться выразить этот опыт в универсальной форме, как оно потеряет свою практическую значимость. С другой стороны, предметом этического суждения может быть не содержание поступка, а то, как оно реализуется, как совершается поступок, чтобы быть адекватным избранной цели, как функционально обеспечивается правильное содержание. Такие суждения могут быть высказаны в универсальной форме. Принимая во внимание, что исследование здесь намеренно направлено на этику, в отличие от нравственности или опыта практического действия в соответствии с добродетелью, нельзя не отметить, что результаты этого исследования более чем показательны. В истории мысли именно моральная философия осмысляет – в порядке вторичной рефлексии морального опыта – универсальность как характеристику практического морального мышления, морального опыта. В этике Аристотеля как раз на этом уровне универсальность не идентифицируется, во всяком случае, в проекции к содержанию моральных суждений.

Универсальность моральных форм проблематизируется в нововременной философии и концептуализируется Иммануилом Кантом. Согласно его моральному учению, универсальность – это характеристика самого морального закона, она обусловлена тем, что моральный закон не ограничен ничем, или, что то же самое, он безусловен. Наивысшая нравственная задача человека состоит в осуществлении нравственного закона в своих поступках. В рамках аристотелевской этики, как она представлена в названной статье Платонова, эта задача нереализуема: конкретный поступок не вмещает в себя всеобщее содержание. По Канту же, это возможно благодаря тому, что деятель определяется к конкретному поступку, исходя из неких своих правил. Этому

посвящена другая статья Р.Г. Апресяна «Тест на универсальность в моральной философии И. Канта». Чтобы привести свой поступок в соответствие с нравственным законом, моральному деятелю следует соразмерить с ним свои правила – подвергнуть их тесту на универсальность и, если это возможно, универсализировать их. В ходе теста могут возникать трудности, обусловленные противоречиями в мышлении и волеизъявлении, которые указывают, по Канту, на то, что далеко не всякие, принимаемые моральным агентом правила поступка поддаются универсализации, но только основополагающие. Проверка личных правил поступка на универсальность осуществляется посредством первого практического принципа категорического императива, который в кантоведении принято называть принципом универсальности. Поскольку категорический императив в своей нормативной полноте представляет собой единство трех практических принципов (наряду с принципом универсальности, также принципами человечности и автономии), постольку и другие два принципа играют свою роль в тесте на универсальность.

Для Канта несомненно, что моральный агент самостоятельно проводит проверку своих принципов на универсальность, и он оказывается способным на это как независимый и автономный в своих решениях индивид. Иными словами универсальность мотивов, суждений и решений не навязывается моральному деятелю извне, но деятель самоопределяется в качестве морального, универсализируя свои мотивы, суждения и решения. Как показывает в статье «Универсальность и автономия в этике И. Канта» О.В. Артемьева, принципы универсальности и автономии внутренне связаны у Канта, и это отличает его моральную философию от предшествующей традиции. Многие мыслители в истории философии обращались при описании и объяснении морали к идеям универсальности и автономии, но именно Кант концептуализировал их в качестве ключевых и взаимосвязанных характеристик морали. Важно учитывать, что независимость автономного морального агента заключается только в том, что он в своих суждениях и решениях не подвержен внешним влияниям. Автономия не освобождает человека от ответственности, и в своих действиях он подотчетен другим по меньшей мере в том, что он признает других в их достоинстве и относится к ним так же, как к самому себе, видя в них ценность и цель сами по себе. В другой форме это подтверждает кантовскую установку на взаимодополнительность принципов автономии и универсальности.

Такое понимание универсальности не всегда принимается во внимание теми, кто выступает с критикой универсалистского толкования морали, полагая, что принцип универсальности репрессивен по отношению к личности и оказывается инструментом ее подавления в руках социума. Критика такого рода становится особенно заметной во второй половине XX века в трудах Теодора Адорно, Эманюэля Левинаса, Зигмунда Баумана и др., думается, не в последнюю очередь благодаря переосмыслению ими политического и нравственно-психологического опыта тоталитарных обществ, идеологи которых прибегали к этической риторике с целью легитимизации репрессивности государства, узурпировавшего право представлять общество, нацию, «прогрессивный класс». Однако одно дело морализирующая идеология и бесчеловечная общественная практика, оправдываемая такой идеологией, а именно в этом контексте универсальность оказывается подмененной своеобразно понятыми стандартизацией и стереотипизацией, и другое – моральная философия, озадаченная пониманием того, как формулируются моральные суждения и принимаются индивидуальные решения, как обеспечивается на основе индивидуальных решений моральная вменяемость личности. Казалось бы, смысловые различия между пониманием принципа универсальности как инструмента давления социума на личность и как нормативно-логического средства, с помощью которого моральный деятель осуществляет саморегуляцию или – в отношениях с другими – взаимную регуляцию, очевидны. Но, как можно судить по литературе, они упускаются из вида. Впрочем, при учете этих различий заслуживает внимания и другое: абстрактные философские концепции могут становиться «основой» для социальной и моральной демагогии. Отдельная задача философов состоит в том, чтобы не допускать этого.

Некоторые из подходов к критике идеи универсальности в морали обсуждаются в статье А.В. Скоморохова «Анализ дискуссий о принципе универсализуемости в моральной философии 1950–1960-х годов». Автор показывает, что критика этого принципа была органичной частью возникших в середине прошлого века активных дискуссий по проблематике универсальности в морали. В этой критике принцип универсальности переосмысливался в контексте предлагаемых с разных позиций альтернативных интерпретаций морали. Важным фактором этой критики, проводившейся разными авторами, стало, например, осознание того, что мораль внутренне неоднородна, и не ко всем ее элементам применима характеристика универсальности:

она применима к суждениям, но не применима к поступкам, что и утверждал Аласдер Макинтайр в полемике с Ричардом Хэаром. Это не значит непременно, что характеристика универсальности не существенна для морали, но это значит, что это не всеохватывающая характеристика. Однако здесь возникает вопрос, что делает действие поступком? По-видимому, наполнение физического действия определенным, сопряженным с моральными ценностями смыслом, восприятие действия в единстве с мотивами, его породившими, и значимыми для деятеля и его окружения результатами. Для морального деятеля его поступок имеет универсальное значение, если совершен в соответствии с моральной нормой, адекватен ей по смыслу и признан таковым тем(и), кого этот поступок непосредственно и опосредованно затрагивает. Отсюда напрашивается вывод, что характеристика универсальности, помимо того, что она, возможно, не всеохватывающая для морали, на уровне разных феноменов внутри морали по-разному проявляет себя.

Другим интересным моментом в данных дискуссиях стало обсуждение возможности приложения характеристики универсальности к уникальным индивидуальным решениям, в частности решениям в условиях трагического выбора. Но уникально-индивидуальные решения не подпадают под определение универсальных. На этом основании Скоморохов предлагает видение универсальности, при котором она противостоит не партикулярности, а индивидуальности. Такой поворот в дискурсе универсальности открывает новое поле для обсуждения, выходящее за рамки проблематики универсальности и предполагающее уточнение точки зрения на мораль в целом – признание того, что мораль, охватывает не только индивидуально-типическое в суждениях, решениях и действиях, но и уникально-индивидуальное.

Скоморохов также представляет начальный этап в дискуссии о принципе универсализуемости (1950–1960-е гг.) Термин «универсализуемость» ввел Ричард Хэар, в известном смысле продолжая кантовскую традицию; этот термин закрепился в последующей моральной философии для обозначения определенных аспектов морального мышления в рамках более общей проблемы обоснования моральных суждений. Хэар обратился к универсализуемости наряду с другими философами – Эрнстом Геллнером и Маркусом Сингером. Чуть позже в обсуждение этих вопросов включился Алан Гевирт. При этом Геллнер говорил об универсальности, Сингер – об обобщении, Гевирт – о категориальной последовательности. Возникшая между этими авторами полеми-

ка задала дискурсу универсализуемости на последующие сорок-пятьдесят лет. Заслуживает внимания, что основные обсуждения шли в рамках аналитической философии как в перспективе прояснения этического содержания принципа универсализуемости, так и в перспективе его строгой логической квалификации⁵. Критика идеи универсальности морали (о которой говорилось выше) исходила главным образом от авторов, представлявших иные направления моральной философии.

Разбор дискуссий по проблеме универсальности продолжен в статье Е.В. Логинова «Анализ дискуссии о принципе универсализуемости в моральной философии 1970–1980-х годов». Охарактеризовав исходные позиции в полемике между Сингером и Хэаром, автор прослеживает ее продолжение в 1970–1980-е годы и в ходе разбора показывает, что речь шла не о разном наименовании одних и тех же свойств моральных суждений (обобщение у Сингера или универсализуемость у Хэара), а о некоторых различиях между этими мыслителями в понимании природы моральных суждений. На примере этой дискуссии можно хорошо видеть, что в рамках аналитической философии сведение морали к моральным суждением вело у тому, что обсуждение универсальности смещалось от морали, т.е. ценностно-императивного содержания суждений к суждениям как таковым, к их логическим характеристикам, их содержанию с точки зрения того, каков характер отражаемых ими объектов. Будучи весьма продуктивной в контексте философии языка, эта полемика не многим способствовала продвижению в понимании природы морали. Дальнейший импульс дискуссиям об универсализуемости дало обращение, точнее возвращение, ее участников к Канту. Для многих авторов, как показывает Логинов, освоение и переосмысление философского наследия Канта стало непременным условием анализа проблемы универсализуемости⁶.

⁵ В отдельных случаях обсуждение проблемы универсализуемости принимало предельно формализованное выражение. См.: *Rabinowicz W. Universalizability: A Study in Morals and Metaphysics.* – Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979.

⁶ Показательно изменение отношения к Канту самого Хэара. Мы можем проследить это даже по формальным признакам – в книге «Моральное мышление» (1981) число упоминаний Канта вдвое превышает число упоминаний в книге «Свобода и разум» (1965). В конце 1980-х сам Хэар в беседе с автором этих строк убежденно называл себя кантианцем, отмечая, что определение «аналитический философ» тоже подходит, но оно неточно, и с недоумением отклоняя такую его идентификацию, как «неопозитивист» (применяющуюся по отношению к аналитическим философам в советской философской критике).

Еще одна важная исследовательская задача – анализ понятия универсальности в сопряжении с родственными, схожими и оппозиционными понятиями морального сознания и моральной философии. Ее решением занят А.В. Прокофьев в статье «Универсальность и сопряженные с ней характеристики морали». В ней проводятся смысловые и логические границы между понятием универсальности и рядом других, примыкающих к нему или ассоциированных с ним понятий. Во-первых, на основе обобщенной интерпретации рассуждений Хэра Прокофьев эксплицирует различия между универсальностью моральных принципов и универсализуемостью моральных суждений. Универсальные принципы лежат в основе универсализируемых моральных суждений, и за этим тезисом можно легко проследить схему теста на универсальность, предложенного Кантом. При этом в отличие от кантовского теста на универсальность, суждения соотносятся с принципами, которые в свою очередь коррелируют с универсальными характеристиками ситуаций. Из обсуждения ясно, в каком смысле ситуации обладают универсальными характеристиками, но вопрос о том, употребляется ли слово «универсальный» в приложении к принципам и к ситуациям в одном и том же значении, требует дальнейшего анализа. Заслуживает внимания и то, что Прокофьев обнаруживает возможность различного проявления универсальности принципов и универсализуемости суждений в зависимости от того, по отношению к кому из участников ситуации они обращены или кого они касаются – агентов, реципиентов или сторонних наблюдателей.

Во-вторых, Прокофьев сопоставляет универсальность с рядом других характеристик морали и выделяет в них, условно говоря, две группы. С одной стороны, это надситуативность, общеадресованность, общезначимость, беспристрастность, которые, в общем, представляют собой разные аспекты универсальности; собственно, универсальность можно рассматривать как совокупность этих характеристик. С другой, это общераспространенность (общепризнанность), обобщенность (общность), объективность, абсолютность – характеристики, соприкасающиеся с универсальностью, но по сути отличные от нее в качестве атрибутов морали и, как показывает Прокофьев, по-разному дополняющие ее в характеристике морали в целом. При этом автор уделяет особое внимание значению принципа универсальности для нормативной

этики, иными словами тому, как универсальность как характеристика функционирования моральных ценностей и норм связана с их содержанием. Проведенный им анализ литературы по этому вопросу, тематически развивающий и уточняющий работу других авторов сборника, демонстрирует наличие различных подходов, многие из которых оставляют возможность дальнейших интересных исследований и обсуждений.

Сборник включает статья Л.В. Якушева «Универсальность морали и обоснование прав человека», в которой автор обращается к некоторым вопросам, находящимся на стыке нормативной этики и права. Предмет анализа – различные подходы к обоснованию прав человека. Это интуитивизм, конструктивизм, коммуникативизм и коммунитаризм. Проблематика, связанная с правами человека и их обоснованием, нередко рассматривается, и вполне справедливо, в качестве этико-прикладной, но она имеет важные теоретические аспекты, особенно в части обоснования прав. По большому счету, концепция прав человека в идеале предполагает обоснование их универсального статуса. Однако, как показывает Якушев на основе анализа каждого из названных подходов, ни один из них пока не в состоянии обеспечить решение этой задачи во всей ее полноте.

Универсализация высказываний в процессе становления морального мышления¹

Апресян Рубен Грантович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, руководитель сектора этики Института философии РАН, профессор кафедры философии, культурологии и социологии Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого.

apressyan@iph.ras.ru

Аннотация

Универсальность мышления, в том числе морального мышления, исторически эволюционирует; ее степень повышается по мере роста способностей к обобщению и абстрагированию. Отправная точка абстрагирования – осмысление конкретных ситуаций общения, принятия решения, оценки. В статье на основе концептуальной реконструкции определенных эпизодов из гомеровских поэм анализируются формы обобщения смысла конкретных ситуаций и универсализации высказываний о них. Это позволило выделить несколько типов обобщения конкретно-ситуативного смысла, которое производится посредством: 1) речей, с которыми участники конкретной ситуации обращаются друг к другу; 2) советов, даваемых по поводу конкретных ситуаций, лицами извне; 3) соотнесения героями своих устремлений с мнениями воображаемых других, в том числе «генерализированных» и сакрализованных других; 4) речи поэта, беспристрастного и по факту своего положения высказывающего надситуативные и надперсональные суждения; 5) соотнесения решений в конкретных ситуациях с общими ценностными представлениями; 6) высказывания на основе частно-ситуативных суждений общих сентенций.

Ключевые слова: мораль, универсальность, универсализуемость, генеалогия морали, универсализация ценностных высказываний, способы универсализации, Гомер, эпос.

1

Среди специфических характеристик морали, как она представлена в философской этике, универсальность является одной из основных.

¹ Статья впервые была опубликована (с сокращениями) в журнале «Философия и культура» (2014. № 4. С. 607–615).

Моральные высказывания всегда так или иначе носят универсализированный, обобщенный характер. Универсальная форма высказывания подчеркивает его релевантность всем относящимся к предмету высказывания случаям, обращенность потенциально ко всем людям. Моральные высказывания универсальны по крайней мере в том смысле, что суждения по частным случаям делаются на основе нормативного обобщения, в соотношении с актуальными в данной культуре или даже просто в культуре автора высказывания ценностями.

Универсальности противостоит партикулярность. Многие моральные философы считают, что граница между универсальностью и партикулярностью безусловна, аналогично границе между моралью и не-моралью: как в универсальности мораль проявляется в своей специфичности и полноте, так в партикулярности она исчезает (в теории морали, если мораль связывается с частными, субъективными, ситуативными феноменами) или искажается (в моральной практике, если оценки «правильное – неправильное» и «доброе – злое» выводятся из субъективных представлений и конкретных обстоятельств).

Универсальность характерна отнюдь не только для морали, моральных ценностей и моральных высказываний. Она укоренена в земных человеческих отношениях, в практике взаимодействия, взаимо-обращенности, обоюдности. Необходимость взаимодействия, а без него невозможны ни общество, ни партнерство, ни общение, задает человеческим действиям и суждениям форму всеобщности. Об этом говорит Гегель, пусть и в несколько иных терминах: с целью получения средств для удовлетворения своих потребностей человек вынужден производить средства для удовлетворения потребностей других. Обмен средствами удовлетворения потребностей возможен при условии взаимодействия между людьми, и это предопределяет необходимость принимать чужое мнение. В обмене, в приравнивании друг к другу *частное становится общественным*². С положением Гегеля о том, что для успешности взаимодействия люди принимают во внимание мнения друг друга, интересно сопоставить рассуждение Канта о человеческих отношениях, в котором он обращает внимание на то, что в суждении человек соотносит себя с суждениями других людей, причем «не столько с действительными, сколько лишь с возможными суждениями других»; тем самым человек

² Гегель Г.В.Ф. Философия права [§ 192] / ред. Д.А. Керимов, В.С. Нерсесянц. – М.: Мысль, 1990. С. 236–237.

как бы ставит себя на место другого и благодаря этому получает возможность отвлечься от «ограничений, которые случайно примешиваются» к его собственному суждению³. Человек, подчеркивает Кант, в своем суждении принимает во внимание возможное суждение каждого другого, «дабы собственное суждение *как бы* считалось с совокупным человеческим разумом»⁴. И мы, рассуждая об универсальности, обычно имеем в виду именно сопряженность с «совокупным человеческим разумом».

Три момента представляют интерес в этих положениях немецких мыслителей: а) посредством соотнесения своего суждения с суждением другого человек своему суждению придает некий общий смысл, причем это соотнесение производится в мысли, априорно; б) соотнесение с мнением другого обусловлено необходимостью согласования деятельностей по удовлетворению потребностей (и интересов); в) универсальность рассматривается не как специфическое свойство морали, но как существенная характеристика общения, социальных отношений вообще. Последнее тем более заслуживает внимания, что и Кант, и Гегель – мыслители, внесшие наиболее существенный вклад в осмысление и философскую концептуализацию феномена универсальности моральных форм.

Универсальность мышления исторически нарабатывается и ее степень повышается – по мере роста способностей к обобщению и абстрагированию. С обобщения опыта конкретных и типовых ситуаций, с выхода за границы партикулярного начинается универсализация ценностного мышления, начинается моральное мышление. Как это можно понять из приведенных суждений Канта и Гегеля, степени и горизонты универсализации могут быть различными. В морали, частное переходит в общее и наоборот, и, стало быть, граница между универсальностью и партикулярностью не безусловна. Уместнее говорить не о границе, но о континууме, внутри которого степень универсальности градуирована, размеренна.

Степень обобщения, универсализации может быть различной. Тем самым встает вопрос о мере этого обобщения. Этот вопрос неожидан: в моральной философии универсальность нередко мыслится как безусловная характеристика моральных феноменов; универсальность и абсолютность сплошь и рядом представ-

³ Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 5 / ред. В.Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1966. С. 307.

⁴ Там же.

ляются тождественными характеристиками. Однако важно сохранять специфическое значение понятия универсальности, чтобы оно не оказывалось сведенным к понятию абсолютности, как и к другим, коннотативно-коррелятивным понятиям, таким как общераспространенность, общезначимость, беспристрастность, надситуативность, надперсональность, обобщенность (суждений, решений), общеадресованность (требований) и др.

В строгом значении, *универсальность* – это характеристика моральных ценностей быть посредством соответствующих требований адресованными всем (в пределе – всем разумным существам). Адресованность *всем* не только предполагает выход за рамки данного сообщества, но и указывает на действительность этих ценностей в различных ситуациях, в отношении с разнообразными коммуникативными партнерами. Особым образом это обнаруживается в характеристике моральных суждений – суждения высказываются в определенной ситуации и в отношении определенного лица в предположении, что они действительны в отношении любого лица в аналогичной ситуации. Эта характеристика суждений обозначается как *универсализуемость*. В такой форме феномен универсальности был наиболее полно раскрыт Кантом в концепции категорического императива (главным образом как она выражена в первом практическом принципе категорического императива). Так же, в форме универсализуемости, анализируется феномен универсальности в неокантианстве, в частности в аналитической моральной философии, в той ее версии, которую развивал Ричард Хэар⁵. В коммуникативной этике или этике диалога этот принцип уточняется: суждение высказывается на основе общего принципа, но сообразно ситуации, в соотнесении с теми лицами, которые включены в ситуацию. Такое уточнение может казаться противоречащим кантовскому пониманию нравственности. Но это зависит от нашей трактовки кантовского понимания. Да, такое уточнение противоречит кантовской реконструкции чистой логики морального мышления (представленной как основоположения метафизики нравов), но, как мы можем видеть по приведенному выше высказыванию Канта, не противоречит тому образу нравственности, который просматривается в более широком контексте его антропологии.

Есть основания полагать, что универсальность как абсолютная характеристика морали выделяется именно в *понятии* мора-

⁵ См.: Hare R. Universalizability [1955] // Hare R. Essays on the Moral Concept. – Berkeley: University of California Press, 1972. P. 13–28.

ли, которое конструируется философами в порядке обоснованного обобщения разнообразного нормативного, коммуникативного, социального опыта. Хотя в *понятии* морали универсальность и универсализуемость – одни из ключевых ее сущностных характеристик, нет никаких данных, свидетельствующих о том, что обыденное, не возвышенное (или не отягощенное) философской рефлексией моральное сознание мыслит по схеме первого практического принципа категорического императива («Поступай только согласно такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»⁶). Если даже оно мыслит по этой схеме, то *приблизительно*, не безусловно, не педантично, не «универсально». Трудно при беспристрастном взгляде на конкретные моральные ценности и соответствующие им требования не увидеть, что реально (в смысле эмпирически, социально-конкретно, социологически фиксируемо) их *общая* значимость и *всеобщая* адресованность ограничены рамками той культуры, в которой они существуют. Они только мыслятся таковыми, причем скорее моральными философами и моралистами, чем самими моральными агентами. В опыте общения, обязывания, призвания (призывания), ответственности и т.д., можно разглядеть черты, выделенные и теоретически осмысленные теоретиком морали. Но в каком виде они предстают в нормативной, коммуникативной, социальной практике? Особенности формы универсализации в процессе генезиса морали – исторического и конкретно-индивидуального – еще подлежат выявлению и анализу на материале самого коммуникативного, в особенности морально-коммуникативного, опыта.

Такой материал я обнаружил в сюжетах гомеровского эпоса. В нем можно разглядеть разные степени и разные способы универсализации ценностных и императивных суждений. Они не всегда поддаются квалификации в качестве моральных по строгим критериям «чистого» понятия морали, но они, несомненно, органично входят в тот нормативный и рефлексивный опыт, который лежит в основе феномена морали.

Вопрос о морали в гомеровском мире неоднозначен. Среди исследователей сохраняются различные взгляды относительно того, какого рода мораль существовала в архаическом мире, представленном Гомером, и вообще правомерно ли говорить о морали по

⁶ Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4 (1) / ред. В.Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1965. С. 260.

отношению к тому далекому времени⁷. Очевидно, что безосновательны какие-либо надежды отыскать в гомеровском эпосе мораль, известную по кантовской модели – мораль, покоящуюся на автономии и индивидуальной ответственности личности. Вряд ли кантовское понимание морали, представляющее весьма специфический теоретический конструкт, может быть эффективным инструментом в исследовании архаических форм сознания (хотя попытки таких исследований были). Иная картина гомеровского мира предстает при более широком понимании морали как одного из социокультурных инструментов сообразования частных интересов, в общем и целом направленном на обеспечение блага разной степени общности: а) блага другого как такового, б) благо другого, сопряженного с моим благом, в) нашего блага, блага нашего сообщества. В отдельных эпических сюжетах благо само по себе может и не упоминаться. Тем не менее в центре внимания гомеровских персонажей – определенное содержание решений и действий, которое положительно выражается в воздержании от причинения неоправданного ущерба, в стремлении к справедливости, в благорасположении, сотрудничестве, дружеском соучастии, заботливом участии, а негативно – во враждебности, недоброжелательности, несправедливости, безучастности, безжалостности. Это содержание может быть реализуемым по разным основаниям: в силу некой «логики ситуации», в ответ на предполагаемые или высказываемые ожидания коммуникативных партнеров, по аналогии с имеющимся индивидуальным или общественным опытом, в соответствии с традицией, а также в соответствии с различным образом объективированными требованиями.

Считается, что у Гомера нет нормативного мышления, что он не мыслит в императивных категориях, что архаическое ценностное мышление ситуативно и конкретно. Действительно, архаическая мораль не знает общих требований. У Гомера отсутствуют универсальные, нормативно выраженные императивные формы. Но это не значит, что в ней вообще нет обобщения, универсализации. Общее содержание в архаической морали обнаруживается не нормативно, в требованиях и правилах, но в общих ценностных представлениях, задающих образ подобающего, в речах, с которыми гомеровские персонажи обращаются друг к другу

⁷ Обзор основных подходов к изучению морали гомеровского общества см.: Апресян Р.Г. Нравоперемена Ахилла: К истокам морали архаического общества (на материале гомеровского эпоса). – М.: Альфа-М, 2013. С. 10–17.

в контексте определенных обстоятельств, в рефлексии по поводу ситуаций выбора, в обращении к богам. Гомеровские персонажи находятся в постоянном взаимодействии, прежде всего дискурсивном. Они не перестают беседовать даже во время сражений, причем как с соратниками, так и с противниками. Можно сказать, в поэмах нет ни одного действия, которое бы не сопровождалось речами деятелей или наблюдателей – объяснительными, оценочными, побудительными, молитвенными. В этом смысле мораль гомеровского общества преимущественно коммуникативна. Здесь нет писаных и даже просто вербализованных законов и соответственно нет выработанных под них социальных институтов, а моральные ценности не приобрели еще столь важного самостоятельного значения, чтобы стать отдельным мотивом деяний. Для гомеровской морали важен фактор внешнего личного воздействия, но это воздействие никогда не принудительно и тем более не репрессивно по отношению к индивиду. Собственно, индивид и обнаруживает себя опосредованно этим воздействиям и взаимодействиям, актуальным или представляемым в воображении.

Гомеровский мир тотально дискурсивен. Гомеровские персонажи постоянно находятся в размышлениях и диалогах⁸. Они высказывают в адрес друг друга ценностные и императивные суждения. Высказанные мнения нередко подвергаются обсуждению, становятся предметом разногласий; артикулированные одними персонажами, они могут приниматься или не приниматься другими, дополнительно аргументироваться, аргументы могут воспроизводиться еще кем-то и т.д. Эти обсуждения создают основу для «обобществления» частных мнений и дают дополнительный импульс к их универсализации. Но еще прежде они исподволь содействуют обобщению, универсализации смыслового поля решений и действий, осмысление и переосмысление которых отражается в формировании отвлеченных ценностных представлений, выполняющих, в свою очередь, функцию регулятива по отношению к решениям и действиям.

Многочисленные ценностные суждения, пусть и высказываемые по поводу конкретных ситуаций и обусловленные ими, взятые в неоднородной совокупности, позволяют рассматривать мир, представленный в гомеровском эпосе, в качестве исключительного и непереоценимого источника моральной мысли.

⁸ См.: Gill C. *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue*. – Oxford: Clarendon Press, 1998. P. 47–54.

На материале гомеровского эпоса можно выделить несколько типологически различных способов расширения и обобщения смыслов конкретных поведенческих ситуаций, на основе которых происходит универсализация ценностных высказываний.

1. Частность дискурсивных ситуаций преодолевается в речах, которые персонажи обращают друг к другу. Они выражают в речах ожидания и пожелания, высказывают рекомендации, дают советы, ссылаясь на жизненный опыт, напоминая о существующих традициях, приводя примеры достойных деяний великих мужей. Слова героя, обращенные к другому, изменяют его решения и действия. Эти изменения происходят внутри конкретной ситуации, но сама ситуация, в которой находится герой, благодаря высказанным мнениям меняется, наполняется новыми смыслами, соотносится с более широкими обстоятельствами, с возможными ожиданиями других участников ситуации и третьих лиц. В результате действие, вытекающее из решения, принятого в конкретной ситуации, оказывается ассимилирующим в себе различные мнения, ожидания и интересы и, как следствие, воплощает в себе возникший дискурсивный синтез, а сам герой представляет создающуюся в этом дискурсивном синтезе общность.

Это хорошо видно в сюжетно многоэтапном и пространном эпизоде возвращения в битву Ахилла, преодолевшего в себе гнев на царя ахейцев Агамемнона. Ахилл покинул битву из-за жгучей обиды на Агамемнона, несправедливо отнявшего у него лучшую часть добычи, и он был готов вернуться лишь при условии, что Агамемнон возвратит отнятое, будет молить о снисхождении и достойно расплатится за нанесенное оскорбление. Однако в бою от руки Гектора погибает лучший друг Ахилла Патрокл, и Ахилл, глубоко переживая потерю друга (которая, он это понимает, не случилась, если бы в сражениях участвовал он) и пылая мстью, спешит вернуться в битву, чтобы расправиться с Гектором. Слепленного чувствами Ахилла останавливает его мать, нимфа Фетида. Провожая Патрокла в бой, Ахилл отдал ему свои доспехи, которые удалось захватить Гектору. И Фетида напоминает сыну, что для возвращения в бой нужны новые доспехи и оружие. Единичное мнение при этом не снимается, но оно корректируется другим мнением, и это обоснованное мнение. Пафос мщения ограничивается прагматическим соображением: даже такому могучему воину, как Ахилл для участия в битве нужна экипировка. Доспехи и оружие изготавливаются в течение ночи Гефестом, и Ахилл, получив их, вновь спешит

в бой. Однако опять его останавливает Фетида: хотя гнев на Агамемнона прошел, необходимо помириться с ним перед боем. Ему предстоит смертный бой, священный для него бой, и ему необходимо освободиться от сохраняющейся в его душе скверны от распри. По совету Фетиды Ахилл созывает собрание, на котором объявляет о своем примирении с Агамемноном. Таким образом вновь единичное мнение, возбужденное пафосом мщения, ограничивается благоразумным соображением: успех в сражении с врагом невозможен без мира с соратником; да и примиренность касается не только двоих, на деле она касается многих, от этих двоих зависящих. Готового после примирения устремиться в бой Ахилла останавливает Одиссей, который со словами: «Пусть же душа у тебя укротится моим убеждением»⁹, – указывает ему, что в знак преодоления раздора следует принять от Агамемнона дары, без чего примирение не может быть признано состоявшимся, и разделить трапезу, отмечающую примирение. Ахилл дары уже не интересуют, но без соблюдения ритуала примирение не будет признанным всеми, и Ахилл соглашается их принять. И после этого еще не время возобновлять битву. Одиссей настаивает также на том, что перед боем надобно накормить воинов. Потери, объясняет Ахиллу Одиссей, постоянны во время войны; хотя на войне потеря соратников становится привычной, брюхо воинов каждый день требует пищи, и от этого никуда не деться. Пища и питье в особенности надобны перед битвой, и Одиссей предлагает Ахиллу отдать соответствующее распоряжение. Здесь решимости Ахилла вступить в бой противопоставляется совет, одновременно и прагматический, и пруденциальный. Речь Одиссея – словесно довольно пространный (28 строк) – носит обобщающий характер: надо накормить воинов завтраком, ведь *всегда* перед битвой надо кормить бойцов.

Гомеровское общество – это воинское общество. В нем главенствует героически-воинский этос. Сражение – высшее предназначение воина. Ахилл всей душой рвется в бой, и его четыре раза останавливают. Четырежды находятся аргументы, почему вступление в битву должно быть отложено. Каждый раз рекомендации, задерживающие Ахилла, носят частный характер, но они внешни устремленности в сражение и тем самым они внеситуативны. Будучи принятыми (а Ахилл принимает их беспрекословно и с готовностью), они в совокупности с мотивом

⁹ Гомер. Илиада, XIX:220 (пер. Н.И. Гнедича). Далее ссылки на «Илиаду» даются в тексте указанием номеров песни и стиха.

самого Ахилла возвышаются над партикулярностью конкретной ситуации и придают решению Ахилла некий общий смысл.

Отнюдь не всегда обращение извне способно изменить ситуацию, тем более, когда с речью обращается человек, по своему объективному или ситуативному положению низший в сравнении с тем, к кому речь обращена. Характерен в этом плане эпизод жестокой расправы Ахилла с одним из сынов Приама Ликаоном в сражении, которое он ведет с целью отмщения за смерть Патрокла. Когда-то в прошлом Ахилл уже пленял в сражении Ликаона и продал его на Лемнос, откуда тот был выкуплен родными. Опять надеясь на милость Ахилла и обещая выкуп втрое больший прежнего, Ликаон припадает к его коленам с мольбой о пощаде и для вящей убедительности добавляет, что Гектор ему не единокровный брат и, стало быть, он не должен нести ответственность за зло, причиненное Гектором Ахиллу. «Миловать Трои сынов иногда мне бывало приятно» (XXI:101), замечает Ахилл. Но после гибели Патрокла Ахилл жаждет только расплаты – от всех троянцев и тем более от детей, и никакой выкуп не может его заинтересовать. Так что участь Ликаона, безоружного и незащищенного, предрешена. Ахилл решительно лишает его жизни, вонзив бедняге в шею меч. Заслуживает внимания речь молящего Ликаона. По сути, своими доводами (сейчас та же ситуация, что и в прошлый раз, когда ты проявил снисхождение – поступи так же, как в прошлый раз) Ликаон, призывая Ахилла действовать по аналогии, провоцирует Ахилла на квази-универсализуемое решение. Ахилл же возражает: сейчас другая ситуация, и никакие аналогии неуместны. Как бы ни было, мы видим, что сравнением двух схожих ситуаций задается предпосылка, пусть не реализованная, для ограниченно универсализуемого решения, и эта дискурсивная ситуация, будучи представленной в эпосе, несомненно, является прецедентом для развития опыта нормативного мышления.

2. Особую побудительную роль в принятии решений играют советы, рекомендации, наставления, даваемые по поводу конкретных ситуаций, но лицами, находящимися *вне ситуаций*. В качестве примера можно привести речь Феникса, одного из послов Агамемнона, направленных к Ахиллу с дарами, призванных погасить его гнев и побудить вернуться в битву. Феникс, в прошлом воспитатель Ахилла, рассказывает предание о герое Мелеагре, который из-за обиды оставил сражение и, несмотря на мольбы и предлагаемые дары горожан, не желал возвращаться, чем дал возможность врагам захватить стены родного города

и даже подступить к его дому; лишь в последний момент, вняв причитаниям жены и не думая о награде, обещанной горожанами, он вступил в битву и отстоял город (IX:527–599). С одной стороны, это известная история и как таковая она *принадлежит всем*; с другой – эта история повествует об одном герое и о том, что однажды в прошлом случилось с ним. Или Нестор рассказывает Патроклу о битвах, в которых принимал участие в давние времена, стремясь, несмотря на свой юный тогда возраст, всегда быть в первых рядах, внося наиболее весомый вклад в общее ратное дело (XI:670–762). Рассказ Нестора адресован Ахиллу, старец надеется, что Патрокл доведет выраженное через воспоминание наставление Нестора Ахиллу и тот, наконец, склонится к надлежащему решению. К тому же Нестор рассказывает как участник тех давних событий, он, стало быть, делится собственным опытом¹⁰. И предание о Мелеагре Феникса, и воспоминание Нестора о давних сражениях, оба обращенные к Ахиллу в его конкретной ситуации, оказываются по отношению к ней надситуативными, с их помощью единичной, на первый взгляд, ситуации Ахилла придается общий смысл.

3. Обобщение происходит и в речах героев наедине с собой, т.е. в размышлении – перед лицом опасности, в ситуации выбора, необходимости принятия решения и подобающего действия. Гомеровские персонажи не то чтобы представляли едиными в двух лицах. Но во внутренней речи происходило соотнесение своих непосредственных импульсов и устремлений с мнениями воображаемых других – конкретных других и обобщенных других. В этом отношении характерна речь Гектора перед боем с Ахиллом в XXII песне «Илиады». Это один из наиболее драматичных эпизодов поэмы – мимолетное колебание Гектора в момент, когда все его соратники оставили его, спасаясь под натиском разъяренного Ахилла за стеной Трои. У Гектора выбор: уйти ли за стену с тем, чтобы потом с удвоенной силой атаковать ахейцев или выйти безоружным перед Ахиллом с предложением возвратить Елену и заплатить достойный выкуп, или вступить с Ахиллом в бой один на один.

Со стены к нему слезно обращаются родители. Приам умоляет сына войти в город, делая упор на том, что, отступив, он

¹⁰ По другим преданиям, и Феникс имел личное отношение к Мелеагру. Согласно Овидию, Феникс – один из участников организованной Мелеагром Калидонской охоты (Метаморфозы, VIII:307 // *Публий Овидий Назон. Любовные элегии. Метаморфозы. Скорбные элегии* / пер. с лат. С.В. Шервинского. – М.: Художественная литература, 1983.

сохранит себя для защиты Трои (перед предыдущей битвой также и Андромаха, жена Гектора, подсказывала ему, что со стены он лучше сможет защитить город, чем в открытом поле), ради троянцев, во имя славы в их долгой памяти, ради своего отца-старца, которого в случае падения Трои ждет постыдная смерть. Воздержаться от смертельного боя с Ахиллом умоляет сына Гекуба. Не видя для сына ни малейшего шанса для победы, она заклинает Гектора памятью о своей материнской заботе воздержаться от схватки с Ахиллом. Приам еще пытается завлечь Гектора героическими ценностями, но апеллирует он не только к ним, но и к ценностям домашнего очага, Гекуба ограничивается лишь последними. Гектор не обращает внимания на причитания родителей, считая, что возвращением в город он навлечет на себя позор горожан, тем более что как полководец он допустил роковые ошибки в стратегии предыдущей битвы. Но он, как было сказано, колеблется, и его колебания выражены в речи, длящейся 31 строку. Он упрекает себя, что накануне не послушался своего друга, предсказателя Полидамаса, предлагавшего другую тактику боя; Полидамас теперь может его пристыдить. Своей самонадеянностью, своим безрассудством Гектор погубил троянский народ, и ему *стыдно* перед троянцами: самый последний из них может упрекнуть Гектора в безрассудстве. Для Гектора это важнее призывов отца и матери – царя и царицы Трои. Уйти от сражения, значит заслужить позор, выйти на бой с Ахиллом, значит показать свое бесстрашие и заявить свою претензию на славу. *Благороднее* вступить в бой и либо сразить Ахилла, либо с честью погибнуть.

В размышлении, во внутренней речи Гектора мы слышим и укоризны себе за самонадеянность, и стыд перед Полидамасом за свое упрямство, и стыд перед троянцами и троянками, даже самым последним из них, за свое решение накануне, имевшее печальные военные последствия, и также стыд перед ними за возможно неправильное решение сейчас, перед лицом приближающегося Ахилла, и будущие последствия этого решения, и понимание того, что возникшее, было, прагматическое предположение о возможности уладить дело сделкой оказывается не только неуместным, неблагоприятным, но и неблагоприятным.

В мучительном размышлении перед боем Гектор раздвигает границы своего положения, заданного локальной ситуацией, и принимает свое решение, соотнося себя с разными другими лицами (отнюдь не самыми близкими), с их возможной реакцией на его решение, с их мнением о нем как о герое. Гектор, как

эпический подлинный герой, принимая решения, заботится о том, что скажут о них люди, в каком свете он предстанет в глазах соплеменников или сограждан, каким останется в памяти потомков. Эта забота эпического героя всегда претворяется в энергию решения действовать – действовать героически, чтобы заслужить восхищение и славу. Эпический герой – это прежде всего воин, защитник, стяжатель славы. И Гектор не просто являет чудеса храбрости, мужества и воинской силы; он хорошо осознает, что в этом состоит его высшее жизненное предназначение. Все эти мотивы оказываются решающими для выбора Гектора, и своим выбором он возвышается над своим собственным положением.

Особая категория дискурсивных интервенций в эпосе – пожелания, рекомендации и повеления, высказываемые богами.

Они представляют собой сложную категорию. Теоретическая трактовка вопроса о роли богов в гомеровском мире может быть различной в зависимости от предмета и задач исследования. Скажем, если перед исследователем стоит задача репрезентации эпического сознания во всем его своеобразии, то наилучшим образом этой задаче соответствовало бы максимально аутентичное описание элементов этого сознания и мифологической картины мира. Конечно, при том условии, что боги, их характеры и деяния в эпосе должны восприниматься исследователем дифференцированно с учетом того, что в эпосе получили отражение исторически различные этапы религиозного сознания. Но как быть с божественным компонентом нормативности при задаче реконструкции не содержания архаического сознания (как оно само себя осознавало), а объективного (насколько это вообще поддается вычленению) порядка его функционирования? Буквальное восприятие всех нуминозных интерполяций в деяниях героев означало бы мифологичность мышления самого исследователя. Между тем в большинстве эпизодов гомеровских поэм присутствие нуминозного фактора поддается органичному истолкованию в терминах выбора.

Обратимся в качестве примера к эпизоду удержания Афиной Ахилла от кровавого разрешения спора с Агамемноном (I:190–221). В разгаре распри Ахилл хватается за рукоять меча, и в это мгновение, когда он колебался, убить ли ему Агамемнона или все же сдержаться его одергивает, ухватив за волосы, Афина. Помимо собственно мифологического, лежащего на поверхности, пласта, у этого эпизода есть и реалистический пласт, и здесь Афина представляет мотивационную составляющую решения Ахилла. Это решение не экстраординарно, наоборот, оно наибо-

лее всего отвечает существующему обычаю. Афина божественно персонифицирует обычай, согласно которому конфликты между своими разрешаются иначе, чем с чужими. С врагом конфликты разрешаются в схватке, с разным возможным ее развитием, а между своими конфликты разрешаются в публичном диспуте, в спортивном состязании или путем обмена подарками, а также в состязательном стяжании побед над врагами на поле битвы¹¹. Оставив меч в ножнах, Ахилл не прекращает словесной перепалки, грубой с обеих сторон. Гомер это не проговаривает, но социально-антропологически фиксируемое соответствие обычаю – главное в решении Ахилла. Интересно и то, как Ахилл обосновывает это решение для себя: благоразумно покоряться богам, хранителям обычаев. В истории ценностно-нормативного сознания пруденциальные соображения довольно важны, поскольку, в частности, на основе пруденциального мышления производятся первые опыты ценностного обобщения. Совет Афины не был для Ахилла откровением, своим настоянием она лишь отвратила его от кровавого насилия, относительно возможности которого сам, как мы видим, колебался. В поэтическом плане участие богов подкрепляет и возвышает решения и деяния героев, однако в этическом – совпадение божеского промысла и человеческого умысла, многократно встречающееся у Гомера, как раз нивелирует экстраординарный в нормативном отношении смысл участия богов в человеческих делах. Как показал А.И. Зайцев, боги нередко оказываются метафорой внутренних сил и устремлений человека, в том числе тех, что выпадают из очевидного набора мотивов или из порядка существующих обычаев или как будто бы не соответствуют нраву героя¹². Об этом же, по сути, говорил В.Н. Ярхо, указывая, что эпический поэт, не умея передать психологию человека, изображал посредством внешних событий вмешательства богов, внутренние душевные состояния героев¹³.

Вмешивающиеся в дела людей, в их конкретные ситуации и отношения боги могут трактоваться как генерализированные другие. Это как бы сакрализованные другие, и их особая воз-

¹¹ См.: *Wilson D.F.* Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad. – Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 36, 109.

¹² См. об этом: *Зайцев А.И.* Свобода воли и божественное руководство в гомеровском эпосе // *Вестник древней истории.* 1987. № 3. С. 141; *Whitman C.H.* Homer and the Heroic Tradition. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958. P. 204.

¹³ *Ярхо В.Н.* Проблема ответственности и внутренний мир гомеровского человека // *Вестник древней истории.* 1963. № 2. С. 51.

вышенность над человеческими проблемами и ситуативными перипетиями лишь подчеркивается их нумизностью. Их включение в ситуации происходит как бы извне, и потому сообщаемое ими, будучи частным по непосредственному содержанию, имеет отвлеченное, надситуативное значение. В этом плане, значение божественного фактора в обобщающем, надситуативном осмыслении конкретных ситуаций в гомеровском эпосе заслуживает особого внимания¹⁴.

Поскольку речь зашла о роли богов в универсализации высказываний, надо отметить значение молитвенного обращения эпических героев к богам и принесения жертв при заключении договоров и принятии клятв. В психологически-коммуникативном плане этот способ универсализации следовало бы отнести к предыдущей категории, точнее ее инверсивной форме. В предыдущей категории говорилось о внеситуативном воздействии других лиц на решения и действия персонажей. Здесь эти «другие» призываются самим агентом в решениях и действиях, по которым в качестве поручителей могут при других обстоятельствах могут призываться и обычные люди. Боги предстают теми же обобщенными и сакрализованными «другими». Возвышение над ситуацией и тем самым смысловое преобразование в ней действий осуществляется через ритуал.

Обращение к богам как сакрализованным «другим» особенно значимо при заключении договоров и принятии клятв, когда люди принимают друг по отношению к другу обязательства, и боги в качестве материально-идеальных сущностей призываются в верховные поручители. Так, Гектор перед схваткой один на один с не определенным еще представителем троянцев предваряет свое предложение договориться о возвращении тела павшего для достойного погребения словами: «Так говорю я, и Зевс уговора свидетель нам будет» (VII:76). Аналогичное предложение Ахиллу Гектор предваряет призывом: «Прежде ж богов призовем во свидетельство; лучшие будут / Боги свидетели клятв и хранители наших условий» (XXII:254–255). Ручительством принимаемой клятвы может быть также жертвоприношение (IV:158–159) или призывание в свидетели земли, неба и вод под-

¹⁴В гомеровских поэмах встречаются и другие проявления богов: в каких-то эпизодах они символизируют случай, логику события, не исчерпывающуюся суммой интенций включенных в него индивидов, а то и противостоящую этим интенциям, в каких-то эпизодах боги просто замещают смертных, партнеров и соперников; каких-то – персонафицируют сказочные чудеса. Ничто из этого не имеет отношения к нашей теме.

земного Стикса¹⁵. Ссылки на богов, природные начала и стихии были призваны скрепить уговор некой верховной санкцией. Сам факт воображения этой верховной санкции задавал соглашениям и клятвам иной – возвышенный, вневременной, надситуативный – масштаб.

4. Есть еще один класс высказываний, составляющих часть эпического дискурса. Это высказывания самого поэта. Его суждения всегда касаются конкретных действий персонажей и ситуаций, в которых они оказываются, но само положение поэта, находящегося над ситуациями, ничуть не вовлеченного в отношения персонажей, в наибольшей степени носят отвлеченный – метаэпический и в этом смысле трансцендентный по отношению к сюжету поэм характер. Гомер может придерживаться иных нравственных стандартов, чем те, которым следуют его герои¹⁶, но, надо отметить, что Гомер никогда не оставляет без внимания действия персонажей, нравственный смысл которых он не разделяет. Это касается как троянцев, так и ахейцев. И хотя Гомер всегда симпатизирует ахейцам, солидарен с ними и «наблюдает» за происходящим, как бы находясь на их стороне, в этическом плане он беспристрастен, что проявляется в надситуативности и надперсональности его суждений.

5. Важным фактором ценностных высказываний в эпосе являются также общие представления, например, ἀγαθός – благородный, αἰδώς – стыд, ἀριστός – лучший, κλέος – слава, τιμή – честь и др. на которых покоится архаический этос. Сами будучи результатом длительного процесса осмысления и обобщения коммуникативно-социального опыта, они, по сути, довольно обобщенны, и поэтому они постоянно используются в качестве оснований ценностных суждений по конкретным поводам.

Так, в разбиравшейся выше речи Гектора заслуживает еще внимания и то, как подкрепляет Гектор свои аргументы. Он хорошо понимает, какое в его ситуации поведение постыдно (αἰδώς) и какое благородно (ἀγαθός), и, соотнося свое возможное решение с мнением соратников и сограждан, предвосхищает оценку своих поступков именно в этих общезначимых понятиях. Решение Гектора выйти на бой с Ахиллом, конечно, не самовольно,

¹⁵ Гомер. Одиссея, V:184–186 (пер. В.В. Вересаева). Далее ссылки на Одиссею даются в тексте с указанием: Од., номер песни и номер стиха.

¹⁶ См. об этом: Zanker G. The Heart of Achilles: Characterization and Personal Ethics in the Iliad. – Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996. P. 1. См. также: Macintyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory / 3rd ed. – Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007. P. 128.

не субъективно. Гектор находится под влиянием стыда-αἰδώς, он возбуждается этим чувством. Понимая, что горделивым отвержением разумного предсказания Полидамаса он поставил под удар и армию, и судьбу Трои, он теперь надеется в единоличной схватке с Ахиллом оправдаться перед согражданами.

Слово αἰδώς, переводимое обычно на современные языки словом «стыд», на самом деле не уместается в семантическое пространство соответствующего современного слова. Среди коннотаций αἰδώς достаточно таких, которые дают основание для такого перевода: αἰδώς имеет сильную эмоциональную составляющую и иначе как через нее не проявляется; αἰδώς подсказывает подобающий образ самого себя перед лицом других; несоответствие этому образу рождает неудовлетворенность собой, которая может сопровождаться покраснением лица. Однако αἰδώς имеет и другие проявления, обнаруживающие отношения с другими людьми, более разнообразные, чем те, которые передаются выражением «стыдиться других». В αἰδώς не просто отражаются испытываемые в отношении других почтительность, уважение, благоговение, но αἰδώς и проявляется в почтительности к другим, в уважении их чувств и мнений, а также в признании существующих связей с другим или общественного положения другого, в благорасположении к красоте или преклонным годам другого. Αἰδώς заставляет человека откликаться на τιμή-честь других и одновременно побуждает помнить о собственной τιμή – отстаивать свою честь, беречь достоинство¹⁷. Αἰδώς – результат воспитания и социализации. Так что принимая конкретное решение под влиянием αἰδώς, герой привносит в него нечто общее, и это решение, как и обусловленное им действие, обретает вполне определенные смысловые очертания. Соотнесением конкретных ситуаций с общими ценностными представлениями решения по поводу конкретных ситуаций и соответствующие высказывания перестают быть партикулярными, они универсализуются.

6. У Гомера можно и напрямую проследить тенденции моралистического обобщения опыта человеческих отношений, высказывания на основе частно-ситуативных суждений общих сентенций (хотя еще не принципов и не норм).

Так, в эпизоде размолвки и примирения Геры и Зевса по вопросу о том, не направить ли троянцев и ахейцев к прекращению войны, Гера, стремясь затушевать разногласия с Зевсом и до-

¹⁷ Cairns D., Homblower S. Honor // The Homer Encyclopedia: 3 Vols. / ed. by M. Finkelberg. Vol. 1. – Chichester; Malden: Wiley-Blackwell, 2011. P. 316.

биться при этом решения, отвечающего ее интересам, призывает его оставить вражду и взаимно (*ἀλλήλοισι*) уступить, добавляет: «...да следуют нам и другие / Боги бессмертные» (IV:62–64). Предлагая Зевсу примирение, Гера имеет в виду данную раз-молвку, и взаимность предлагается ею как максима отношений в данной конкретной единичной ситуации. Но слова Геры можно было бы перефразировать следующим образом: «давай поступим так, как следует поступать и всем другим», и тогда станет видно, как в утверждении взаимной уступчивости в качестве образца для других богов, разрываются рамки конкретной ситуации и взаимная уступчивость предлагается как общий принцип отношений.

Движение ко все большему обобщению декларируемых максимум усиливается в «Одиссее». Чаще всего обобщенные высказывания исходят из уст самого Одиссея, что, по всей видимости, обусловлено фигурой Одиссея в этой поэме: в его конфликте с наглými женихами противостояние правды и нечестивости предстает максимально открыто. Так, в застольной беседе с одним из женихов, Амфиномом, Одиссей замечает: «Жить ни один человек нечестивою жизнью не должен. / Всякий дар от богов принимать он обязан в молчаньи» (Од. XVIII:141–142). В ходе расправы с женихами Телемах обращается к отцу с просьбой оставить в живых глашатая с Итаки Медонта, сохранявшего верность Одиссею в годы его отсутствия. Одиссей исполняет просьбу сына и, отпускаемая Медонта, заявляет: «Лучше людям хорошие делать дела, чем дурные» (Од. XXII:374). Объясняя старой служанке участь пораженных им женихов, Одиссей добавляет: «Из-за нечестия их им жребий позорный и выпал» (Од. XXII:416), эта участь им была уготовлена богами, но также «дурными делами» (Од. XXII:413), которые заключались в следующем: «Не почитали они никого из людей земнородных – / Ни благородных, ни низких, какой бы ни встретился с ними» (Од. XXII:414–415). Очевидно, что по степени обобщения и по форме выражения данные высказывания уже вполне приближаются к моральным сентенциям.

Итак, моральное мышление формируется в результате осмысления и обобщения опыта конкретных и разнородных коммуникативных ситуаций как мышление первоначально лишь ситуативно рефлексивное. Не доводимая до универсальности логика протоморального мышления постепенно отражает отношения участников различных коммуникативных ситуаций и на этой

основе развивается как логика intersубъектности, обоюдности, взаимообращенности. Опыт взаимности, осваиваемый благодаря разнообразной коммуникативной и социальной практике, оказывается неременной предпосылкой этих логических процессов, ведущих к все большей ценностной и императивной обобщенности, составляющей основу универсализации моральных высказываний.

Литература

Апресян Р.Г. Нравоперемена Ахилла: К истокам морали архаического общества (на материале гомеровского эпоса). – М.: Альфа-М, 2013.

Гегель Г.В.Ф. Философия права / ред. Д.А. Керимов, В.С. Нерсесянц. – М.: Мысль, 1990.

Гомер. Илиада / пер. Н.И. Гнедича, изд. подготовил А.И. Зайцев. – Л.: Наука, 1990.

Гомер. Илиада. Одиссея / пер. В.В. Вересаева. Сост., автор вступит. статьи и коммент. А.А. Тахо-Годи. – М.: Просвещение, 1987.

Зайцев А.И. Свобода воли и божественное руководство в гомеровском эпосе // Вестник древней истории. 1987. № 3.

Йегер В. Пайдейя. Т. 1: Воспитание античного грека. – М.: Греко-латинский кабинет, 2001.

Кант И. Критика способности суждения // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 5 / ред. В.Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1966.

Кант И. Основы метафизики нравственности // *Кант И.* Соч. в 6 т. Т. 4 (1) / ред. В.Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1965.

Публий Овидий Назон. Метаморфозы // *Публий Овидий Назон.* Любовные элегии. Метаморфозы. Скорбные элегии / пер. с лат. С.В. Шервинского. – М.: Художественная литература, 1983.

Ярхо В.Н. Проблема ответственности и внутренний мир гомеровского человека // Вестник древней истории. 1963. № 2.

Cairns D., Homblower S. Honor // *The Homer Encyclopedia: 3 Vols.* / ed. by M. Finkelberg. Vol. 1. – Chichester; Malden: Wiley-Blackwell, 2011.

Gill C. Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue. – Oxford: Clarendon Press, 1998.

Hare R. Universalizability [1955] // *Hare R.* Essays on the Moral Concept. – Berkeley: University of California Press, 1972.

Harris W.V. Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

MacIntyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory / 3rd ed. – Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007.

Whitman C.H. Homer and the Heroic Tradition. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958.

Wilson D.F. Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad. – Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Zanker G. The Heart of Achilles: Characterization and Personal Ethics in the Iliad. – Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.

Universalization of Judgements in the Formation of Moral Consciousness

Ruben G. Апресян – D.Sc. in Philosophy, Professor, Chief Research Fellow, Head, Department of Ethics, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; Professor, Department of Philosophy, Cultural Studies, and Sociology, Yaroslav-the-Wise Novgorod State University (NovSU).

apressyan@iph.ras.ru

Abstract

The universality of thinking, including of moral thinking, evolves historically. And its level increases as men's capability for generalization and abstraction grows. The starting point for abstraction is understanding specific situations of communication, decision making, and evaluation. The article analyzes the forms of generalization of meaning of particular situations and universalization of related judgments on the basis of conceptual reconstruction of certain episodes from Homer's poems. That gives an opportunity to distinguish different types of generalization undertaken by means of: (1) speeches with which the participants of a particular situation address each other, (2) advices given concerning particular situations by external persons. (3) correlation of heroes' aspirations with attitudes of imagined others, including "generalized" and sacrificed others, (4) the poet's speech, who is unbiased and expresses suprasituative and suprapersonal judgments according to his position, (5) correlation between decisions in specific situations and common values, (6) general statements regarding particular situations.

Keywords: morality, universality, universalizability, genealogy of morality, universalization of value judgments, forms of universalization, Homer, epos.

Проблема универсальных прескриптивных суждений в этике Аристотеля¹

Платонов Роман Сергеевич – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора этики Института философии РАН.
roman-vsegda@mail.ru

Аннотация

В статье ставится цель – показать специфику формулирования универсальных прескриптивных суждений о добродетельном поступке (моральных норм) в рамках аристотелевского этического учения. Для достижения поставленной цели проводится анализ концепции добродетели рассудительности (*phronesis*) в философии Аристотеля, показывается необходимость различать применение рассудительности в личном опыте совершения поступка и в получении intersubъективного практического знания (*episteme*) о совершении добродетельного поступка. В соотношении с таким различием применения рассудительности определяется специфика этики как практического знания в отличие от индивидуального морального опыта, а также показывается ограниченность применения практического силлогизма, эксплицирующего реализацию рассудительности в качестве основного рационального механизма формирования intersubъективного практического знания. Дополнительно проводится разделение универсальных прескриптивных суждений на содержательные и функциональные: первые раскрывают содержание действия, вторые – его структуру, то есть, в первом случае определяется, что именно должен сделать человек, во втором – каким должно быть само совершение действия, чтобы соответствовать правильной цели, а значит – правильному содержанию. При этом само правильное содержание узнается только в индивидуальном опыте и не может быть выражено универсально, не потеряв своей практической значимости. Делается вывод, что формулирование именно содержательных универсальных прескриптивных суждений невозможно, т.к. в рамках философии Аристотеля не реализуем эксплицированный, формализованный переход от дескриптивных суждений к прескриптивным.

¹ Текст статьи впервые был опубликован (с сокращениями) в журнале «Философские науки» (2018. № 10. С. 81–96) в рамках проекта «Феномен универсальности в морали», осуществляемого при финансовой поддержке Российского научного фонда, грант № 18-18-00068. The research was supported by the grant of the Russian Science Foundation, project no. 18-18-00068 “The Phenomenon of Moral Universality.”

Однако возможно формулирование функциональных универсальных прескриптивных суждений. Они же составляют основу критики принятых в обществе моральных норм как мнений, основанных на прошлом положительном опыте совершения поступка.

Ключевые слова: универсальность, этика, добродетель, силлогизм, моральная норма, нормативность, Аристотель, рассудительность, *phronesis*, *episteme*

Одним из дискуссионных вопросов при интерпретации этики Аристотеля является вопрос о ее нормативности. Большинство исследователей так или иначе отвечают на этот вопрос отрицательно – методологический аппарат практического знания в рамках философии Стагирита не позволяет формулировать моральные нормы, т.е. универсальные прескриптивные суждения о добродетельном поступке². Если обратиться к анализу понятия универсальности в морали, проведенному Р.Г. Апресяном, то из четырех выделенных им значений универсальности в данном случае речь идет именно о «надситуативности, надперсональности, обобщенности (суждений, решений)»³.

² Гусейнов А.А. Античная этика. – М.: Гардарики, 2003. С. 191; Barnes J. Introduction // *Aristotle. Nicomachean Ethics*. – New York: Penguin, 2004. P. 19–22; Gottlieb P. The Practical Syllogism // *The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean ethic*. – Oxford: Blackwell, 2006. P. 218–233; Hughes G.J. The Routledge Guidebook to Aristotle's Nicomachean Ethics. – London: Routledge, 2013. P. 132; Nussbaum M. The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. – Cambridge, 2001. P. 290–317; Patterson R. Aristotle // *The Routledge Companion to Epistemology*. – London: Routledge, 2011. P. 672.

³ Другие три значения никаких трудностей при анализе текстов Аристотеля не вызывают. Универсальность как «универсализуемость», когда «решение принимается в данной ситуации и по отношению к данному лицу в предположении, что любой разумный человек в данной ситуации и по отношению к данному лицу принял бы такое же решение» (Апресян Р.Г. Смысл морали // Мораль: разнообразие понятий и смыслов. Сборник научных трудов. К 75-летию академика А.А. Гусейнова / отв. ред. О.П. Зубец. – М.: Альфа-М, 2014. С. 58–60), вполне согласуется с ролью мудреца, вообще любого добропорядочного человека, кому «в каждом частном случае положено быть мерой» (EN 1166 a 10; здесь и далее цитирование текстов Аристотеля приводится в соответствии с пагинацией и с указанием стандартного сокращения), исходя из того, что любой человек в конкретной ситуации поступит правильно, если поступит так, как в данной конкретной ситуации поступил бы мудрец. Особенность так понимаемой универсализуемости в том, что она не эксплицируема, не интересубъективна, а скорее конгениальна. Общеадресованности в этике Аристотеля нет – женщины, рабы, дети в целом исключаются или имеют

В то же время предпринимаются попытки дать и положительный ответ (самая последняя работа на эту тему – статья К. ДаВиа «Универсальность в этике Аристотеля»). Также можно отметить, что некоторые исследователи, в первую очередь те, которые касаются этической проблематики лишь косвенно, строят свои рассуждения так, будто формулирование универсальных прескриптивных суждений о добродетельном поступке вовсе не является проблемой, хотя при этом они не приводят примеров конкретных моральных норм в текстах Аристотеля (так поступают, например, Е.В. Орлов и М.Н. Вольф)⁴. Подобное происходит в первую очередь потому, что не все аспекты внутреннего устройства этического знания, по Аристотелю, достаточно ясно выделены. Отталкиваясь от весьма полемичной статьи К. ДаВиа, мы попытаемся прояснить те концептуальные затруднения, которые мешают рассмотрению этики Аристотеля как нормативной этики.

1. Попытка универсализации суждений в рамках практического знания

К. ДаВиа начинает свой анализ с изложения ключевого ограничения – всякое суждение о действии верно лишь «по большей части». Такой фразой Аристотель оговаривает приводимые им описания добродетелей – «ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ»⁵. ДаВиа даже превращает фразу в некий методологический ключ в руках его оппонен-

какие-то ограничения, в первую очередь все адресовано лишь свободным мужчинам. На эту тему, например, см.: *Саксонхаус А.* Аристотель: несовершенные мужчины, иерархия и пределы политики // *Феминистская критика и ревизия истории политической философии.* – М.: РОССПЭН, 2005. С. 53–81. Проблема общезначимости снимается частью решением проблемы обобщенности, отчасти – отсутствием общеадресованности.

⁴ *Орлов Е.В.* Философский язык Аристотеля. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. С. 301–302; *Вольф М.Н.* Философский поиск: Гераклит и Парменид. – СПб.: Издательство РХГА, 2012. С. 169–170. Орлов говорит о «нравственных правилах» как подвиде «универсальных норм» без каких-либо пояснений – откуда взялись «нравственные правила», кто их формулирует и каким образом, являются ли они универсальными прескриптивными суждениями, каково их содержание, где в тексте Аристотеля такие «нравственные правила»? Вольф в данном случае в своей работе следует рассуждениям Орлова.

⁵ Например, см. о мужестве – EE 1228 b 5. Здесь и далее все термины и цитирование текстов Аристотеля на русском и древнегреческом языках приводятся с указанием стандартного сокращения и в соответствии с пагинацией по источникам списка цитируемой литературы: Аристотель 1976, 1978, 1981, 1984a, 1984b, 1984c, 1984d, 2011; Aristotle 1936, 1959, 1962, 1975, 2012.

тов – пишет ее через дефисы «for-the-most-part»⁶. Собственно, эта уникальность частного⁷ случая и выводит из-под всякой универсальной нормы в этике Аристотеля любое конкретное действие, совершаемое всегда в конкретной, а значит и уникальной хотя бы в каком-то отношении ситуации (что будет рассмотрено ниже). В связи с этим ДаВиа ставит и основной вопрос исследования – «существуют ли общие правила, чтобы вести нас?»⁸. Разделив суждения на дескриптивные и прескриптивные, он пытается показать, что благодаря универсальности дескриптивных суждений (которую никто не оспаривает), мы получаем определенный (в виде ряда теоретических понятий) эпистемический фундамент, на котором будут строиться и прескриптивные суждения. Очевидно, что он следует подходу А. Макинтайра, который в своей знаменитой работе «После добродетели» утверждал, что аристотелевская этическая система базируется на антропологии («метафизической биологии»). Определенность понимания того, что есть человек, согласно Макинтайру, задавала ценностную систему координат, которая и придавала смысл суждению о должном, правильном⁹. Но сам Макинтайр не показал, с помощью каких методологических средств осуществляется такое придание смысла. Собственно, это и пытается сделать ДаВиа (удивительно, что он не упоминает при этом Макинтайра). Однако предложенное им решение описано в самых общих чертах, необходимой точности не достигает и по сути лишь детализирует то, что уже сказал, пусть и кратко Макинтайр.

ДаВиа ориентируется на метафору стрельбы из лука – точное попадание в цель, согласно его мнению, не совместимо с «ὡς ἐπὶ τὸ πᾶν». Конечная цель получает разъяснение через понятия (счастья, дружба, добродетель), а советы другим по ее дости-

⁶ *DaVia C.* Universality in Aristotle's Ethics // *Journal of the History of Philosophy*. 2016. Vol. 54. No. 2. P. 181.

⁷ Как отмечает Е.В. Орлов, «выражения τὸ κατὰ μέρος (частное) и τὸ καθ' ἑκάστων (единичное) на языке Аристотеля могут означать “частное по числу, по виду и по роду”, “единичное по числу, по виду и по роду”» (*Орлов Е.В.* Аристотель об универсальном, обыденном и деятельном знании в «Первой аналитике» II 21 // *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*. 2012. № 2 (18). С. 160). В совершении поступка происходит именно соотношение универсального и частного как знания об общем и данной наличной ситуацией, т.е. частное здесь именно «по числу».

⁸ *Ibid.* P. 191.

⁹ *Macintyre A.* After Virtue: a Study in Moral Theory. – Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007. P. 58, 147.

жению превращаются в моральные нормы («ethical rules») ¹⁰. Насколько неэффективно использование аристотелевской телеологии в данном случае хорошо видно на примере определения Аристотелем счастья, которое использует ДаВиа, – «деятельность, сообразная добродетели» ¹¹. Не найдя точного описания, что именно представляет собой счастье, Аристотель переносит его содержание на определение добродетели, но такового, в свою очередь, тоже не дает, говоря, что добродетели – это то, «в силу чего мы хорошо или дурно владеем своими страстями» ¹². Таким образом, добродетель должна быть уточнена через понятие о хорошем и плохом, что и делает Аристотель через описание модели середины. Как видим, вполне универсальное дескриптивное суждение, на которое возлагает надежды ДаВиа, растворяется в описании деятельности, а не определяет деятельность. ДаВиа игнорирует это и получает логический круг – «этические добродетели способствуют человеческому счастью, потому что счастье просто является осуществлением добродетели» ¹³. Более того, набор описаний добродетелей у Аристотеля он интерпретирует как «способ поиска универсального определения путем поиска сходства между отдельными случаями определяемого явления» ¹⁴, удивительным образом игнорируя и тот факт, что определения так и не получено, а значит максимум, о чем можно говорить относительно каждой отдельной добродетели, так это о наборе примеров.

Такая ситуация не дает возможности выйти на позитивные универсальные прескриптивные суждения, поэтому ДаВиа уделяет особое внимание негативным – «определенные эмоции, такие как зависть (*phthonos*), а также определенные действия, такие как прелюбодеяние, всегда неверны относительно добродетели своего вида». Это утверждение ключевое в решении ДаВиа, он даже повторяет его дважды ¹⁵. Т.е. не найдя позитивного определения добродетели, ДаВиа пытается зайти «с тыла» – найти запрет порокам. Но и здесь полученные им результаты не особенно впечатляют, так как он почему-то не обращает внимания на то, что в модели середины, посредством которой Аристотель проводит разделение добродетели и порока, последние пред-

¹⁰ *DaVia C.* Universality in Aristotle's Ethics. P. 183–184.

¹¹ EN 1177a10–15.

¹² EN 1177b25–30.

¹³ *DaVia C.* Universality in Aristotle's Ethics. P. 187.

¹⁴ *Ibid.* P. 190.

¹⁵ *Ibid.* P.183, 191.

ставляют собой не нечто отдельное, как, например, в христианстве, а только разные пропорции одного и того же. Более того, он не учитывает, что в зависимости от нюансов ситуации и характеристик субъекта действия то, что было пороком, становится добродетелью именно с некой универсальной, внешней по отношению к субъекту действия, точки зрения. Например, Ф. Фут объясняет отличие добродетели от порока чрез метафору яда – при особой дозировке и правильном применении яд может быть полезен¹⁶. Этот образ весьма удачный, так как показывает, что сам по себе человек в его потенциальности морально нейтрален (не определен) – он не плохой и не хороший. По сути одно и то же действие может становиться и плохим, и хорошим в зависимости от цели и степени (меры) его реализации. В этом смысле концепция середины Аристотеля демонстрирует неопределенность действия самого по себе. Похожего мнения придерживается и А.А. Гусейнов – «идея середины означает, что добродетельные поступки связаны с порочными состояниями единством материи деятельности; и в случае добродетелей и в случае пороков индивидуумы делают одно и то же, они отличаются не тем, что делается, а тем как делается»¹⁷.

ДаВиа указывает на то, что страсти «являются излишествами относительно определения среднего и, следовательно, всегда неуместны»¹⁸. Такой ход имел бы смысл, если бы не одно «но» – это среднее значение не содержательно, а функционально. В нем нет конкретного действия, а есть лишь модель. Более того, негативного определения добродетели Аристотель также не дает, ведь сказать, что добродетель – это не порок, не значит дать определение. Это не более чем специфическое описание методологии поиска середины, при чем с весьма сомнительной точностью – *наподобие вот сейчас чутьчку влево, нет теперь чутьчку вправо, а по-настоящему стрелять научишься только, когда много раз сам это сделаешь*. Все это даже отдаленно не похоже на универсальность. Вся аристотелевская модель середины – не что иное, как совет *на глазок*. Причем в буквальном смысле, так как определяющую роль здесь, по Аристотелю, играет «око души» – индивидуально развиваемая интеллекту-

¹⁶Foot P. *Virtues and vices and other essays in moral philosophy*. – Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 16.

¹⁷Гусейнов А.А. Мораль и политика: уроки Аристотеля // Вестник прикладной этики. 2004. № 24. С. 105.

¹⁸DaVia C. *Universality in Aristotle's Ethics*. P. 192.

альная способность видеть правильную цель¹⁹. Как пишет об этом С.С. Аванесов, «Стагирит просто переносит зрительный подход к реальности из “спекулятивной” плоскости в “практическую”», обозначая этим понятием «способность видеть наилучшее», т.е. око «служит для обнаружения конечных целей, а ум – для постановки частных задач»²⁰. Поэтому такие находки ДаВиа, как «бесстыдство – это всегда плохо», на самом деле не несут в себе никакой конкретики, так как нет соответствующего понятия, а значит это все равно, что сказать «плохое – плохо».

Здесь ДаВиа, просто, хватается за соломинку – за пару высказываний в Никомаховой и Евдемовой этиках, в которых Аристотель якобы однозначно дает запрет некоторых типов действия. «Блуд, воровство, человекоубийство. Все это и подобное этому считается дурным само по себе, а не за избыток или недостаток <...> и “хорошо” или “не хорошо” невозможно в таких [вещах]»²¹. «Иные из [движений чувств] нельзя определять посредством указания “как [это делается]”, если под “как” подразумевается “большее количество”». Аристотель приводит в пример «прелюбодеяние», которое «само по себе есть блуд», так как «в названии страсти здесь заключена уже характеристика человека»²². Но проблема в том, что этих высказываний даже текстуально недостаточно, чтобы получить противопоставление фундаментальным положениям Аристотеля, например, о неизменности (неточности) этического знания. Соответственно, правильнее будет дать им объяснение, исходя из контекста более развернутых положений философии Аристотеля. В противном случае они превращаются в догмы, что и демонстрирует апелляция к ним ДаВиа²³.

¹⁹ Когда действие совершается «при наличии того “ока души”» (EN 1144a25–30), которым усматривается благая цель, которая направляет рассчитывающую часть души, т.е. рассудительность.

²⁰ Аванесов С.С. Зрение и знание в философии Аристотеля // СХОАН. 2016. Т. 10. № 2. С. 392.

²¹ EN 1107a10–15.

²² EE 1221b20–25.

²³ Примером сложности толкования данных высказываний может быть также указание Аристотелем бесстыдства среди не измеряемых страстей, тогда как определение самого стыда задача хоть не решенная, но разъясняемая через концепцию середины. «Стыд – не добродетель, но стыдливый <...> в известных вещах держится середины» (EN 1108 a 30–35). Если принимать прочтение ДаВиа, то получится, что Аристотель путается в своих рассуждениях.

Данные высказывания делаются Аристотелем в контексте изложения концепции добродетели как середины. Речь идет об определении (нахождении, понимании) правильного поступка. Здесь невозможно «хорошо» именно в том, что уже определено, опознано как порок, зло²⁴. Все дело в том, что есть вещи, не определяемые через модель середины. Эти высказывания лишь свидетельствуют об осознании Аристотелем слабости концепции добродетели как середины – она не работает в отношении всего комплекса возможного поведения человека, «ведь, вообще говоря, невозможно ни обладание серединой в избытке и недостатке, ни избыток и недостаток в обладании серединой»²⁵. Как следствие, Аристотель делает следующий шаг – «нужно не только дать общее определение [добродетели], но и согласовать его с каждым [ее] частным [проявлением]»²⁶.

То есть мы имеем категорию поступка – «человекоубийство», но его содержание не найти через количество, как в случае с ожорством или расточительностью, так как нельзя убить чуть-чуть или слишком убить. Но значит ли это, что убийство сводится к самому факту лишения жизни человека, а блуд к факту сексуального контакта? Очевидно, что нет. Аристотель сам указывает на это на примере блуда, когда оспаривают факт блуда, «говоря, что сходились, но не блудили»²⁷. Таким образом, у нас нет основания, опираясь на приведенные высказывания, утверждать, что Аристотель считает «дурным самим по себе» сам факт лишения жизни, как и сам факт сексуального контакта. Скорее, мы можем утверждать, что убийством он называет морально недопустимое лишение жизни, как и блудом – морально недопустимое соитие.

²⁴ Это избавляет от таких забавных парадоксов, как «я делаю нечестные дела, но делаю их честно».

²⁵ EN 1107a25.

²⁶ Ibid.

²⁷ EE 1221b25. Нужно заметить, что Аристотель говорит о возможной конкретной ситуации, когда есть понимание различия «сойтись» и «блудить», поэтому аргументом в споре является неведение. То есть поступок был бы блудом, если бы я совершил его осознанно. Таким образом, Аристотель приводит пример не проблемы понимания содержания поступка, а проблемы определения вины. Нам же важно, что в основе этого примера лежит различие действия вообще и действия в его моральной оценке. Слову «убийство» в данном случае не так повезло, хотя существуют некоторые вариации. Например, слово «казнь», которое фиксирует факт лишения жизни не как «убийство», и человек одобряющий казни, скорее всего, не одобряет убийства, хотя имеет дело с одним и тем же фактом – лишение жизни.

При этом он не может получить определение этого морально недопустимого, хотя для описания ряда других случаев концепция добродетели как середины вполне подходит. Поэтому Аристотель и переходит от модели середины к вопросу о соотношении общего и частного²⁸.

Однако ДаВиа утверждает, что Аристотель, «запрещая порочные состояния характера», создает описание поступка, в котором, например, «всегда неправильно не только трусить и действовать трусливо, но и быть трусом». Получается некоторая имплицитная концепция апатии, для которой, впрочем, ДаВиа не находит нужных аргументов, поэтому тут же добавляет – «Аристотель не говорит более подробно о таких моральных предписаниях, но тем не менее, должно быть ясно, что они верны всегда»²⁹. Может быть Аристотель поэтому и не говорит, что они не укладываются в логику метриопатии? Но почему же ДаВиа этого не видит? Именно потому, что в его рассуждениях практическое знание предстает в монолитной целостности – нераскрытая сложность этого знания создает иллюзию, что в нем возможно то, что на самом деле оно просто методологически не может дать.

Соответственно, любым попыткам говорить о возможности или невозможности универсальных прескриптивных суждений о добродетельном действии в этике Аристотеля должен предшествовать анализ практического знания.

2. Частный опыт и практическое знание

Мы не будем подробно описывать наукоучение Аристотеля, и так хорошо известное, а укажем только на важные для нас моменты. Практическое знание является подвидом знания/науки (ἐπιστήμη), определяемого Аристотелем в широком смысле как знание «начал и причин (ἀρχαί καὶ αἰτίαις)»³⁰ относящегося к нему

²⁸ В «Никомаховой этике» именно этот вопрос завершает описание самой модели середины и далее Аристотель уже дает только описание отдельных добродетелей в этой модели.

²⁹ *DaVia C. Universality in Aristotle's Ethics. P. 183, 192.*

³⁰ Слово «ἀρχή» чаще переводят словом «начало», но иногда используют и «принцип» как кальку с латинского «principium (начало)», что менее удачно, так как в современном употреблении понятие «принцип» предполагает некое суждение о действии, тогда как «начало» как и «ἀρχή» этого не требует. В этом смысле, принцип является началом, исходной точкой действия или другого

предмета»³¹. Если теоретическое знание³² обращено на «общее и существующее с необходимостью»³³ и методологически является строгим, доказательным и раскрывающим вещи как таковые, т.е. отвечающим на вопрос «что?» (τίς)³⁴ и выражаемым в дескриптивных суждениях, то практическое знание направлено на действие. Т.е. его целью является ответ на вопрос «как?» (πῶς) – как совершить правильное действие?³⁵ – что и должно быть представлено в прескриптивных суждениях. Но при этом оно также требует и знания «что» (например, в случае этики, это знание того, что такое добродетель, благо, счастье, дружба?). Для Аристотеля ответ на эти вопросы есть то самое «начало», которое уже «половина дела»³⁶. Это как раз то, что абсолютизируют Макинтайр и ДаВиа. Соответственно, практическое знание должно каким-то образом соединять теоретическое знание и действие (науку и практику).

В отличие от теоретического знания практическое распадается на интересубъективное (научное) и субъективное (опыт); причем во всех возможных областях деятельности – в гимнастике, врачевании, политике, этике и т.д.³⁷. Выражается это в том, что мудрость – дианоэтическая добродетель, отвечающая за теоретическое знание, – не имеет никакой другой реализации, кроме как в теоретическом знании. Ее работа всегда эксплицируема и

суждения, но не всякое начало выражается суждением, а значит может и не быть принципом.

³¹Met 1064a1–5.

³²Это также отмечает С.С. Аванесов, поясняя употребление Аристотелем слова «θεωρία» (*Аванесов С.С. Зрение и знание в философии Аристотеля. С. 385*).

³³Существующее вечно – «не возникает и не уничтожается» (EN 1139b20–25).

³⁴«Что это такое» (τί ἐστὶ) добродетель (EE 1220a10–15]; «что есть вообще благо» (EN 1097a15–20); «что есть верное суждение (τίς ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος)» (EN 1138b30–35); и т. д. Также вопрос «что» можно дополнить и рассматривать более подробно, как это делает Н.П. Волкова – «Если мы хотим узнать о вещи, что она такое, мы должны узнать ее причину <...> Есть всего 4 вида искомого: во-первых, “что”, т.е. мы ищем определение, во-вторых, “почему”, т.е. мы ищем причину, в-третьих, “есть ли”, т.е. существует ли, и, в-четвертых, “что есть”, т.е. что это такое?» (*Волкова Н.П. О делении философских дисциплин и единстве философского знания у Аристотеля // ΣΧΟΛΗ. 2017. Т. 11. № 2. С. 489*).

³⁵«Как поступать (πῶς πρακτέον αὐτάς)» (EN 1103 b 30); «как должны составляться сказания (πῶς δεῖ συνίστασθαι τοὺς μῦθους)» (Poet 1447a10); и т. д.

³⁶EN 1098b5–10.

³⁷Met 1064a1–5.

интересу субъективна. В этом смысле возможно быть мудрым чужой мудростью – возможно написать книгу мудрости, состоящую из универсальных дескриптивных суждений о вечных сущностях. Рассудительность же, создающая практическое знание, как отмечает Д. Рив, «принадлежит к двум разным родам – научному знанию и добродетели <...> потому что она не является, подобно мудрости, просто типом научного знания или, подобно справедливости, просто добродетелью характера»³⁸. Положение усложняется тем, что рассудительность часто рассматривают через контекст критики Аристотелем позиции Сократа³⁹, т.е. концептуализации добродетели исключительно как знания, как следствие, акцентируя внимание на частном опыте⁴⁰. Неудивительно, что в такой ситуации возникает иллюзия, что если знание добродетельного действия есть в индивидуальном опыте, то оно может быть не только высказано, но и представлено в универсальной форме. Однако, чтобы избавиться от этой иллюзии, необходимо не только различать работу рассудительности как части «главенствующего» (*κυρία*)⁴¹

³⁸ *Reeve C.D.C. Action, Contemplation, and Happiness: an essay on Aristotle.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012. P. 152.

³⁹ См.: *Nussbaum M. Aristotle's De Motu Animalium.* Princeton: Princeton University press, 1985. P. 165.

⁴⁰ Например, М. Вудс в своем комментарии указывает только то, что она есть «добродетель, которая направляет поведение человека» (*Woods M. Commentary // Aristotle. Eudemian Ethics: books I, II, and VIII.* – Oxford: The Clarendon Press, 2005. P. 159). Именно в контексте частного опыта совершения поступка рассматривают рассудительность Е.В. Орлов, М.Н. Вольф, а также Х.-Г. Гадамер (*Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики.* – М., 1988. С. 372–380). При этом для Гадамера ключевым является «применение» знания к практике, в результате чего он не создает законченную герменевтическую интерпретацию рассудительности, а переходит к «юридической герменевтике», где общее и частное соединяет индивидуальный опыт судьи (проблема индивидуального понимания растворяется у него в герменевтической проблематике в целом). Для Вольф рассудительность – это в первую очередь «рефлексия» над частным, «чувственно-данным», в результате чего частное и подводится под общее, но именно на уровне индивидуального опыта. В результате Вольф просто декларирует наличие некой «прескриптивной силы» рассудительности (*Вольф М.Н. Философский поиск: Гераклит и Парменид.* С. 171). Орлова же занимает именно логическая составляющая практического знания (типы силлогизмов; о чем ниже). Таким образом, никто из них не переходит к проблематизации этики как науки.

⁴¹ Вудс дополнительно поясняет ее сравнение с медициной, которую она превосходит как «наука (science), которая управляет образом жизни» (*Woods*

практического знания, регулирующего все, «что осуществимо в человеческих поступках»⁴², и как добродетели (различать то, что практический разум может дать в интересубъективном знании о поступке, и то, как он работает в индивидуальном опыте поступка). Но необходимо определить и особенность построения практического знания именно в этике. Релевантным здесь будет путь формализации знания, а не анализ самой интеллектуальной способности.

Например, Д. Рива такой анализ приводит в тупик противоречия. В его трактовке (чем-то похожей на корпускулярно-волновую теорию света) рассудительность оказывается тем, что будучи чем-то одним, является в разных состояниях, в зависимости оттого, как мы ее рассматриваем. Получается, что научное знание может использоваться как для благих, так и для порочных целей, а добродетель нет⁴³. Вследствие этого он вынужден полагать практические науки (этику, политику) как что-то отдельное от рассудительности, к которой они обращаются лишь постольку, поскольку «должны иметь дело с особенностями, каждая также требует опыта и подготовленного глаза – каждая требует практического восприятия (practical perception)»⁴⁴. Работа науки сводится к тому, чтобы от полученного в «практическом восприятии» частного индуктивно прийти к общему. Что потом делать с этим общим, не совсем понятно. На наш взгляд, такая интерпретация, хотя и точно показывает, что рассудительность не сводится к научному знанию (в отличие от мудрости), но при этом сильно усложняет понимание работы рассудительности. Этого можно избежать, говоря не о двух родах одной рассудительности, а о двух составляющих практического знания (общем и частном),

М. Commentary. P. 160).

⁴² Вместе с рассудительностью его составляют: «государственная деятельность и домашнее хозяйствование» / «πολιτικῆ καὶ οἰκονομικῆ καὶ φρόνησις» (EE 1218b15). В целом любое знание, определяющее поиск правильных средств для истинной цели (EN 1144a5–10), подпадает под вид «практического знания».

⁴³ Примечательно, что Г. Хьюз идет в своем анализе работы рассудительности по такому же пути, но противопоставляя рассудительности навыки, умения (skills) частного опыта, которые также могут быть использованы во зло (*Hughes G.J. The Routledge Guidebook to Aristotle's Nicomachean Ethics.* – London: Routledge, 2013. P. 122). Как видим, при таком подходе можно отгородить рассудительность и от науки, и от частного опыта, совсем не оставив ей места в деятельности человека.

⁴⁴ Ibid. P. 153–155.

получаемого посредством одной интеллектуальной способности. Все, что благодаря рассудительности может быть представлено как общее, составляет научное знание, а что остается на уровне поиска и анализа конкретной ситуации в ее особенностях – частный опыт добродетели. Таким образом, общее как intersубъективное существует уже отдельно от самой рассудительности и его использование в порочном поступке никак не связано с рассудительностью как добродетелью, т.е. применением найденного общего в конкретном действии. Заметим, что общее здесь должно составлять ответ на вопрос «как» и не сводится к эпистемическому «что» о природе человека. Соответственно, понять специфику этики как науки – это понять, какое «общее» она может дать в понимании поступка. Тогда будет ясно, может ли это общее быть сформулировано как универсальное предскриптивное суждение или нет.

3. Формализация практического знания

Ответ на вопросы «что» и «как» формулируется в виде эпистемического (теоретического) и практического силлогизмов. Их логическую экспликацию проводит Е.В. Орлов, выделяя три типа знания по способу его приобретения – «универсально»⁴⁵, «обыденно»⁴⁶, «деятельно»⁴⁷, что отчасти близко предложенному нами разделению по типу вопросов. В «знать универсально» он раскрывает форму дескриптивного суждения, т.е. эпистемического силлогизма, представляющего собой «умозаключение АаВ,

⁴⁵ Ὠς τῆ καθόλου, т.е. знание «общее (καθόλου)». Орлов Е.В. Аристотель об универсальном, обыденном и деятельном знании в «Первой аналитике» II 21. С. 154, 159.

⁴⁶ Словом «обыденное», а также «свойственное», Орлов предлагает перевести слово «ὄκιεῖν», отмечая, что в отечественных переводах этот тип знания никак не выделяется и сливается с «деятельным», хотя по контексту оно используется «при противопоставлении теоретического и обыденного познания», когда «о частном (по числу) мы можем высказываться двояко: или, владея уже приобретенной эпистемой, применить ее к частному случаю и тем самым получить заключение о частном, или, не владея никакой эпистемой, сделать допущение о том же частном» (там же, с. 161–162). Выделение «обыденного» знания весьма существенно дополняет понимание поступка и работы рассудительности в этике Аристотеля, но, опять же, это касается именно частного опыта, а не науки. Таким образом Орлов еще глубже и весьма эффективно погружается в анализ частного поступка, но при этом еще дальше отдалается от проблемы построения этики как intersубъективного знания. По этой же причине в нашем случае аспект «обыденного» можно опустить.

⁴⁷ Ὠς τῷ ἐνεργεῖν.

ВаГ \vdash АаГ (Г в данном случае обозначает универсальный термин)». В «знать деятельно» – «применение универсального знания к частному случаю» в виде «умозаключения АаГ, Гγ \vdash Аγ»⁴⁸. Это умозаключение выражает и личный опыт рассудительности как рациональной составляющей всякого конкретного поступка. Для его разъяснения Орлов использует в том числе и пример Аристотеля с «тяжелой водой» (в переводе Н.В. Брагинской «вода с примесями»): ошибиться можно «как полагая, что плоха всякая вода с примесями, так и считая, что в данном случае она их содержит»⁴⁹. «Всякая “тяжелая” вода плоха, т.е. вредна для здоровья, – правильный логос, выступающий большей посылкой практического силлогизма. Не всякая “тяжелая” вода плоха, с точки зрения Аристотеля, неправильный логос. Если кто-то примет его, то погрешит в принятии решения (пить эту воду или нет). Но возможна и другая погрешность. Человеку ведом правильный логос, но ему показалось, что вот эта вода не “тяжелая”»⁵⁰. Но именно потому, что в случае с практическим знанием как научным, а не частным, стоит задача его интересубъективного выражения, важно обратить внимание на замечание Орлова, что в практическом силлогизме «посылки типа (Гγ) – индуктивные; речь в данном случае идет о наведении универсального на единичное, т.е. об индукции, сопряженной с узнаванием и опытом»⁵¹. Дело в том, что в случае с водой, как и во всех прочих примерах, когда практическое знание описывает обыденный опыт взаимодействия с вещами, а не опыт поступка⁵², речь идет о конкретном признаке, о конечном наборе операциональных данных, а не о ситуации во всей ее сложности. В таком виде без пояснений практический силлогизм нельзя просто перенести в этику, как нельзя совершение добродетельного поступка свести к правилу – не пить грязную воду (Аристотель этого и не делает). В связи с

⁴⁸ Там же, с. 157–158.

⁴⁹ EN1142 a 20–25.

⁵⁰ Орлов Е.В. *Философский язык Аристотеля*. С. 87.

⁵¹ Там же, с. 300. Индуктивная посылка в данном случае представляет собой логическую репрезентацию действия «ока души», которое обнаруживает правильные цели таким же образом, как «наведение (*ἐπαγωγή*)» – первые принципы, т.е. те же самые «начала», ведь, «тот, кто пользуется наведением, пожалуй, не доказывает, но все же что-то выявляет» (APo 91b35).

⁵² Термин «поступок» в данном случае мы используем как термин метаязыка, фиксирующий общий смысл – совершение энергийного акта (*ἐνέργεια*, *πράττειν*, *πράξις*), того, что может быть добродетельным и порочным, в отличие от действия, деятельности вообще.

чем, появляется известная трактовка практического силлогизма Г.Э.М. Энском как дескрипции и отрицание его значимости для этики, так как он лишь «описывает порядок, который существует всякий раз, когда действия выполняются с намерениями»⁵³, т.е. отвечает на вопрос «почему»⁵⁴, а большая посылка «содержит характеристику желательности (*desirability characterisation*)»⁵⁵. В целом такую трактовку разделяет и М. Нуссбаум, называя практический силлогизм «схемой телеологического объяснения деятельности животных»⁵⁶, благодаря которой Аристотель «надеется, предоставить адекватное объяснение действия конкретного человека и животного»⁵⁷. Для этики сложность здесь в том, что, как верно отмечает П. Готтлиб, «вместо того, чтобы представить полный и подробный пример действительно этического практического силлогизма, Аристотель предоставляет фрагменты рассуждений на медицинскую тему» и т.п.⁵⁸. Однако если мы хотим получить этику в виде intersubjectively knowledge, у нас нет другого пути, нежели использовать практический силлогизм. Весьма точную экспликацию практического силлогизма о действии направленном на благо человека дает И.Ф. Девятко – «способность от правильного суждения о том, что хорошо или необходимо для действующего (“большая посылка”), дополненного суждением о том, как обстоят дела (“малая посылка”), перейти к практическому действию-выводу»⁵⁹. Разъяснение же логической особенности соотношения общего и частного в таком действии можно найти у Г. Хьюза – применяя практический силлогизм, мы получаем ситуацию, когда «кто-то может знать, что нужно быть добрым к людям, но не знать, какие типы поведения являются способами быть добрым»⁶⁰. В дальнейшем под практическим силлогизмом мы будем подразумевать именно такую конструкцию.

Прodelать за Аристотеля работу по применению практического силлогизма в этике берется П. Готтлиб (так и называя его –

⁵³ *Anscombe G.E.M.* Intention. – L., 2000. P. 80.

⁵⁴ *Ibid.* P. 34.

⁵⁵ *Ibid.* P. 75.

⁵⁶ *Nussbaum M.* Aristotle's De Motu Animalium. P. 174.

⁵⁷ *Ibid.* P. 210.

⁵⁸ *Gottlieb P.* The Practical Syllogism // The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean ethic. – Oxford: Blackwell, 2006. P. 218.

⁵⁹ *Девятко И.Ф.* Логические и содержательные трудности рационального объяснения действия [Электронный ресурс] // Социологический форум. 1998. Т. 1. № 1.

⁶⁰ *Hughes G.J.* The Routledge Guidebook to Aristotle's Nicomachean Ethics. P. 127.

«этический практический силлогизм»): большая посылка – умеренный человек не должен есть слишком много (*too many*) сладостей; малая посылка – я умеренный человек, а это сладости в большом количестве; заключение – я не должен съедать их все сразу⁶¹. К сожалению, в этом примере сохраняется та же проблема, что и в рассуждениях ДаВиа – отсутствие конкретного содержания. «Слишком много (*too many*)» – это просто выражение крайности, чрезмерности, т.е. порока. Конкретизацию содержания Готтлиб видит, как и многие, в малой посылке, в частном опыте. Поэтому, не соглашаясь с Энском в том, что такой силлогизм не имеет особого значения для этики, она признает только его эвристическую ценность – он показывает зависимость поступка от добродетельности конкретного человека⁶².

Самая обстоятельная, на наш взгляд, попытка проанализировать этику Аристотеля именно как знание принадлежит М. Нуссбаум. Она непосредственно ставит задачу выявления наличия в философии Аристотеля «научной теории этики», в которой «практические принципы образуют замкнутую, последовательную дедуктивную систему, начиная с априорных первых принципов, касающихся сущности или природы человека». Согласно Нуссбаум, такой «моральный дедуктивизм» приписывается Аристотелю под влиянием христианской традиции, в частности, Фомы Аквинского, когда совершенство «божественного закона (*divine law*)» гарантирует истинность моральных суждений на нем основанных⁶³. Но с уже упомянутым отношением к практическому силлогизму Нуссбаум не получает ясного ответа о роли правил в этике⁶⁴, поэтому она переходит к общим рассуждениям по ряду концептуальных моментов этического учения Аристотеля (роль мудреца – он образец поведения, а не правило). Так что роль

⁶¹ *Gottlieb P. The Practical Syllogism. P. 226.*

⁶² *Ibid. P. 229.* Интенциональную трактовку, как нечто среднее между взглядами Энском и Готтлиб, развивает И.Ф. Девятко она выделяет волевой аспект в поступке, совершаемом по практическому силлогизму, когда «поведение людей определяется совместным воздействием их желаний и обоснованных представлений» (как следствие, она называет такое объяснение Аристотеля интенциональным – «желания и убеждения формируют намерения (интенции), привязанные к осознаваемому объекту действия либо воображаемому состоянию его завершения») (*Девятко И.Ф. Логические и содержательные трудности рационального объяснения действия*). В результате она также углубляется в анализ частного поступка, говоря по сути об «оке души».

⁶³ *Nussbaum M. Aristotle's De Motu Animalium. P. 167–168.*

⁶⁴ *Ibid. P. 212.*

правил ограничивается ею обучением, наставлением и законом – они «помощники, они сохраняют время (aids and time-savers)», но они пересматриваются в личном опыте и могут быть изменены, исходя из личного опыта и по согласованию с другими людьми⁶⁵.

Эту же мысль развивает Р. Паттерсон – этика оказывается не наукой, а разбором мнений, «диалектической дискуссией (dialectical discussion)», соответственно, действие рассудительности реализуется на уровне согласования одного частного опыта с другим, а моральная норма возможна только как принятое мнение, ценность которого приходяща и может быть оспорена в любой момент. Особенность в том, что «нет дедуктивных цепочек универсальных или даже “по большей части” связей, ведущих от базовых принципов к конкретному действию». Р. Паттерсон указывает на то, что даже если мы имеем логически связную систему взглядов, принципов, задающих понимание человеческой природы, соответственно, и того, что есть благо для человека, все равно остается разрыв между «общими истинами и частным». Преодолевается этот разрыв только «долго развиваемой, качественной способностью видеть (long-developing, well-practiced ability to see)»⁶⁶, т.е. «оком души». Поэтому он выделяет «согласованность (coherence)» наших взглядов/мнений в практическом знании как критерий их определенности, состоятельности в отличие от истинности эпистемического знания⁶⁷, тем самым завершая линию интерпретации Нуссбаум, где интересубъективный уровень знания сводится к коммуникативным практикам.

В итоге мы имеем два возможных варианта возражения ДаВиа: либо работа рассудительности сводится к частному опыту (что, как уже говорилось, не избавляет от иллюзии), либо вне частного опыта она видится лишь как разбор мнений (что оставляет формальный, можно сказать, метаэтический аспект практического знания не проясненным). Практический силлогизм сводится к дескрипции не в силу его структуры, а в результате анализа его употребления в тексте Аристотеля, а значит в контексте рассуждений ДаВиа это уже не аргумент. Соответственно, необходимо продолжить анализ практического знания. Для этого лучше ориентироваться на спецификацию знания самим Аристотелем – по предмету и по методу. Неявно, но этому следует в своей работе Нуссбаум: кроме ограниченности действия прак-

⁶⁵ Ibid. P. 213–214.

⁶⁶ Patterson R. Aristotle. P. 672.

⁶⁷ Ibid. P. 671.

тического силлогизма (методологического аспекта) она ссылается и на специфику онтологии единичной вещи, поступка в философии Аристотеля (содержательный аспект). Но она не разъясняет аристотелевское понимание «природы единичной вещи», а лишь ссылается на него, говоря, что «практические предметы (practical matters)» по природе не определены, соответственно, стремясь к дедуктивистским системам, научной точности и строгости правил, «мы рискуем исказить природу того, что мы изучаем»⁶⁸. Такая ссылка на авторитет без проблематизации лишает аристотелевскую этику возможности быть актуальной, хотя и достаточна для аристотелеведения. Поэтому, следуя анализу Нуссбаум, нам бы хотелось его дополнить и развить.

4. Универсальность практического силлогизма в этике

Особенность предмета раскрывается не в нем самом, а в том, как он познается. Согласно Аристотелю, «мыслительная способность (διάνοια)» человека ограничена в своей специфике – «познает и мыслит путем успокоения и остановки (ἡρέμσις)»⁶⁹, когда общее «необходимо познать через наведение (ἐλαγωγή)», через остановку на предмете и удержание чего-то неотличимого в нем относительно другого предмета⁷⁰ – такое схватывание, фиксация есть основа рационального познания⁷¹, оно же есть и его ограничение для применения на практике в индивидуальном действии. Эта особенность – гносеологическое «успокоение души»⁷², в первую очередь отсылает нас к старой проблеме, которая ярче всего представлена в апориях Зенона, – как мыслить движение (в контексте философии Стагирита, это изменение вообще)? Но она также выводит к проблеме знания содержания конкретного действия. Ведь основным действием разума оказывается счет, количественное измерение мыслимого, фиксируемое в числе: разум делит, расчленяет, выделяет, сопоставляет, складывает

⁶⁸ Nussbaum M. Aristotle's De Motu Animalium. P. 216.

⁶⁹ Ph 247b10–15.

⁷⁰ APo 100a15–100b5.

⁷¹ Как пишет А.Ф. Лосев, анализируя понятия «энергия / ἐνέργεια» и «потенция / δύναμις», «смысл есть неподвижность, устойчивость и зафиксированность», тогда как «становление, подвижность» выпадают из этой фиксации, они «алогичны» (Лосев А.Ф. Учение Аристотеля о потенции и энергии // *Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования.* – СПб.: Алетей, 2002. С. 716–717).

⁷² Ph 248a.

(такова его работа не только в индуктивном схватывании, но и силлогизме и проч.). Но в этом его хирургическом ремесле от него постоянно что-то ускользает – мы не можем мыслить два, перетекающее в три, которое уже не два, но еще и не три. Суть же в том, что попытка мыслить само движение есть не что иное, как попытка схватить изменение в его конкретности. Протекание изменения всегда конкретно, и если разум хочет «увидеть» вот это вот изменение, то он вторгается на территорию чувственного, а значит индивидуального, восприятия, которым только и постигается конкретное непосредственно. Становясь мыслимым, тем, что может быть интересубъективно предъявлено, оно оказывается разъято на куски и посчитано; или же нам представлено изъятое из него нечто общее, существенное. Следствием этого является неисчерпаемость описания частного, т.е. не только любой конкретной вещи, но и действия, и ситуации, в которой оно совершается⁷³. Соответственно, и поступок человека, в котором результируются и знание, и опыт, и рассудительность, и нрав, в котором на практике происходит синтез общего и частного, рационально не может быть представлен в таком единстве. Рационально предъявленная онтология поступка есть онтология разрыва – науки и практики, общего и частного. Можно сказать, что именно в этом причина вывода Энском и Нуссбаум о дискриптивности практического силлогизма. Ведь практический силлогизм создает только видимость такого синтеза, фактически лишь описывая действие как набор шагов, где синтез осуществляется самим индивидом по своей воле и разумению. Эта особенность становится проблемой практического знания в этике – рационально провести единство движения (поступка) в переходе общего в частное, т.е. сформулировать содержательное универсальное прескриптивное суждение о добродетельном поступке (сформулировать моральную норму) становится невозможно.

При скептическом взгляде на рассудительность, т.е. всматривании в ее работу, мы получаем парадокс этического знания – наука может быть только об общем, но задача этики – ответ на

⁷³ Онтологическую, потому менее убедительную, интерпретацию такой неопределенности частного на уровне человека и его действия дает С. Бакл, указывая, что неопределенность вещи есть следствие ее материальности, при этом отождествляя определенность формы с рациональностью, а неопределенность материи с иррациональностью в природе человека (*Buckle S. Aristotle's Republic or, Why Aristotle's Ethics Is Not Virtue Ethics // Philosophy. 2002. № 77. P. 594*). Однако проводимый нами анализ может обойтись и без такой нарочитой и вряд ли актуальной для проблемы универсальности онтологизации.

вопрос «как» – касается поступка, который реализуется в соотношении общего и частного, соответственно, чтобы выйти за рамки частного опыта рассудительности и представить знание о поступке, необходимо сформулировать такое общее (универсальное) суждение о поступке, где частное представало бы как общее. При волевой попытке преодолеть парадокс – насильственно подвести частное под общее (практика судебной системы и т.п.), значительная составляющая содержания частного будет утрачена (на что и указывает Нуссбаум и что хотел бы герменевтически преодолеть Гадамер). Универсальное суждение о поступке неизбежно станет в той или иной степени нерелевантным реальному положению вещей. Когда речь идет о работе рассудительности в частном опыте, то разрыв общего и частного преодолевается опытом (волей, оком души). В этом случае проблема универсальности суждения снимается, так как оно дескриптивно (отвечает на вопрос «что», а не «как»). В отличие от волевого, методологически корректное преодоление парадокса заключается в том, что большая посылка силлогизма для частного опыта должна быть сформирована не относительно того «что», а относительно того «как», т.е. она должна быть точно таким же индуктивным высказыванием в форме практического силлогизма об индивидуальном поступке (задача нерешаемая). Другими словами, чтобы написать книгу рассудительности, быть рассудительным чужой рассудительностью по аналогии с мудростью, нужно чтобы универсальное прескриптивное суждение о некотором типе поступка исчерпывало весь возможный жизненный опыт совершения такого поступка, все нюансы ситуации действия, т.е. нам нужна система правил, дедуцируемых для каждого конкретного случая. Только тогда правило было бы истинным, а всякий частный поступок был бы обят рассудительным знанием.

Однако по описанию Аристотелем добродетелей видно, что такая посылка (универсальное суждение) может быть функциональным описанием действия, а не содержательным, не решаемая только задача формулирования содержательных универсальных прескриптивных суждений. Получаемые функциональные прескриптивные суждения могут лишь задавать общее направление коммуникации, в рамках которой уже индивидуальным опытом рассудительности усматривается конкретное содержание действия. То есть такое суждение работает как практический силлогизм о грязной воде и при определенной интерпретации (Энском, Нуссбаум) вообще может пониматься как дескрипция (в данном случае – описание эффективной коммуникативной структуры).

В то время, как универсальное суждение только тогда становится выражением моральной нормы, когда предписывает содержание. Например, «не убивай» – сокращенная форма негативного содержательного универсального прескриптивного суждения, так как запрещает совершение действия вполне определенного содержания – никакого человека нельзя убивать, запрещено лишение жизни как таковое (собственно, только так и возможно интесубъективно преодолеть разрыв общего и частного – через общеутвердительную или общеотрицательную форму предписав или запретив всякое частное данного типа).

Именно в функциональном аспекте и проявляется универсальность, отмеченная, например, Р.Г. Апресяном в описании Аристотелем добродетели дружелюбия. Специфика этой добродетели в ровном, «одинаковом» отношении ко всем «незнакомым и знакомым»⁷⁴. Согласно Р.Г. Апресяну, «Аристотель таким образом фактически прямо формулирует принцип универсальности (поведения)». Однако далее Р.Г. Апресян отмечает, что этот «универсальный принцип конкретизируется в поступках, адаптируемых к лицам сообразно их социальному статусу и положению в отношении данного человека»⁷⁵. Мы можем добавить – а также с учетом статуса самого субъекта действия и особенностей личной ситуации общения. Учитывая, что эта «конкретизация» касается именно определения конкретного содержания поступка⁷⁶, следует с очевидностью отметить, что содержание растворяется в особенностях частного – его нельзя предписать. Таким образом, Р.Г. Апресян в данном примере описания добродетели обнаруживает указанное нами раздвоение на функциональный и содержательный аспекты практического знания в ответе на вопрос «как», хотя и не концептуализирует это раздвоение в рамках этики Аристотеля⁷⁷.

Имеем следующую ситуацию: этическое знание → пробел → практика. Пробел в том, что практическое знание осваивает только функциональный аспект знания «как» и не дает содер-

⁷⁴ EN 1126b10–30.

⁷⁵ Апресян Р.Г. Золотое правило в этике Аристотеля // Философия и этика. Сборник научных трудов к 70-летию академика РАН А.А. Гусейнова. – М., 2009. С. 163.

⁷⁶ Вследствие чего через несколько предложений «одинаково» (ὁμοίως) в рассуждениях Аристотеля превращается в «по-разному» (διαφορότως).

⁷⁷ О концептуализации Р.Г. Апресяном соотношения формы и содержания в исследовании природы морали см.: Апресян Р.Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. – М., 1995. С. 15–27.

жательного «что» для перехода к практике. Таким образом, продолжив анализ Нуссбаум, мы обнаруживаем в этическом учении Аристотеля ту самую «гильотину Юма» – нет возможности содержательного перехода от сущего к должному в суждении о добродетельном поступке. Но при этом мы все же имеем знание – нечто универсальное и интересубъективное – и это не просто описание структуры поступка, а императивное выражение этой структуры (именно его и обнаруживает Макинтайр, правда, полагая, что в нем сокрыто содержание поступка). Однако «должное» не касается содержания, которое усматривается посредством частного опыта в каждом конкретном случае. Поэтому в знании «как» возможно формулировать лишь бессодержательные нормы в терминах описания структуры деятельности, что и представляет собой описание добродетелей. Например, должно соблюдать справедливость (в данном случае речь именно о соотносительной, а не распределительной справедливости в делении Аристотеля)⁷⁸. А что такое соблюдать справедливость? Поступать в отношении человека сообразно тому, чего он достоин. Даже если у нас есть шкала достоинства и сообразная ей шкала воздаяния, у нас остается проблема – как определить достоинство? Часто в истории из этой ситуации выходили таким образом, что привязывали понятие достоинства к некоторым объективным критериям – например, цвету кожи или сословию. В этом случае было все понятно – негр или холоп никакого достоинства не имел по определению. Решение Аристотеля было менее формальным – достоинство/благородство человека определялось его добродетельностью. Но с позиции нормативности мы приходим здесь к кругу в рассуждении (сродни тому, который получил ДаВиа, используя понятие «счастье»), так как мы начали с того, что у нас нет универсального прескриптивного суждения, чтобы в соотношении с ним определить поступок как добродетельный. Более того, справедливость не может быть односторонней, т.е. учитывается состояние и субъекта действия (он может совпадать с реципиентом, если речь о справедливости в отношении к самому себе), а так же связанные с действием внешние обстоятельства. Соответственно, говоря о справедливости, мы имеем только функциональное описание действия, т.е. в виде коммуникативной структуры: есть два субъекта, их соединяющее действие, среда,

⁷⁸ Дополнительно о типологии справедливости в этике Аристотеля см.: *Прокофьев А.В.* Определения и типологии справедливости в истории западной этической мысли // *Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки.* 2017. № 1. С. 136–146.

в которой совершается действие (т.е. внешние по отношению к субъектам обстоятельства); справедливость здесь лишь коммуникативная характеристика действия, которая указывает, что действие должно совершаться с учетом личных качеств субъектов, а также и внешние обстоятельства должны учитываться только в соотношении с личными качествами субъектов. Больше ничего универсального из рассуждений Аристотеля о соотносительной справедливости вывести нельзя. Это описание самое общее, под него попадает любая добродетель социального характера, т.е. описывающая действие в отношении человека⁷⁹. Именно поэтому справедливость оказывается ключевой добродетелью. Все прочие, как уже говорилось, лишь раскрывают какую-либо функциональную характеристику действия, т.е. являются мерой относительно того, что Аристотель называет «взаимоотношением (κοινωνεῖν) посредством речей и поступков (λόγων καὶ πραγμάτων)»⁸⁰, тем самым представляя не нормы, а типологию поступков. Например, щедрость – передачу имущества, правдивость – передачу информации, остроумие – способ передачи информации, и т.д.

Возьмем, например, добродетель мужества. Чтобы получить не функциональное описание, а содержательное, попробуем сделать то, что предлагает ДаВиа – переключиться с ускользающих от рациональной фиксации бесчисленных характеристик действия на «эмоции», т.е. на побуждение, мотив, на внутреннее состояние субъекта. Мы не получим здесь большей определенности, и вовсе не потому, что эти состояния субъективны, а потому что и в субъективности нет определенности. Пороком в связке с мужеством является трусость и бесстрашие. Казалось бы, если человек чувствует страх, то вот он и получает субъективный, но вполне определенный критерий. Это так, но уже для стоической школы, а не для Аристотеля (недаром потом стоики и перипатетики будут развивать две противоположные концепции – апатии и метриопатии, можно сказать, что ДаВиа ошибается именно в том, что анализирует Аристотеля как стоика). Для Аристотеля же отсутствие страха – это другая вариация порока, соответственно, нет оснований говорить, что мужественный не боится вообще. Это значит, что он не боится того, чего нет смысла бояться, причем именно для него. Так если на поле сражения оказался больной или не умеющий драться человек и ему страшно, он не

⁷⁹ Добродетели, описывающие действие только в отношении обстоятельств, требуют согласования обстоятельств с личными качествами субъекта действия, т.е. осуществляются в режиме аутокоммуникации.

⁸⁰ EN 1126b10–15.

порочен. В этой ситуации справедливо такое забавно звучащее выражение, как – мужественно убежать (убежать и укрыться здесь не трусость, а рассудительность). Ведь если этот человек бросится в бой, он погибнет зря, не победит (т.е. он проявит себя бесстрашным). Но в другой ситуации, если он, пожертвовав собой, даст своим соратникам преимущество для победы, логика середины подсказывает, что он поступит мужественно, а не глупо/бесстрашно. Если он не испытывая страха, реализует эту свою возможность сражаться, он так же мужественен. Он может совершить этот поступок и в страхе, преодолевая страх, в этом случае, мы можем назвать его героем, но не мужественным. Т.е. мужественный человек понимает, чего не нужно бояться относительно его возможностей и соответствующим образом научает/привыкает себя не испытывать страх именно относительно таких вещей. В ситуации, когда бояться оправданно, он может бояться (в современной массовой культуре для этого есть подходящая забавная фраза – «я не трус, но я боюсь»). Тот факт, что нюансирование ситуации совершения мужественного поступка оказывается иной раз забавным, говорит лишь о сложности концептуализации мужества в культуре, наличия противоположных взглядов на мужество, претензий на его универсальную экспликацию, которой противится, скажем словами Аристотеля, правильный логос, порождая ироничные отклики на пафос универсалистских претензий. Скорее всего, если бы мораль в обществе развивалась по предпринятому Аристотелем анализу, а не более влиятельной в европейской культуре стоической традиции, а затем христианской, то мы бы спокойно воспринимали такое нюансирование, у нас бы не было такого болезненного опыта, развивающего чувство юмора, как защитную реакцию

Другой пример – добродетель правдивости, когда человек «правдив в речах (*ἀληθευτικός* <...> τῷ λόγῳ)», равно как и в поступках. Аристотель, с одной стороны, определяет ее «в речах», как не приписывания себе того, чего нет, и не отрицание того, что есть. Соответственно, порочный («обманщик / *ψεῦδης*») либо «хвастун / *ἀλαζών*», который «приписывает себе славное»⁸¹, либо – другая крайность – «притворщик / *εἴρων*», который «на словах отклоняется в сторону преуменьшения»⁸². Однако, с другой стороны, именно в случае притворства Аристотель допускает возможность лжи/обмана, говоря про притворство (*εἴρωνεία*)

⁸¹ EN 1127a20–25.

⁸² EN 1127b20–25.

Сократа, которое было направлено на благо его собеседника, без цели личной выгоды. Но опять же, это лишь частный пример, т.е. дальше можно идти только путем каталогизации всех возможных вариантов, но никак не по пути универсальных суждений. Соответственно, такая норма, как «не лги» невозможна, равно как и все прочие. Неудивительно, что при таком подходе к анализу моральной проблематики Аристотель вплотную приближается к формулированию Золотого правила морали⁸³, ведь оно и представляет собой чисто функциональное описание/предписание действия без какого-либо конкретного содержания. В этом случае невозможно абсолютное предписание какого-либо содержания действия, т.е., еще раз повторимся, на уровне практического знания, в ответе на вопрос «как», мы открываем лишь структуру действия, а содержанием структура наполняется уже в индивидуальном опыте.

Однако если не учитывать сложной структуры практического знания и просто переносить практический силлогизм в этику, мы получим то, о чем пишет Орлов – «истинность уже доказанного универсального знания не зависит от установления бытия того или иного единичного по числу предмета»⁸⁴. Т.е. умозрительно доказанное не зависит от частного случая в опыте – не может быть им опровергнуто. Эта гносеологическая установка афористично выражена в приписываемом Гегелю высказывании «тем хуже для фактов». Т.е. в случае этики – тем хуже для личного опыта, ведь он должен жестко соотноситься с истиной нормы. В такой претензии на абсолютность существует Декалог – это истина, истинное знание, невозможная книга рассудительности, заповедь некоторого бога. Р.Г. Апресян обращает внимание на различие в этимологии русского слова «заповедь», «с корнем “вед” (знание)», и «его эквивалентов в ряде других языков – “εντολή” (др. греч.), “mandatum” (лат.), “commandment” (англ.) <...> семантика которых акцентирует в заповеди значения

⁸³ О связанных с определением отношений к другу аллюзий на Золотое правило см.: Апресян Р.Г. Золотое правило в этике Аристотеля. С. 157–170. Анализируя описываемые Аристотелем отношения между друзьями, Р.Г. Апресян приходит к выводу, что «аристотелевскую формулу дружбы следует считать промежуточной между золотым правилом и заповедью любви <...> если же принять во внимание что золотое правило не только ориентирует на инициативное действие, как и заповедь любви, но и предполагает, в отличие от заповеди любви, интерактивность отношения к другому, то близость Аристотелевой формулы дружбы золотому правилу не вызывает сомнения» (там же, с. 166).

⁸⁴ Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. С. 300.

“приказа”, “полномочия”, указания; в немецком слово “Gebot” – заповедь наряду с значением “приказ” содержит еще “платежное поручение”⁸⁵. В случае с заповедью проблема универсального содержания моральных норм решается догматически и через апелляцию к высшей инстанции, без подчинения которой они не имеют значимости, так как не имеют ее в самих себе, как истинное знание. Т.е. бог религии для морали есть в прямом смысле «бог из машины» – он снимает проблему своим волевым решением, заповедь в этом аспекте приближается к ее пониманию в западной традиции – она не столько истина (коих слишком много написано; главная проблема – согласовать их все так, чтобы было хотя бы не откровенно нелепо), сколько приказ бога, порождающий в одностороннем порядке обязательства для каждого человека (человек обязан/должен исполнить приказ, иначе будет привлечен к ответственности)⁸⁶.

Альтернативой религиозного решения проблемы создания универсальных прескриптивных суждений предстает правовая система (в том числе и в практическом знании Аристотеля)⁸⁷. Для всех, кто в той или иной степени еще не способен быть самостоятельно, т.е. нравственно, добродетельным, задачу нахождения середины-цели выполняют законы. Обязательность содержания действия при этом утверждается исполнительной и судебной властью. Однако значимость предписанного извне содержания (правовой нормы), как уже говорилось, ограничена в силу того, что конкретный поступок индивида неисчислимы, остается вне точного знания и погружен в сознательный выбор (*προαίρεσις*). Если в индивидуальном опыте рассудительности общее прилагивается к частному посредством загадочной интеллектуальной способности «око души», то в формируемом рассудительностью знании его заменяет индивидуальны опыт другого человека – судьи, который по сути (вместе с законодателем) исполняет роль бога, представляя закон как истину, оспаривание которой в поступке наказывается. Т.е. универсальность правовой нормы мнимая, так как обеспечивается не ею самой, а социальным

⁸⁵ Апресян Р.Г. Смысл морали. С. 50.

⁸⁶ Можно вспомнить, что во многом именно проблема отсутствия «трансцендентального законодателя» привела Г.Э.М. Энском к критике этики Нового времени (*Anscombe G.E.M. Modern moral philosophy // Philosophy. Vol. 23. No. 124. 1958. P. 1–19*).

⁸⁷ На что обращает внимание и Нуссбаум, хотя и не делает из этого вывод о подмене. Для нее это свидетельство ограниченности применения практическо-го силлогизма (*Nussbaum M. Aristotle's De Motu Animalium. P. 220*).

конструктом, который эмитирует практический силлогизм: по формуле $AaГ, Гγ \vdash Aγ$ мы имеем «общее + частное = поступок» как «закон + суд = принуждение». Соответственно, такая норма может быть реализована только через насилие над действительностью (ее сложностью), по сути лишь симулируя этическое содержание, оставаясь в буквальном смысле убогой, когда мелкие боги – судьи и юристы – прилаживают ее к жизни своими индивидуальными способностями.

Для этики, не зависимой от религии и права, содержательное универсальное прескриптивное суждение имело бы значение, только если бы его можно было сформулировать относительно действия в конкретной ситуации. Именно в этом случае суждение обретало бы статус заповеди (знания обязывающего к действию своей истинностью). Т.е. именно потому, что оно есть истина, оно включало бы в себя весь жизненный опыт, все нюансы ситуации действия. Но для этики Аристотеля проблема как раз в невозможности таких суждений. Общим (знание о котором можно представить intersubjectively) здесь является не знание «что» о природе человека (на чем настаивают ДаВиа и Макинтайр) и не содержательное знание «как» конкретного действия (так как его невозможно дедуцировать и вне личного опыта, без волшебства «ока души» ему неоткуда взяться), но функциональное знание «как» – максимально возможное обобщение действия, выявленная структура поступка. Это все, что может наша рациональная способность, все, что ей может позволить онтология поступка – перманентное неисчислимо изменение каждой конкретной вещи, всякой конкретной ситуации, в которой, и как часть которой, осуществляется поступок. Но все-таки эта структура может быть не только описана (как полагают Энском, Нуссбаум, Готтлиб и Девятко), но и предписана. Эта как-бы-нормативность – максимум точности в этике. В этом ее научность – она знание о структуре процесса актуализации человека. Это и есть тот аспект, который, будучи не выявленным, создал иллюзию у ДаВиа, что есть возможность формулировать моральные нормы, что «метафизическая биология» может быть для них основанием. Да, она может быть основанием, но только функциональным, не содержательным: этика дает знание, как стать добродетельным, в смысле понимания специфики процесса становления, а не в смысле открытия конкретных содержательных стандартов этого процесса. Более того, ее открытием именно как знания и является экспликация такого положения вещей – моральные нормы это лишь преходящие мнения от личного опыта, они должны под-

вергаться критике. Именно в этом смысле анализ устоявшихся мнений и является частью метода этики – это моральная критика, призванная постоянно проводить ревизию норм-мнений. Она актуальна именно потому, что никакой истины в таких правилах-мнениях нет, они лишь, как выражается Нуссбаум, «базируются на хороших предыдущих решениях», а «рассудительный человек является самым гибким среди нас, его нравственная восприимчивость наименее заострена послушанием универсальному»⁸⁸. По сути, Аристотель создает этику как критику морали, гносеологическим основанием этой критики является проблема общего и частного, дескриптивного и прескриптивного. Можно сказать, что в методологическом отношении этика Аристотеля – это прогулка (*περίπατος*) вокруг «гильотины Юма».

Литература

Аванесов С.С. Зрение и знание в философии Аристотеля // СХОЛН. 2016. Т. 10. № 2. С. 382–394.

Апресян Р.Г. Золотое правило в этике Аристотеля // Философия и этика. Сборник научных трудов к 70-летию академика РАН А.А. Гусейнова. – М.: Альфа-М, 2009. С. 157–170.

Апресян Р.Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. М.: Институт философии РАН, 1995. 353 с.

Апресян Р.Г. Смысл морали // Мораль: разнообразие понятий и смыслов. Сборник научных трудов. К 75-летию академика А.А. Гусейнова / отв. ред. О.П. Зубец. – М.: Альфа-М, 2014. С. 35–63.

Аристотель. Вторая аналитика // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1978. С. 255–346.

Аристотель. Евдемова этика / пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. – М.: Канон+, 2011. 408 с.

Аристотель. Метафизика / пер. А.В. Кубицкого под ред. М.И. Иткина // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1976. С. 65–367.

Аристотель. Никомахова этика / пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1984. С. 53–294.

Аристотель. Политика / пер. С.А. Жебелева // *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1984. С. 375–644.

Аристотель. Поэтика / пер. М.Л. Гаспарова // *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1984. С. 645–680.

Аристотель. Физика / пер. В.П. Карпова // *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 3. – М.: Мысль, 1981. С. 59–262.

⁸⁸Ibid. P. 213, 217.

Брагинская Н.В. Примечания // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1984. С. 687–752.

Волкова Н.П. О делении философских дисциплин и единстве философского знания у Аристотеля // СХОЛН. 2017. Т. 11. № 2. С. 482–492.

Вольф М.Н. Философский поиск: Гераклит и Парменид. – СПб: Издательство РХГА, 2012. 382 с.

Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / пер. Б.Н. Бессонов. – М.: Прогресс, 1988. 704 с.

Гусейнов А.А. Античная этика. – М.: Гардарики, 2003. 270 с.

Гусейнов А.А. Мораль и политика: уроки Аристотеля // Ведомости прикладной этики. 2004. № 24. С. 97–131.

Девятко И.Ф. Логические и содержательные трудности рационального объяснения действия [Электронный ресурс] // Социологический форум. 1998. Т. 1. № 1. URL: <http://ecsocman.hse.ru/rubezh/msg/16924256.html> (дата обращения: 20.07.2018).

Джохадзе Д.В. Диалектика Аристотеля. – М.: Наука, 1971. 264 с.

Кессиди Ф.Х. Этические сочинения Аристотеля // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1984.

Лосев А.Ф. Учение Аристотеля о потенции и энергии // Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования. – СПб.: Алетейя, 2002. С. 716–717.

Орлов Е.В. Аристотель об универсальном, обыденном и деятельном знании в «Первой аналитике» II 21 // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2012. № 2 (18). С. 154–165.

Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. 317 с.

Прокофьев А.В. Определения и типологии справедливости в истории западной этической мысли // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2017. № 1. С. 136–146.

Рожанский И.Д. Примечания // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 3. – М.: Мысль, 1981. С. 559–599.

Солопова М.А. Разумная душа и ее добродетели: к толкованию терминов $\psi\upsilon\chi\eta$ и $\sigma\upsilon\lambda\lambda\upsilon\psi\iota\chi\eta$ в шестой книге «Никомаховой этики» // Историко-философский ежегодник'2016. – М.: Аквилон, 2016. С. 7–32.

Саксонхаус А. Аристотель: несовершенные мужчины, иерархия и пределы политики // Феминистская критика и ревизия истории политической философии. – М.: РОССПЭН, 2005. С. 53–81.

Anscombe G.E.M. Intention. – London; Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000. 94 p.

Anscombe G.E.M. Modern moral philosophy // Philosophy. Vol. 23. No. 124. 1958. P. 1–19.

- Aristotelis. Ethica Nicomachea.* – Oxford: Clarendon Press, 1962. 264 p.
- Aristotle's Metaphysics.* – Oxford: The University Press, 1975. 528 p.
- Aristotle's Physics.* – Oxford: The Clarendon Press, 1936. 750 p.
- Aristotle. Poetics.* – Leiden, Boston: Brill, 2012. 537 p.
- Aristotle. Politics.* – L.: William Heinemann Ltd, 1959. 684 p.
- Buckle S. Aristotle's Republic or, Why Aristotle's Ethics Is Not Virtue Ethics // Philosophy.* 2002. No. 77. P. 565–595.
- Barnes J. Introduction // Aristotle. Nicomachean Ethics.* – New York: Penguin, 2004. P. 9–41.
- DaVia C. Universality in Aristotle's Ethics // Journal of the History of Philosophy.* 2016. Vol. 54. No. 2. P. 181–201.
- Foot P. Virtues and vices and other essays in moral philosophy.* – Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 1–18.
- Gottlieb P. The Practical Syllogism // The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean ethic.* – Oxford: Blackwell, 2006. pp. 218–233.
- Hughes G.J. The Routledge Guidebook to Aristotle's Nicomachean Ethics.* London: Routledge, 2013. 272 p.
- MacIntyre A. After Virtue: a Study in Moral Theory.* – Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007. 286 p.
- Nussbaum M. Aristotle's De Motu Animalium.* – Princeton: Princeton University press, 1985. 430 p.
- Nussbaum M. The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy.* – Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001. 544 p.
- Patterson R. Aristotle // The Routledge Companion to Epistemology.* – London: Routledge, 2011. P. 666–677.
- Reeve C.D.C. Action, Contemplation, and Happiness: an essay on Aristotle.* – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012. 299 p.
- Sim M. Sense of Being in Aristotle's Nicomachean Ethics // The Crossroads of Norm and Nature: Essays on Aristotle's Ethics and Metaphysics.* – Lanham: Rowman & Littlefield, 1995. P. 51–77.
- Woods M. Commentary // Aristotle. Eudemian Ethics: books I, II, and VIII.* – Oxford: The Clarendon Press, 2005. P. 43–184.

The Problem of Universal Prescriptive Judgments in Aristotle's Ethics

Roman S. Platonov – PhD, Research Fellow, Department of Ethics,
Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.
roman-vsegda@mail.ru

Abstract

The author sets a goal to show the specificity of the formulation of universal prescriptive judgments about a virtuous act (moral norms) in the

framework of Aristotelian ethical doctrine. To achieve this goal, Aristotle's philosophy concept of practical wisdom (*phronesis*) is analyzed. It shows a necessity to distinguish the use of practical wisdom in a personal experience of the act and for forming the inter-subjective practical knowledge (*episteme*) about making of a virtuous act. The specificity of ethics as practical knowledge and its difference from individual moral experience are defined by means of the distinction of the use of practical wisdom. It also shows the limitations of practical syllogism as the main rational mechanism for the formation of inter-subjective practical knowledge. Additionally, the universal prescriptive judgments are divided into informative and functional: the former reveals the content of the action, the latter – its structure, that is, firstly, it is defined what a person must do, secondly, what an action should be to comply with the right purpose, consequently, the right content. At the same time, the right content is recognized only in individual experience and can not be expressed universally, without losing its practical value. The author concludes that the formulation of informative universal prescriptive judgments is impossible within the framework of Aristotelian ethical doctrine. It is impeded by the unsolvable problem of the correlation between the general and the particular, the transition from descriptive judgments to prescriptive judgments. However, it is possible to formulate functional universal prescriptive judgments. They also constitute the methodological basis for criticism of the accepted in society moral norms, which are based on the past positive experience of actions.

Keywords: universality, ethics, virtue, syllogism, moral norm, normativity, Aristotle, practical wisdom, *phronesis*, *episteme*.

Тест на универсальность в моральной философии И. Канта¹

Апресян Рубен Грантович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, руководитель сектора этики Института философии РАН, профессор кафедры философии, культурологии и социологии Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого.

apressyan@iph.ras.ru

Аннотация

Тест на универсальность – одна из важнейших мыслительных процедур, посредством которых Кант приближает категорический императив к моральной практике, к решениям, которые моральный агент принимает в конкретных обстоятельствах, перед лицом реальных ценностных коллизий. Цель теста на универсальность, который предстоит осуществить в каждом отдельном случае самому моральному агенту, в проверке выбранной максимы на универсализуемость, т.е. на сообразность универсальному и необходимому моральному закону и соответственно на ее моральное достоинство. Не говоря о том, что сам Кант уделял тесту на универсализуемость большое внимание, разработка этого вопроса получила широкое развитие в последнее столетие как в кантоведении, так и в позитивных морально-философских исследованиях, причем обсуждение теста на универсальность нередко проходило в острой полемике. В статье представляются некоторые из позиций в этой полемике (А. Вуд, О. О’Нил, Д. Парфит, Г. Патон, Дж. Ролз, А.П. Скрипник, Э.Ю. Соловьев, А.К. Судаков). Сколь ни была бы важна в моральных ориентациях деятеля роль теста на универсальность, в той мере, в какой универсальность представляет собой один из трех принципов категорического императива, этот тест неверно было бы считать единственным критерием

¹ Статья подготовлена на основе статей: «Кант, тест на универсальность и критерий морали» (Философские науки. 2018. № 11. С. 70–85) и «Две версии принципа универсализации в моральной философии И. Канта» (Вестник Томского университета. Сер. Философия. Социология. Политология. 2018. № 6. С. 104–111), опубликованных в рамках проектного исследования «Феномен универсальности в морали», осуществлявшегося при финансовой поддержке Российского научного фонда, грант № 18-18-00068. The research was supported by the grant of the Russian Science Foundation, project no. 18-18-00068 “The Phenomenon of Moral Universality.”

морального достоинства. Это верно как внутри кантовской теории морали, так и тем более вне ее. В качестве критического коррелята категорического императива с его тестом на универсальность в статье указывается Золотое правило. Оно так же предполагает определенную процедуру универсализации. Но если тест на универсальность, задаваемый категорическим императивом, базируется на сообразовании максимы с универсальным законом, то универсализация, предполагаемая Золотым правилом, состоит в делекализации оснований решений посредством ориентации на Другого (в его общих и конкретных определениях).

Ключевые слова: универсальность, универсализуемость, категорический императив, мораль, противоречие в мышлении, противоречие в волеизъявлении, Золотое правило, кантоведение.

Тестом на универсальность (универсализацию) – называют мыслительную процедуру, которая в практической философии Иммануила Канта предполагается категорическим императивом и которая призвана обеспечить проверку выбранного основания действия (решения, суждения) на сообразность нравственному закону и соответственно моральное достоинство. В рамках кантовского (прокантовского, кантианского) понятия морали универсальность – существенный, если не первостепенный, критерий морали. В той мере, в какой все три принципа категорического императива (универсальности, человечности и автономии) по своему внутреннему смыслу взаимоопосредованы, тест на универсальность оказывается заданным именно категорическим императивом в его нормативной полноте. Однако непосредственно тест на универсальность корреспондирует с первым практическим принципом категорического императива – принципом универсальности, которым, собственно, и предзадана рациональная процедура теста. Принцип универсализации представлен у Канта в двух версиях – универсального закона и закона природы. Решение вопроса о соотношении двух этих версий в контексте учения о категорическом императиве зависит от понимания значения кантовской аналогии между нравственным законом и законом природы, внутренней смысловой связи между формальными и содержательными характеристиками категорического императива и места телеологического компонента в моральной философии Канта.

1. Две версии принципа универсализации

Принципом универсализации принято называть первый практический принцип категорического императива Иммануила

Канта. Кант считал категорический императив, в частности, его первый практический принцип, фундаментальным критерием разделения недопустимого и достойного в морали. Критерий универсальности был для Канта ключевым и в определении морали как таковой, в утверждении ее отличия от других форм императивности – тех, что выражены в гипотетических императивах умения и благоразумия.

Принцип универсальности дается Кантом в двух основных версиях. Первая гласит: «Поступай только по такой максиме, относительно которой, ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим законом»². Действия, совершенные по всеобщему закону, составляют, по Канту порядок, который он называет *природой*. Такое понимание природы Кант выражает не только в связи категорическим императивом; оно проводилось и в «Критике чистого разума», причем по разным поводам и в несколько более широком виде. «Под природой..., – отмечает Кант, – мы разумеем связь явлений с точки зрения их бытия и по необходимым правилам, т. е. по законам»³. Как специально отмечает Кант, это – эмпирическое понимание природы, и оно предполагает наличие неких «первоначальных законов, лишь благодаря которым становится возможным сам опыт»⁴. Имея в виду такое понимание природы, Кант модифицирует формулу принципа универсальности следующим образом: «Поступай так, как если бы максима твоего поведения по твоей воле должна была стать всеобщим законом природы»⁵. Вопрос, который здесь встает, касается того, как с этой законосообразной связью явлений соотносится нравственность, и как с законом природы соотносится нравственный закон. Ответ на этот вопрос не очевиден.

Первая версия принципа универсальности представляет важную характеристику категорического императива, который требует, чтобы максима поступка была сообразна с всеобщим законом. На основе кантовского разъяснения в одном из примечаний во втором разделе «Основоположения» мы знаем, что максима – это субъективный принцип действия, практическое правило, кото-

² Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч.: в 4 т., на нем. и рус. яз. Т. III / подготовл. к изд. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлингом. – М.: Московский философский фонд, 1997. С. 143.

³ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: в 4 т., на нем. и рус. яз. Т. II. Ч. 1 / подготовл. к изд. Н.В. Мотрошиловой, Т. Длугач, Б. Тушлингом, У. Фогелем. – М.: Наука, 2006. С. 355. См. также: С. 242–243.

⁴ Там же. С. 355.

⁵ Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 145.

рому человек как разумное существо подчиняет свое действие в соответствии с конкретными условиями его совершения, причем чаще всего, как говорит Кант, при недостатке осведомленности и под влиянием склонностей. В отличие от максимы, закон не ограничен никаким условием. В этом смысле он универсален. Категорический императив вменяет подчинение максимы универсальному закону.

К тому моменту рассуждения, где Кант вводит формулы принципа универсализации, он уже не раз имел возможность проговорить, что содержание нравственного закона изначально дано обыденному моральному разуму, и в этом смысле известно ему, что оно известно еще и в силу того, что нравственный закон безусловен. Тем не менее при формулировании категорического императива Кант эксплицирует его содержание минимальным образом – пока оно выражается в негативной осведомленности о законе: «никакого условия, которым он был бы ограничен»⁶. Формулой закона природы Кант задает возможность корреляции максимы с универсальным законом как выражением существующего порядка вещей (т.е. природы в указанном выше особенном смысле), частью которого человек готов себя вообразить. В наиболее ясной форме это проговаривается Кантом в «Критике практического разума». Там же Кант отдельно признает наличие когнитивных препятствий. Они связаны с применением сверхчувственных моральных идей к возможным действиям, осуществляемым в чувственно воспринимаемом мире: «Закон свободы должен быть применен к поступкам как к событиям, которые происходят в чувственно воспринимаемом мире и постольку, следовательно, принадлежат к природе»⁷. Трудности такого рода Кант полагает преодолеть с помощью условного, символически-репрезентативного или, по его словам, «типového» применения схемы закона природы (который представляет естественную причинность) к закону свободы. Это применение возможно в условиях мысленного эксперимента и на основе способности воображения. Посредством ее моральный субъект подвергает максимы проверке на универсальность и тем самым испытывает свои действия с точки зрения их морального достоинства⁸. Эта

⁶ Там же. С. 143.

⁷ *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Соч.: в 4 т., на нем. и рус. яз. Т. III / подготовл. к изд. Н.В. Мотропиловой, Б. Туплингом. – М.: Московский философский фонд, 1997. С. 455.

⁸ *Westra A.* The Typic in Kant's «Critique of Practical Reason»: Moral Judgment and Symbolic Representation. – Berlin: De Gruyter, 2016. P. 53–59.

аналогия и отражена в различии между формулой всеобщего закона и формулой закона природы.

В кантоведении две версии принципа универсализации воспринимаются и обозначаются по-разному. Их наиболее сильное номинативное различие прослеживается в именовании первой версии «формулой универсального закона», а второй – «формулой закона природы»⁹.

Говоря о различии этих формул, следует прежде всего отметить, что в их *русском переводе* установка морального агента относительно его максимы в отношении к закону предстает различной: в первой формуле речь идет о желании агента (а в русском слове «желание» слышатся субъективность и произвольность), а во второй – о его воле (в русском слове «воля» слышатся субъектность и осмысленность). Между тем в оригинале никаких подспудных коннотаций такого рода нет: в первой формуле Кант говорит о волении (*wollen*) агента, во второй – о действии его воли (*Willen*). Трудно сказать, чем мотивировался Кант, описывая в разных словах установку морального агента по поводу отношения его максимы к закону, но по существу, в первой и второй формулах первого практического принципа об этой установке говорится одно и то же. Также стоит добавить, что слово «должна» во второй формулировке не несет никакой морально-нормативной нагрузки, естественно ожидаемой от слова такого рода в трактате по моральной философии; оно – элемент той грамматической структуры, посредством которой передается в данном предложении сослагательное наклонение. В этой части смысл второй формулировки таков же, что у первой: «Поступай так, чтобы максима твоего поведения по твоей воле стала бы всеобщим законом природы».

Важный момент в различии этих версий касается модуляции, которую претерпела наиболее существенная ее часть: слова «всеобщий закон» в первой версии заменены словами «всеобщий закон природы» во второй. Обусловленное этой модуляцией изменение в содержании принципа универсализации отнюдь не очевидно. Из того, что говорит по поводу этих версий Кант, не ясно, в чем заключается субстанциональная и функциональная разница между «всеобщим законом» и «всеобщим законом природы». Иными словами, не ясно, что представляет собой категорический императив в качестве *всеобщего закона*, а что –

⁹ Wood A.W. Kant's Ethical Thought. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 17, 78–87.

в качестве *всеобщего закона природы*, чем соотнесение моральным агентом максимы своего поступка с всеобщим законом отличается от соотнесения с всеобщим законом природы и каково различие эффектов этих соотнесений для индивидуальных решений и действий.

В современном отечественном кантоведении наличие двух версий принципа универсализации непременно отмечается, но не все авторы придают этому различию теоретическое значение. Так, А.П. Скрипник рассматривает формулу закона природы как частный и не имеющий самостоятельного содержания случай универсального закона. По его мнению, в движении от формулы универсального закона к формуле закона природы нет логической необходимости¹⁰, и второй версией принципа универсализации Кант указал всего лишь на некую аналогию между нравственностью и природой, что подтверждается использованием Кантом сослагательного наклонения в формулировке второй версии. Эта аналогия опирается на совпадение таких, присущих нравственному закону и законам природы характеристик, как необходимость и общезначимость. Исходя из разделявшегося им в период работы над книгой понимания морали, Скрипник усмотрел за второй версией принципа универсализации представление Канта о двойственности морали, о дуализме сущего и должного. Но это не дало ему оснований для вывода о наличии динамики в содержании принципа универсализации, и обе версии этого принципа рассматривались им как равнозначные с точки зрения содержания категорического императива.

Если А.П. Скрипник стремится в процессе анализа категорического императива выстроить позитивную концепцию морали, то Э.Ю. Соловьев анализирует учение Канта о категорическом императиве как прочную основу всего нормативного пространства, в котором социально-нормативная компонента оказывается едва ли не доминирующей. Ключевым в трактовке Соловьевым категорического императива можно считать замечание, данное в пояснение первого принципа: «Испытание максим на универсализируемость – это проверка их на *законодательную, общественно-устроительную состоятельность*. Под миром, созидателем которого человек должен себя вообразить, Кант всегда и прежде всего разумеет *общежитие*, или самими людьми

¹⁰ Скрипник А.П. Категорический императив Иммануила Канта. – М.: Изд-во МГУ, 1978. С. 41–42.

учреждаемый *морально-политический порядок*»¹¹. Такой подход к трактовке первого принципа, кажется, открывает перспективу для его разъяснения как в первой, так и второй формулировке. Тем более что усмотрение в тесте на универсальность максим выхода человека на идею общежития, общеразделяемого морально-политического порядка как будто напрямую коррелирует с тем, известным уже нам, специфическим пониманием природы как связи поступков, совершенных по всеобщему закону. Однако Соловьев не ассоциирует каким-либо образом это свое разъяснение принципа универсализации со второй его версией – формулой закона природы. Более того, можно сказать, что вторая версия принципа не становится для него предметом специального внимания, и это, по-видимому, оказалось следствием ее восприятия всего лишь как «короллария», или «метафизического парафразы» первой версии¹². Стоит отметить, что Соловьев принимает кантоведческую традицию различения «сильной» и «слабой» версий принципа универсализации.

Как можно понять Соловьева, принцип универсализации по-разному реализуется в разных ожиданиях индивида, по отношению к разного рода обязанностям и в разных практических принципах категорического императива. Во-первых, две версии универсализации максим ассоциируются с готовностью субъекта признать правило своего поступка в качестве основания целостности человеческого сообщества, либо к тому же согласиться самому стать членом этого сообщества. Во-вторых, в сильной версии принцип универсализации проявляется в таких обязанностях, противоположные которым нельзя даже помыслить в качестве всеобщих (здесь мы имеем еще один смысл универсализации как общепринятости). Таковы, например, обязанности нелживости и честности в делах (кто-то из корыстных соображений может выбрать лживость или несправедливость в качестве максимы своих поступков, но помыслить такую максиму в качестве всеобщего закона природы невозможно по крайней мере из корыстных соображений). В слабой версии принцип универсализации проявляется в обязанностях, осуществление которых обусловлено выполнением других обязанностей. Например, обязанности самосовершенствования или помощи ближним предполагают прежде признание и уважение достоинства других людей, а без этого

¹¹ Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 76.

¹² Там же. С. 71–72.

не имеют смысла. Однако если «сильная» версия однозначно соотносится со «стандартной», как говорит Соловьев, формулой категорического императива – формулой всеобщего закона, то коррелирует «слабой» версии принципа универсализации остается расплывчатым. У Канта, отмечает Соловьев, концепция слабой версии универсализации представляет собой «наиболее уязвимый раздел в учении о категорическом императиве»¹³. Однако интродукция самого подхода дифференцированного понимания принципа всеобщности важна для более тонкой интерпретации моральной императивности – границ безусловно неперемennого, допустимого и безусловно неприемлемого в ней. В-третьих, принцип универсализации в сильной версии проявляется в первой, стандартной формуле категорического императива, а в слабой – в связи со второй формулой и, как добавляет Соловьев, с тем, «чего люди как разумные существа не могут не хотеть»¹⁴. Поскольку в какой-то мере со второй формулой категорического императива оказывается связанным и золотое правило, то и оно, по Соловьеву, представляет собой слабую версию принципа универсализации максим. Известно, что Кант отклонил предположения, что категорический императив является иным выражением известного испокон века золотого правила. Соловьев же, демонстрируя нормативные отличия между категорическим императивом и золотым правилом, определенно ставит оба принципа в один ряд, справедливо усматривая в категорическом императиве развитие именно той линии в развитии нормативного мышления и той нормативной логики, которая была задана золотым правилом.

В целом нельзя не отметить, что расширение проблематики универсализации за рамки собственно первого принципа – вполне в духе кантовского учения о категорическом императиве. А в перспективе комплексного понимания проблемы моральной универсальности оно представляет и более широкий философско-этический интерес.

Две версии принципа универсализации стали предметом подробного анализа А.К. Судакова, проведенного им в ходе скрупулезной и, насколько возможно, аутентичной реконструкции кантовской морально-философской мысли. В фокусе его внимания – рассуждения Канта, связанные с каждой версией принципа, их интенции, подоплеку и смысловые нюансы. Достаточно сказать,

¹³ Там же. С. 82.

¹⁴ Там же. С. 87.

что рассмотрению каждой версии автор посвящает отдельный параграф в своей книге¹⁵. При этом и как исследователь, и как автор Судаков стремится сохранить себя в рамках предполагаемой им у Канта логики, всецело ей доверяясь. Это удается ему наилучшим для принятого им намерения образом, вплоть до того, что он обнаруживает нарушения этой логики у самого Канта. Обе версии принципа универсализации направлены на решение одного из центральных для кантовской моральной философии вопроса: как возможна максима индивидуального действия в качестве принципа безусловного долженствования. Этот вопрос, выступающий в такой форме изнутри принципа универсализации, является оборотной стороной более общего вопроса о том, как возможен категорический императив. В рассмотрении формулы универсального закона Судаков постоянно имеет в виду глубокую внутреннюю связность этих вопросов, причем настолько, что прояснение первого (как возможна универсализация субъективной максимы) проводится им в форме разъяснения относительно второго (как возможен категорический императив). В формуле универсального закона Судаков видит продолжение проведенного Кантом критического сопоставления категорического императива с гипотетическими императивами, продемонстрировавшего безусловный характер нравственного долженствования, который означает, что понимание безусловности долженствования на практике предшествует какому-либо опыту и, наоборот, любые установки по отношению к действительному опыту (иными словами, любые максимы индивидуального действия) изначально обусловлены (должны быть обусловлены) всеобщим законом. Таким образом, формула всеобщего закона принципа универсализации говорит не о процедуре универсализации избранной индивидом максимы, а о непреложном способе образования или избрания максимы: максима должна приниматься как такая, которая может стать универсальным законом. Судаков уверен, что сам Кант был убежден в эквивалентности обеих версий первого принципа категорического императива. Но если так, то требует объяснения, почему Канту понадобился переход от одной формулировки к другой? Причем вторая, ориентирующая на всеобщий закон природы, предстала у Канта столь важной, что последующий анализ иллюстраций процедуры универсализации максим в соответствии с разного рода обязанностями, осуществленный

¹⁵ Судаков А.К. Абсолютная нравственность: этика автономии и безусловный закон. – М.: Эдиториал УРСС, 1998. С. 35–39, 39–49.

вслед за введением двух версий принципа универсализации, Кант проводит, исходя именно из формулы всеобщего закона природы. Задавшись вопросом о том, «каково преимущество второй формулировки перед первой», «что она добавляет»¹⁶ и «что действительно вносит в этическую норму понятие природы»¹⁷, Судаков обращается к разбору более широкого доктринального контекста понятия природы у Канта и показывает, что благодаря приобретению нравственным законом, мыслимым по аналогии с законом природы, некоего коррелята в опыте действия в чувственном мире, в этику вводится представление об объективной значимости закона, а через понятие закона природы в представление о законе вводится телеологический элемент. Тем не менее, по твердому убеждению Судакова, «в чистой этике Канта» у формулы закона природы нет никакого обоснованного места. Не видя значения второй версии принципа универсальности в рамках самого учения Канта, Судаков не берется судить о ее значении в более широком морально-философском или этико-нормативном контекстах и о ее возможных позитивно-теоретических эффектах для понимания универсальности моральных форм и различия подходов к проблематизации этого феномена.

Каждое из указанных исследований отечественных кантоведов, несомненно, заслуживает самого серьезного внимания, однако следует признать, что вопрос о теоретической и нормативной *динамике* принципа универсализации в переходе от формулы универсального закона к формуле закона природы остался в них по существу не затронутым.

Концептуально-интересное видение принципа универсализации в целостном контексте учения о категорическом императиве предлагает Аллен Вуд. Характеризуя различие двух формул первого практического принципа, Вуд обращает внимание на разный характер необходимости, предполагаемой универсальным законом и универсальным законом природы. Необходимость универсального закона носит нормативный характер: мы должны ему следовать как рациональные агенты. Универсальный закон представляет собой «нормативный принцип». Вопрос о том, могу ли я хотеть (волить), чтобы моя максима стала всеобщим законом, означает следующее: могу ли я хотеть, чтобы всем другим людям было позволено следовать ей. Необходимость закона природы иная, она задает особенный характер мотивации к выполне-

¹⁶ Там же. С. 41.

¹⁷ Там же. С. 45.

нию сообразной с законом максимы, и поскольку закон природы мыслится имеющим другой онтологический статус: он является частью порядка природы, и для человека как части этого порядка каузально невозможно (*causally impossible*) не следовать ему¹⁸.

Предложенное Вудом объяснение соотношения формулы всеобщего закона и формулы закона природы вызывает ряд критических вопросов, начиная с очевидного, относительно «нормативного характера» универсального закона (каким бы форматом нормативности он ни обладал) и завершая «натурально-каузальной» характеристикой закона природы, которая входит в противоречие с проводимым Кантом пониманием законов нравственности как законов свободы. Впрочем, Вуд понимает недостаточность данного им объяснения. Более того, он полагает, что в рамках кантовского обсуждения первого практического принципа исчерпывающее объяснение перехода от универсального закона к закону природы не исполнимо. Но разъяснение перехода от одной версии принципа универсализации к другой Вуд возможно при обращении ко второму и третьему практическим принципам, посредством которых категорический императив наполняется нормативно-позитивным содержанием. Оно задается идеями человечества как цели самой по себе (второй принцип) и автономии (третий принцип), получающими развитие в дополнительных и уточняющих формулах категорического императива (не всегда данных развернуто) – так называемых формулах царства целей и самозаконодательства абсолютно доброй воли¹⁹. Благодаря им становится ясно, что «царство целей возможно только по аналогии с царством природы»²⁰. По сути только в соотношении с этими другими формулировками морального закона обе версии принципа универсализации обретают, по убеждению Вуда, свою теоретическую ценность²¹.

Такая интерпретация приводит Вуда к радикальному выводу о том, что «впечатление о формуле всеобщего закона как дефинитивно представляющей моральный закон Канта» является неадекватным и непродуктивным²². Значение принципа универсализации в обеих его версиях ограничивается тем, что он «обеспечивает нас механизмом для проверки дозвоительности какой-либо

¹⁸ Wood A.W. Kant's Ethical Thought. P. 79–80.

¹⁹ См.: Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 181, 183, 193–199.

²⁰ Там же. С. 199.

²¹ Wood A.W. Kant's Ethical Thought. P. 97.

²² Ibid. P. 164.

из имеющих максим»²³, но он формален, и ничего не может сказать относительно того, как же следует действовать.

Восприятие принципа универсализации как «стандартного» обусловило в посткантовской истории мысли понимание категорического императива в целом как исключительно формального. Формализм, усматривавшийся в первом принципе, переносился и на другие два принципа – принцип человечности и принцип автономии, при том, что они, наоборот, задают содержательные ориентиры практическим решениям и действиям. Это очевидно с принципом человечности; но это не менее очевидно и с принципом автономии, если принять к сведению его версию – формулу царства целей. Учет различий в характере нормативного содержания разных формул категорического императива позволяет понять, что хотя категорический императив выражается в равной мере в трех формулах (включая их основные и дополнительные варианты), более того, многие из кантовских комментариев относительно формулы человечности и формулы автономии опосредованы апелляцией к закону природы, – неправомерно думать, что каждая формула вместе с тем несет в себе содержание каждой другой и каждой другой предполагается. Философско-этическая весомость принципов человечности и автономии в сравнении с принципом универсализации подтверждается другими этическими и примыкающими к ним сочинениями Канта, среди которых заслуживает внимания не часто упоминаемое эссе «Предполагаемое начало человеческой истории», в котором обусловленные потребностью в социальном взаимодействии обоюдные ограничения на отношение человека к человеку как к вещи рассматриваются в качестве одного из факторов, сыгравших важную роль в генезе общества²⁴.

Показательно для понимания внутренне-нормативной динамики принципа универсализации замечание Герберта Патона, касающееся формулы закона природы: мы можем понять ее лишь при условии, что закон природы будет истолкован телеологически, в перспективе гармонии человеческих целей²⁵. Содержательный компонент эксплицитно присутствует во втором и третьем принципах категорического императива. Благодаря введению Кантом формулы закона природы и через это прямому сопряжению принципа универсализации с двумя другими принципами

²³ Ibid.

²⁴ Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории. С. 165.

²⁵ Paton H.J. The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy. – London: Hutchinson's University Library, 1948. P. 155.

категорического императива появляется возможность обнаружить содержательный компонент и в принципе универсализации. В этом можно видеть действительное теоретическое и нормативное значение формулы закона природы и ее новационность в сравнении с формулой всеобщего закона.

2. Проверка максим на универсализацию

Процедура проверки максим на универсализацию, как выше было отмечено, вытекает непосредственно из первого принципа практического императива. В отличие от морального закона, обращенного ко всем разумным существам, категорический императив обращен к особым разумным существам, а именно таким, которые обладают потребностями и желаниями, направленными на их удовлетворение. Такими разумными существами являются люди. Поскольку действия, которые они совершают, могут иметь разного рода побуждения, последние должны проверяться на качественную определенность – на соответствие долгу. Инструмент такой проверки, которая носит мыслительный характер, предоставляет категорический императив. Категорический императив не выполняет функцию «адаптации» морального закона к конкретным обстоятельствам, наоборот, он как бы «выносит» за скобки конкретику обстоятельств, в которых действие совершается, и это осуществляется с помощью универсализации максимы, лежащей в основании действия.

Чтобы понять, сообразно ли с долгом избранное основание действия необходима соответствующая мыслительная процедура. Вот, как ее рисует Кант: «Я спрашиваю себя только: можешь ли ты также хотеть, чтобы твоя максима стала всеобщим законом? Если нет, то максима эта предосудительна, и притом не от предстоящего из-за нее вреда для тебя или также для других, но потому что она не годится как принцип для возможного всеобщего законодательства»²⁶. В одном из замечаний в «Критике практического разума» это положение высказано как видоизмененный принцип универсальности. Обычно он представляется Кантом как предписание относительно формы самоопределения к действию), здесь же трансформирован в рекомендацию относительно надлежащего *рассуждения* – как «правило способности суждения». В отличие от вышеприведенной цитаты из первого раздела «Основоположения к метафизике нравов», в которой

²⁶ Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 89.

проверка максимы на универсализацию проводится посредством сопоставления с «всеобщим законом», во втором разделе, как и в «Критике способности суждения» максима сопоставляется с законом природы: «Можешь ли ты рассматривать поступок, который ты замышляешь, как возможный через твою волю, если бы он должен был быть совершен по закону природы, часть которой составляешь ты сам?»²⁷. Никакой разницы, сопоставляется ли максима с всеобщим законом или с законом природы, для проверки на универсальность нет.

В этом описании неявно, но определенно по смыслу, что проверочная мыслительная процедура имеет две стадии – подготовительную и основную. На первой стадии человек должен самоопределиться, из каких оснований он исходит в своем действии; его действие должно быть принципиальным, и эта принципиальность воплощается в максиме как субъективном начале воле. На второй – избранная максима соотносится с универсальным законом. Моральное достоинство действия гарантируется соответствием его максимы нравственному закону; и наоборот, «если максима поступка не такова, чтобы выдержать испытание в отношении формы закона природы вообще, то она нравственно невозможна»²⁸.

В литературе встречаются и более утонченные реконструкции мышления по логике принципа универсальности; и они имеют к нашему рассмотрению непосредственное отношение. Так, выделяемые Джоном Ролзом четыре стадии «процедуры категорического императива» (КИ-процедуры – CI-Procedure)²⁹, представляющие именно логику мышления категорического императива, можно рассматривать и как своеобразный тест на универсальность. На первой стадии устанавливается, что максима действия – разумна, недвусмысленна и искренна – она отражает реальные намерения личности действовать на ее основе. На второй – максима, условно говоря, обобщается и представляется в качестве универсального, в смысле, обращенного к каждому моральному деятелю требования, которое – в силу того, что оно обращено к каждому – можно считать объективным практическим принципом. На третьей – этот принцип трансформируется в закон, мыслимый в качестве закона природы, т.е. как бы укорененного в природе человека. На четвертой – этот помысленный закон

²⁷ Кант И. Критика практического разума. С. 457.

²⁸ Там же. С. 259.

²⁹ Rawls J. Lectures on the History of Moral Philosophy / ed. by B. Herman. – Cambridge, Ma: Harvard University Press, 2000. P. 259.

природы представляется объединенным с существующими законами природы и являющимся частью порядка природы, который Ролз предлагает называть «согласованным социальным миром» (*adjusted social world*)³⁰, ответственность за созидание и сохранение которого вменяется моральному деятелю. Так что, выбирая максимум на первой стадии КИ-процедуры, он уже ориентируется на предполагаемый социальный мир, ответственность за который лежит на нем с самого начала. Реконструированная Ролзом КИ-процедура не в полной мере релевантна тесту на универсальность. Но предложенная им схема содержательно расширяет тест, соотносит его с законом природы и тем самым лучше проясняет ее в контексте кантовской моральной философии. Не говоря о том, что посредством этой реконструкции Ролз предложил интересную интерпретацию перехода от формулы всеобщего закона к формуле закона природы, в чем и состоит ее основное теоретическое значение.

Тест на универсальность предписывается категорическим императивом; в этом проявляется его регулятивная функция. Применить этот тест надлежит моральному агенту, и предметом проверки является в первую очередь максима действия. По определению Канта, максима это субъективный принцип действия. Это не «субъективность» в смысле индивидуальной предпочтительности, желательности, заинтересованности. Последнее задает гетерономные основания действия, которые имеются в виду гипотетическими императивами. Субъективность принципа состоит в том, что он принадлежит субъекту, избирается субъектом, становится основанием действия субъекта. Как подчеркивает в связи с этим Онора О'Нил, категорический императив обеспечивает проверку моральной приемлемости того, что мы собираемся совершить в качестве *автономных* агентов, следуя своим намерениям. Тем, у кого нет намерений и планов, категорический императив ничем помочь не может. Моральными максимами следует считать именно те основания действия, которые являются его основополагающими и внутренними намерениями. Как таковые максимы влияют на специфические намерения, а с их помощью действие адаптируется к соответствующим конкретным условиям и обстоятельствам его совершения³¹. Местом мак-

³⁰ Ibid. P. 169.

³¹ O'Neill O. Consistency in Action // *Morality and Universality: Essays on Ethical Universalizability* / ed. by N.T. Potter, M. Timmons. – Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985. P. 162–163, 165.

смы в структуре различных оснований действия определяется ее роль в нравственном самоопределении человека.

3. Императивные ситуации

Тест на универсальность демонстрируется Кантом на примере императивных ситуаций, приводимых им в разъяснение первого практического принципа категорического императива³². Четыре разбираемые Кантом примера императивных ситуаций представляют разные обязанности – не совершать самоубийство, не давать ложных обещаний, развивать свои таланты, помогать людям. В этих примерах Кант говорит об определенных обязанностях, но предметом его преимущественного внимания на самом деле является максима поступка, которая выбирается в определенных ситуациях. Хотя Кант замечает, что эти примеры отражают некоторые из многих обязанностей, все же это не случайные примеры – в них рассматриваются типологически определенные обязанности.

Кант разделяет обязанности, во-первых, по тому, выражают ли они отношение деятеля к себе самому или к другим людям, и, во-вторых, являются ли они совершенными или несовершенными. Это пересекающиеся дистинкции. Обязанности по отношению к себе, как и обязанности по отношению к другим бывают совершенными и несовершенными. В разбираемых примерах обязанности не совершать самоубийство и не давать ложных обещаний (обе – негативные) являются совершенными, а обязанности развивать свои таланты и помогать людям (обе – позитивные) – являются несовершенными³³. Исполнение совершенных обязанностей непреложно. Несовершенные обязанности непременны к исполнению, но то, как они будут исполнены,

³² *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов. С. 146–153.

³³ Ранее в «Основоположении», говоря о поступках, сообразных с долгом, но возможно обусловленных и склонностью, Кант указывает на честность в делах, сохранение своей жизни, благодеяние и стремление к счастью. Как видим, и в этом случае приводятся сначала совершенные обязанности, а потом несовершенные, а внутри каждого разряда – обязанность по отношению к себе и обязанность по отношению к другим. Состав обязанностей в двух перечнях несколько разнится. В разряде совершенных обязанностей несовпадение касается обязанностей по отношению к другим, в разряде несовершенных – обязанности по отношению к себе. Не упоминаемые в первом перечне примеров обязанности развития талантов и правдивости в обещаниях Кант затрагивает (с разной степенью подробности), в других местах трактата.

предмет самоопределения человека. Эти обязанности не предписывают, какие таланты развивать и кому из ближних помогать. Перед человеком не стоит задача развивать все свои способности и помогать всем; каждый самостоятельно должен решить, какие его таланты заслуживают развития и кому из ближних следует оказать помощь³⁴.

Приводя примеры типологически различных императивных ситуаций, Кант в каждом случае предлагает для проверки спросить себя, возможно ли допустить, чтобы возникающие у деятеля намерения (например, совершить самоубийство, дать ложное обещание) и установки (например, не развивать свои таланты, не помогать нуждающимся) стали принципиальными основаниями действия, которые мог бы принять любой другой разумный человек в качестве универсального закона, или безусловного принципа. Только однозначно положительный ответ на этот вопрос будет свидетельствовать о моральном достоинстве намерения (установки). В этом, согласно Канту, состоит «канон моральной оценки максимы»³⁵. Здесь следовало бы говорить об оценке максимы на моральность; – собственно процедура проверки на универсальность и дает основу для разделения моральных и неморальных максим. Вместе с тем, эта процедура предполагает, что индивид в качестве морального агента не отделяет себя от других индивидов, соотносит себя с ними, по крайней мере посредством подведения максимы своих действий под обязательный для всех безусловный закон. Тест на универсальность устанавливает максимы, осуществление которых ведет к морально достойным действиям. Но морально достойные это действия, включающие морального агента в сообщество моральных агентов. Так что можно сказать, что индивид в качестве морального агента это непременно член сообщества подобных себе индивидов. Является ли это сообщество ноуменальным или феноменальным – предмет для отдельного обсуждения.

В литературе можно встретить различные подходы к решению этого вопроса. Так, согласно О'Нил, поскольку применение формулы всеобщего закона предполагает, что индивид мыслит о себе и о других по одной и той же мерке и учитывает, насколько принимаемое им для себя могло бы быть приемлемым и для других,

³⁴ *Paton H.J. Analysis of the Argument // The Moral Law, or Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals: A New Translation. With Analysis and Notes by H.J. Paton. – London: Hutchinson's University Library, 1948. P. 31; O'Neill O. Consistency in Action. P. 178.*

³⁵ *Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 153.*

постольку «формулой всеобщего закона уже подразумевается сообщество автономных агентов»³⁶. Напротив, Э.Ю. Соловьев считает, что «испытание максим на универсализируемость – это проверка их на законодательную, общественно-устроительную состоятельность. Под миром, созидателем которого человек должен себя вообразить, Кант всегда и прежде всего понимает общежитие, или самими людьми учреждаемый морально-политический порядок»³⁷. Интерпретация Соловьева в наибольшей мере созвучна тем кантовским примерам (второму и четвертому), в которых разбираются обязанности по отношению к другим; в них Кант как раз апеллирует к стабильности общества, в частности, обеспечиваемой отношением к другим людям как целям самим по себе³⁸. Однако, хотя Кант фактически разбирает обязанности по отношению к самому себе (первый и третий примеры) как обязанности в конечном счете по отношению ко всему человечеству, такое понимания теста на универсальность относительно обязанностей человека по отношению к самому себе не кажется достаточно убедительным, поскольку в них проверке на моральное достоинство подвергаются максимы, принимаемые личностью безотносительно к ее членству в сообществе.

4. Противоречие в мышлении

Указав «канон моральной оценки максимы», Кант делает существенное дополнение: не все максимы подлежат универсализации, и неуниверсализуемость максим проявляется не только на нормативно-содержательном, но и на логическом уровне. «С некоторыми действиями, – замечает Кант, – дело обстоит таким образом, что их максима без противоречия никогда не может быть даже помышлена как всеобщий закон природы; еще менее возможно желать, чтобы она должна была стать таковым. В других действиях, хотя и не встречается такая внутренняя невозможность, но тем не менее невозможно желать, чтобы их максима возвышалась до всеобщности закона природы, так как

³⁶ O'Neill O. Consistency in Action. P. 170.

³⁷ Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. С. 76.

³⁸ Такой интерпретацией теста на универсальность Соловьев демонстрирует свою близость пониманию категорического императива Ролзом (с лекциями по истории моральной философии которого Соловьев, похоже, не был знаком), который, как выше можно было видеть, за кантовским «порядком природы» отчетливо увидел «согласованный социальный мир».

такая воля противоречила бы самой себе»³⁹. И тут же Кант поясняет, что противоречия первого рода (противоречия в мышлении) возникают в связи с совершенными обязанностями, а противоречия второго (противоречия в волеизъявлении) – в связи с несовершенными.

О каких противоречиях идет речь, легко видеть на кантовских примерах. Возьмем два из них, касающиеся запрета на самоубийство (первый пример) и обязанности развивать свои таланты (третий пример). Оба примера представляют обязанности человека по отношению к самому себе; один – совершенную обязанность, другой – несовершенную.

Решение в безнадежном жизненном положении покончить с собой не может быть универсализуемо, потому что противоречит самому понятию жизни. Стоит попытаться универсализовать максимум такого решения, говорит Кант, как противоречие обнаруживается в самой природе: природа вложила в человека инстинкт самосохранения и продолжения жизни и дозволение намерения добровольно уйти из жизни было бы прямым противоречием этому инстинкту. Стало быть, намерение покончить с жизнью не приемлемо в качестве универсализируемой, а иными словами, морально достойной максимы. Кант принимает во внимание такие случаи, как «ампутация членов, чтобы себя спасти, опасность, какой я подвергаю свою жизнь, чтобы ее сохранить и т.д.»⁴⁰ (правда, их разбор относится к «области морали в собственном смысле»⁴¹, а не метафизики нравственности). Намеренный ущерб целостности тела в таких случаях оправдан сохранением жизни и в особенной форме утверждает жизнь. Напротив, добровольный уход из жизни противоречит принципу утверждения жизни.

5. Противоречие в волеизъявлении

Противоречие в волеизъявлении можно проследить в третьем кантовском примере – с отказом человека от развития своих талантов, чаще всего ради увеселения, праздности и наслаждений⁴². Пренебрежительное отношение человека к своим талантам не противоречит природе. Но попытка представить это отношение в качестве законосообразной максимы сразу приводит к противо-

³⁹ *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов. С. 153.

⁴⁰ Там же. С. 171.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же. С. 149.

речию. Такая максима не поддается универсализации, поскольку ни один человек, по мнению Канта, не может хотеть, чтобы нежелание развивать свои таланты было заложено в нас в качестве «природного инстинкта». Как разумное существо, добавляет Кант, человек «необходимо хочет, чтобы в нем развивались все способности, так как они служат и даны ему для всевозможных целей»⁴³. Это вполне просветительское, а именно, нормативно нагруженное понимание человека и его разумности. Но идея противоречия в волеизъявлении ясна: невозможно одновременно хотеть противоположных вещей и считать оба хотения универсализуемыми, утверждаемыми в качестве законов природы.

6. Критика

Кантовские примеры дают достаточно поводов для критики. Эта критика направлена как на сами примеры, так и – через них – на этику категорического императива в целом. Один из наиболее распространенных аргументов, касающихся примеров, состоит в том, что они говорят о коллизиях, в которые попадает моральный деятель, оказываясь в конкретных обстоятельствах и которые невозможно разрешить без учета этих обстоятельств, между тем как Кант предлагает их разрешение прямо противоположным путем – посредством отвлечения от конкретики и универсализации оснований действия. Сами коллизии, по мнению критиков, должны быть переосмыслены в соответствии с обстоятельствами, в которых они появляются, и представлены в переформулированном виде. Отвечая кантовским критикам, О'Нил указывает на то, что чаще всего в критике такого рода не учитывается, что тест на универсальность направлен на проверку не любых оснований действий, а именно основополагающих (никогда не являющихся единственными в практическом самоопределении морального агента). Конкретизация кантовских примеров, по ее мнению, деструктивна по отношению к логическим предпосылкам и этическим целям проведения самого теста. Во-первых, вследствие содержательной конкретизации примеров смещается фокус внимания на специальные мотивы и установки, являющиеся по сути гетерономными (конкретизация проводится по отношению к целям и субъективным условиям действия), в их основе лежат гипотетические императивы. Во-вторых, вольное или невольное выдвигание на передний план гетерономных мотивов и уста-

⁴³ Там же. С. 151.

новок лишает тест на универсальность способности проверять действия на моральное достоинство⁴⁴.

Этот аргумент имеет важное методологическое значение внутри кантоведческих обсуждений. Ведь поправки и уточнения Канта в духе гетерономной этики случаются, как отмечает О'Нил⁴⁵ и среди авторов, считающих себя почитателями Канта и даже кантианцами. Однако само по себе различие гипотетических и категорических императивов и, соответственно, гетерономной и автономной этики фундаментально по своему теоретическому и этико-нормативному смыслам лишь внутри кантианского и прокантианского дискурсивных контекстов⁴⁶. Авторы, допускающие в свои рассуждения гетерономные мотивы, демонстрируют отступление от Канта, но отнюдь не непременно непонимание моральной философии или самого феномена морали. Попытки конкретизировать кантовские примеры или предложить альтернативные кантовским примеры отражают озабоченность моральных философов тем, чтобы, приблизить морально-философское рассуждение к моральному опыту, усилить практичность моральных принципов.

Вне кантовского подхода к морали тест на универсальность сохраняет свое значение – в той мере, в какой универсальность признается в качестве характеристики и критерия морали. Варьирующейся оказывается мыслительная процедура, которая оказывается в его основе и которая в своем нормативном содержании зависит от того, как понимается мораль, какие ее элементы выделяются в качестве основополагающих⁴⁷.

7. Категорический императив и Золотое правило

С этой точки зрения, представляет интерес нормативное содержание Золотого правила. В принципе универсальности категорического императива нередко усматривают реминисценции Золотого правила⁴⁸. Сам Кант скептически относился к Золотому

⁴⁴ *O'Neill O.* Consistency in Action. P. 175–176.

⁴⁵ *Ibid.* P. 159.

⁴⁶ *Foot P.* Morality as a System of Hypothetical Imperatives // *The Philosophical Review.* 1972. Vol. 81. No. 3. P. 305–316.

⁴⁷ *Апресян Р.Г.* Феномен универсальности в этике: формы концептуализации // *Вопросы философии.* 2016. № 8. С. 86–87.

⁴⁸ Возможно, именно поэтому категорический императив, как заметил Адриан Мур, находит отклик в душах многих читателей [*Moore A.W.* Noble in Reason, Infinite in Faculty: Themes and Variations in Kant's Moral and Religious Philosophy. – London; New York: Routledge, 2003. P. 32].

правилу в качестве возможного основополагающего нравственного принципа⁴⁹. Однако предлагаемая им мыслительная процедура в значительной мере изоморфна мышлению по логике Золотого правила, которое призывает деятеля при принятии решения о действии в отношении к другому представить допустимость того, что другой поступит по отношению к деятелю так же.

Про-кантовские скептики полагают, что Золотое правило апеллирует к субъективным предпочтениям деятеля. Анализ правила показывает, что оно несомненно содержит стандарт универсализации оснований действий. Однако этот стандарт иной, не кантовский. В иллюстративных разъяснениях категорического императива Кант не может обойтись без аргументов (выдвигаемых не на метафизическом, а на психологическом уровне), апеллирующих к общественной безопасности и взаимной благотворительности⁵⁰. Но все же принципиальным для него было то, что категорический императив выдвигает критерий безусловной нормативной необходимости, при которой основой действия является не ориентация на другого, пруденциальная или благоволительная, но уважение к всеобщему закону как таковому⁵¹.

В отличие от категорического императива, Золотое правило с его критерием межличной взаимности активизирует рефлексию морального агента относительно не морального закона, а того лица, в отношении которого совершается действие. Смысл Золотого правила заключается в преодолении ограниченности индивидуальной локальности – как Я, так и Другого. Оно призывает Я к мысленной и деятельной перекличке с Другим, к преодолению себя в Другом. Такой же призыв обращен к Другому, но уже в качестве Я, т.е. агента решений, действий и суждений.

⁴⁹ Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 171–173, прим.

⁵⁰ Там же. С. 147–149, 151–153.

⁵¹ По мнению О. О'Нил, Золотое правило – это, говоря в терминах Канта, гетерономный принцип действия (*O'Neill O. Consistency in Action. P. 159*). Согласно Д. Парфиту, при имеющихся различиях между Золотым правилом и категорическим императивом, как нравственные принципы они однотипны, и скептицизм Канта в отношении Золотого правила следует признать необоснованным (*Parfit D. On What Matters / ed. by S. Scheffler. Vol. 1. – Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 321–330*). О сопоставлении Золотого правила с категорическим императивом см. также: *Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. С. 55–66; Berthold D. The Golden Rule in Kant and Utilitarianism // The Golden Rule: Analytical Perspectives / ed. J. Neusner. – Lanham, MD, 2018. P. 83–105.*

Более того, в обобщенных версиях Золотого правила⁵² происходит переход от межиндивидуальной взаимности в определенных ситуациях или в отношениях с определенными людьми к универсальной взаимности, распространяющейся на отношения со всеми людьми.

Не следует забывать, что с Золотым правилом сопряжен не только принцип универсальности категорического императива, но и принцип человечности. В самом принципе – «Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели»⁵³ – нет указаний на какую-либо зависимость отношения к Другому от отношения Я к себе (через которое мыслится отношение возможное Другого к Я). Однако рассуждение Канта, предвещающее эту формулу, хотя оно проводится не в терминах хотения, а в терминах ценности и цели, выстроено по логике, близкой к логике Золотого правила. Человек, по словам Канта «необходимо представляет свое собственное бытие» в качестве разумного существа как *цель саму по себе*; «но так представляет себе свое бытие и всякое другое разумное существо, в силу того же самого основания разума, которое имеет значение и для меня»⁵⁴. Будучи субъективным принципом, идея Я как цели самой по себе в соединении с представлением о любом другом разумном существе как цели самой по себе становится объективным принципом. Стоит добавить, что предпосылку для преодоления партикулярности и утверждения всеобщности в рефлексивных переходах от Я к Другому и от Другого к Я усматривал и Гегель, рассуждая об опыте практических взаимоотношений⁵⁵.

Подводя итог, отметим следующее. Тест на универсальность представляется Кантом как мыслительная процедура, которую осуществляет моральный агент с целью проверки выбранной максимы на универсализуемость – ее внутреннюю сообразность универсальному и необходимому закону. Эта процедура, посредством которой проводится универсализация максимы, оказалась наиболее разработанной как Кантом, так и в еще большей мере

⁵² У Конфуция, Гиллеля, Иисуса (См.: Апресян Р.Г. Генезис золотого правила // Вопросы философии. 2013. № 10. 39–49).

⁵³ Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 169.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Гегель Г.В.Ф. Философия права / ред., сост. Д.А. Керимов, В. Нерсесянц. – М.: Мысль, 1990. С. 236–237.

его последователями, тем более что в силу своих особенностей процедура универсализации поддается формализации. Однако, универсальность – один из трех принципов категорического императива, поэтому было бы необоснованно рассматривать тест на универсальность в качестве единственного критерия моральности даже в рамках кантовского понимания морали. Принцип человечности категорического императива снимает формальность критерия моральности, присущий принципу универсальности и задаваемому им тесту на универсальность, благодаря введению в моральное рассуждение телеологического аргумента. Впрочем, принцип человечности также содержит элемент универсализуемости, выражающийся в том, что человек и в качестве Я, и в качестве Другого рассматривается как цель лишь в соотношении с человечеством, как индивидуальная персонификация человечества. Универсализация может проводиться в моральном рассуждении по другим основаниям и быть направленной в первую очередь не на сообразование с универсальным законом как таковым, а на делокализацию оснований решений морального деятеля, нейтрализацию их ситуативности и пристрастности в соответствии с моральными принципами, а в первую очередь посредством ориентации на Другого как обобщенного, но вместе с тем и конкретного Другого, – о чем свидетельствует практический нормативный опыт, зафиксированный в Золотом правиле и отраженный в различных морально-философских учениях, представляющих мораль замкнутой не на императив, а на конкретного человека.

Литература

Апресян Р.Г. Генезис золотого правила // Вопросы философии. 2013. № 10. С. 39–49.

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

Гегель Г.В.Ф. Философия права / ред., сост. Д.А. Керимов, В.С. Нерсесянц. – М.: Мысль, 1990. 524 с.

Кант И. Критика чистого разума // *Кант И.* Соч.: в 4 т., на нем. и рус. яз. Т. II. Ч. 1 / подготовл. к изд. Н.В. Мотрошиловой, Т. Длугач, Б. Тушлингом, У. Фогелем. – М.: Наука, 2006. 1081 с.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Соч.: в 4 т., на нем. и рус. яз. / подготовл. к изд. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлингом, Т. 3. – М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39–276.

Кант И. Критика практического разума // *Кант И.* Соч.: в 4 т., на нем. и рус. яз. / подготовл. к изд. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлингом. Т. 3. – М.: Московский философский фонд, 1997. С. 277–733.

Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // *Кант И.* Соч.: в 4 т., на нем. и рус. яз. Т. I / подготовл. к изд. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлингом. – М.: Ками, 1993. С. 149–192.

Скрипник А.П. Категорический императив Иммануила Канта. – М.: Изд-во МГУ, 1978. 189 с.

Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. 416 с.

Судаков А.К. Абсолютная нравственность: этика автономии и безусловный закон. – М.: Эдиториал УРСС, 1998. 237 с.

Berthold D. The Golden Rule in Kant and Utilitarianism // *The Golden Rule: Analytical Perspectives* / ed. by J. Neusner. – Lanham, MD: University Press of America, 2018. С. 83–105.

Foot P. Morality as a System of Hypothetical Imperatives // *The Philosophical Review*. 1972. Vol. 81. No. 3. P. 305–316.

Moore A.W. Noble in Reason, Infinite in Faculty: Themes and Variations in Kant's Moral and Religious Philosophy. – London; New York: Routledge, 2003. 250 p.

O'Neill O. Consistency in Action // *Morality and Universality: Essays on Ethical Universalizability* / ed. N.T. Potter, M. Timmons. – Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985. P. 159–186.

Parfit D. On What Matters / ed. by S. Scheffler. Vol. 1. – Oxford: Oxford University Press, 2011. 540 p.

Paton H.J. Analysis of the Argument // *The Moral Law, or Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals: A New Translation. With Analysis and Notes* by H.J. Paton. – London: Hutchinson's University Library, 1948. P. 13–54.

Paton H.J. The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy. – London: Hutchinson's University Library, 1948. 283 p.

Rawls J. Lectures on the History of Moral Philosophy / ed. by B. Herman. – Cambridge, Ma: Harvard University Press, 2000. 384 p.

Westra A. The Typic in Kant's «Critique of Practical Reason»: Moral Judgment and Symbolic Representation. – Berlin: De Gruyter, 2016. 264 p.

Wood A.W. Kant's Ethical Thought. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 462 p.

Universality Test in Kant's Moral Philosophy

Ruben G. Apressyan – D.Sc. in Philosophy, Professor, Chief Research Fellow, Head, Department of Ethics, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; Professor, Department of Philosophy, Cultural Studies, and Sociology, Yaroslav-the-Wise Novgorod State University (NovSU).

apressyan@iph.ras.ru

Abstract

The universality test is a significant reflective procedure, owing to which Kant's categorical imperative is brought into proximity with moral practice and with an agent's decisions made in particular circumstances and at the face of value collisions. The test is to be done in every single case by a moral agent her/himself and it aims to examine a selected maxim for its universality, that is to its congruity to universal and necessary moral law and hence to its moral dignity. This issue has been broadly developed during the last century either within Kant studies or in positive philosophical discussions, often sharply polemical. The paper presents some positions in those discussions (O. O'Neill, D. Parfit, H.J. Paton, J. Rawls, A.P. Skripnik, E.Y. Soloviev, A.K. Sudakov, A. Wood). No matter how important the universality test in an agent's moral decisions, so far universality signifies one of three embodiments of the categorical imperative, it would be wrong to consider the test the only criterion of moral dignity. This is true both within the Kantian conception of morality and even more so beyond it. The paper proposes the Golden Rule as a critical correlation to the categorical imperative with its universality test. The rule also presupposes a kind of universalizability procedure. However, if the universality test set up by the categorical imperative is based on congruence of a maxim with the universal law, universalizability grounded on the Golden Rule consists in delocalization of intentions by taking into consideration the Other in her/his general and particular dispositions.

Keywords: universality, universalizability, Categorical imperative, morality, contradiction in conception, contradiction in the will, the Golden Rule, Kant studies.

Универсальность и автономия в этике И. Канта¹

Артемьева Ольга Владимировна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора этики Института философии РАН.

o_artemyeva@mail.ru

Аннотация

Статья посвящена анализу подхода И. Канта к осмыслению идей универсальности и автономии как существенных характеристик морали. Показано, что открытия И. Канта относительно данных идей были подготовлены предшествующей историей моральной философии, прежде всего теми мыслителями Нового времени, теоретический интерес которых был сосредоточен на выстраивании философского понятия морали. Особая же роль И. Канта состояла в том, что, он, во-первых, концептуализировал идеи универсальности и автономии, сформулировал соответствующие принципы, во-вторых, интегрировал эти принципы в центральном понятии своей этики – в понятии морального закона и показал, каким образом формулы универсальности и автономии в единстве с формулой человечности, выражают «верховный принцип нравственности», по существу – смысл самой морали. С точки зрения И. Канта, неспособность надлежащим образом связать универсальный характер морального закона с автономией как самозаконодательством морального субъекта, было причиной несостоятельности предприняемых ранее попыток определить высший принцип нравственности. В-третьих, И. Кант, в отличие от своих предшественников, для объяснения универсальности морали не апеллировал ни к природе человека, ни к природе вещей. В-четвертых, он показал, что принципы универсальности и автономии не просто взаимосвязаны друг с другом, но и взаимно определяют друг друга: принцип действия, детерминирующий волю, может быть признан универсальным только в том случае, если он дан через разумную волю (через принципиальное разумное решение, а не через указание авторитета, не через интерес, страх или склонность) морального субъекта. Моральный субъект может быть признан авто-

¹ Статья была впервые опубликована (с небольшими сокращениями) в журнале «Философские науки» (2018, № 11. С. 86–102) в рамках проекта «Феномен универсальности в морали», осуществляемого при финансовой поддержке Российского научного фонда, грант № 18-18-00068. The research was supported by the grant of the Russian Science Foundation, project no. 18-18-00068 “The Phenomenon of Moral Universality.”

номным только в том случае, если он в своих поступках руководствуется принципами, которые поддаются универсализации или являются универсальными.

Ключевые слова: универсальность, автономия, И. Кант, мораль, моральный закон, категорический императив, «верховный принцип нравственности»

1. Нововременные предтечи

Идеи универсальности и автономии, при том, что их концептуализация связана с именем И. Канта, на протяжении всей истории моральной философии оказывались предметом внимания самых разных мыслителей. В докантовской этике идею универсальности можно проследить в античности у Демокрита, у софистов, Сократа, у стоиков, она по-разному обнаруживается в Ветхом и Новом Заветах, в Новое время она артикулируется в произведениях моральных философов в связи с осмыслением феномена морали в его чистоте и целостности. В истории морально-философской мысли идея универсальности наполнялась разным значением: она выражалась как общераспространенность моральных норм и ценностей, как их общезначимость, как беспристрастность, надситуативность максим поведения, как общеадресованность моральных норм и ценностей². В нововременном этическом интеллектуализме обнаруживается близкая Кантовому понятию универсализуемости моральных максим идея генерализации морального суждения.

Идея автономии является центральной для всей западной философской мысли³. Джером Шнивинд свое знаменитое исследование «Изобретение автономии» начинает с утверждения о том, что концепцию морали как автономии морали изобрел (а не открыл) Кант. «Изобрел» в том смысле, в каком Лейбниц, по замечанию самого Канта, изобрел понятие монады. Из разъяснений Шнивинда следует, что «изобрел» по существу означает, что моральной автономии как феномена не существует⁴, что

² Апресян Р.Г. Всеобщность // Этика: Энциклопедический словарь / под ред. Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова. – М., 2001. С. 78.

³ См.: Апресян Р.Г. Историческая и нормативная динамика идеи моральной автономии // Дискурсы этики. 2014. № 4(9) / 2015 № 1(10). С. 13–34.

⁴ Шнивинд поясняет свою мысль следующим образом: «Автономия в том виде, в каком ее понимает Кант, требует внепричинной (contracausal) свободы, и он убежден в том, что в уникальном переживании морально должного “нам

она – продукт мысли, конструкт, подобный лейбницевской монаде. Утверждение о том, что Кант изобрел концепцию морали как автономии означает также, что изобретение принадлежит исключительно автору, является его уникальным достоянием. Вместе с тем, стоит обратить внимание на то, что название книги Шнивинда состоит из двух частей. Первая – «Изобретение автономии», а вторая, поясняющая первую, – «История моральной философии Нового времени». В структуре и объеме книги рассмотрению Кантова изобретения отведено отнюдь не главное место. По меньшей мере, изобретение Канта Шнивинд помещает в контекст всей нововременной философии и самим содержанием своего исследования показывает, что это изобретение было подготовлено историей нововременной докантовской мысли. Важным достижением моральной философии Нового времени Шнивинд считает появление концепций морали как самоуправления (self-governance), которые формируются в качестве альтернативы концепции морали подчинения (morality of obedience) (Богу и авторитетам). Однако концепции морали как самоуправления и как автономии для Шнивинда принципиально различны. Мораль самоуправления в концепциях нововременных моральных философов, согласно Шнивинду, проявляется в независимом и самосознательном действии человека в соответствии с теми законами и принципами, которые он считает значимыми и уместными. Мораль самоуправления исключает вмешательство авторитетов, но не исключает признания необходимости идеи Бога для моральной реализации человека. Мораль автономии в интерпретации Шнивинда проявляется в том, что человек руководствуется тем моральным законом, который сам себе задает, когда он сам является моральным законодателем. Мораль автономии исключает какое бы то ни было участие Божества в этом процессе⁵.

В противоположность Шнивинду, Р.Г. Апресян, опираясь на различные источники и исследования, показывает, что идея моральной автономии не была изобретена Кантом. По его убеждению, в идее автономии укоренена вся история западной мысли.

дан” “факт разума”, который несомненно доказывает нам то, что мы как члены ноуменального мира обладаем такой свободой». По признанию Шнивинда, переживание должного ему (и не только ему) ничего подобного не доказывает, поэтому он и считает, что Кант не объясняет, не открывает автономию, а изобретает ее. (См.: *Schneewind J. The Invention of Autonomy: The History of Modern Moral Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 3*).

⁵ См.: *Schneewind J. The Invention of Autonomy: The History of Modern Moral Philosophy. P. 6*.

Она обнаруживается в представлениях о необходимой независимости, неподоточетности, самостоятельности моральных агентов в их решениях и поступках. Разумеется, идея автономии не могла не проявиться в теоретических усилиях тех мыслителей, которые стремились выделить принципиальные особенности морали (Генри Мор, Ральф Кадворт, Шафтсбери, Френсис Хатчесон, Ричард Прайс, Дэвид Юм и др). Заслугу же Канта Р.Г. Апресян видит в концептуализации автономии и акцентировании автономии как одной из специфических характеристик морали⁶. При этом из рассуждений Р.Г. Апресяна следует, что между пониманием автономии Канта и идеей автономии в предшествующей Канту моральной философии не существует разрыва. Напротив, он обращает внимание на «идейный континуум» идеи автономии. Этот континуум задается, с одной стороны идеей освобождения от внешнего воздействия, достижения независимости и самостоятельности, а с другой – «идеей предупреждения самостоятельности от произвола»⁷.

Идеи универсальности и автономии в их разном прочтении (и при разном, в том числе, критическом, к ним отношении) на протяжении всей истории моральной философии играли важную роль в осмыслении отдельных аспектов морали и морали в ее целостности. Но примечательно и то, что в некоторых этико-философских концепциях эти идеи оказываются связанными.

Интересно, что Гегель связность идей всеобщности (универсальности) и автономии обнаруживает уже у Сократа, который отождествил моральность (добродетельность) с независимым мышлением, определяющим самостоятельное, самосознательное существование человека. Утверждение независимости личности в философии Сократа было сопряжено с отрицанием незыблемости существующих в обществе опор нравственности – авторитетов, общепризнанных норм, расхожих представлений, на которые человек мог бы полагаться в своих суждениях и поступках. И здесь было важно избежать крайности субъективизма, когда лишённые внешних оснований суждения и поступки оказываются следствием случайности, своеволия или корысти. Сократ стремился показать, что добродетельный человек тот, кто во всех важных вещах полагается на собственное суждение,

⁶ Апресян Р.Г. Историческая и нормативная динамика идеи моральной автономии. С. 16–22.

⁷ Там же. С. 29.

которое при этом не является исключительно субъективным, а представляет собой «правильное усмотрение» (Гегель). Всеобщность и есть определяющая характеристика такого усмотрения, в нем субъективная и объективная составляющие соединяются: с одной стороны, «человек не признает ничего такого, о чем не свидетельствует его дух», с другой – «то, что дух, таким образом, творит из самого себя, должно произойти из него, как из духа, действующего всеобщим образом, а не из его страстей, капризных интересов и произвольных склонностей»⁸. Всеобщность в этом контексте предстает в качестве характеристики независимого, самостоятельного индивидуального морального суждения, гарантирующей его непредвзятость, беспристрастность.

В нововременных этических концепциях, в которых мораль становится специальным предметом философского исследования (кембриджский платонизм, сентиментализм, интеллектуализм), понятие универсальности намеренно используется для обозначения одной из главных особенностей морали. Нельзя сказать, что это понятие обретает здесь строгую определенность, напротив, оно специально не проясняется, термины «универсальность», «универсальное» применяются к разным предметам и употребляются в нескольких значениях. Например, в сентиментализме универсальность применялось по отношению к моральному чувству как моральной способности, к моральным идеям, к благожелательности – как мотиву добродетельных поступков. В кембриджском платонизме и интеллектуализме оно применялось к разуму как моральной способности – источнику знания и действующей причине поступка, к моральным понятиям. Интеллектуалисты также в универсальности видели одну из важнейших характеристик морального закона, который имеет силу не только для человеческих существ, но и для Божества. В одном из центральных для нововременной этической мысли значений понятие универсальности близко сократовскому пониманию, оно актуализируется для решения той же задачи – утверждения независимости, самостоятельности, самодетерминированности личности, но в других культурных и теоретических условиях. Решение этой задачи предполагало, во-первых, освобождение человека из-под опеки прежде всего церкви и государства, во-вторых, выявление такого начала в человеке, благодаря которому он мог при

⁸ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 2. – СПб.: Наука, 1994. С. 54.

принятии решения, совершении поступков и вынесении оценок руководствоваться своим собственным суждением. Это суждение, будучи «своим собственным», тем не менее не партикулярно, а универсально, т.е. свободно от разного рода ограниченностей: оно свободно от соображений личного или корпоративного интереса, или бескорыстно; оно свободно от влияния склонностей, или беспристрастно. В зависимости от концепции способность к универсальному моральному суждению обеспечивалась признанием в качестве главного морального начала в человеке либо особого морального чувства, либо разума, непосредственно усматривающего универсальные моральные идеи. Апеллируя к идее универсальности в данном значении, философы указывают на особенность собственно моральной позиции. Эта позиция надситуативна, она обеспечивается способностью человека к независимому моральному суждению (решению, выбору, оценке) и соответствующему поведению. Она противопоставляется, с одной стороны, внешнему контролю, а с другой, – склонностям, желаниям, стремлению к удовлетворению сугубо частного интереса. В описании процедуры принятия морального решения интеллектуалист Ричард Прайс по существу указывает на такую ее составляющую, как генерализация: моральный субъект при выборе поступка, задумывается не над тем, как этот поступок повлияет на его достаток, влияние или удобство, а над тем, насколько в данной ситуации он разумен и правилен; моральный субъект задумывается над тем, как он хотел бы, чтобы в таких же обстоятельствах поступил другой человек, как этот поступок повлиял бы на отношение к нему Божества, в какой мере он соответствует достоинству существа, наделенного его способностями, состоящему в таких же, как и он, отношениях с другими людьми, и имеющему такие же ожидания⁹. Иными словами, в рассматриваемых концепциях универсальность как характеристика моральных суждений удостоверяла независимость и самостоятельность морального субъекта в формировании этих суждений, а именно то, что освобождаясь от внешнего контроля, человек не оказывается во власти склонностей и частных интересов, то есть является в подлинном смысле слова независимым, самостоятельным, самоуправляющимся. Независимое, самостоятельное моральное суждение – это необходимо суждение универсальное.

⁹ Price R. A Review of the Principal Questions in Morals / ed. by D.D. Rafael. – Oxford: The Clarendon Press, 1948. P. 219–220.

2. Новация Канта

Своеобразие подхода Канта к идеям универсальности и автономии состоит не только в том, что он концептуализировал эти идеи и представил в качестве определяющих характеристик морали, но и в том, что интегрировал их в центральном понятии своей этики – в понятии морального закона, или «верховного принципа нравственности». Верховный принцип нравственности Кант представил последовательно в единстве трех формул, первая из которых задает максима́м (основополагающим намерениям действия¹⁰) форму всеобщности («*поступай только по такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим законом*»¹¹), вторая – материю, или цель: разумное существо само по себе («*Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели*»¹²), третья выражает принцип автономии («*идею воли каждого разумного существа, как воли, устанавливающей всеобщие законы*»¹³). Кант подчеркивает, что все три формулы выражают один и тот же закон, однако с разных сторон: со стороны формы, материи и полного определения всех максим.

Существенную особенность принципа нравственности Кант видел в том, что этот принцип требует не просто подчинения закону, но и подчинения исключительно «своему собственному» и одновременно «всеобщему законодательству», или «своему собственному» законодательству, которое характеризуется как универсальное¹⁴. Верховный принцип нравственности связывает автономию и универсальность. Неспособность осознать необходимую связанность принципа универсальности морального закона и идею автономии воли, одновременно задающей этот закон и подчиняющейся ему, по убеждению Канта, была причиной несостоятельности предпринимаемых ранее в моральной философии

¹⁰ О Кантовом понятии максимы см.: O'Neill O. Consistency in Action // *Morality and Universality: Essays on Ethical Universalizability* / ed. by N.T. Potter, M. Timmons. – Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985. P. 161–167.

¹¹ *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Соч.: в 4 т., на нем. и рус. яз. / подготовл. к изд. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлингом. Т. 3. – М.: Московский философский фонд, 1997. С. 143.

¹² Там же. С. 169.

¹³ Там же. С. 177.

¹⁴ Там же. С. 179, 181.

попыток эксплицировать высший принцип нравственности¹⁵. Почему же ни принцип универсальности, ни идея автономии, взятые сами по себе и по отдельности, с точки зрения Канта, не достаточны для выражения высшего принципа нравственности? Каким образом Кант связывает универсальность и автономию, каковы этические импликации их необходимой связанности в высшем принципе нравственности?

3. От универсальности к автономии

В поиске верховного принципа нравственности (а его «отыскание и утверждение» составляют главную цель «Основоположения...») Кант исходит из констатации, с которой, по его убеждению, должны согласиться все, а именно: «закон, если он должен иметь значимость моральную, т.е. как основа обязательности, сопровождается абсолютной необходимостью...»¹⁶. Для Канта это означало, что все нравственные в собственном смысле слова законы, или правила, не допускают никаких исключений, они обязательны не только для человеческих, но и для всех разумных существ вообще: «...правило лишь тогда обладает объективной и всеобщей значимостью, когда оно имеет силу без случайных, субъективных условий, отличающих одно разумное существо от другого»¹⁷. Поэтому в поиске основы морального закона, по Канту, не следует обращаться ни к внешним по отношению к нему целям, ни к разного рода случайным предпосылкам и условиям, ни к природе человека, ни к его опыту или обстоятельствам существования в мире, основу морального закона следует искать «a priori исключительно в понятиях чистого разума». Лишь в этом случае будет обеспечена абсолютная необходимость и универсальная значимость морального закона – и для всех людей, несмотря на их различные конкретные «эмпирические» определенности, и для всех разумных существ¹⁸.

Моральный закон обращен к воле каждого разумного существа. Представление об этом законе должно определять волю вне зависимости от целей и следствий, которые могут быть достигнуты в результате следования ему. Для человеческой несовершен-

¹⁵ Там же. С. 179.

¹⁶ Там же. С. 45, 47.

¹⁷ *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Соч.: в 4 т., на нем. и рус. яз. / подготовл. к изд. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлингом. Т. 3. – М.: Московский философский фонд, 1997. С. 325.

¹⁸ *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов. С. 45, 47, 105.

ной воли (определяемой не только представлениями о моральных законах, или принципах, но также интересами, склонностями и т.п.) моральный закон предстает в виде объективного веления – категорического императива, понуждающего волю «безусловно необходимо». Когда все «случайные, субъективные условия» исключены, единственное, что может определять волю, – это «всеобщая законосообразность действий», которая, по Канту, «единственно и должна служить воле принципом»¹⁹. «Всеобщую законосообразность действий» Кант раскрывает в первой формуле категорического императива, которая вменяет не поступать иначе, как по такой максиме, которую субъект избрал бы также в качестве универсального закона. Формула универсальности требует соблюдения последовательности в мышлении и действии морального субъекта. По меньшей мере, она предписывает в суждениях и принятии решений относительно поступков неизменно (в любых обстоятельствах, по отношению к любым лицам) исходить из тех же оснований, или принципов, которые моральный субъект считает правильными и обоснованными для всех разумных существ и хотел бы, чтобы ими руководствовались все или допускает, чтобы всем было дозволено руководствоваться этими принципами. По-другому говоря, по Канту, первый принцип категорического императива запрещает нам делать для себя «незначительные и вынужденные», как нам кажется, исключения (в действительности, исключения в пользу нашей склонности)²⁰.

Категорический императив *объективно* определяет волю. Форма универсальности придает максиме, которую выбирает человек, способность быть моральным законом. «Правда, – замечает Кант в скобках, – законом природы»²¹. Понятие закона природы Кант использует, в частности, для акцентирования объективности и необходимости морального закона, выраженной первым принципом²². Императивы в морали, по Канту, выра-

¹⁹ Там же. С. 89.

²⁰ Там же. С. 155.

²¹ Там же. С. 175.

²² Интересно, что интеллектуалистские предшественники Канта неметафорически связывали моральный закон с законом природы, они особым образом настаивали на том, что моральный закон и есть закон природы, управляющий универсумом, поэтому совершать противные моральному закону поступки означает, по существу, разрушать порядок природы – порядок универсума и самого себя как часть этого порядка. Кант возражал против такой трактовки, однако, считал допустимым использование аналогии морального закона и закона природы. По мнению А. Вуда, употребление понятия закона природы

жают всеобщую закономерность действий и задают порядок, аналогичный по своей необходимости и объективности закону природы²³. И тогда возникает вопрос, каким образом воля может быть подчинена такому закону? Опираясь на одну лишь формулу универсальности, получить ответ на этот вопрос едва ли возможно. Воля может определяться универсальным практическим законом по-разному: она может быть связана с ним интересом или принуждением – так, что закон не детерминирует ее непосредственно, но что-иное заставляет волю действовать в соответствии законом. Например, моральный агент может осознанно и последовательно следовать только тем максима́м, которые мог бы избрать в качестве универсального закона, но исходит при этом из интереса, скажем, заботы о создании собственной достойной репутации. В этом случае определяющие волю максима́ы, хоть они и поддаются универсализации, нельзя считать безусловными и необходимыми, ведь следование им опосредовано интересом, а значит, основание их обязательности случайно. Но это говорит также о том, что максима́, обязывающая сила которой определяется интересом, не может быть признана в полной мере общезначимой, т.е. в собственном смысле слова универсальным законом. Иными словами, для того чтобы максима́ в полной мере можно было считать универсальным законом, недостаточно, чтобы она соответствовала первому принципу категорического императива. Максима́ может стать безусловной и необходимой, действительно универсальной, т.е. практическим законом, если только подчинение воли ей ничем не опосредовано. Это имеет место, лишь тогда, когда сама разумная воля (не через интерес и не через склонность) становится источником максима́ы. Кант провозглашает волю «верхновое законодательницей», замечая, что «...хотя вообще воля, которая подчинена законам, и может быть связана

во второй формулировке первого принципа объясняется стремлением Канта сделать принцип универсальности более доступным – интуитивно понятным и привлекательным. С этой же целью Кант использовал понятие царства целей при разъяснении принципа автономии. (См.: Wood A.W. Kant's Ethical Thought. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 187–188). Сам Кант считал, что интуитивная понятность категорического императива достигается благодаря его представлению в трех формулах: формуле всеобщности, формуле человечности и формуле автономии. «Идея разума в трех формулах категорического императива, – пишет Кант, – приближается к созерцанию и тем самым – к чувству (Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 191). Это придает доступность нравственному закону» (Там же. С. 193).

²³ Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 177.

с этим законом посредством интереса, однако воля, которая сама является верховной законодательницей, тем самым уже не может зависеть от какого-нибудь интереса»²⁴. Он формулирует третий принцип категорического императива – принцип автономии, который выражает «верховное условие» согласованности воли с универсальным практическим разумом. В соответствии с этим принципом волю следует рассматривать не просто как подчиненную закону, но и как самозаконодательствующую и лишь по этой причине подчиненную закону. Воля, – подчеркивает Кант, – должна быть подчинена лишь тому закону, творцом которого она сама является²⁵. В формуле автономии разумная воля выступает в качестве самозаконодательствующей и самообязывающей. А. Вуд, сравнивая различные версии формулировок принципа универсальности и принципа автономии Канта, отмечает их близость, однако выделяет и то абсолютно новое содержание, которое выражает формула автономии и которого нет в формуле универсальности, а именно: универсальный закон должен быть дан только через идею воли разумного существа или через максимы этой воли²⁶.

4. От автономии к универсальности

Утверждая разумную волю в качестве основания практического закона, Кант опирается на определенные предпосылки, которые в самой по себе формуле автономии не содержатся, но которые она получает из двух других формул. Разумная воля, в контексте рассуждений Канта, может рассматриваться в качестве единственно возможного основания универсального закона при необходимом допущении, что разумное существо есть единственная абсолютная ценность и цель сама по себе (принцип человечности). Из принципа человечности, по утверждению Канта, «бесспорно следует», что каждое разумное существо в отношении ко всем законам, которым подчиняется, должно рассматривать себя также и как всеобщезаконодательное²⁷. Отличительную особенность разумного существа как цели самой по себе Кант видит именно в том, что оно способно выступать в качестве субъекта универсального законодательства и только в силу этого

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. С. 177, 178.

²⁶ Wood A.W. Kant's Ethical Thought. P. 165.

²⁷ Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 197.

подчиняться ему²⁸. По логике Канта, формулы универсальности и человечности, поскольку провозглашены в качестве принципов категорического императива (т.е. повелевающего «безусловно необходимо» в отличие от гипотетических императивов), *предполагают* отсутствие примеси в «побудительном авторитете» какого-либо интереса, однако только в формуле автономии отказ от всякого интереса при волеии по долгу обретает статус принципа.

Другая важная предпосылка формулы автономии содержится в формуле универсальности. Кант неоднократно подчеркивает, что в морали разумная воля должна быть источником универсальных или универсализуемых максим. По формуле автономии должны быть отвергнуты максимы, которые не могут совместиться с собственным и не менее важно – с *универсальным* законодательством воли²⁹. А. Вуд показывает, каким образом формула автономии объединяет формулу универсальности и формулу человечности: она утверждает фундаментальную ценность разумной воли в качестве «побудительного авторитета» (authority) для объективного универсального закона, повелевающего категорически³⁰. Можно сказать, что достоинство разумной природы является предпосылкой формулы автономии, а универсальный характер максим, которые производятся разумной волей, составляет необходимый признак ее автономии.

Определяющей для понимания автономии является идея самозаконодательства разумной воли. Автономия, – пишет Кант, есть «такое свойство воли, благодаря которому она сама является для себя законом (независимо от каких бы то ни было свойств предметом волеия)»³¹. Он противопоставляет автономию гетеронмии, которая имеет место, «если воля ищет свой закон *в чем-нибудь другом*, а не в пригодности ее максим ее собственному всеобщему законодательству, следовательно, если она, выходя за пределы самой себя ищет закон, который должен ее определить,

²⁸ Э.Ю. Соловьев в своей интерпретации связи формулы человечности и формулы автономии обращает внимание на то, что человек в полной мере демонстрирует, что он не есть средство и вещь, когда способен осознанно отвергнуть предъявляемые ему извне обязательство или осознанно принять их, делая законом собственного поведения (Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 113–114).

²⁹ Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 175.

³⁰ Wood A.W. Kant's Ethical Thought. P. 158.

³¹ Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 205.

в свойстве какого-нибудь из своих объектов»³². Гетерономия воли проявляется, если разумное существо совершает поступки из интереса, страха или по склонности, или если оно поступает по чьему-либо указанию или приказу. Такие проявления гетерономии воли Э.Ю. Соловьев помечает словами «чужезаконности» и «чужезакония»³³.

Автономия как самозаконодательство воли «... есть единственный принцип всех моральных законов и соответствующих им обязанностей»³⁴. Идею автономии как самозаконодательства и как основания моральной обязанности исследователи считали самым оригинальным открытием (изобретением) Канта³⁵. Шнивинд рассматривает Кантово изобретение автономии как самозаконодательства в качестве более полной и радикальной артикуляции общего для моральной философии раннего Нового времени нормативного представления о достоинстве и ценности индивида³⁶. Однако идеи автономии как самозаконодательства и единственного в этом значении принципа моральных законов и обязанностей впоследствии оказались в фокусе жесткой критики. Например, Э. Энском считала идею «самозаконодательства» абсурдной³⁷. С ее точки зрения, все, что человек делает сам, может вызывать восхищение, но не может иметь законодательной силы и тем более силы универсального закона. Человек действительно способен неуклонно следовать тем принципам и нормам, которые он сам для себя вырабатывает и считает правильными, осознавая при этом, что может ошибаться³⁸. Однако понятие законодательства, считает Энском, предполагает нечто большее, а именно – высшее полномочие законодателя, которым человек не обладает. В ее представлении, роль морального законодателя может выполнять только Бог. Еще более определенно в отношении идеи автономии Канта высказалась А. Мёрдок. Ее высказывание стало предметом

³² Там же. С. 207.

³³ Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. С. 114.

³⁴ Кант И. Критика практического разума. С. 355.

³⁵ См.: Schneewind J. The Invention of Autonomy: The History of Modern Moral Philosophy. P. 6; Wood A.W. Kant's Ethical Thought. P. 156.

³⁶ Schneewind J. The Invention of Autonomy: The History of Modern Moral Philosophy. P. 6.

³⁷ Anscombe G.E.M. The Modern Moral Philosophy // Philosophy: The Journal of Royal Institute of Philosophy. Vol. XXXIII. No. 124, 1958. P. 2, 13.

³⁸ Ibid. P. 13.

критического обсуждения и Оноры О'Нил³⁹ и А. Вуда⁴⁰. В интерпретации Мёрдок, Кант упразднил Бога и поставил на его место человека, превратив человека в Бога, что идейно сближает Канта с Ф. Ницше, экзистенциализмом и англосаксонскими теориями морали. Главную особенность всех этих концепций А. Мёрдок усматривала в том, что в центре каждой оказывается понятие ничем не стесняемой человеческой воли как источника ценностей. Ценности, которые ранее представляли начертанными на небесах и гарантированными Богом, начиная со второй половины XIX в., оказались «низвергнутыми» в сферу человеческой воли⁴¹. Начало этому процессу положил, по мнению Мёрдок, именно Кант. Однако прообраз Кантова автономного морального субъекта она обнаружила в изображенном Джоном Мильтоном Люцифере⁴². Понятие автономии Канта в рамках интерпретации А. Мёрдок отождествляется с ничем не ограниченным выбором, с абсолютной независимостью, по существу – со своеволием.

И Э. Энском, и А. Мёрдок не разделяли нововременное убеждение в безусловной ценности и достоинстве индивида и не считали возможным доверить ему (в его оторванности от трансцендентной реальности, от Бога) самозаконодательство в сфере морали. В отличие от Шнивинда, в концепции автономии они различают скорее признаки упадка моральной философии, нежели ее достижение. И Э. Энском, и А. Мёрдок – каждая по-своему интерпретировали мысль Канта, предполагая, что он приписал автономию конечному, ограниченному в разных отношениях индивиду, опирающемуся в своем выборе исключительно на собственные предпочтения и не принимающему во внимание ничего другого и никаких других. В этом случае, действительно, возникает образ автономии, которая может восприниматься как «тотальная направленность на самого себя», или «автономия в предельном смысле» (Р. Адамс)⁴³, «сатанинское самоутверждение» (А. Вуд)⁴⁴ или как демонстрация произвола (а не разумной

³⁹ См.: *О'Нил О.* Автономия: зависимость и независимость // *Мораль и рациональность* / отв. ред. Р.Г. Апресян. – М.: ИФ РАН, 1995. С. 127; *O'Neill O.* *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy.* – Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 75–76.

⁴⁰ *Wood A.W.* *Kant's Ethical Thought.* P. 373–374, note 3.

⁴¹ *Murdoch I.* *The Sovereignty of Good.* – London: Routledge, 1970. P. 79.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Adams R.* *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics.* – New York: Oxford University Press, 1999. P. 271.

⁴⁴ *Wood A.W.* *Kant's Ethical Thought.* P. 374, note 3.

воли) конечного разумного существа, «негативной свободы» (О. О'Нил)⁴⁵. Примечательно, что и Э. Энском, и А. Мёрдок подвергали критике не основания этики Канта, которые он постулирует, но не обосновывает, а тот образ автономии, который у каждой из них по-своему ассоциировался с самим словом «автономия» или со словом «самозаконодательство», и имел мало общего с Кантовой концепцией автономии.

Автономию, разумеется, возможно мыслить как проявление ничем не ограниченной независимости, неподотчетности индивида, и считать автономию в этом значении либо одним из самых важных достояний человека, либо свидетельством его упадка, деградации в своеволие, порожденной разрывом с трансцендентными ценностями и исключительной сфокусированностью на себе самом. Но Кант так автономию не мыслит. В представленных выше трактовках автономии проигнорированы существенные для Канта моменты. Во-первых, положение о том, что «прерогатива» каждого разумного существа по сравнению с природными существами состоит в том, что оно «постоянно должно принимать свои максимы с точки зрения самого себя, но в то же время также и каждого другого разумного существа как законодательного»⁴⁶. Так что в отличие от мильтоновского Люцифера, моральный субъект в трактовке Канта (помимо того, что он в своем законодательстве не руководствуется обидой и местью – склонностями) не замкнут на самом себе в выборе принципа действия и, более того, воспринимает другого так же, как и самого себя, – как цель саму по себе и как законодательного. Благодаря этому и оказывается возможным «мир разумных существ» как «царство целей» – идеал, представляющий собой «систематическую связь разумных существ посредством общих объективных законов, которые «имеют в виду отношение этих существ друг к другу»⁴⁷. Во-вторых, в трактовках автономии как абсолютной независимости игнори-

⁴⁵ O'Neill O. *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 76.

⁴⁶ Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 76.

Как замечает А. Вуд, по Канту именно из-за того, что «мышление от самого себя» требует универсальной рациональной обоснованности, это мышление должно также стремиться «мыслить с позиции кого-то еще», что для людей возможно только через свободную коммуникацию, мы должны также стремиться «мыслить последовательно», – так, чтобы мышление с разных позиций могло достичь единства с универсальной обоснованностью для всех мыслителей (См.: Wood A.W. *Kant's Ethical Thought*. P. 374, note 3).

⁴⁷ Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 183.

руется положение Канта о необходимой взаимодополнительности (если не взаимоопределимости) принципа автономии и принципа всеобщности. Представление об объективном всеобщем законе само по себе не содержит указания на единственно возможное основание этого закона (разумную волю), а идея автономии, не подтвержденная принципом всеобщности, оказывается всего лишь своеволием, гетерономией. И когда Кант утверждает, что автономия есть *единственный* принцип всех моральных законов и соответствующих им обязанностей, он исходит из особого понимания автономии.

О. О'Нил своеобразие этого понимания автономии видит, во-первых, в том, что Кант трактует автономию не как самодетерминацию самости, или индивидуального субъекта (принимающего решения исходя исключительно из «самого себя»), а как самозаконотворчество разума⁴⁸. Во-вторых, в понимании самозаконотворчества разума как принципа воления, характеризующегося определенными особенностями. По существу, из рассуждений О. О'Нил следует, что автономия в концепции Канта есть особенность принципов действия, которая складывается из единства а) законосообразности их формы и б) универсальности сферы применения⁴⁹. Если законосообразность формы характеризует как автономные, так и гетерономные принципы, то универсальность сферы применения – исключительная черта автономных принципов. Гетерономные принципы имеют форму закона, но они ссылаются на общие желания, убеждения, культурные или институциональные источники согласия, в качестве которых могут выступать авторитет церкви, государства, общественного мнения и т.п. Гетерономные принципы тем самым предлагают «внутригрупповые» основания для тех, кто признает эти источники в качестве авторитетных. Однако они не обращены к тем, для кого эти источники не являются таковыми. Мораль же по самой своей природе отвергает принципы действия, которые не мо-

⁴⁸ O'Neill O. The Inaugural Address: Autonomy: The Emperor's New Clothes // Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volumes. Vol. 77, 2003. P. 17.

⁴⁹ O'Neill O. The Inaugural Address: Autonomy: The Emperor's New Clothes. P. 15, 18.

Интересно, что Э.Ю. Соловьев формулирует «основную теорему», на которую опирается идеал автономии Канта, также через экспликацию существенных характеристик «принципа», определяющего разумную волю: он должен пройти проверку формулами универсальности и человечности (Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. С. 121)

гут быть приняты всеми и не могут рассматриваться в качестве универсальных законов. Источником автономных принципов может быть исключительно разум, поэтому они пригодны для всех (безотносительно к желаниям, вере, идеологии, культуре и т.п.). Требование жить по таким принципам, по мнению О. О'Нил, выражает смысл Кантовой метафоры самозаконотворчества и связывает концепцию автономии с пригодностью принципа быть универсальным законом⁵⁰. О. О'Нил, считает, что формулы автономии и универсальности Кант утверждает в качестве двух *разных* формулировок категорического императива, которые тем не менее не отделимы друг от друга и в равной степени являются фундаментальными для выражения смысла морали⁵¹.

Не только О. О'Нил, но и другие исследователи практической философии Канта обращают внимание, с одной стороны, на то, что каждая из формул категорического императива имеет собственное содержание, а с другой – на то, что все три неразрывно связаны между собой, они подчеркивают важность понимания системного характера «верховного принципа нравственности», на то, что его смысл раскрывается лишь в единстве трех формул. Э.Ю. Соловьев отмечает, что формулы категорического императива сходны с сообщающимися сосудами, которые заполняет один и тот же смысл, поэтому возникает впечатление, что содержание того, о чем говорят вторая и третья формулы, уже выражено в первой⁵². Э.Ю. Соловьева можно понять таким образом, что ни одна из формул не привносит своего собственного, не включенного в две другие формулы, содержания. Однако, это не так. В его разъяснениях по поводу значения формул категорического императива обнаруживается их взаимодополнительность. Например, «лишь тот, у кого есть универсализируемые принципы, способен к независимому целеполаганию...»⁵³; «высокого титула “принцип” заслуживают лишь такие правила поведения, которые выдержали испытание на общезначимость (первая формула категорического императива) и не противоречат запрету, налагаемому на утилизаторское насилие (вторая формула категорического императива)»⁵⁴. Для А. Вуда системное единство «верховного принципа нравственности» очевидно и чрезвычайно важно, он указывает на то, что каждая из трех формул категори-

⁵⁰ O'Neill O. The Inaugural Address: Autonomy: The Emperor's New Clothes. P. 18.

⁵¹ См.: *ibid.*

⁵² Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. С. 72.

⁵³ Там же. С. 121.

⁵⁴ Там же.

ческого императива выполняет самостоятельную роль, дополняя содержание двух других формул⁵⁵.

По поводу принципов универсальности и автономии можно сказать, что в концепции Канта формулируемые в них требования не просто дополняют друг друга, но и оказываются взаимно определяющими. Этим позиция Канта отличается от позиций его предшественников. Кант, не апеллируя ни к человеческой природе, ни к природе вещей показал, что принцип действия, определяющий волю, может быть признан универсальным только в том случае, если он дан через разумную волю морального субъекта. А моральный субъект может быть признан автономным только в том случае, если он в своих поступках руководствуется принципами, которые поддаются универсализации или являются универсальными.

Литература

Апресян Р.Г. Всеобщность // Этика: Энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2001. С. 78–80.

Апресян Р.Г. Историческая и нормативная динамика идеи моральной автономии // Альманах «Дискурсы этики». 2014. № 4(9) / 2015 № 1(10). С. 13–34.

Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 2. – СПб.: Наука, 1994. 423 с.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Соч.: в 4 т., на нем. и рус. яз. / подготовл. к изд. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлингом. Т. 3. – М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39–276.

Кант И. Критика практического разума // *Кант И.* Соч.: в 4 т., на нем. и рус. яз. / подготовл. к изд. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлингом. Т. 3. – М.: Московский философский фонд, 1997. С. 277–733.

О’Нил О. Автономия: зависимость и независимость // Мораль и рациональность / отв. ред. Р.Г. Апресян. – М.: ИФ РАН, 1995. С. 119–135.

Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. 416 с.

Adams R. Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics. – New York: Oxford University Press, 1999. 410 p.

⁵⁵ См.: *Wood A.W.* Kant’s Ethical Thought. P. 187.

Anscombe G.E.M. The Modern Moral Philosophy // *Philosophy: The Journal of Royal Institute of Philosophy*. Vol. XXXIII. No. 124, 1958. P. 1–19.

Murdoch I. The Sovereignty of Good. – London: Routledge, 1970. 106 p.

O'Neill O. Consistency in Action // *Morality and Universality: Essays on Ethical Universalizability* / ed. by N.T. Potter, M. Timmons. – Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985. P. 159–186.

O'Neill O. Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy. – Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 249 p.

O'Neill O. The Inaugural Address: Autonomy: The Emperor's New Clothes // *Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volumes*. 2003. Vol. 77. P. 1–21.

Price R. A Review of the Principal Questions in Morals / ed. by D.D. Rafael. – Oxford: Oxford University Press, 1948. 301 p.

Schneewind J. The Invention of Autonomy: The History of Modern Moral Philosophy. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 624 p.

Wood A.W. Kant's Ethical Thought. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 436 p.

Universality and Autonomy in Kant's Moral Philosophy

Olga V. Artemyeva – Ph.D. in Philosophy, Senior Research Fellow, Department of Ethics, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

o_artemyeva@mail.ru.

Abstract

The paper is devoted to the analysis of Kant's approach to the ideas of universality and autonomy as the constitutive features of morality. The paper shows that Kant's findings concerning these ideas were anticipated by the previous history of moral philosophy, mainly by the modern moral philosophers, who focused specifically on the elaboration of the philosophical concept of morality. Kant's peculiar role was that, firstly, he conceptualized the ideas of universality and autonomy and formulated corresponding principles; secondly, Kant integrated both principles into the concept of moral law (a key concept in his moral philosophy) and revealed the way by which the formula of universality and the formula of autonomy together with formula of humanity constitute the supreme principle of morality and essentially express the sense of morality itself.

Kant believed that the reason for the failure of the previous attempts to explicate the supreme principle of morality was inability to understand that the moral agent is subject not only to universal but at the same time his own legislation. Thirdly, Kant, unlike his predecessors, in his examination of universality didn't appeal to the human nature or nature of things. Fourthly, he underlined that the principle of universality and the principle of autonomy were not only interconnected but also shaped each other: the determination of will may be identified as a universal principle only if it is given through a moral agent's rational will. And a moral agent may be identified as autonomous only if in his decisions and actions he is guided by principles that are universalizable.

Keywords: universality, autonomy, Kant, morality, moral law, Categorical imperative, supreme principle of morality.

Анализ дискуссий о принципе универсализуемости в моральной философии 1950–1960-х годов¹

Скоморохов Алексей Вячеславович – младший научный сотрудник сектора этики Института философии РАН.
alskom2@mail.ru

Аннотация

В предлагаемом аналитическом обзоре дискуссии о принципе универсализуемости на ее начальном этапе (1950–1960-е гг.) определяются ее теоретические истоки и узловые точки дискуссии, реконструируются основные направления полемики и позиции авторов. Показывается, что проблемное поле дискуссии определяется: а) разным пониманием природы морали участниками дискуссии; б) расхождением этического и логического аспектов принципа универсализуемости. Дискуссия велась в двух направлениях: а) поиск этической интерпретации принципа универсализуемости; б) этическая критика принципа универсализуемости с позиций экзистенциалистских идей индивидуального морального выбора и поступка. В рамках первого направления предлагаются смысловые модели (версии) принципа универсализуемости, призванные превратить его в субстанциональный моральный принцип. Предложенные модели основаны на идеях беспристрастности, справедливости, равенства. В рамках второго направления ставится под вопрос существование признака универсальности применительно к понятию морали и одновременно предлагаются модели согласования закона и поступка, призванные защитить идею универсальности от обвинений в репрессивности по отношению к индивидуальному. В статье рассматриваются основания и уязвимые места каждой из предложенных смысловых моделей принципа универсализуемости (в рамках первого направления), анализируется принципиальная возможность согласования закона и поступка на основе метода аналитической философии (в рамках второго направления) и приводятся критические аргументы в адрес известных решений. Аналитическое понимание универсальности как универса-

¹Первый вариант данной статьи впервые был опубликован в журнале «Философские науки» (2018. № 10. С. 47–64) в рамках проекта «Феномен универсальности в морали», осуществляемого при финансовой поддержке Российского научного фонда, грант № 18-18-00068. The research was supported by the grant of the Russian Science Foundation, project no. 18-18-00068 “The Phenomenon of Moral Universality.” Для публикации в сборнике статья была несколько переработана – в нее внесены изменения и дополнения.

лизуемости суждений оценивается как метафизическое. Доказывается, что согласование универсального закона и идеи индивидуальности в границах метафизического понимания не может быть осуществлено. Указывается возможный путь решения проблемы: обращение к онтологическому понятию универсальности, при котором идея универсально-го закона может быть согласована с идеей личности.

Ключевые слова: универсализуемость, этика, беспристрастность, справедливость, равенство, поступок, Гевирт, Макинтайр, Сингер, Хэар.

Существенность признака универсальности применительно к понятию морали обоснована в этической системе Иммануила Канта. Первая формулировка категорического императива (согласно мысли Канта - высшего принципа нравственности) требует возведения субъективной максимы во всеобщий закон; процедура универсализации максимы выступает критерием ее моральности. При этом, как замечает Теодор Адорно, проблема согласования универсального и партикулярного, общего и особенного, остается главной проблемой этики Канта и в целом философии морали².

В границах аналитической философии исследование этой проблемы в ее возможных аспектах (этический смысл универсализации, согласование универсального закона и индивидуального поступка) осуществляется на путях логического анализа моральных суждений.

Исходной точкой этого анализа выступают:

1) различение суждений *tina U*, содержащих только предикаты (дескрипции) и логические термины, и суждений *tina E*, включающих, помимо предикатов, единичные термины, т.е. имена собственные и местоимения³;

2) образование Ричардом Хэаром термина «универсализуемость»⁴ для обозначения формально-логического тезиса о природе моральных суждений.

² Адорно Т. Проблемы философии морали / пер. с нем. М.Л. Хорькова. – М.: Республика, 2000. С. 24.

³ Gellner E. Ethics and Logic // Proceedings of the Aristotelian Society. 1954–1955. Vol. 55. P. 163.

⁴ Hare R.M. Universalizability // Proceedings of the Aristotelian Society. 1954–1955. Vol. 55. P. 295–312.

Согласно основополагающему утверждению Хэара, «все моральные суждения имеют тип U», а универсализуемость – есть их «центральная характеристика»⁵.

Исследование феномена универсальности проводится далее в двух главных направлениях: 1) выявление этического смысла феномена универсализуемости моральных суждений; 2) обоснование и критика связи морали и универсальности.

В ходе дискуссий термин «универсализуемость» оказывается связан с широким кругом философско-этических проблем (согласование закона и поступка), идей (справедливость, беспристрастность, равенство), концепций (экзистенциализм, утилитаризм, консеквенциализм и т.д.), а также вопросами типа: «а что, если бы это сделали все?» и «а что, если бы так поступили по отношению к вам?».

Цель данной статьи – реконструировать теоретические истоки и основные узловые точки этой дискуссии, проанализировать направления полемики и позиции авторов.

1. Принцип универсализуемости: смысловые модели

1.1. Универсализуемость моральных суждений: отличительные особенности

Тезис Хэара об универсализуемости моральных суждений опирается на три взаимосвязанные презумпции.

Во-первых, моральные суждения универсализуемы, если они обоснованы, т.е. апеллируют к общим стандартам и принципам.

Во-вторых, моральные суждения универсализуемы, если существует связь между моральной оценкой предмета и его объективными (внеморальными) качествами. Это значит, что вещи не могут быть различны только в моральном отношении.

В-третьих, моральные суждения универсализуемы, если они носят синтетический характер. То есть, возможность универсализуемости морального суждения обусловлена присутствием в нем внеморальных элементов.

Последнее утверждение требует прояснения. Хэар постулирует: всякое моральное суждение имеет дуальную природу – сочетает в себе прескриптивное и дескриптивное значения.

⁵*Hare R.M.* Review: Singer M.G. Generalization in Ethics: An Essay in the Logic of Ethics, with the Rudiments of a System of Moral Philosophy // *The Philosophical Quarterly*. 1962. Vol. 12. No. 49. P. 351.

Прескриптивное значение включает в себе долженствование; дескриптивное значение связано с выявлением в реальных ситуациях существенных (в моральном отношении) признаков X , Y , Z с последующей их минимизацией, обобщением и абстрагированием, позволяющим подвести их под общий принцип и высказать моральное суждение (причем суждение будет верным для всех ситуаций, обладающих признаками X , Y , Z). Необходимо заметить, что в моральном суждении обобщаются не только неморальные (объективные) признаки предмета (таковы дескриптивные суждения), но и моральные предписания. Высказывая универсализуемое моральное суждение, мы полагаем, что, если P должен, то и мы должны (сделать A в ситуации с признаками X , Y , Z)⁶.

Универсализуемости моральных суждений как логической характеристике соответствует, по мысли Хэара, этический принцип универсализуемости: каждый человек, подобный мне, в обстоятельствах, подобных моим, должен поступить так же, как я, а идеальный наблюдатель должен одобрить такой поступок.

1.2. Проблемное поле дискуссии

Существенная трудность в осмыслении принципа универсализуемости заключается в расхождении логического и содержательного аспектов анализа. Это расхождение приводит к возникновению следующей проблемы.

Универсализация как процедура построения рода универсализуемых суждений допускает отбрасывание и включение систематизируемых (описательных) признаков *по произволу* судящего.

⁶ Эндрю Олденквист иллюстрирует специфику универсализуемости моральных суждений на следующем примере. Дескриптивное суждение «этот предмет – желтый» предполагает, что все релевантно подобные предметы желтые. При этом знание причины, почему предмет желтый, нельзя вменить в обязанность (можно утверждать, что предмет желтый, но не знать, почему, или вовсе допустить, что цвет – дело случая). Моральное суждение «этот человек – непорядочный» предполагает, что все подобные люди непорядочны. Данное суждение, напротив, требует знания причины, почему мы называем человека непорядочным. Иными словами, моральное суждение (в отличие от дескриптивного) с необходимостью опирается на основания. По утверждению Олденквиста, именно эта особенность морального суждения обуславливает интерес моральных философов к проблематике универсализуемости. См.: *Oldenquist A. Universalizability and the Advantages of Nondescriptivism // The Journal of Philosophy. 1968. Vol. 65. No. 3. P. 61*

Но посредством систематизации описательных признаков невозможно получить общезначимый принцип. Как следствие, в общих терминах могут быть сформулированы разные, в пределе – глубоко абсурдные и аморальные суждения⁷. Отсюда следует, что на формальный принцип универсализуемости необходимо наложить ограничения. Универсализуемость как последовательность должна быть дополнена содержательным критерием, исключающим возможность аморальных суждений.

Пути содержательной интерпретации принципа универсализуемости становятся основным предметом дискуссии 1950–1960-х гг.

1.3. Возможные подходы к построению смысловых моделей

Конструирование смысловых моделей принципа универсализуемости разворачивается в двух направлениях. В рамках первого направления принцип универсализуемости рассматривается в качестве порождающего инструмента построения нормативной системы этики (Сингер, Эммет и др.). В рамках второго направления принцип универсализуемости мыслится в качестве формы, подлежащей содержательному наполнению, и уточняются пути этого наполнения (Хэар, Гевирт и др.).

Питер Уинч выделяет два образа морали, определяющие природу расхождения указанных направлений⁸.

С одной стороны – социально-нормативной – этика понимается как своего рода калькуляция правильных поступков, причем личность поступающего принимается во внимание лишь постольку, поскольку влияет на суть рассматриваемой ситуации. С другой стороны – персоналистской – этика понимается через идею безусловной ценности личности и значимости индивидуального выбора. (В последующем изложении два подхода к осмыслению принципа универсализуемости мы будем обозначать как «нормативный» и «персоналистский».)

1.4. Смысловая модель Сингера

Нормативный подход к построению смысловой модели принципа универсализуемости предполагает, что расхождение логического и содержательного аспектов принципа практически от-

⁷ *Emmet D.* Universalisability and Moral Judgment // *The Philosophical Quarterly*. Vol. 13. No. 52. P. 215.

⁸ *Winch P.* The Universalizability of Moral Judgements // *The Monist*. 1965. Vol. 49. No. 2. P. 198.

существует. Утверждается, что непоследовательность в оценках не только неморальна, но и аморальна. Аморальность непоследовательности заключается в скрытой за ней пристрастности оценивающего⁹. Однако требование последовательности на уровне оценок подрывается возможностью произвольного установления признаков ситуации. Это открывает лазейку для пристрастности и несправедливости.

Для устранения этой угрозы Сингер сопрягает принцип универсализуемости, называемый им «принципом обобщения» (*generalization principle*) с аргументом обобщения (*generalization argument*). Сингер обращает внимание на то, что в обыденном сознании часто встречается аргумент вида: «А что, если все (не) сделают X?» При этом подразумевается, что если все и в самом деле (не) сделают X, случится нечто катастрофическое. Если никто не пойдет в армию, будет проиграна война, если никто не придет на выборы, будет подорван демократический строй и т.д. Предполагается вывод: «...Никто не имеет права (не) делать X». По утверждению Сингера, аргумент обобщения – не досужее рассуждение, а выражение сущности морального сознания¹⁰.

Аргумент обобщения при детальном рассмотрении разбивается на три шага: 1) «если последствия моего поступка нежелательны, то я не должен делать X» (принцип последствий); 2) «если последствия от того, что все сделают X, нежелательны, то не у каждого есть право сделать X» (обобщенный принцип последствий); 3) «если не у каждого есть право сделать X, то ни у кого нет такого права»¹¹. Сингер накладывает два ограничения на аргумент обобщения. Во-первых, суждение «никто не должен делать X» ложно, если его можно представить инверсно, т.е. если негативные последствия наступают не только от того, что все делают X, но в равной мере и от того, что X не делает никто (ср. «все производят одежду» – «никто не производит одежду»). Во-вторых, суждение «никто не должен делать X» ложно, если замена X на любое аналогичное Y приводит к абсурдным выводам (см.: «если все придут в этот ресторан в 21 час, случится столпотворение, если в 22 (23...) часа – тоже, следовательно, никто никогда не должен приходить в этот ресторан»).

⁹ Ryan A. *Universalizability // Analysis*. 1964. Vol. 25. No. 2. P. 48.

¹⁰ Singer M. *Generalization in Ethics // Mind*. New Series. 1955. Vol. 64. No. 255. P. 361.

¹¹ Singer M. *Generalization in Ethics: An Essay in the Logic of Ethics, with the Rudiments of a System of Moral Philosophy*. – New York: Alfred A. Knopf, 1961. P. 61–66.

Аргумент обобщения и принцип обобщения взаимосвязаны. Принцип обобщения, определяющий область действия морального суждения классом подобных лиц и обстоятельств, позволяет наложить ограничения на аргумент обобщения, а аргумент обобщения, вкупе с наложенными на него ограничениями, решает задачу содержательного уточнения принципа обобщения.

Модель Сингера получила широкий резонанс. В ходе развернувшейся дискуссии были установлены основные трудности, с которыми она сталкивается.

Во-первых, поскольку Сингер не проговаривает, какие именно последствия считать нежелательными, аргумент обобщения, призванный содержательно определить принцип обобщения, сам остается содержательно неопределенным.

Во-вторых, Сингер не замечает возможности противоречия между идеей недопущения нежелательных последствий (аргумент обобщения) и идеей последовательности (принцип обобщения): например, поражение в правах отдельных категорий граждан может быть обосновано задачей недопущения деструктивных последствий¹².

В-третьих, поскольку аргумент обобщения, по Сингеру, опирается на принцип обобщения, он не может дать независимый критерий «правильности» поступка. В свою очередь, в отсутствие такого критерия принцип обобщения становится тавтологичным¹³. Тем самым упускается специфика универсализуемости *моральных* суждений: их необходимая обоснованность (см.: п. 1.1).

В-четвертых, если действие неправильно, оно неправильно *безусловно*, вне зависимости от того, совершает ли его кто-нибудь еще¹⁴.

1.5. Смысловые модели Хэара и Гевирта

В рамках «персоналистского» подхода можно различить два хода логической мысли.

Подход, развитый Хэаром в работе «Свобода и разум»¹⁵, предполагает строгое разграничение двух проблем: а) выявление формирующих этических правил; б) установление содержания

¹² *Gewirth A.* The Generalization Principle // *The Philosophical Review*. 1964. Vol. 73. No. 2. P. 241.

¹³ *Ibid.* P. 233.

¹⁴ *Hare R.M.* Review: Singer M.G. Generalization in Ethics: An Essay in the Logic of Ethics, with the Rudiments of a System of Moral Philosophy. P. 354.

¹⁵ *Hare R.M.* Freedom and Reason. – Oxford: Oxford University Press, 1965.

конкретных моральных норм. Первое, по Хэару, составляет задачу этической теории; второе – задачу морального субъекта.

Главным «правилом морального мышления», по мысли Хэара, выступает принцип универсализуемости. Принцип универсализуемости является формообразующим: он задает рамку моральной аргументации и допускает ряд степеней свободы в конструировании этических норм.

Формообразующий характер принципа универсализуемости в сочетании с субъективным характером процедуры универсализации порождает идею смысловой модели принципа универсализуемости. Принцип мыслится не как инструмент дедукции однозначных правил, а как ориентир в процессе творческого (само)законодательства. Смысл данного процесса, по замечанию Гершона Уэйлера, состоит в *совершаемой мной универсализации* (universalizability by me) как способности поставить себя на место другого, вообразить подобную ситуацию и, пропустив ее через свое «я», вынести суждение¹⁶.

Напрашивается вывод, что принцип универсализуемости может быть понят сквозь призму *Золотого правила*: универсализируя частную максиму, моральный субъект отказывается поступать с Другим так, как не хотел бы, чтобы Другой поступил с ним. В логике Золотого правила согласие между людьми обеспечивается совместимым толкованием фактов, сходством склонностей, наличием достаточно богатого воображения (мы можем и должны представить, каковы и насколько сильны склонности других).

Таким образом, ключевое отличие «персоналистского» подхода (Хэар) от подхода «нормативного» (Сингер) заключается в утверждении «рамочного характера» принципа универсализуемости в отношении к частным системам ценностей и, как следствие: а) невозможности дедукции из него конкретных моральных норм; б) возможности свободного конструирования моральных норм моральным субъектом (в заданном принципе направления).

Каковы «уязвимые места» модели Хэара? В целом они связаны с эмпирическим (субъективным) характером процедуры универсализации.

Во-первых, модель Хэара опирается на неточный инструмент – воображение. Как отмечает сам Хэар, мы никогда не можем знать все об обстоятельствах, в которых находится другой моральный субъект (включая и то, как именно они затрагивают его).

¹⁶ Weiler G. Universalizability by Me // The Philosophical Quarterly. 1960. Vol. 10. No. 39. P. 167.

Во-вторых, подход Хэара работает лишь в тех случаях, когда люди искренне стремятся гармонизировать конфликтующие интересы, достичь максимально возможной справедливости. Но как быть, когда исходная «благонастроенность» отсутствует?

В-третьих, предложенная модель не решает проблему фанатичного идеалиста. Фанатичная преданность идеалу может направить человека против собственных интересов (в пределе – против собственной жизни), и, как следствие, – против интереса и жизни другого.

На основе анализа уязвимых мест модели Хэара Гевирт утверждает, что ее недостаточно для построения работающей смысловой модели принципа универсализуемости¹⁷. Для решения данной задачи Гевирт предлагает сформулировать принцип универсализуемости на уровне базовых прав человека. Принцип Гевирта гласит: «применяй к Другому те категориальные правила поступка, которые ты применяешь к себе».

Гевирт указывает, что поступая, всякий человек применяет к себе два категориальных правила: свободного самоопределения и целенаправленности поступка¹⁸. Требование универсализации этих правил предполагает, что во-первых, никто не имеет права принудить Другого к вступлению в некоторое отношение (против его воли), и, во-вторых, никто не имеет права препятствовать свободному целеполаганию Другого.

Гевирт выстраивает иерархию версий принципа универсализуемости: 1) формальный (юридический) принцип последовательности (требующий беспристрастности в применении даже аморального закона); 2) содержательный принцип «обоюдной последовательности» (удостоверяющий моральность закона); 3) принцип категориальной последовательности (возводящий равенство в базовых правах в универсальный закон)¹⁹. Каждая последующая версия, опираясь на предыдущую, снимает ее ограниченность, при этом третья (высшая) соединяет идеи закона и прав личности.

Принцип категориальной последовательности Гевирта – своеобразный итог поисков содержательной интерпретации принципа универсализуемости в дискуссиях 1950-х–1960-х гг. Правомочен вопрос: решил ли этот принцип поставленную задачу?

¹⁷ *Gewirth A. Categorical Consistency in Ethics // The Philosophical Quarterly. 1967. Vol. 17. No. 69. P. 289.*

¹⁸ Под категориальными правилами понимаются предельно общие основания поступка.

¹⁹ *Ibid.*

Как отмечает Уильям Лайкен, логический вывод принципа категориальной последовательности заключает в себе противоречие. Целенаправленность и свобода мыслятся как конститутивные априорные условия поступка, при этом утверждается, что они могут быть нарушены; но как возможно их нарушить, не отменив сам поступок? Смысл предлагаемого Гевиртом принципа, считает Лайкен, по сути сводится к формально-логическому требованию признать некоторые действия неправильными, потому что их правильность есть, с логической точки зрения, бессмыслица (как-то: «несвободный поступок») ²⁰.

Кроме того, свобода действий и целеполагания в обществе всегда ограничены – налоговой, пенитенциарной и другими системами. По Гевирту эти ограничения оправданы, если служат высшей цели – процветанию общества свободных и доброжелательных граждан и укреплению их благосостояния. Но какие именно жертвы можно принести ради достижения этой цели? Гевирт (вслед за Сингером) не предлагает критерия, способного отличить допустимые жертвы от недопустимых. По мысли Лайкена отсюда следует, что принцип категориальной последовательности нуждается в уточнениях.

На наш взгляд, достоинство смысловой модели Гевирта состоит в том, что она указывает на альтернативный эмпирическому «обобщению» путь понимания универсальности. В рамках альтернативного пути (правда, только намеченного Гевиртом), исследование ведется на уровне категориальных оснований (у Гевирта – категориальных оснований поступка), а эмпирическая операция «обобщения» отсутствует. В то же время конкретный принцип, предложенный Гевиртом, нуждается в более глубоком «понимании понимания», – в частности, в переходе от эмпирического (индивид) к сущностному (личность) уровню понимания человека. Внутреннее противоречие концепции Гевирта заключается в том, что принцип *категориальной* последовательности связывается в ней с *эмпирическими* признаками, например, с задачей процветания «общества добропорядочных граждан». Но категории по определению отражают не эмпирический, а абстрактный, сущностный уровень мышления, на котором эмпирические признаки не рассматриваются. На категориальном уровне располагаются фундаментальные законы, защищающие пространство, в котором обитает внутренний мир человека. Это

²⁰ Lycan W.G. Hare, Singer and Gewirth on Universalizability // The Philosophical Quarterly. 1969. Vol. 19. No. 75. P. 140.

значит, что основанием принципа, утверждающего равенство индивидов в базовых правах, может быть только фундаментальный закон бытия (например, закон равенства в духовном достоинстве). Но такой закон в концепции Гевирта (как, собственно, и в концепциях Хэара и Сингера) отсутствует.

2. Принцип универсализуемости: этическая критика

2.1. Универсализуемость и поступок (Геллнер, Хэар, Макинтайр, Уинч, Этуэлл)

При всех различиях рассмотренных смысловых моделей, их авторы едины в том, что универсализуемость есть необходимый признак морального суждения. Расхождение определяется разной интерпретацией *достаточного* признака, обеспечивающего соединение формального и содержательного толкований морали (аргумент обобщения, Золотое правило, принцип категориальной последовательности).

При альтернативном подходе под вопрос ставится существенность признака универсальности применительно к морали. Так, по мысли Эрнеста Геллнера, несмотря на то, что моральные законы универсальны, в опыте ни одна моральная оценка не соответствует их строгости. Жизнь, утверждает Геллнер, не укладывается в жесткие логические рамки закона. В частности закона, на который рассчитывал Кант. Все оценки и поступки, хотя бы отчасти, относятся к типу E²¹.

Однако, по мнению Хэара, закон и поступок могут быть согласованы посредством различения правил морального мышления и правил поведения (см. п. 1.5). Правила морального мышления предписывают правилам поведения их форму, но не определяют их содержание. При этом правила поведения могут бесконечно специфицироваться, оставаясь универсальными. Хэар подчеркивает: «универсальность – ... не вопрос степени [спецификации – А. С.]; предполагать обратное значит смешивать термины “всеобщее” (в его оппозиции “единичному”) и “общее” (в его оппозиции “особенному”)»²². Например, нормы «не лги» и «не лги, если только не во спасение...» в равной степени универсальны (поскольку сформулированы без использования единичных тер-

²¹ Gellner E. Ethics and Logic. P. 175.

²² Hare R.M. Universalizability. P. 301.

минов), но различаются по степени общности (область действия нормы «не лги» больше).

Возражая Хэару, Аласдер Макинтайр решительно отвергает существенность признака универсальности для морали. Согласно Макинтайру универсальность – неотъемлемая характеристика не морали как таковой, а исключительно моральных норм; утверждать, что универсальность есть неотъемлемая характеристика морали, значит уменьшать объем понятия «мораль» до морали норм; мораль – не только нормы, но также и поступки, в том числе, трагические поступки в ситуации конфликта равнозначных максим; выбор любой из максим всегда неправилен и, как следствие, неуниверсализуем. Даже убежденный пацифист может сказать: «Я отказываюсь идти воевать, но не могу не уважать тех, кто идет сражаться». И не вступить при этом в противоречие, – или, точнее, вступить в противоречие, конститутивное для морали.

В самом деле, что значит, разрешить моральную дилемму, т.е. ответить на вопрос «как быть»? Значит ли это – объяснить, как «быть правильно», т.е. сформулировать правило, снимающее дилемму, и поступить в соответствии с ним («правильно»)? Или напротив, взять на себя ответственность за свой – неизбежно неправильный – выбор? Рассматривая известную дилемму (исполнить долг перед матерью или долг перед родиной), Макинтайр утверждает: «Ученик Сартра, конечно, мог бы сформулировать правило: “забота о родителях важнее исполнения воинского долга”, и тем самым утвердить его верность для всех подобных случаев. Но, чтобы сделать собственный выбор, ему нет необходимости становиться законодателем»²³.

Аргумент Макинтайра выявляет уязвимое место в подходе Хэара, а именно невнимание к особому классу поступков, тому, что охватывает поступки в ситуации трагического выбора.

Пытаясь осмыслить проблему трагического поступка, аналитические философы предложили две ее интерпретации, по сути исключающие друг друга.

Как отмечает Уинч, в сложных случаях столкновения обязанностей (суждений «я должен сделать X » и «я должен сделать Y », – где X и Y взаимно исключают друг друга), решение Хэара не работает. Разрешающее подобную дилемму суждение имеет вид не «я должен сделать X », а «я *решил*, что должен сделать X ». Но, высказывая *решимость* сделать X , я не подразумеваю, что другой

²³ MacIntyre A. What Morality Is Not // Philosophy. 1957. Vol. 32.No. 123. P. 327.

на моем месте должен сделать *X*, ведь другой может решить иначе: что он (именно он, а *никто другой*) должен сделать *Y*. Иными словами, если суждения, выражающие моральные обязанности (в их столкновении со склонностями), универсализуемы, то суждения, обосновывающие трагический выбор, – индивидуальны. Они правильны не для всех, а только лишь «для меня»²⁴.

Таким образом, Уинч (может быть, не желая этого) формирует утверждение, которое подрывает основы дискурса универсализуемости: неуниверсализуемые моральные суждения *возможны*.

Возражая Уинчу и стремясь защитить принцип универсализуемости, Джон Этуэлл указывает, что трагический выбор вовсе не опирается на моральное суждение: «в по-настоящему сложных дилеммах моральный субъект не может решить, что должно делать ему, поскольку не знает, что должно делать всем, но все равно принужден действовать: в этом – трагедия»²⁵. Этуэлл предлагает рассмотреть ситуацию, в которой моральный субъект с одной стороны нацелен поступить «правильно» («морально серьезен»), а с другой – сталкивается с моральной дилеммой. Поскольку каждое из возможных ее решений по-своему неправильно, моральный субъект вынужден действовать не в соответствии с *правилом*, а под давлением обстоятельств. Словесная формулировка его решения – не «должен поступить», но «вынужден поступаю». Отсюда Этуэлл делает вывод, что все моральные суждения универсализуемы, но не все поступки опираются на моральные суждения. Исходя из этого, он указывает на то, что ошибка Хэара заключалась не в утверждении универсализуемости морального суждения, а в распространении принципа универсализуемости на поступки.

Однако Этуэлл не учитывает то обстоятельство, что суть морали – в поступках, а не в суждениях. Из рассуждений Этуэлла остается до конца неясным, каков моральный статус поступка в ситуации трагического выбора: *внеморален* ли он, *поскольку не опирается* на моральное суждение, или все же *морален*, *несмотря на то, что не опирается* на моральное суждение. Если *внеморален*, то сложные моральные дилеммы выпадают из сферы этического, а последняя ограничивается проблемами типа «возврата книг в библиотеку» (Уинч); если *морален*, но не опирается на моральное суждение, то неясно, что позволяет *одновременно*

²⁴ *Winch P.* The Universalizability of Moral Judgements // *The Monist*. 1965. Vol. 49. No. 2. P. 200.

²⁵ *Atwell J.* A Note on Decisions, Judgments, and Universalizability // *Ethics*. 1967. Vol. 77. No. 2. P. 133.

назвать и суждение о должном, и не связанный с ним поступок *моральными*. Иными словами: что морального в поступке, не опирающемся на моральное суждение; и что морального в суждении, безразличном к моральному поступку?

Дискуссия о существенности признака универсальности для понятия морали таким образом замыкается в круг и возвращается к своим истокам. Геллнер отрицал значимость характеристики универсальности для морали, опираясь на идею поступка; Хэар защитил идею универсальности, согласовав закон и поступок; Макинтайр противопоставил согласованию Хэара класс трагических поступков; Уинч и Этуэлл, каждый по-своему, выявили фатальный для принципа универсализуемости смысл этого противопоставления.

Реальность трагического поступка и невозможность его помыслить – такова первая апория дискурса универсализуемости.

2.2. Универсализуемость и романтическая любовь (Геллнер, Хэар)

Проблемы, открывающиеся в свете лингвистического анализа, не ограничиваются сферой поступка. Рассмотрим, например, спор аналитических философов о романтической любви. Главный предмет спора: на суждение какой формы (*U* или *E*) опирается любовная клятва? Геллнер указывает на «личный характер» (*privacy of encounter*) любви, на обращенность суждения «я буду вечно верен тебе» неповторимой, единственной, уникальной личности (тип *E*). Хэар, напротив, убежден, что, во-первых, форма суждения «буду бесконечно верен тебе» ничем не отличается от формы суждения «сдержу данное тебе обещание» (и в том, и в другом случае, личность реципиента не имеет значения), во-вторых, любовная клятва может повторяться множество раз (быть обращена разным людям). А если так, то суждение влюбленного, а с ним и романтическая любовь, принадлежат типу *U*²⁶.

Несложно заметить, что таким, с формально-логической точки зрения, точным ходом мысли, Хэар подвергает понятие романтической любви (предполагающее влечение к духовному идеалу, воплощенному в конкретной личности) тотальной деструкции. Индивидуальное низводится до типического, бытийное – до бытового, возвышенное – до иллюзорного, а любовная клятва – до долгового обязательства. Геллнер, на первый взгляд, проявляет

²⁶ Hare R.M. Universalizability. P. 300.

большую чуткость. Но и у Геллнера, и у Хэара духовное (идеальное) измерение любви теряется, и любовь предстает в двух ипостасях: или в виде «частного» (приватного) отношения двоих (Геллнер), или в виде типичного (социального) отношения со многими (Хэар). Реальность романтической любви и невозможность ее помыслить – такова вторая апория дискурса универсализуемости.

Каков источник, природа данных апорий?

2.3. Согласование универсального и индивидуального: возможности (Нарвесон, Хэар)

В основе трудностей, с которыми сталкивается аналитическая философия (из-за ее индуктивного характера), лежит, на наш взгляд, проблема согласования индивидуального и универсального (единичного и всеобщего). Она проявляется при анализе проблем поступка и романтической любви.

Аналитические философы разделяют понимание индивидуальности как предельно специфицированного класса. (Быть индивидуальностью значит быть описанным с помощью признаков X, Y, Z, которыми не обладает более никто.)

Из логической идеи индивидуальности с необходимостью следует, что:

а) идеальные явления индивидуализирующего характера (такие, как романтическая любовь) девальвируются до явлений социальных и типических;

б) трагический поступок, как индивидуальный (мой, его, ее, и т.д.) не мыслится непротиворечиво.

В то же время, по мысли Яна Нарвесона, другая идея индивидуальности, в соответствии с которой быть индивидуальностью значит быть собой – быть *особой* (т.е. не подпадать ни под какое описание) – существует²⁷. «То, что может быть именовано (индивид), не может быть описано», – излагает эту идею с предельной ясностью Хэар²⁸. Однако задача сформировать понятие индивидуальности на основе данной идеи кажется Нарвесону и Хэару неразрешимой. Аналитические философы и не испытывают потребности ее разрешать: субъект-предикатная структура позволяет, по их мнению, описать человека настолько полно и точно,

²⁷ Narveson Jan F. Existence and Particularity // The Southern Journal of Philosophy. 1965. Vol. 3. No 1. P. 37.

²⁸ Hare R.M. Universalizability. P. 310.

насколько это необходимо. Разумеется, абсолютной точности мы не достигнем. Но, в конце концов, нам остается или молчать, или примириться с неточностью и сложностью используемого инструментария²⁹.

В рамках предложенной альтернативы с вердиктом Хэара, пожалуй, можно согласиться. Но рассмотрим иную возможность – быть может, нам следует не молчать, а выбирать между разными способами понимания?

В силу априорной оппозиции *E–U*, истиной (единичного) сущего аналитические философы полагают его общую (видовую) характеристику («подобные люди», «подобные обстоятельства»). Это значит, что дискурс универсализуемости может быть назван метафизическим³⁰, а проблему согласования единичного и всеобщего можно конкретизировать как проблему поиска способа понимания, альтернативного метафизическому.

Хэар касается этой проблемы, комментируя предложение изучать этические проблемы посредством не логического анализа, а эстетического чувственного восприятия (характеров героев и событий художественных произведений). Обсуждая эту идею, Хэар со скепсисом замечает: «Я высказываю суждение о персонаже [романа – *A. C.*] как о типе, – типе, который был... в деталях описан. Мое суждение о герое не только опирается на принцип типа *U*, оно само есть универсальное суждение»³¹. Иными словами, способа понимания, который мог бы позволить помыслить единичное сущее в его особости, согласно Хэару, не существует.

Справедливо ли данное суждение? По замечанию Умберто Эко, персонаж романа, о котором говорит Хэар, есть продукт универсализации индивидуального (т.е., заметим от себя, метафизической универсализации), и именно поэтому он и в самом деле только типичен. Но не всякий персонаж – персонаж романа, и не всякая универсальность есть метафизическая универсаль-

²⁹ Ibid. P. 312.

³⁰ Под метафизикой нами понимается переход от единичного к общему путем выявления у данного объекта определенных абстрактных свойств и отбрасывания остальных, так что два объекта принадлежат одному и тому же роду, если оба они обладают выделенными свойствами. Такого рода описательные классификации ориентированы на реально существующие объекты. Под онтологией, в отличие от метафизики, нами понимается не процесс обобщения реально существующих вещей, а открытие истины посредством интеллектуального «схватывания» сущности предмета и выражение истины посредством либо универсального закона всемирного значения, либо категорий.

³¹ *Hare R.M.* Universalizability. P. 311.

ность. Персонаж романа, замечает Эко, «не обретает универсальности мифа, не становится знаком, эмблемой сверхъестественной реальности»³². Это суждение предполагает, что универсальность образа может достигаться не описательным обобщением характеров и обстоятельств (тип), но также индивидуализацией всеобщей идеи (символ), а метафизическому пониманию универсальности («обобщение») противостоит ее онтологическое понимание («закон»).

Конечно, у героя мифа, как и у героя романа, есть характерные «черты». Но черты героя мифа – неизменны и вечны, а неснимаемая индивидуальность героя (Эдип, Геракл...) гарантирована воплощением космического закона. В онтологической универсальности мифического героя достигается полноценное согласование (даже слияние) поступка и закона, индивидуальных черт и универсальной идеи, при котором «схваченное в совершенстве (в энергии) своей формы, в своем месте, в свое время, ... единичное сущее есть одновременно всеобщая идея»³³. То есть достигается согласование, которое в рамках метафизического понимания универсальности принципиально недостижимо.

Нами выделены два направления дискуссии о принципе универсализуемости в моральной философии 1950–1960-х гг.

Первое направление задано презумпцией *необходимой* универсализуемости морального суждения. В его рамках осуществляется построение смысловых моделей принципа универсализуемости, которые позволили бы сделать его высшим моральным принципом.

Конструирование смысловых моделей принципа универсализуемости осуществляется двумя способами: а) путем выявления конкретного содержания принципа универсализуемости с целью дедуктивного построения этики как рациональной нормативной системы (Сингер); б) через утверждение формального характера процедуры универсализации с целью утверждения идей автономии, прав личности и поступка (Хэар, Гевирт). Построенные модели в рамках первого способа соединяют принцип универсализуемости с идеями беспристрастности и справедливости (Рай-

³² Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста / пер. с англ. и итал. С.Д. Серебряного. – СПб.: Symposium; М.: Изд-во РГГУ, 2005. С. 181.

³³ Ахутин А.В. Античные начала философии. – СПб.: Наука, 2007. С. 331.

ен, Эммет, Сингер), в рамках второго направления – с идеями взаимности, поступка (Хэар) и равноправия (Гевирт).

Второе направление дискуссии связано с этической критикой идеи универсальности. Критика идеи универсальности ведется с позиций ценности индивидуального поступка и значимости трагического выбора (Макинтайр, Уинч, Эммет). В ходе дискуссии выявляется неспособность лингвистического анализа непротиворечиво соединить идею индивидуальности с идеей универсальности (в двух аспектах – трагического выбора и романтической любви)³⁴.

Литература

Адорно Т. Проблемы философии морали / пер. с нем. М. Л. Хорькова. – М.: Республика, 2000. 239 с.

Ахутин А.В. Античные начала философии. – СПб.: Наука, 2007. 783 с.

Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста / пер. с англ. и итал. С.Д. Серебряного. – СПб.: Symposium; М.: Изд-во РГГУ, 2005. 502 с.

Atwell J. A Note on Decisions, Judgments, and Universalizability // *Ethics*. 1967. Vol. 77. No. 2. P. 130–134.

Emmet D. Universalisability and Moral Judgment // *The Philosophical Quarterly*. Vol. 13. No. 52. P. 214–228.

Hare R.M. Freedom and Reason. – Oxford: Oxford University Press, 1965. 236 p.

Hare R.M. Review: Singer M.G. Generalization in Ethics: An Essay in the Logic of Ethics, with the Rudiments of a System of Moral Philosophy // *The Philosophical Quarterly*. 1962. Vol. 12. No. 49. P. 351–355

Hare R.M. Universalizability // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1954–1955. Vol. 55. P. 295–312.

Gellner E. Ethics and Logic // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1954–1955. Vol. 55. P. 157–178.

Gewirth A. Categorical Consistency in Ethics // *The Philosophical Quarterly*. 1967. Vol. 17. No. 69. P. 289–299.

Gewirth A. The Generalization Principle // *The Philosophical Review*. 1964. Vol. 73. No. 2. P. 229–242.

³⁴ Интегральное понимание феномена универсальности, на наш взгляд, возможно на основе использования принципа дополнительности, т.е. рассмотрения феномена универсальности не только с метафизической, но и с онтологической точек зрения, или, что то же самое, на основе дополнения универсальности «обобщения» универсальностью «закона».

Lycan W.G. Hare, Singer and Gewirth on Universalizability // *The Philosophical Quarterly*. 1969. Vol. 19. No. 75. P. 135–144.

MacIntyre A. What Morality Is Not // *Philosophy*. 1957. Vol. 32. No. 123. P. 325–335.

Narveson Jan F. Existence and Particularity // *The Southern Journal of Philosophy*. 1965. Vol. 3. No 1. P. 33–37.

Oldenquist A. Universalizability and the Advantages of Nondescriptivism // *The Journal of Philosophy*. 1968. Vol. 65. No. 3. P. 57–79.

Ryan A. Universalizability // *Analysis*. 1964. Vol. 25. No. 2. P. 44–48.

Singer M. Generalization in Ethics // *Mind*. New Series. 1955. Vol. 64. No. 255. P. 361–375.

Singer M.G. Generalization in Ethics. An Essay in the Logic of Ethics, with the Rudiments of a System of Moral Philosophy. – New York: Alfred A. Knopf, 1961. xxxviii+351 p.

Weiler G. Universalizability by Me // *The Philosophical Quarterly*. 1960. Vol. 10. No. 39. P. 167–170.

Winch P. The Universalizability of Moral Judgements // *The Monist*. 1965. Vol. 49. No. 2. P. 196–214.

The Discussion on the Principle of Universalizability in Moral Philosophy of the 1950 and 1960s: An Analysis

Alexey V. Skomorokhov – Junior Research Fellow, Department of Ethics, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.
alskom2@mail.ru

Abstract

The article offers a review and analysis of the discussion on the principle of universalizability at its initial stage (1950–1960s). The author determines the theoretical roots and key points of the discussion and reveals the directions of controversy and the position of researchers. In particular, the problem field depends on the divergence of the ethical and logical aspects of the principle of universalizability. As a result, two areas of discussion are formed: (a) the search for an ethical interpretation of the principle of universalizability, (b) an analysis of the principle of universalizability in its relation to the ethical idea of the action. Within the framework of the first direction, the semantic models (versions) of the universalizability principle are designed to turn it into a substantive moral principle. These models are based on ideas: (a) impartiality, (b) justice, (c) equality. Within the framework of the second direction, the models of harmonization of universal normativity and moral experience, law and action are designed to protect the idea of universalizability from accusations of formalism and dogmatism. The author

examines grounds and vulnerabilities of the proposed semantic models of the principle of universalizability and analyzes the possibility of harmonizing law and action. The understanding of universalizability in analytic philosophy is assessed as metaphysical. It is shown that within the limits of the metaphysical understanding of universality, the problem of harmonizing the universal law and the idea of individuality cannot be solved. A possible way of solving the problem is an appeal to such a concept of universality in which the idea of universality can be reconciled with the idea of the individual freedom.

Keywords: universalizability, ethics, justice, impartiality, equality, action, Gewirth, Hare, MacIntyre, Singer.

Анализ дискуссии о принципе универсализуемости в моральной философии 1970–1980-х годов¹

Логинов Евгений Владимирович – кандидат философских наук, младший научный сотрудник кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

loginovlosmar@gmail.com.

Аннотация

Статья представляет собой анализ дискуссии об универсализуемости, которая имела место в моральной философии в 1970–1980-х гг. Я вижу две основные проблемы, которые привлекли больше внимания, чем другие. Первая проблема состоит в прояснении связи универсализуемости и обобщения. М.Д. Сингер отстаивал аргумент обобщения, а Р.М. Хэар защищал тезис универсализуемости. Хэар пытался опровергнуть позицию Сингера, используя методы философии обыденного языка, и утверждал, что в этике обобщение бесполезно и вводит в заблуждение. Я рассмотрел защиту Сингера и пришел к выводу, что он был прав, и Хэар ошибался. Следовательно, аргумент обобщения лучше выражает связь универсальности и морали, чем учение Хэара об универсализуемости, а значит, всеобщность моральных принципов не противоречит существованию исключений. Вторая проблема состоит в фундировании применения категорического императива в теории релевантных описаний действий и в точном понимании разницы между максимами и тем, что максимами не является. В работе «Обобщение в этике» Сингер обратил внимание на эту тему, и философы предложили разные подходы к решению этой проблемы. Я описываю идеи Г.Д. Патона, Н. Поттера, О. О’Нил и М. Тиммонса. Патон выдвинул теорию телеологического закона. Согласно Поттеру, обобщенный каузальный критерий является лучшим критерием релевантности описания действий. О’Нил предложила теорию несогласованности намерений. Тиммонс защищал каузально-номологическую теорию. Я пришел к выводу, что телеологическая и каузально-номологическая теории не могут решить проблему релевантного описания действий, а обобщенный каузальный критерий

¹ Текст статьи впервые был опубликован в журнале «Философские науки» (2018, № 10, С. 65–80) в рамках проекта «Феномен универсальности в морали», осуществляемого при финансовой поддержке Российского научного фонда, грант № 18-18-00068. The research was supported by the grant of the Russian Science Foundation, project no. 18-18-00068 “The Phenomenon of Moral Universality.”

и теория несогласованности намерений имеют свои ограничения. Из этого я заключил, что указанные подходы не могут быть основанием для прояснения связи между универсальностью и моралью, в отличие от подхода Сингера, которому, следовательно, лучше других удалось прояснить природу феномена универсальности в морали.

Ключевые слова: обобщение, этика, категорический императив, универсализуемость, Сингер, Хэар, Кант, Поттер, Тиммонс, О'Нил.

Введение

Задачей этой статьи является анализ основных аргументов, представленных в дискуссиях об универсализуемости в моральной философии 1970–1980-х гг. Эти дискуссии восходят к началу 1950-х годов, и обычно считается, что интерес к универсализуемости был определен статьей Р.М. Хэара². Хэар в свою очередь реагировал на статью Э. Геллнера³. Главным достижением их дискуссии стала трактовка универсализуемости как свойства моральных суждений. Пока британские философы делали этические следствия из анализа логики обыденного языка, в Новом свете М.Д. Сингер предпринял проект прояснения логики самой этики⁴. Именно спор Хэара и Сингера был важной частью интересующих нас дискуссий 1970–80-х гг. Этим дискуссии не исчерпываются: вторым важным направлением были исследования

² *Hare R.M. Universalizability // Proceedings of the Aristotelian Society. 1954–1955. Vol. 55. No. 1. P. 295–312; Potter N., Timmons M. Introduction // Morality and Universality. Essays on Ethical Universalizability / ed. by N.T. Potter, M. Timmons. – Dordrecht: D. Reidel Publishing Co., 1985. P. ix; Дробницкий О.Г. Моральная философия: Избр. труды / сост. Р.Г. Апресян. – М.: Гардарики, 2002. С. 122–135; Дробницкий О.Г., Кузьмина Т.А. Критика современных буржуазных этических концепций. – М.: Высшая школа, 1967. С. 243–253; Богомолов А.С. Английская буржуазная философия XX века. – М.: Мысль, 1973. С. 289–292; Апресян Р.Г. Феномен универсальности в этике: формы концептуализации // Вопросы философии. 2016. № 8. С. 79–88; Апресян Р.Г., Аронсон Д.О., Артемьева О.В., Демидова Е.В., Максимов Л.В., Николаичев Б.О., Прокофьев А.В., Троицкий К.Е. Круглый стол. Феномен универсальности в этике // Этическая мысль. 2016. No. 1. С. 144–173.*

³ *Gellner E.A. Ethics and Logic // Proceedings of the Aristotelian Society. 1954–1955. Vol. 55. No. 1. P. 157–178.*

⁴ *Singer M.G. Generalization in Ethics // Mind. 1955. Vol. 64. No. 255. P. 361–375; Singer M.G. Generalization in Ethics. An Essay in the Logic of Ethics, with the Rudiments of a System of Moral Philosophy. – New York: Alfred A. Knopf, 1961.*

применения категорического императива. Я начну с разбора аргументов Сингера и Хэара, а потом перейду к обсуждению теорий, связывающих мораль и универсальность в кантовском духе.

1. Логика этики Сингера и критика Хэара

1.1. Аргумент обобщения и его недостатки, указанные Хэаром

Теория Сингера есть последовательное раскрытие и обоснование аргумента обобщения. Это одновременно и моральный принцип и метод обоснования моральных суждений. Каждое из них должно пройти через следующие стадии. Первая стадия: проверка принципом последствий, гласящим, что если А совершит действие В и последствия этого будут нежелательны, то А должен отказаться от совершения В. На втором этапе принцип последствий обобщается в аргумент последствий: если каждый совершит В и последствия будут нежелательны, то каждый должен отказаться от совершения В. На третьем этапе в дело вступает принцип обобщения: если не все должны действовать определенным образом или быть рассматриваемы определенным образом, тогда никто не должен действовать этим образом или быть рассмотрен таким образом без особой причины. Иными словами, то, что верно (или неверно) для одной личности должно быть верно (или неверно) для любой релевантно подобной личности в любых релевантно подобных обстоятельствах. Скажем, если некто требует исключительного к себе отношения потому, что он потомок некоего рода, то потомки любых родов могут требовать к себе того же отношения, пока не доказано обратного. Примером правильного исключения может быть такое: с безногого деятеля снимается обязанность помогать тонущему, и это справедливо для всех безногих. Именно такие случаи я и буду далее иметь в виду, говоря об исключениях.

Есть еще два ограничения на обобщаемые максимы. Во-первых, они не должны быть обратимы. Если из совершения А следуют нежелательные последствия, и если из воздержания от совершения А следуют нежелательные последствия, то А обратимо. Такие суждения нельзя рассматривать с помощью аргумента обобщения. Во-вторых, они не должны быть повторяемы. Например, если все будет посещать один ресторан, то там будет негде есть, и это нежелательно. Но в указании именно на этот ресторан нет ничего морально важного; это верно для любого

ресторана. Рассуждая так, можно заключить, что никуда нельзя будет прийти, что абсурдно. Таким образом, максимы не должны содержать лишние подробности.

Теория Сингера представляется выражением здравого смысла. Тем интереснее посмотреть, что на нее можно возразить.

Как только книга Сингера увидела свет, Хэар откликнулся рецензией⁵ и даже успел вставить упоминание Сингера в одно из примечаний своей уже готовой книги «Свобода и разум»⁶. Главной ошибкой теории Сингера Хэар считает упомянутое нами добавление «без особой причины». Британский философ полагает, что добавление этой фразы делает моральные правила пустыми. Ограничения на обратимость и повторяемость он считает гипотезами *ad hoc*. Сингер учитывает это возражение⁷. Он объясняет природу феномена обратимости тем, что многие действия сами по себе просто не определены в моральном отношении. Само по себе строительство домов, например, морально нейтрально, поэтому максима «*A* должен строить дома» будет обратима.

Требование неповторяемости Хэар считает осмысленным только в том случае, если оно эквивалентно его собственному требованию об исключении единичных терминов из формулировок моральных правил. Не обнаружив у Сингера обсуждения различия единичных и общих терминов, Хэар остался неудовлетворен этим. Это неудивительно, так как требование неповторяемости содержательно, а не формально. Хэар предлагает заменить слово «этот» в примере про ресторан на некий общий термин, утверждая, что тогда аргумент будет неповторяем. Но это не так. «Если все будут ходить в рестораны, которыми владеют турки, то последствия этого будут нежелательны, следовательно, каждый должен воздерживаться от посещения таких ресторанов». Но без дополнительного обоснования «турки» тут ничем не лучше других групп людей, аргумент все еще повторяем.

⁵ *Hare R.M.* Review: Singer M.G. Generalization in Ethics. An Essay in the Logic of Ethics, with the Rudiments of a System of Moral Philosophy. – New York: Alfred A. Knopf, 1961, xxxviii+351 pp // *The Philosophical Quarterly*. 1962. Vol.12. No. 49. P. 351–355.

⁶ *Hare R.M.* Freedom and Reason. – Oxford: Oxford University Press, 1963. P. 138.

⁷ *Singer M.G.* Generalization in Ethics. An Essay in the Logic of Ethics, with the Rudiments of a System of Moral Philosophy. P. 72, 76.

Свою критику Хэар разворачивает и в опубликованной лекции «Принципы»⁸, а в «Свободе и разуме» содержится немало уточнений позиций Хэара относительно соотношения универсализуемости и обобщения. Целью его пояснений является проведение различий между «обобщением» и «общим» с одной стороны и «универсализацией» и «универсальным» с другой стороны. Тут он опирается в основном на этимологию и анализ обыденного языка. Противоположностью «общего» является «конкретное» («specific»), а универсальные суждения не содержат единичных терминов, и потому «универсальное» противоположно «единичному». Другим важным различием является градуальный характер общности (она может быть большей или меньшей) и неградуальный характер универсальности (она либо есть, либо ее нет).

1.2. Ответ Сингера на критику Хэара

Сингер ответил на критику Хэара в пространной статье⁹. В целом он готов согласиться, что можно употреблять термины и таким образом. Главное, не стоит делать из этого радикальных выводов, в том числе не стоит запрещать употреблять их иным разумным образом. Так, термин «частный» («particular») является антонимом как «универсального», так и «общего». И правило или принцип, являясь общими, также могут быть и конкретными.

⁸*Hare R.M.* The Presidential Address: Principles // Proceedings of the Aristotelian Society. 1972–1973. Vol. 73. No. 1. P. 1–18.

⁹*Singer M.G.* Universalizability and the Generalization Principle // Morality and Universality. Essays on Ethical Universalizability / ed. by N.T. Potter, M. Timmons. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985. P. 45–73. Указанная статья была не первой работой Сингера, содержавшей критику идей Хэара. Уже в 1970 году американский философ опубликовал довольно нелюбезную рецензию на «Свободу и разум». Большая ее часть посвящена опровержению существования антиномии между свободой и разумом, которую нужно преодолевать особыми философскими средствами. То, что человек может формировать разные убеждения, есть простой факт, а не экзистенциальная трагедия. Но человек не может хотеть чего угодно: так, он не может хотеть, чтобы все его желания были фрустрированы. Сингер отмечает путаницу в аргументации Хэара: если универсализуемость моральных суждений является достаточным основанием для рациональности морали, то почему необходима еще и прескриптивность, которая должна вместе с универсализуемостью стать достаточным основанием рациональности морали, синтезом свободы и рациональности? Если нечто является достаточным, то больше ничего и не нужно. См.: *Singer M.S.* Freedom from Reason // Philosophical Review. 1970. Vol. 79. No. 2. P. 253–261.

Это последнее утверждение Сингер не поясняет, но в целом ясно, что имеется в виду. Так, принцип «не лги без веской причины», являясь общим, также и конкретен: он регулирует только ложь, но, например, не правила спортивной гребли. Сингер также согласен, что у общего могут быть степени, тогда как у универсального – нет. Но это различие ничего не значит, кроме того, что для этических целей «общее» подходит больше, так как для этики важны исключения. Сингер полагает, что мотив Хэара предпочесть скорее «универсальное», чем «общее» в том, что «общее» кажется ему синонимом «неопределенного». Но это не так. «Общее» вполне может быть также и «точным» («precise»). Это положение тоже никак не доказывается, но понимать его нужно, видимо, по аналогии с предыдущим.

Сингер не ограничивается обороной своего права употреблять слово «обобщение» так, как ему нужно. Он выдвигает против Хэара ряд аргументов. Так, он видит противоречие в том, что Хэар отрицает универсализуемость правовых суждений и признает универсализуемость любых описательных суждений. Основанием этого для Хэара является тот факт, что в случае законов невозможно устранить отсылку к конкретной стране, которая выражается именем собственным. Сингер вполне справедливо замечает, что устранить ее можно: суждение «В Англии незаконно жениться на своей сестре» превращается в суждение «В любой стране, такой как Англия, незаконно жениться на своей сестре». То же касается попытки Хэара разделить суждения о долге от суждений о желаниях. Первые, согласно его мысли, проходят тест на универсализуемость, а вторые – нет. Но при этом вторые тоже содержат описание. Если он допускает, что суждение «Это красное» можно универсализировать до «Все, подобное этому в релевантных аспектах, красное», то почему суждение «Это желаемо» нельзя универсализировать таким же образом? Сингер тут опять не раскрывает деталей своего довода, но их вполне можно домыслить. Хэар понимает тест на универсализуемость формально, и ничто не мешает сформулировать такое суждение: «Все, подобное этому в релевантных аспектах, желаемо».

Мне представляется, что подмеченное Хэаром превращение единичных суждений в общие ни о чем не говорит. Верно, что предикат «красное» одновременно является способом отнесения объекта к классу красных вещей. Но также верно, что общие суждение типа «все красные объекты суть красные» означает, что «существует объект X, и он красный» (трудность может возникнуть в случае пустых терминов, но мы либо просто запретим

их, как делается в классической силлогистике, либо согласимся на мейнонгианские джунгли в онтологии). А это значит, что факт того, что от единичных суждений иногда можно переходить к общим, Хэар подменил тезисом об универсализуемости как особом логическом свойстве определенного класса суждений.

Хэаровская критика идей «Обобщения в этике» меня не убедила, а вот доводы Сингера представляются мне верными, что я и постарался показать выше. Образ морали, который рисует Хэар, одновременно ригористический (т.к. универсальные суждения не допускают исключений¹⁰) и волюнтаристский (т.к. универсализуемость есть лишь общий формальный критерий моральных суждений, содержание которых зависит от воли субъекта), потому уступает сингеровскому видению морали как рационального поведения согласно указанным принципам.

2. Теории применимости категорического императива

Спор Хэара и Сингера стал одной из причин повышения интереса к этике Канта. В интербеллум и в первое послевоенное десятилетие учение кенигсбергского философа особой благосклонностью академических мыслителей не пользовалось. Позитивисты, сторонники эмотивизма, оксфордские интуитивисты и большинство учеников Витгенштейна вряд ли бы записались в общество друзей категорического императива. Такие разные авторы как Ч. Стивенсон, А. Айер, Э. Энском, Д. Росс были скептически настроены относительно идеи универсализуемости моральных максим, как и морально-философских идей Канта в целом. Этические учения Б. Рассела, Дж.Э. Мура и самого Витгенштейна тоже имели с кантовским мало общего. Однако в 1950-е гг. облик философии в целом начинает меняться. Идеология логического позитивизма рушится под аргументами У.В.О. Куайна, Н. Гудмена и М. Уайта. Наступает новая эпоха в жизни философского факультета Гарвардского университета¹¹. Кроме пионеров натуралистической революции в то время в Гарварде работал молодой Дж. Ролз, человек, который вскоре изменит политическую философию. Примерно тогда же в Миннесоте У. Селларс формулирует аргумент против мифа о данных.

¹⁰ Более позднюю теорию Хэара можно интерпретировать в таком ключе, допускающем исключения *Hare R.M. Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*. – Oxford: Clarendon Press, 1981.

¹¹ См.: *Timmons M. Morality without Foundations. A Defense of Ethical Contextualism*. – New York, Oxford: Oxford University Press, 1998. P. 25.

Разумеется, изменения происходят не только в Новом свете. В Оксфорде П. Стросон работает над книгой «Индивиды», восстанавливая в правах трансцендентальную аргументацию. Благодаря Селларсу, Стросону и Ролзу рассуждения в духе Канта становятся мейнстримом аналитической философии. Г.Д. Патон, Сингер, Хэар делают ту же работу в отношении этики. Их идеи открывают дорогу таким авторам как О. О'Нил, Н. Поттер, М. Тиммонс и другие. Таким образом, в 1970-х гг. идеи Канта снова оказываются в центре внимания.

В 1985 г. под редакцией Поттера и Тиммонса выходит сборник статей «Мораль и универсальность», суммирующий некоторые разработки в данной области¹². Интересную особенность этой книги верно подметил один из ее рецензентов: многие статьи сборника содержат критику идей Хэара, но нет никого, кто бы их защищал, в частности, нет статьи самого Хэара, хотя, согласно указателю имен, Хэар – самый часто упоминаемый в сборнике автор¹³. Второе место принадлежит Канту, третье – Сингеру. Роль последнего в возвращении кантовских идей в этический дискурс можно специфицировать: она выразилась в привлечении внимания к применению категорического императива, проблеме релевантного описания действий и пониманию разницы между максимами и тем, что максимами не является. Именно категорический императив рассматривается как лучший способ выразить отношение морали и универсальности.

2.1. Подход Патона и теория максимы Сингера

Если мы не умеем отличать правильно составленную максиму от неправильной, то под категорический императив можно подводить какие угодно суждения. Тогда этот тест будет выдавать взаимоисключающие предписания, что делает его, конечно, бесполезным. Сам Кант определяет максиму как субъективный принцип действия, который деятель формулирует самостоятельно¹⁴. Но этого, разумеется, недостаточно. Целную теорию мак-

¹² *Morality and Universality. Essays on Ethical Universalizability* / ed. by N.T. Potter, M. Timmons. – Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985.

¹³ *Gensler H.J.* Review: *Morality and Universality. Essays on Ethical Universalizability* / ed. by N.T. Potter, M. Timmons. – Dordrecht: D. Reidel Publishing Co., 1985. xxxiii+312 pp // *Noûs*. 1989. Vol. 23. No. 4. P. 557.

¹⁴ *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Соч.: в 4 т., на нем. и рус. яз. / подготовл. к изд. Н.В. Мотропиловой, Б. Тушлингом. Т. 3. – М.: Московский философский фонд, 1997. С. 81, 143.

смысы он не излагает, ее нужно реконструировать. Одна из таких реконструкций была предложена Патоном¹⁵. Он увязал составление максим с телеологией: универсализованная максима должна быть телеологическим законом природы и не противоречить другим телеологическим законами природы. Более подробное рассмотрение этого решения я вынужден оставить за скобками, так как предмет этой статьи ограничен хронологически. Достаточно сказать, что указанное решение не было принято другими участниками дискуссий; они полагали, что решение Патона не полностью соответствует букве кантовских сочинений и к тому же влечет слишком тяжелые онтологические обязательства, связанные с телеологией¹⁶.

Обсуждение проблемы составления максим мы находим и у Сингера¹⁷. Сингер считал, что сказать, что кто-то действует согласно некоторой максиме, значит сказать, что он действует с некоторой целью, и конкретизировать максиму значит конкретизировать цель действия; слово «максима» можно поменять на слово «намерение». Сингер также специально оговаривает, что далеко не каждое действие является результатом применения некоторой сознательно и свободно принятой максимы, ведь противоположное утверждение ведет к моральному догматизму. Теория о том, что каждая максима является результатом свободного выбора, имеет смысл в рамках кантовского либертарианства в отношении свободы воли, но если мы с подозрением относимся к такой метафизике, то действительно сложно принять и такую этику. Настаивая на том, что не каждая максима должна быть осознана и проявлена до действия, Сингер, тем не менее, не дает собственного критерия релевантности максимы. Таковые предложили Поттер и О'Нил.

2.2. Каузальный критерий Поттера

Поттер считал, что успешное применение категорического императива в конкретных ситуациях выглядит как приведение аргументов, одна из посылок которых является моральной (собственно сам категорический императив), а другие посылки

¹⁵ *Paton H.J.* The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy / 3rd ed. – London: Hutchison & Co., 1958. P. 150–152.

¹⁶ *Potter N.T.* Paton on the Application of the Categorical Imperative // *Kant-Studien*. 1973. Band 64. Heft 3. P. 411–422.

¹⁷ *Singer M.G.* Generalization in Ethics. An Essay in the Logic of Ethics, with the Rudiments of a System of Moral Philosophy. P. 243–249.

являются истинными эмпирическими суждениями¹⁸. Следствием такого аргумента будет суждение о моральной приемлемости или неприемлемости рассматриваемого действия. Чтобы понять правило формулирования максимы, Поттер предлагает присмотреться к тому, как возникает противоречие в случае, когда мы универсализируем максиму, которая ведет к нарушению совершенных обязанностей. Между чем и чем возникает противоречие, скажем, в примере с ложью ради денег? Оно возникает между каузальным убеждением¹⁹, которое предполагается самой максимой «Лги, если тебе нужны деньги», и результатом универсализации этой максимы до всеобщего закона: первое предполагает, что лгать будет эффективно, а универсализация исключает такую объективность. То есть принятие максимы предполагает, что деятель обладает эмпирическим знанием о том, что предполагаемое действие будет причиной события, которое деятель полагает целью этого действия. В чистом виде такое рассуждение предполагает, что деятель владеет всей морально релевантной информацией о ситуации.

Работает это так:

1. «Дай ложное обещание, если это принесет тебе необходимые деньги» – исследуемая максима.

2. «Если я дам ложное обещание в этих обстоятельствах, то получу деньги, которые мне нужны» – каузальное суждение, следующее из (1).

3. «Если все примут (1), то в результате деятель не сможет получить деньги в этих обстоятельствах» – это эмпирическая посылка, обобщающая (1).

3. (2) и (3) находятся в противоречии.

4. Максима, чей предполагаемый результат противоречит результату обобщения этой максимы, не может быть всеобщим законом.

5. «Каждый должен действовать только на основании максим, которые могут стать всеобщими законами» – категорический императив.

6. Все должны отказаться от действий согласно максиме (1).

Интересное наблюдение Поттера состоит в том, что (3) является эмпирической посылкой, а потому и оспаривать ее можно,

¹⁸ Potter N.T. How to Apply the Categorical Imperative // *Philosophia*. 1975. Vol. 5. No. 4. P. 395–416.

¹⁹ Под «каузальным убеждением» (causal belief) понимается убеждение о причинной связи. Суждение, выражающее это убеждение, называется каузальным суждением.

ссылаясь на факты (скажем, социологические и антропологические данные). В этом рассуждении уже содержится указание на то, как должны формулироваться максимы. Максима должна удовлетворять обобщенному каузальному критерию релевантности, т.е. указывать, какие каузальные суждения следуют из некоего типа действий. Эти суждения должны быть законообразны, выражать связь между действием и его целью, причем действие должно быть достаточным условием достижения цели. Стоит формулировать так, чтобы цель была как можно ближе к действию, а каузальная связь не была слишком сложной.

2.3. Теория несогласованности намерений О'Нил

Другой подход был развит О'Нил. Она училась в Оксфорде у Энском, диссертацию по теме «Универсализуемость» защищала в Гарварде под руководством Ролза (1968). Ее главный труд «Действуя по принципу» вырос из этого текста²⁰. В предисловии к первому изданию она свидетельствует о том, что не нашла решения проблемы связи принципов и действий в трудах Хэара, Сингера и К. Байера, а еще раньше разочаровалась в теориях рационального выбора, которые анализировала на семинаре под руководством Р. Нозика. Это мотивировало О'Нил разработать свою теорию. Развинутую в 1970-е гг. этическую систему она применила в 1980-е гг. к проблемам глобальной справедливости и прав человека, обобщив свои рассуждения в книге «Лица голода: исследования бедности, развития и справедливости» (1986). При изложении идей О'Нил я буду опираться на статью «Непротиворечивость в действии»²¹. Различия между этой статьей и книгой 1975 года незначительны и касаются в основном отношения ее идей к Канту²².

Теорию О'Нил можно назвать теорией несогласованности намерений. Развивая идеи Канта, она пытается показать, что требование учета последствий действий вовсе не влечет ни утилитаризм, ни гетерономную этику, к коей она относит теории Хэара,

²⁰ Оригинальное издание – 1975; второе издание *O'Neill O. Acting on principle. An Essay on Kantian Ethics / 2nd ed.* – Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

²¹ *O'Neill O. Consistency in Action // Morality and Universality. Essays on Ethical Universalizability / ed. by N.T. Potter, M. Timmons.* – Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985. P. 159–186.

²² Эволюция касается различия формулировок категорического императива. В 1975 году О'Нил их различает, а в 1985 считает эквивалентными.

Сингера и этику золотого правила. Автономную этику можно построить, если следовать категорическому императиву, ведь это правило не упоминает ничего, что не было бы доступно воле деятеля: формулировка категорического императива содержит фразу «можешь пожелать» («wollen kannst»), а не просто «желать». То есть речь идет лишь о логической непротиворечивости между максимой и ее универсальной формой, а не о реальном желании. Максима не обязана быть осознаваемой, но все же нет действия без максимы. Максимы – это намерения (интенции), которые лежат в основе действий и контролируют их. Относительно проблемы действительной ограниченности знания деятеля о ситуации, в которой он находится, О’Нил замечает, что тест на универсализуемость используется реальными деятелями, а не всезнающими моральными наблюдателями, так как именно деятели могут иметь, менять и отказываться от намерений.

Строго говоря, противоречия могут возникать и без всякой универсализации. Такие противоречия бывают двух видов: концептуальные (conceptual) и волеизъявляющие (volitional). Первый вид противоречия возникает внутри самой максимы (например, если она выражает невозможное стремление, скажем, «самостоятельно добиться успеха, не прилагая при этом усилий»), второй – между конкретными намерениями, которые лежат в основе максимы, или между максимой и намерениями. Второй вид противоречия связан с нарушением одного или нескольких принципов рационального намерения; всего их пять, но для наших целей достаточно одного, принципа намерения будущих результатов: ожидаемые результаты действий на основании намерений, подчиненных главному намерению всего действия, не должны противоречить самому этому намерению²³. Примером такого противоречия является запрет оперировать ребенка на основании заботы о его здоровье в том случае, когда операция точно спасет ему жизнь, которая находится под угрозой.

В случае универсализации этим двум типам соответствуют²⁴ противоречие в мышлении (contradiction in conception) и противоречие в волеизъявлении (contradiction in the will). Пер-

²³ Кант. Указ. соч. С. 131.

²⁴ Сама О’Нил не всегда последовательно различает эти две пары терминов. Вводя их, она эксплицитно обозначает, что каждая из пар обозначает явления, существующие на своем уровне рассуждения (до универсализации и непосредственно при универсализации). Однако затем она иногда говорит, например, о волеизъявляющих противоречиях на уровне универсализации. Иными словами, различие между парами терминов не носит существенного характера.

вый связан с невозможностью мыслить максиму как всеобщий закон, второй – с невозможностью желать, чтобы она стала таковой. Так, максима «Если человек не согласен с тобой, принуждай его к согласию силой» не может быть мыслима как всеобщий закон. Если бы каждый принуждал каждого, кто с ним не согласен, то сам деятель, рассматривающий эту максиму, был бы в согласии с ней принуждаем теми, с кем он не согласен. Тогда деятель был бы и согласен с волей другого (как принуждаемый), и не согласен с ней (как принуждающий)²⁵.

Противоречие в волеизъявлении связано с принципами рационального намерения. Такое противоречие можно наблюдать в случае максимы своекорыстия. Мы можем непротиворечиво помыслить мир, в котором никто никому не помогает, но в таком мире и нам в случае нужды никто не поможет, а мы, случись несчастье, хотели бы получить помощь. Другой пример: максима «я хочу поправить свое экономическое положение» не может быть универсализована, если единственным подлежащим ей намерением будет «выиграть конкуренцию с другими участниками рынка». Так как рынок – это система с победителями и проигравшими, я не могу пожелать, чтобы все были победителями. Эта максима может быть универсализована, только если она включает намерение увеличить производство продукции или улучшить ее качество. Таким образом, заключает О’Нил, пусть и разными путями, но все же противоречие обнаруживается во всех максимах, нарушающих требования долга. Ключевым для понимания теории О’Нил является требование рассматривать максиму и ее универсализацию одновременно, т.е. нужно понять, не возникает ли противоречие, если мы придерживаемся максимы и ее универсализации в одно и то же время в одном и том же смысле.

²⁵ В данном описании нет ничего логически невозможного, ведь я могу быть согласен, чтобы меня принуждали в одном отношении, а сам я принуждал бы совсем в другом. Например, А хочет, чтобы все люди делали X, и к этому принуждает их силой. В же хочет, чтобы А сделал Y, с чем А не согласен. Если X не исключает Y, то противоречия не возникает: А сделает Y, а все люди X. Противоречие тут можно обнаружить, если присмотреться к значению слова «принуждение»: принуждение есть то, что совершается против воли того, кого принуждают. Следовательно, противоречиво желать быть принужденным, так как это означало бы желать в одном и том же смысле в одно и то же время оказаться принуждаемым и непринуждаемым (ср. разбор максим изнасилования и рабства: *Singer M.G. Generalization in Ethics. An Essay in the Logic of Ethics, with the Rudiments of a System of Moral Philosophy. P. 265–267*).

2.4. Тиммонс: критика теории О'Нил и каузально-номологический подход

Интересная критика теории О'Нил была высказана М. Тиммонсом²⁶. Его стратегия строится на том, чтобы подорвать универсальность одного из принципов рационального намерения, а именно рассмотренного нами принципа намерения будущих результатов. Контрпример Тиммонса таков (он говорит о беге, но я изложу этот пример более абстрактно). Представим ситуацию, когда *A* и *B* готовятся к состязанию. Оба они намерены победить. Но *A* намного сильнее *B*, что известно им обоим. Если применить принцип намерения будущих результатов, то получится, что *B* собирается проиграть, ведь его поражение является предсказуемым. И хотя Тиммонс согласен, что часто принцип намерения будущих результатов верен, наличие таких случаев исключает его универсальную применимость.

Вместо теории несогласованности намерений и иных указанных выше интерпретаций Тиммонс предлагает каузально-номологическую интерпретацию категорического императива (the Causal-Law theory). Опираясь на вторую версию первой формулировки категорического императива – формулу закона природы²⁷ – и некоторые другие места из сочинений Канта, он пытается показать, что универсализировать максимум означает представить ее в качестве естественного закона. Например, в случае максимы «лги, когда тебе это выгодно», каузальным психологическим законом будет выглядеть «всякий будет лгать, когда это ему выгодно». Но другие законы социологии и психологии, говорит Тиммонс, сделают так, что действие этого закона станет невозможным: всеобщая ложь во имя наживы сделает каждого подозрительным, и солгать будет невозможно. Он также дает свой ответ на проблему действительной ограниченности знания деятеля о ситуации, в которой он находится. Тиммонс считает, что категорический императив лучше всего использовать, находясь в идеальной эпистемологической позиции, а для обычных деятелей остается лишь надеяться на научный прогресс и рост знаний, которые, следовательно, будут сопровождаться прогрессом моральным.

²⁶ Timmons M. Contradictions and the Categorical Imperative // Archiv für Geschichte der Philosophie. 1984. Vol. 66. No. 3. P. 294–312.

²⁷ Кант И. Указ. соч. С. 145.

Что могла бы О'Нил ответить на такую критику? Полагаю, что она могла бы сказать, что сама по себе максима со специальным намерением «победить противника» не пройдет универсализацию на тех же основаниях, на которых не пройдет их намерение улучшить свое экономическое положение за счет одной лишь конкуренции²⁸. Видимо, универсализацию пройдет иная максима: «пусть победит сильнейший» или «я хочу показать все, чему я научился на тренировках». То есть результат, который предсказывает и которого намеревается достичь B , – это не поражение, а победа сильнейшего или достойное выступление. Максима – «выиграть соревнование», а специальное намерение этой максимы – «постараться показать свой лучший результат». Это отличается от ситуации, где специальным намерением мыслится «победить противника».

Каузально-номологическая теория кажется мне еще более неудачной, чем критика теории несогласованности намерений. Исключив намерения, Тиммонс не просто убрал возможность понять множество пассажей Канта, но и возможность обнаруживать противоречия, которые открывает теория О'Нил. Если «всякий будет лгать, когда это ему выгодно» мыслить как всеобщий психологический каузальный закон, то ничто не мешает ему существовать даже в мире, где лгать невозможно. Просто население этого мира постоянно будет фрустрировано²⁹.

2.5. Противоречие и повреждение: проблемы теорий применения категорического императива

Ни одна из рассмотренных теорий применения категорического императива, на мой взгляд, неполна: я не уверен, что каждая из них может в каждом случае нарушения долга указать на явное противоречие. Общей проблемой указанных подходов я считаю непроясненность природы противоречия как такового. Если мы посмотрим, как понималось противоречие создателем логики, то увидим, что определение противоречия исключает возможность описать некоторые приведенные выше примеры как противоречия. По Аристотелю, онтологическое определение закона противоречия звучит так: «Невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же и в одном и том же

²⁸ См. похожий пример о соревновательных видах спорта: *O'Neill O.* Consistency in Action. P. 181.

²⁹ Ср. *Korsgaard C.M.* Kant's Formula of Universal Law // *Pacific Philosophical Quarterly*. 1986. Vol. 66. No. 1–2. P. 24–47.

смысле»³⁰. Если это так, то вполне возможно, что в случае явно аморального действия каузальное убеждение или намерение, сказывающиеся в партикулярном смысле, будут не противоречить каузальным убеждениям или намерениям, которые сказываются во всеобщем смысле.

В парадигмальных случаях теории Поттера и О'Нил работают, так как в них есть условие одновременного рассмотрения максимы и ее универсализации. Из максимы «лги» следует, что должен существовать институт доверия (как необходимое условие действия или как объект специального намерения), из универсализации этой максимы следует, что института доверия нет; и это – противоречие. Но так происходит вовсе не всегда. Случай О'Нил со своекорыстием кажется мне показательным. Представим человека, который согласится с тем, что ему самому не будет оказана помощь. Кажется, что тогда он может действовать своекорыстно, и мы не можем его осуждать. Случай с соревнованием очень интересен, и выводы О'Нил соответствует моему собственному опыту, но что, если изменить ситуацию, сближая ее со случаем максимы принуждения, но все же не доводя до него? Представим себе максиму «наноси другому физические повреждения, если тебе это выгодно». «Выгода» может тут пониматься по-разному. Например, специальным намерением может быть «получить психологическую разрядку». Фраза «наносить повреждения» вовсе не означает, что это делается вопреки воле того, кому эти повреждения наносят: случаи спортивной тренировки и врачебного вмешательства дают достаточно материала для такого вывода. Нет аналитической связи между «нанесением повреждений» и «принуждением». Значит, эту максиму вполне можно универсализировать. Если деятель согласен, что любой человек ради своей выгоды может нанести ему физические повреждения, согласен, что каждый, кому нужна психологическая разрядка, сможет нанести ему телесные повреждения, что ж, пусть будет так. Тут нет противоречия. Если это рассуждение верно, то это контрпарадигмальный пример для рассмотренных теорий. Наличие такого рода примеров фальсифицирует эти подходы. Следовательно, они не могут быть основанием для прояснения связи между универсальностью и моралью.

³⁰ *Аристотель*. Метафизика 1005b19-20 / пер. и прим. А.В. Кубицкого. – М.: Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1934. С. 63; См. также: *Юнусов А.Т.* Принцип противоречия как аксиома: к вопросу о происхождении и статусе «общих начал» науки в философии Аристотеля // Вопросы философии. 2017. № 1. С. 123–133.

Контрпример с принуждением, однако, совершенно безопасен для теории Сингера. Аргумент обобщения тоже работает с переходом от частного к общему, но он делает это без понятия «противоречие». Сингер основывает этот переход на принципе обобщения, и уподобляет его роль в этическом рассуждении роли каузальных законов в суждении о поведении материальных объектов. В общем случае переход от единичного к общему является логической ошибкой, но ошибки нет, если переход опосредован законом. «Самолет упал, потому что отвалились крылья» можно обобщить до «Любой самолет упадет, если у него отвалятся крылья» за счет того, что условная связь тут выражает закон природы, согласно которому самолеты, потерпевшие такого рода аварию, всегда падают³¹. Упор на законосообразный переход от единичного к общему не имеет недостатков хэаровского подхода, ориентированного на наличие в суждении общих терминов, и не сталкивается с трудностями, которых не могут избежать подходы, ориентированные на противоречие.

Дискуссии об универсализуемости в моральной философии 1970–1980 гг. характеризуются завершением спора Хэара и Сингера. Итогом стало закрепление представления о том, что процедура обобщения является одним из возможных способов выразить отношение между моралью и универсальностью, способом, который, по меньшей мере, не хуже, чем теория универсализуемости Хэара. Этот спор индуцировал интерес к этике Канта и стимулировал развитие теорий применения категорического императива, подходов, методологически ориентированных на анализ логических отношений между максимой и ее универсальной формой. Выше я показал, что ключевой термин этих подходов, «противоречие», часто понимается неточно, что ведет к неприятным для моральной философии последствиям. Этого недостатка лишена теория Сингера. Поэтому среди рассмотренных подходов она представляется наиболее точно выражающей отношение между моралью и универсальностью.

Литература

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

³¹ *Singer M.G.* Generalization in Ethics. An Essay in the Logic of Ethics, with the Rudiments of a System of Moral Philosophy. P. 37.

Апресян Р.Г., Аронсон Д.О., Артемьева О.В., Демидова Е.В., Максимов Л.В., Николаичев Б.О., Прокофьев А.В., Троицкий К.Е. Круглый стол. Феномен универсальности в этике // *Этическая мысль*. 2016. № 1. С. 144–173.

Аристотель. Метафизика / пер. и прим. А.В. Кубицкого. – М.; Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1934. 348 с.

Богомолов А.С. Английская буржуазная философия XX века. – М.: Мысль, 1973. 317 с.

Дробницкий О.Г., Кузьмина Т.А. Критика современных буржуазных этических концепций. – М.: Высшая школа, 1967. 383 с.

Дробницкий О.Г. Моральная философия: Избр. труды / сост. Р.Г. Апресян. – М.: Гардарики, 2002. 523 с.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Соч.: в 4 т., на нем. и рус. яз. / подготовл. к изд. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлингом. Т. 3. – М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39–276.

Юнусов А.Т. Принцип противоречия как аксиома: к вопросу о происхождении и статусе «общих начал» науки в философии Аристотеля // *Вопросы философии*. 2017. № 1. С. 123–133.

Gellner E.A. Ethics and Logic // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1954–1955. Vol. 55. No. 1. P. 157–178.

Gensler H.J. Review: Morality and Universality. Essays on Ethical Universalizability / ed. by N.T. Potter, M. Timmons. – Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985. xxxvii+312 p. // *Noûs*. 1989. Vol. 23. No. 4. P. 555–557.

Hare R.M. Universalizability // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1954/5. Vol. 55. No. 1. P. 295–312.

Hare R.M. Review: Singer M.G. Generalization in Ethics. An Essay in the Logic of Ethics, with the Rudiments of a System of Moral Philosophy. – New York: Alfred A. Knopf, 1961, xxxviii+351 pp // *The Philosophical Quarterly*. 1962. Vol. 12. No. 49. P. 351–355.

Hare R.M. Freedom and Reason. – Oxford: Oxford University Press, 1963. viii + 228 p.

Hare R.M. The Presidential Address: Principles // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1972–1973. Vol. 73. No. 1. P. 1–18.

Hare R.M. Moral Thinking: Its Levels, Method and Point. – Oxford: Clarendon Press, 1981. viii+228 p.

Korsgaard C.M. Kant's Formula of Universal Law // *Pacific Philosophical Quarterly*. 1986. Vol. 66. No. 1–2. P. 24–47;

O'Neill O. Consistency in Action // *Morality and Universality. Essays on Ethical Universalizability* / ed. by N.T. Potter, M. Timmons. – Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985. P. 159–186.

O'Neill O. Acting on principle. An Essay on Kantian Ethics / 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. 297 p.

Paton H.J. The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy / 3rd ed. – London: Hutchison & Co., 1958. 283 p.

Potter N.T. Paton on the Application of the Categorical Imperative // Kant-Studien. 1973. Band 64. Heft 3. P. 411–422.

Potter N.T. How to Apply the Categorical Imperative // Philosophia. 1975. Vol. 5. No. 4. P. 395–416.

Potter N., Timmons M. Introduction // Morality and Universality. Essays on Ethical Universalizability / ed. by N.T. Potter, M. Timmons. – Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985. P. ix–xxxii.

Morality and Universality. Essays on Ethical Universalizability / ed. by N.T. Potter, M. Timmons. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985. xxxii+312 pp.

Singer M.G. Generalization in Ethics // Mind. 1955. Vol. 64. No. 255. P. 361–375.

Singer M.G. Generalization in Ethics. An Essay in the Logic of Ethics, with the Rudiments of a System of Moral Philosophy. – New York: Alfred A. Knopf, 1961. xxxviii+351 p.

Singer M.G. Freedom from Reason // Philosophical Review. 1970. Vol. 79. No. 2. P. 253–261.

Singer M.G. Universalizability and the Generalization Principle // Morality and Universality. Essays on Ethical Universalizability / ed. by N.T. Potter, M. Timmons. – Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985. P. 45–73.

Timmons M. Contradictions and the Categorical Imperative // Archiv für Geschichte der Philosophie. 1984. Vol. 66. No. 3. P. 294–312.

Timmons M. Morality without Foundations. A Defense of Ethical Contextualism. – New York; Oxford: Oxford University Press, 1998. vii + 269 pp.

The Discussion on the Principle of Universalizability in Moral Philosophy of the 1970 and 1980s: An Analysis

Evgeny V. Loginov – Ph.D., Junior Research Fellow, Department of the History of Foreign Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

loginovlosmar@gmail.com

Abstract

In this paper, I analyzed the discussion on the principle of universalizability which took place in moral philosophy in the 1970s and 1980s. In short, I see two main problems that attracted more attention than others. The

first problem is an opposition of universalizability and generalization. M.G. Singer argued for generalization argument, and R.M. Hare defended universalizability thesis. Hare tried to refute Singer's position, using methods of ordinary language philosophy, and claimed that in ethics generalization is useless and misleading. I have examined Singer's defense and concluded that he was right and Hare was mistaken. Consequently, generalization argument is better in clarification of the relationship between universality and morality than Hare's doctrine of universalizability, and hence the universality of moral principles is not incompatible with the existence of exclusions. The second problem is the substantiation of the application of categorical imperative in the theory of relevant act descriptions and accurate understanding of the difference between maxims and non-maxims. In *Generalization in Ethics*, Singer drew attention to this theme and philosophers have proposed some suggestions to solve this problem. I describe ideas of H.J. Paton, H. Potter, O. O'Neill and M. Timmons. Paton coined the teleological-law theory. According to Potter, the best criterion for the relevant act descriptions is causal one. O'Neill suggested the inconsistency-of-intention theory. Timmons defended the causal-law theory. My claim is that the teleological-law theory and the causal-law theory fail to solve the relevant act descriptions problem and the causal criterion and the inconsistency-of-intention theory have their limits. From this, I conclude that these approaches cannot be the basis for clarifying the connection between universality and morality, in contrast to Singer's approach, which, therefore, is better than others to clarify the nature of universality in morality.

Keywords: generalization, ethics, categorical imperative, universalizability, Singer, Hare, Kant, Potter, Timmons, O'Neill.

Универсальность и сопряженные с ней характеристики морали¹

Прокофьев Андрей Вячеславович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора этики Института философии РАН, профессор кафедры философии, культурологии и социологии Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого.
avrok2006@mail.ru

Аннотация

На первом шаге исследования автор устанавливает основные параметры феномена моральной универсальности. На втором шаге он выявляет ряд понятий, используемых в этической теории для описания этого феномена. Некоторые из них фиксируют частные аспекты самой универсальности, другие – находятся с ней в более сложных отношениях (таковы «общность», «объективность», «абсолютность»). На третьем шаге автор пытается определиться с соотношением универсальности и общности. Для этого он демонстрирует, что универсальность выражает не только формальные, но и содержательно-нормативные аспекты морали. Она задает определенные требования, обращенные к моральным деятелям, однако эти требования не тождественны центральному нравственному императиву «способствуй благу другого человека». Именно на основе этого ограниченного содержания формируется дополнительное свойство морали – презумпция в пользу принципов с высокой степенью общности. На четвертом шаге автор анализирует три подхода к соотношению универсальности и объективности моральных требований и оценок: 1) объективность и универсальность независимы друг от друга, 2) универсальность является дополнительным свойством объективных требований и оценок, 3) объективность и универсальность выступают как две параллельных характеристики одного и того же

¹ Исследование проведено в рамках проекта «Феномен универсальности в морали», осуществляемого при финансовой поддержке Российского научного фонда, грант № 18-18-00068. The research was supported by the grant of the Russian Science Foundation, project no. 18-18-00068 “The Phenomenon of Moral Universality.” В статье использованы материалы из следующих публикаций по проекту: *Прокофьев А.В.* Универсальность как свойство моральных явлений // Вопросы философии. 2018. № 11. С. 47–56; *Прокофьев А.В.* Объективность и универсальность морали: проблема соотношения // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2019. № 147. С. 70–78.

свойства морали. Наиболее обоснованным он считает третий подход. На пятом шаге универсальность и общность моральных требований отграничиваются от их абсолютности. Автор выделяет два основных понимания абсолютности и высказывает предположение, что на уровне конкретных действий и бездействий в морали нет требований, обладающих статусом абсолютных.

Ключевые слова: этика, мораль, универсальность, универсализуемость, беспристрастность, общность, объективность, абсолютность.

В данной статье я хотел бы откликнуться на несколько ключевых проблем, возникающих перед этической теорией, когда она пытается полноценно отобразить такое свойство моральных явлений как универсальность. Хотя ее проявления разнесены по разным сферам и уровням морали, они представляют собой скоординированную систему, без исследования которой была бы неполной теоретическая картина морали. В центре моего внимания будет находиться терминологический ряд, обозначающий различные аспекты самой универсальности, а также те характеристики моральных требований, которые примыкают к универсальности и традиционно обсуждаются вместе с ней.

1. Феномен моральной универсальности

Важным ресурсом для такого исследования, на мой взгляд, является представление об универсальности британского философа морали Ричарда Хэара. Хэар исходит из коррелятивного характера универсализуемости моральных суждений и универсальности принципов морали². Он полагает, что моральные принципы фиксируют универсальные свойства подлежащих оценке и требующих практического отклика ситуаций, в то время как моральные суждения, представляя собой случаи ситуативного применения моральных принципов, от этих универсальных свойств отталкиваются. Верным будет и обратное утверждение: автор суждений, претендующих на универсализуемость, вынужден искать универсальные принципы, позволяющие их обосновать. При этом, по Хэару,

² См.: *Hare R.M. Relevance // Values and Morals: Essays in Honor of William Frankena, Charles Stevenson, and Richard Brandt / ed. by A.I. Goldman, J. Kim. – Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1978, P. 86–89; Hare R.M. Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point. – Oxford: Clarendon Press, 1981. P. 225; Hare R.M. Essays on Political Morality. – Oxford: Clarendon Press, 1998. P. 60, 128–129.*

свойство ситуации или самого действия является универсальным тогда, когда его описание не включает указаний на какого-либо конкретного индивида. В описании универсального свойства индивиды заменены переменными и не могут фигурировать в качестве постоянных величин. Схожим образом, универсальные свойства ситуаций не могут включать отсылки к конкретным точкам во времени и пространстве. Универсальность сохраняется лишь там, где различие между ситуациями задают не время и место происходящего, а то, что происходит в это время и в этом месте. Идентичные в каком-то существенном отношении обстоятельства могут присутствовать где-либо и когда-либо еще³.

Универсальность принципов и универсализуемость суждений возможны, поскольку наличие у ситуации универсальных свойств ведет к тому, что, хотя бы гипотетически, в мире существуют и другие ситуации, которые попадают под то же самое описание, что и она, но отличаются от нее по задействованным в них индивидам, то есть по фактическому «наполнению» переменных величин. Совпадение универсальных свойств различных ситуаций требует выносить по отношению к ним одинаковые оценки, а значит и принимать в них одинаковые решения. Что касается принципа, фиксирующего универсальные свойства, это означает, что он *распространяется* на все одинаковые ситуации. Что касается опирающегося на этот принцип суждения, то оно *должно воспроизводиться* в каждой из них. Эти два аспекта, хотя и принадлежат к двум разным уровням морали – ценностно-нормативному и уровню отдельных оценочных суждений – представляют собой неразрывное единство.

Так как ситуации, требующие от морального деятеля практического отклика, включают в себя три категории индивидов, то универсальность принципов и универсализуемость суждений имеют три основных проявления.

Первое относится к самим деятелям. Им, если они стремятся сохранить последовательность своей позиции, необходимо действовать одним и тем же образом во всех случаях, которые одинаковы в отношении универсальных свойств. Если такое единообразие не сохраняется и его нарушению невозможно дать объяснение в универсальных же категориях, то неединообразные действия оказываются непоследовательными и в силу этого

³ См. подробнее: *Hare R.M. Freedom and Reason.* – Oxford: Clarendon Press, 1963. P. 10–12; *Hare R.M. Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point.* P. 215; *Hare R.M. Sorting out Ethics.* – Oxford: Clarendon Press, 1997. P. 18–26.

предосудительными. Отсюда вытекают два основных следствия. Во-первых, то, что изменения в психическом состоянии деятеля не должны иметь влияния на его поведение, определяющееся универсальными принципами. Скажем, если человек оценивает какие-то свои действия как справедливое воздаяние за совершенное другим человеком злодеяние, то он обязан совершить эти действия как в том случае, когда он чувствует гнев по отношению к злодею, так и в том, когда эта эмоция почему-то отсутствует. Универсализуя свое суждение, деятель связывает себя обязательством поступать в будущем точно так же. Во-вторых, понимая, что он заведомо не является единственным человеком, попадающим под действие универсального принципа, 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.

Второе проявление относится к тем людям, или существам, чьи интересы затронуты действием. Я буду называть эту ролевую позицию «реципиент позитивных и негативных последствий действия», или просто «реципиент действия»⁴. Смена таких реципиентов, не приводящая к изменению универсальных свойств ситуации, не должна вести к изменению практической реакции на нее. Те отношения между деятелем и реципиентами, которые не могут быть выражены универсально или не представлены в рамках самого принципа в качестве типичных и морально значимых, в момент принятия решения выносятся за скобки. Если они начинают определять поступки деятеля, то его поведение также оказывается непоследовательным и в силу этого предосудительным. К примеру, тот, кто воздаст за злодеяние, должен предпринять одни и те же действия как в случае, когда в роли злодея выступает незнакомый ему человек, так и в случае, когда перед ним окажется кто-то близкий или родной.

Наконец, третье проявление универсальности принципов и универсализуемости суждений касается тех людей, которые выступают в качестве «внешних оценщиков действия». *Универсальность принципов* превращает одобрение деятеля, поступающего в соответствии с этими принципами и на их основе, в обязанность каждого, кому известны обстоятельства совершенного поступка. В такую же обязанность превращается осуждение нарушений. *Универсализуемость суждений*, в свою очередь, является при-

⁴ *Апресян Р.Г.* Феномен универсальности в этике: формы концептуализации // Вопросы философии. 2016. № 8. С. 82.

чиной того, что деятель, реализующий универсальный принцип, ожидает одобрения своих действий от всех осведомленных лиц. Он рассчитывает, что те присоединятся к его оценке ситуации и посчитают принятое им решение правильным. Если же деятель сталкивается с внешним осуждением своего действия, то он неизбежно приходит к выводу о том, что человек, выносящий негативную оценку, сам достоин осуждения. Такой человек либо не разобрался в фактических деталях ситуации, либо добросовестно опирается на искаженный принцип, либо искажает содержание универсального принципа злонамеренно.

Каков статус универсальности принципов и универсализуемости суждений в теории морали? Хэар утверждал, что это «логическая» характеристика моральных суждений и сущностное свойство моральных принципов⁵. Несмотря на постоянно высказывающиеся сомнения, у этого утверждения есть очень серьезные основания. Переход на язык морали, использование в отношении поступка тех определений, которые являются частью морального лексикона (таких как «несправедливый», «жестокий», «бесчеловечный», «подлый», «трусливый» или их антонимов), означает, что высказывающийся человек универсализует свое суждение по всем упомянутым выше трем направлениям и имплицитно предполагает существование универсальных принципов. Использование иных понятий вело бы к другому результату. Если бы в рассмотренном выше случае деятель охарактеризовал свое действие не с помощью сочетания слов «справедливое воздаяние», а с помощью фразы «выражение моего гнева», это не наложило бы на него никаких обязательств на будущее, не заставило бы игнорировать изменения в составе реципиентов действия и не стало бы основой ожиданий в отношении оценок других людей. Определенные трудности для хэаровского вывода о неразрывной связи моральных требований и суждений с феноменом универсальности создает присутствие в сфере морали двух явлений: а) обязанностей, которые оставляют значительный простор для индивидуального выбора в отношении способов их исполнения, б) сверхобязательных, то есть превышающих долг, но при этом одобряемых, поступков⁶. Однако эти трудности не формируют теоретический тупик, поскольку универсализация касается не только совершения отдельных поступков, но и выстраивания

⁵ *Hare R.M.* Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point. P. 21.

⁶ См.: *Прокофьев А.В.* Две формы репрезентации моральных ценностей: обязанность и сверхобязательное // Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право. 2018. № 3. С. 28–36.

вариативных линий поведения и не только совершения поступков, но и отношения к ним.

2. Сопряженные с универсальностью понятия

Рубен Апресян предостерегает от «сведения» универсальности «к другим, коннотативно-коррелятивным понятиям, таким как общераспространенность, общезначимость, беспристрастность, надситуативность, надперсональность, обобщенность (суждений, решений), общеадресованность (требований) и др.»⁷ Очевидно, что реализовать это предостережение можно лишь на основе осуществления более общей задачи – наведения порядка в той части «терминологического хозяйства» теоретической этики, которая примыкает к понятию «универсальность». Если проанализировать весь ряд предложенных Апресяном понятий, то в нем обнаруживается существенная неоднородность, которая исключает возможность использовать в отношении каждого из терминов формулировку «сводить универсальность к чему-то иному». Под нее попадают лишь те свойства моральных ценностей, норм и суждений, которые представляют собой разные аспекты и проявления самой универсальности. В их отношении понятие «сводить» означает вполне понятное: «видеть только эти аспекты и проявления, а не другие». Однако в предложенном Апресяном ряду присутствуют не только такие понятия, но и те, которые обладают гораздо большей самостоятельностью по отношению к универсальности. В их отношении более уместной служит не формулировка «сводить универсальность к чему-то иному», а формулировка «заменять (подменять) универсальность чем-то иным». Это не значит, конечно, что их сопоставление с универсальностью не является теоретически значимым и интересным. Напротив, они по-разному и очень тесно связаны с универсальностью, и анализ таких взаимосвязей вносит дополнительное содержание в общую теорию морали.

Итак, мне представляется, что понятия, которые относятся к характеристикам самой универсальности, в этом перечислении таковы: «общезначимость», «общеадресованность», «беспристрастность», «надситуативность», «надперсональность». Каждое из них было затронуто в проведенном в предыдущем разделе

⁷ Апресян Р.Г. Смысл морали // Мораль: разнообразие понятий и смыслов. Сборник научных трудов. К 75-летию академика А.А. Гусейнова / отв. ред. О.П. Зубец. – М.: Альфа-М, 2014. С. 58.

анализе моральной универсальности. Надситуативность касается выделения класса идентичных в отношении универсальных характеристик ситуаций. Надперсональность выражена в необходимости элиминировать указания на индивидов в универсальных принципах и универсализуемых суждениях. Общеадресованность находит свое воплощение в недопустимости для деятелей исключать себя из числа тех, на кого распространяется действие принципов. Беспристрастность представлена в требовании не придавать кому-то из числа реципиентов последствий действия иную значимость, чем это предполагает универсальный принцип, отталкиваясь от симпатий и антипатий или различных проявлений близости и удаленности⁸. Общезначимость проявляется в том, что на «внешних оценщиках» лежит бремя присоединения к оценкам, соответствующим универсальным принципам. Каждый раз, когда одно из этих понятий используется теоретиком как полный синоним универсальности, теоретик начинает видеть в универсальности только что-то одно, а не взаимосвязанную совокупность разных частных свойств.

Первое понятие (свойство) из предложенного Апресяном списка, которое не является всего лишь аспектом или проявлением универсальности – понятие «общераспространенность» (в качестве синонима Апресян использует слово «общепризнанность»). Общераспространенность выступает не как «логическая», а как, условно говоря, «социологическая» характеристика какого-то содержательно определенного требования. Она не фиксируется в качестве обязательного свойства моральных принципов или (если мы говорим об уверенности субъекта высказывания в общем одобрении своей оценки) моральных суждений, поскольку не сопровождается необходимостью использования моральной лексики. Переход оценивающего действия индивида на язык морально значимых понятий обязательно предполагает с его стороны убежденность в том, что другие люди *должны* присоединиться к его оценке. Но этот переход не влечет за собой абсолютной уверенности в их присоединении, поскольку окружающие в своем большинстве вполне могут оказаться неразумными, лишенными моральной чувствительности, подчиненными превратным коллективным представлениям и т.д. Таким образом, под рубрикой «общераспространенность» («общепризнанность») обсуждается не свойство самого по себе принципа, а всего лишь условия его

⁸ См. подробнее: *Gert B. Morality: Its Nature and Justification.* – New York: Oxford University Press, 2005. P. 132–134.

действенности в определенном сообществе. Эти условия могут отсутствовать в определенном сообществе, и какой-то подлинно моральный принцип окажется в нем не общепризнанным и общераспространенным.

Позиция Апресяна несколько расходится с этой интерпретацией общепризнанности и общераспространенности. Для него универсальность – не только свойство определенных принципов и суждений, но и свойство отношений между людьми. Универсальность есть то, что возникает, когда люди преодолевают отчужденность друг от друга на практике – вступая в отношения партнерства, ограничивая себя на основе реверсивного действия золотого правила или договариваясь по поводу норм, регулирующих их взаимоотношения. Именно таковы три направления, или три сценария, преодоления обособленности индивидов, прочерчиваемые им⁹. Однако я не уверен, что предложенная Апресяном классификация форм преодоления замкнутости моральных деятелей в кругу индивидуально-эгоистических или групповых интересов является органичным продолжением разработки проблемы универсальности. Можно предположить, что какая-то часть универсализуемых суждений по поводу определенного действия предполагает, что критерием их правильности служит реальное согласие всех затронутых действием лиц на применение требующего или допускающего действие принципа (причем согласие должно быть получено в ходе равноправного обсуждения). Такова позиция коммуникативной этики. Можно ввести гипотезу, что другая часть подобных суждений не требует применения такого дополнительного критерия и выносится исключительно на основе мысленного моделирования реакции других в качестве разумных или обладающих неискаженным моральным чувством существ. Такова позиция этики договорной. Затем можно попытаться найти морально обоснованную границу между этими группами суждений. Но и те, и другие суждения будут равным образом универсализуемы и опираться на универсальные принципы. Вся наша деятельность по выявлению специфики и взаимному согласованию этих двух типов суждений будет осуществляться за пределами поиска того, что в сфере морали может быть наделено характеристикой универсальности, а что нет.

Другие свойства, имеющие более или менее самостоятельный статус по отношению к универсальности, но при этом тесно свя-

⁹ Апресян Р.Г. Феномен универсальности в этике: формы концептуализации. С. 82–83.

занные с ней – это упоминающаяся Априори обобщенность (или общность), а также не упоминающиеся им, но также требующие анализа их соотносительности с универсальностью объективности и абсолютности. Сначала я планирую обратиться к анализу обобщенности (общности), но для исследования ее соотношения с универсальностью потребуются предварительное обсуждение вопроса о том, какое нормативное содержание непосредственно вытекает из универсального характера моральных ценностей и норм и универсализуемости моральных суждений.

3. Универсальность и нормативное содержание морали

Вопрос о том, как связана универсальность моральных ценностей, норм и суждений с содержанием морали имеет три возможных ответа: 1) никак, 2) порождает какую-то часть моральных требований, 3) является необходимым и достаточным источником всей их полноты. Третий ответ, находящийся в основании кантовской нормативной этики, получил образцовую форму выражения у упоминавшегося уже выше Хэара. С его точки зрения, нормативные следствия универсализуемости суждений связаны с порождаемой ею обратимостью позиций деятеля и реципиента. Если реципиентом может быть любой человек с одним и тем же набором универсальных свойств, то это значит, что деятель всегда может оказаться на месте реципиента, который выигрывает или проигрывает от его действий. Хэар полагает, что суждение приобретает подлинно универсализуемый характер только тогда, когда деятель признает свое действие правильным как в его собственной позиции, так и в позиции реципиента. Если, поставив себя на место реципиента, деятель не сможет одобрить соответствующий принципу поступок, то ему придется пересмотреть сам принцип. Единственным принципом, который удовлетворяет критерию обратимости, по Хэару, является принцип, предписывающий действовать в интересах всех участников ситуации. Если же интересы участников ситуации противоположны, то единственный выход состоит в том, чтобы абстрагироваться от того, кто именно является обладателем того или иного интереса, и соотносить эти интересы исключительно по степени их интенсивности. Требование обеспечить реализацию наиболее интенсивного интереса и будет, по Хэару, требованием, соответствующим такой характеристике морали как универсальность. Его исполнение в значительном количестве случаев заставляет деятеля приносить свой интерес в жертву интересам другого

человека¹⁰. Если принять во внимание то обстоятельство, что многообразие моральных требований можно суммировать в виде обязанности содействовать интересам другого, то будет верным утверждение о том, что вся полнота нормативного содержания морали является результатом совмещения прескриптивности и универсальности моральных суждений.

Рассуждение Хэара вызывает серьезные сомнения, поскольку предложенный им переход от универсальности к нормативному содержанию морали, скорее всего, имплицитно опирается на какие-то дополнительные посылки, с универсальностью не связанные. И если это так, то нормативные ограничения, коренящиеся в самой по себе универсальности, задают гораздо более широкое пространство допустимого, чем требование ограничивать себя ради блага другого человека. Из предложенных ответов на поставленный в начале этого раздела вопрос правильным оказывается не третий, а второй. Для того, чтобы разобраться с проблемой нормативных следствий универсальности, Джон Мэки предложил обсуждать последовательные стадии универсализации, каждая из которых формирует все больший и больший объем нормативных ограничений деятеля. На первой стадии универсализация суждения предполагает простое игнорирование тех различий между индивидами, которые не зафиксированы в виде универсального описания в том принципе, который признает выносящий суждение человек. На второй стадии предполагается, что принцип должен применяться вне зависимости от воображаемых изменений, происходящих с деятелями и реципиентами. Речь идет об изменениях, которые затрагивают «психические и физические свойства, располагаемые ресурсы и социальный статус». Именно здесь появляется тождество между универсализуемыми суждениями и суждениями, которые проходят тест на обратимость. Наконец, на третьей стадии универсализации тест на обратимость начинает требовать, чтобы выносящий суждение индивид представлял себя на месте других участников ситуации уже не в качестве обладателя своих собственных нынешних «вкусов, предпочтений, идеалов и ценностей», а в качестве обладателя «вкусов, предпочтений, идеалов и ценностей», свойственных именно другим. Мэки утверждает, что каждая из стадий порождает собственный «содержательный практический принцип» и что лишь третья стадия приближается в этом отношении

¹⁰ См: *Hare R.M. Relevance*. P. 86–89; *Hare R.M. Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*. P. 108–111.

к «либеральному» или «утилитаристскому» образам морали. Однако, подчеркивает он, это ни в коем случае не свидетельствует о правоте позиции Хэара, поскольку а) стадии не вытекают с необходимостью одна из другой и б) вторая и третья стадия не укоренены в самой логике применения моральных понятий¹¹.

Анализ теоретического противостояния Мэки и Хэара позволяет сделать следующие выводы. Во-первых, разделение первой и второй стадий универсализации мало обосновано. Если деятель принял какой-то «содержательный практический принцип» в качестве универсального, то он тем самым предрешил необходимость мысленной смены мест всех участников типичной для применения этого принципа ситуации. Он не может не понимать, что независимость правильности поступка от того, какие конкретные индивиды находятся на месте деятеля и реципиента, заставит его одобрить соответствующий принципу поступок и тогда, когда он сам окажется в роли реципиента. Во-вторых, третья стадия универсализации, а с ней и хэаровская идея вывода нормативного содержания морали из ее формальных характеристик (универсальности и предписательности), действительно является своего рода иллюзией. Для того чтобы прийти к характерному для нее «содержательному практическому принципу», необходимы допущения, не относящиеся к самой по себе обратимости, а задающие ее контекст. Вне этих допущений третья стадия универсализации не просто не порождает императив содействия благу другого, а оказывается тупиковой в отношении каких бы то ни было нормативных выводов.

Что при этом имеется в виду? Для начала попробуем проследить нормативные следствия второй стадии универсализации, то есть обратимости в отношении социального статуса, физических и психических особенностей участников ситуаций. Возьмем пример, использующийся как Мэки, так и Хэаром, и представим себе нациста, который рассматривает принцип «все евреи подлежат уничтожению» в качестве универсального «содержательного практического принципа». Воображаемая смена мест заставляет его отвечать на вопрос: «Стал бы я одобрять уничтожение евреев, если бы узнал, что я имею еврейские корни, и был бы отправлен со своими детьми в Аушвиц?». Мэки утверждал, что таким образом осуществляется простая психологическая проверка ценност-

¹¹ Mackie J.L. Ethics: Inventing Right and Wrong. – London: Penguin Books, 1990. P. 83–104.

ных убеждений на прочность¹². Однако мне представляется, что деятель, использующий критерий обратимости, проверяет еще и нечто иное. Он пытается понять, нет ли зависимости между его убеждениями и нерелевантными в универсальном отношении факторами. В примере Мэки – тем фактором, что нацист принадлежит к группе людей, которая не попадает под действие мероприятий по окончательному решению еврейского вопроса, и поэтому, возможно, не учитывает все то, что следует учитывать, выдвигая универсальный принцип. В каких-то случаях эта дополнительная проверка твердости убеждений и беспристрастности позиции может завершиться тем, что принцип будет отброшен или скорректирован. Однако в других случаях деятель, убежденный в обоснованности самого отвратительного с моральной точки зрения принципа, лишь подтвердит свои убеждения и укрепитя в них. Ни один из этих двух результатов не предreshен воображаемой сменой мест.

Рассмотрим тот же пример в перспективе третьей ступени универсализации. Она доводит отождествление деятеля с реципиентом до его уникальных желаний и предпочтений, а также до его «идеалов и ценностей». В этом случае есть два обстоятельства, которые не дают обратимости играть даже ту скромную нормативную роль, которую она играла на предыдущей ступени. Первое связано с доведением отождествления с другим человеком до уровня «идеалов и ценностей». Нацист, который убежден в необходимости уничтожения евреев, должен представить себя не просто евреем или евреем, который не хочет быть уничтоженным в лагере смерти, а евреем, который убежден в недопустимости уничтожения евреев. Эта операция не ведет ни к чему иному, кроме фиксации тупикового конфликта принципов, претендующих на универсальность. Второе обстоятельство связано с полнотой мысленного отождествления с другим человеком. На третьей стадии универсализации, предполагающей полное физическое, психическое и духовное отождествление с другим, исчезает тот зазор между участниками ситуации, который создает возможность для возникновения эмоциональных и дискурсивных эффектов воображаемой смены мест. Вопрос: «Согласился бы я на определенное обращение, оказавшись на месте другого?», превращается в вопрос: «Согласился бы на это обращение другой?». И в этом случае нужно уже какое-то дополнительное основание для того, чтобы

¹²Ibid. P. 24.

продемонстрировать деятелю (пусть тому же нацисту из нашего примера) значимость мнения другого человека по поводу сложившейся ситуации. Дополнительное, то есть не вытекающее из логики универсализации¹³.

4. Универсальность и общность

Итак, мы выяснили, что универсальность моральных принципов и норм и универсализуемость моральных суждений, не могут рассматриваться как источник свойственного морали отношения к другому человеку, хотя и задают некоторые нормативные ограничения для части действий, идущих вразрез с этим отношением. Универсальность и универсализуемость заставляют дополнительно проверять обоснованность тех требований (принципов), исполнение которых оказывается выгодно деятелю или не влечет для него негативных последствий. Тем самым возможность для совершения поступков, наносящих вред другому человеку или оставляющих его без помощи и поддержки, оказывается ограниченной. Общность, или обобщенность, моральных требований, которая зависит от универсальности, но не является ее аспектом, играет схожую в структурном отношении роль: не обосновывая исчерпывающим образом нормативное содержание морали, способствует признанию его обоснованности.

Рубен Апресян использует это понятие, обсуждая кантовский вклад в развитие проблематики моральной универсальности. Кант, по его словам, «отчетливо понимал разницу между всеобщностью и общностью»¹⁴. Он противопоставлял «простую общность» «все-общности» (универсальности), обсуждая способность человека, уступая склонности, делать исключение из общего принципа для себя даже в тех случаях, когда успешность действия, совершаемого по склонности, зависит от соблюдения людьми морального закона. Для того, чтобы обмануть доверие кредитора, мошеннику надо, чтобы кредитор постоянно сталкивался в своем опыте с выполнением должниками обещания вернуть взятые в долг деньги. Мошенник опирается на общераспространенность исполнения принципа и рассматривает его в этой связи как «общий», но не «все-общий», или универсальный,

¹³ Беглый анализ этого парадокса обратимости см.: *Уотлз Дж.* Золотое правило. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2016. С. 239–240.

¹⁴ *Апресян Р.Г.* Феномен универсальности в этике: формы концептуализации. С. 80.

поскольку исключает из-под его действия себя самого в какой-то конкретный момент времени¹⁵.

Однако в современной этической теории чаще имеется в виду иное, не кантовское значение общности принципов. Оно связано с той терминологической конвенцией, которую предложил Хэар и приняли многие другие теоретики (естественно, имеются и исключения, подобные М. Сингеру, утверждавшему, что «общность» – просто более точное обозначение хэаровской универсальности)¹⁶. Британский философ применил понятие «общность» для того, чтобы отразить способность универсальных принципов включать в себя более или менее подробные описания типичных ситуаций, что, в итоге, очерчивает большую или меньшую область их применения. По мысли Хэара, нарушение более общего принципа в отношении какого-то конкретного предмета регулирования не обязательно является нарушением другого, менее общего, но нарушение менее общего всегда является нарушением более общего¹⁷. Скажем, причинение смерти другому человеку, то есть нарушение принципа «не убивай», не всегда является нарушением менее общего принципа «не убивай невиновных людей». Однако любое нарушение этого, менее общего принципа всегда будет нарушением более общего – принципа «не убивай». В отличие от кантовского словоупотребления, общность выступает у Хэара не как отрицание универсальности, а как дополнительный признак универсальных принципов. Если универсальность – это свойство, которое у определенного принципа или есть, или полностью отсутствует, то общность допускает множество степеней интенсивности. Разная степень общности универсальных принципов складывается за счет того, что они включают в себя такие описания их адресатов и реципиентов последствий их исполнения, которые очерчивают более или менее широкие группы лиц. Принципы, обладающие наибольшей степенью общности, как правило, просты и лаконичны, а уменьшение общности требует расширения их формулировок.

Какую роль понятие общности играет в теоретической концептуализации понятия «мораль»? В отличие от характеристики «моральные принципы (требования) универсальны», характери-

¹⁵ *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. Т. 3. – М., 1997. С. 155.

¹⁶ *Singer M.G.* Universalizability and the Generalization Principle // *Morality and Universality: Essays on Ethical Universalizability* / ed. by N.T. Potter and M. Timmons. – Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985. P. 47–74.

¹⁷ *Hare R.M.* *Essays in Ethical Theory.* – Oxford: Clarendon Press, 1989. P. 51.

стика «моральные принципы (требования) являются общими» не может стать частью корректной теории морали. Общность представляет собой относительное понятие. Оно применяется в ходе сравнения каких-то одних принципов с другими, и его бессмысленно использовать, не указывая на какую-то степень общности. В силу этого в теории морали подчас используется формулировка «моральные принципы (требования) являются предельно, или абсолютно, общими». На это обстоятельство обратил внимание Хэар, пришедший к выводу, что такая формулировка, как минимум, не точна. Хэар сопоставил между собой принципы «не убивай невиновных людей», «не убивай людей», «не убивай живых существ», «не совершай никаких действий». Последний из этих принципов будет самым общим, но при этом явно не имеющим морального содержания¹⁸. К этому можно добавить и то, что первый хэаровский принцип («не убивай невиновных людей»), являющийся наименее общим в этом ряду, вряд ли можно на этой основе признать неморальным. Он оказывается таковым лишь для сторонников этики ненасилия, а тезис о дефинитивном тождестве морали и ненасилия является не самым распространенным в этической теории¹⁹. Спор о допустимости применения силы представляет собой спор о конкретизации моральных ценностей, а не о том, что такое мораль.

И все же, создавая теоретический образ морали, без использования понятия «общность» обойтись невозможно. Хэар писал про любовь «моралистов» абсолютистского толка к простоте, которая формирует у них стойкое предпочтение более общих принципов²⁰. Однако я не думаю, что подобная «любовь» свойственна только этой категории лиц. Она присутствует у любого обладателя морального сознания. Принципы, имеющие высокую степень общности, вызывают у него больше доверия в сравнении со всеми прочими принципами. В то же время снижение общности принципа, появление дополнительных частных правил, исключаящих кого-то из числа адресатов принципа или из числа защищаемых принципом реципиентов, вызывают подозрение и требуют специального убедительного обоснования. Я бы выразил это положение следующим образом: внутри нормативной

¹⁸Ibid. P. 54.

¹⁹Пример его защиты см.: Гусейнов А.А. Нравственность в свете негативной этики // Мораль: разнообразие понятий и смыслов. Сборник научных трудов. К 75-летию академика А.А. Гусейнова / отв. ред. О.П. Зубец. – М.: Альфа-М, 2014. С. 13–34.

²⁰Hare R.M. Essays in Ethical Theory. P. 52.

системы морали имеет место такое отношение к принципам, которое можно было бы назвать *презумпцией в пользу наибольшей степени их общности*.

Эта презумпция объясняется естественным недоверием морального сознания к тем нормативным формулировкам, которые являются «псевдоуниверсальными», т.е. к попыткам замаскировать с помощью описаний имплицитные указания на индивидов и их частные интересы. Именно это происходит в известном юмористическом примере, придуманном Мэки. Он предложил проанализировать принцип «все сапогообразные страны должны получать преимущество в международных отношениях», который противостоит более общему принципу «все страны должны иметь равные права и обязанности в системе международных отношений»²¹. В качестве автора первого принципа мы легко выявляем итальянского патриота, пытающегося обеспечить исключительное положение единичной стране – своей родине, и понимаем, что квантификатор «все» используется им исключительно для того, чтобы убедить в оправданности этого положения окружающих его неитальянцев. За любым ограничением круга деятелей или круга реципиентов, затронутых тем или иным моральным принципом, может стоять именно такая подоплека. Ограничение может предлагать тот, кто хочет оставить за собой свободу действий в собственных интересах или в интересах группы «своих». Поэтому любое из ограничений должно быть поставлено под вопрос и специально обосновано, в то время как принципы, касающиеся всех людей, воспринимаются моральным сознанием в качестве нормы и подобного критического внимания не требуют.

Движение в этом направлении я уже зафиксировал, обсуждая нормативные следствия универсальности принципов и универсализации суждений. Одним из них была озабоченность возможным влиянием уникальной позиции деятеля (или просто выносящего суждение человека) на выбор им моральных принципов. Снятию сомнений способствовала воображаемая смена мест. У Мэки эту роль играла проверка готовности итальянского патриота признать те же преимущества за любой другой сапогообразной страной или согласиться с потерей привилегированного статуса Италии при изменении контуров ее границы. Презумпция общности формализует и операционализирует обсуждаемую озабоченность, прямо указывая на основной предмет дополни-

²¹ Mackie J.L. Ethics: Inventing Right and Wrong. P. 85.

тельной проверки – те принципы, которые сужают круг лиц, к которым адресовано требование, или круг лиц, интересы которых это требование защищает. Что касается ее связи с нормативным содержанием морали, то это содержание не вытекает из нее так же, как и из универсальности принципов. На фоне уже принятой установки стремиться к благу другого человека презумпция общности способствует сохранению широчайшего круга реципиентов подобного обращения. Но она не превращает в предмет обязанности саму эту установку.

5. Универсальность и объективность

Проблема объективности моральных требований и опирающихся на них оценочных суждений обсуждается как обособленная проблема этической теории, начиная с поздних работ Джорджа Мура, хотя имплицитно присутствовала в этике постоянно²². В настоящий момент она играет существенную роль в метаэтических исследованиях²³. При определенном расхождении в дефинициях теоретики подразумевают под объективностью несводимость моральных оценок к одобрению/неодобрению тех или иных действий, мотивов или черт характера со стороны отдельных индивидов, обладающих уникальными психическими характеристиками и уникальным жизненным нарративом, или со стороны групп людей, имеющих те или иные уникальные культурные особенности. Человек, выносящий моральные оценки, то есть оценки, в которых используются такие понятия как «справедливо»/«несправедливо», «гуманно»/«жестoko», «достойно»/«недостойно» и т.д., рассматривает свои утверждения не как выражение собственных индивидуальных предпочтений или общепринятых ценностно-нормативных убеждений, а как *верную* характеристику оцениваемых явлений в свете *верного* нормативного стандарта. Расходящиеся с его оценкой утверждения он воспринимает как ошибочные. Конечно,

²² Мур Дж. Э. Природа моральной философии. – М.: Политиздат, 1999. С. 252–290, 341–346.

²³ См. напр.: Максимов Л.В. Этический объективизм: основные концепции и подходы // Этическая мысль: ежегодник. Вып. 1. – М.: Институт философии РАН, 2001. С. 132–148; *Morality and Objectivity: A Tribute to J. L. Mackie* / ed. by T. Honderich. Abingdon: Routledge, 1985; *Objectivity in Law and Morals* / ed. by B. Leiter. – Cambridge: Cambridge University Press, 2001; *Does Anything Really Matter? Essays on Parfit on Objectivity* / ed. by P. Singer. – Oxford: Oxford University Press, 2017.

он может допускать, что по каким-то причинам его собственная моральная оценка окажется ошибочной. Но даже в этом случае он исходит из того, что верная моральная квалификация данного поступка (мотива, черты характера) существует и что она только одна. Два человека, один из которых утверждает допустимость действия, а другой – его недопустимость, не могут быть правы одновременно, также как они не могут быть и одновременно неправы.

Даже признавая тот факт, что его моральные оценки зависят от наследственности, ранней социализации, особенностей культурной среды, выносящий моральные суждения индивид не может принять тезис, что эти обстоятельства всецело определяют его мнение о моральном качестве того или иного поступка. Он не может согласиться с тем, что если бы эти обстоятельства были иными и породили иную оценку, то эта иная оценка тоже была бы верной. Схожая установка воспроизводится по отношению к тем моральным оценкам, которые выносят другие люди. Представим себе ситуацию, в которой кто-то причиняет страдание другому человеку ради развлечения и не видит в этом ничего предосудительного. Это обращение с ближним вызывает у наблюдателей неодобрение, выраженное с помощью морально значимых терминов – квалифицируется ими как жестокость. Наблюдатели знают о том, что специфика психики мучителя и условия его социализации создавали предпосылки как для такого поведения, так и для уверенности мучителя в том, что его поведение не является предосудительным. Информация об этом может уменьшить степень возмущения поступком, но она не создает оснований для вывода о том, что причинение страданий в данном конкретном случае является правильным или морально безразличным. Если мы представим также, что подобное отношение к другому человеку глубоко укоренено в традициях какого-то общества и не оценивается в нем негативно, то и это никак не изменит ситуацию. Тот, кто считает причинение страданий ради развлечения жестокостью (то ли потому, что он принадлежит к другому обществу, то ли потому, что он пережил своего рода «нравоперемену»), даже оставаясь в абсолютном меньшинстве, будет утверждать, что общество в целом ошибается. Джон Мэки зафиксировал данное положение дел в виде следующих формулировок: «Находясь в состоянии нравственного затруднения, [человек]... хочет знать, действительно ли какой-то поступок в этой ситуации плох или хорош, правилен или неправилен... Предположение о существовании объективных ценностей...

инкорпорировано в базовое, конвенциональное значение моральных понятий... Претензия на объективность... запечатлена в нашем языке и в нашей мысли»²⁴.

Существует три подхода к вопросу о соотношении объективности и универсальности морали, получивших более или менее проработанное выражение в современной этической теории. В рамках первого из них объективность и универсальность моральных требований и суждений выступают в качестве самостоятельных, независимых друга от друга признаков. Это значит, что существует принципиальная возможность занимать объективистскую позицию, но не быть универсалистом, и наоборот, быть универсалистом, но отрицать при этом объективный характер моральных требований и суждений. Джеффри Гудвин и Джон Дарли формулируют позицию следующим образом: «Субъективизм утверждает нечто по поводу условий верности моральных требований, в то время как релятивизм утверждает нечто по поводу области их применения: для кого они верны, а не что делает их верными. Соответственно, можно быть объективистом и релятивистом одновременно, говоря, что правильное для индивида А отличается от правильного для индивида Б, и что это верно вне зависимости от субъективного отношения А и Б к данному вопросу. В этом случае область действия какого-то утверждения о том, что является морально правильным, будет относительной, поскольку это утверждение не относится ко всем людям, но условие его верности оказывается объективным». Равным образом, они полагают, что универсализм совместим с субъективизмом. Утверждая зависимость суждений о правильности от субъективных психологических факторов, кто-то может считать, что существует «лежащее в основе этих суждений совпадение психических состояний... и значит моральные требования применяются универсально»²⁵.

В обоснованности этого подхода есть серьезные сомнения. Прежде всего, сомнительна аргументация в пользу существования объективистов, которые не признают универсальности моральных суждений. Она опирается на некорректное понимание универсальности. Универсальность требования определяется не тем, что оно относится ко всем людям, а тем, что на его основе можно выделить группу людей, к которым оно равным образом

²⁴ *Mackie J.L.* Ethics: Inventing Right and Wrong. P. 33–35.

²⁵ *Goodwin G.P., Darley J.M.* The Perceived Objectivity of Ethical Beliefs: Psychological Findings and Implications for Public Policy // *Review of Philosophy and Psychology*. 2010. Vol. 1. No. 2. P. 164.

адресовано. Эта группа может быть более или менее широкой, но совсем не обязательно охватывается формулировкой «все люди». Соответственно, Гудвин и Дарли обсуждают не объективиста, который не признает универсальность требований, а всего лишь объективиста, который допускает, что моральные требования могут иметь разную степень общности. При этом, признавая обоснованными требования меньшей степени общности (то есть те, которые относятся «не ко всем людям»), он остается универсалистом.

Не меньше сомнений вызывает аргументация в пользу существования субъективистов, которые воспринимают моральные требования как универсальные. Она допускает смешение двух других характеристик нормативных требований: «универсальности» и «общераспространенности». Первая является эмпирическим фактом, относящимся к сфере коллективной психологии и нуждающимся в подтверждении со стороны нейтрального исследователя, вторая – свойством ценностно-нормативных убеждений деятеля, которое может быть обосновано лишь с помощью неэмпирических рациональных аргументов. Понятие «универсальность» указывает не на то, что какое-то требование *поддерживается* определенной группой людей или всеми людьми, а на то, что оно, с точки зрения какого-то индивида, *обладает императивной силой* в отношении всей этой группы или же всех людей. Имеется ли у всех членов группы или у всех представителей человеческого рода психологическая основа для признания требования распространяющимся на них, в этом случае не важно. «Субъективист-универсалист» Гудвина и Дарли, пытающийся обнаружить совпадение психических состояний всех без исключения людей, которое приводит к итоговому совпадению их моральных убеждений, обсуждает «общераспространенность», а не «универсальность», и поэтому просто не является универсалистом.

Второй подход отрицает независимость универсальности от объективности. Он предполагает, что универсальность представляет собой свойство, которым обладают лишь те требования и оценочные суждения, которые являются объективными. В отличие от представителей первого подхода, сторонники второго считают невозможным существование такой фигуры как «субъективист-универсалист», понимая, что тот неизбежно будет подменять универсальность общераспространенностью. Однако отрицание объективистом универсальности моральных требований они рассматривают как позицию, не имеющую неразрешимости.

мых внутренних противоречий. С точки зрения Рональда Дворкина, мы сталкиваемся с ней тогда, когда кто-то, считает, что определенная оценка зависит не от чьих-то реакций на действие или ситуацию, а от характеристик самого действия или ситуации, но при этом уверен, что для членов обществ, имеющих принципиально иное понимание ключевых моральных концептов, эта оценка будет не верна²⁶.

Рассуждение Дворкина попадает под тот же критический аргумент, что и тезис Гудвина и Дарли о непротиворечивости позиции «объективиста-релятивиста». Исключение представителей какой-то культуры из числа людей, осуждаемых за участие в какой-то объективно неправильной, предосудительной практике, совсем не обязательно является признаком отрицания универсальности моральных требований. Универсальные требования очерчивают круг лиц, которым вменено требование, и какие-то люди, естественно, могут оставаться за пределами этого круга. В приведенном Дворкиным примере за пределами круга остается группа, состоящая из членов тех сообществ, которые исторически не развили в себе те или иные ценностно-нормативные представления. Это не значит, что такое исключение обосновано. Но оно вполне совместимо с универсальностью требования. вполне возможно, что оно противоречит задаваемому моралью уровню общности требований: очерченный круг имеющих обязанность людей оказывается слишком узким. Но это будет уже другая теоретическая проблема.

Остается возможность предположить, что Гудвин с Дарли и Дворкин дали неточные описания и привели неудачные примеры неуниверсального объективизма, такие, в которых универсальность все же присутствует, хотя и не выражена отчетливо. Тогда можно попытаться исправить их недочеты и сформулировать какое-то заведомо неуниверсальное, но при этом объективное требование. Неуниверсальное требование должно содержать прямые указания на индивидов. Скажем, «Иван Иванов обязан помочь Петру Петрову» или «Иван Иванов обязан уничтожить Петра Петрова». Мне представляется, что и в этом случае разделить объективность и универсальность не удастся. Неуниверсальное требование просто невозможно превратить в объективное. Объективность морального требования предполагает, что оно верно для каждого человека, независимо от того,

²⁶*Dworkin R. Objectivity and Truth: You'd Better Believe It // Philosophy & Public Affairs. 1996. Vol. 25. P. 98–99.*

какое мнение о его верности или неверности имеют конкретные люди. Но если требование является «верным для каждого», то, значит, оно опирается на аргументы, которые могли бы убедить в его правильности всех людей или, хотя бы, тех, чье мнение формируется на основе применения разума. Приведенные выше требования сами по себе не могут получить поддержку со стороны такой аргументации, поскольку она с необходимостью оперирует классами и свойствами индивидов, подводит индивидов под определенные классы на основе их свойств. Рациональное обоснование требования неизбежно заставляет вести речь о группах деятелей, в отношении которых проявляет себя общеадресованность, и группах реципиентов, в отношении которых реализуется беспристрастность. Другими словами, необходимая для признания требования объективной аргументация может действовать только на фоне признания его универсальным. В этом случае универсальность является своего рода аспектом или измерением объективности или наоборот.

Такое понимание их соотношения также встречается в исследовательской литературе. Например, оно характерно для Николаса Решера, который в специальной работе об объективности морали при переходе к анализу межкультурной проблематики просто заменяет понятие «объективный» понятием «универсальный»²⁷. Это, конечно, не идеальный отклик на обсуждаемую проблему. Ведь в одном отношении Решер явно сужает смысл понятия «универсальность». Разнообразие нормативных убеждений, устойчивость по отношению к которому проявляют универсальные требования, носит не только историко-культурный характер. В другом отношении он, напротив, неоправданно расширяет смысл этого термина, поскольку не проводит отчетливого различия между универсальностью и общностью. Кроме того, он не задается вопросом о том, по какой причине в некоторых контекстах уместна замена понятия «объективность» понятием «универсальность». Однако мне представляется, что общее направление мысли, заданное нерелексивным отождествлением объективности и универсальности морали у Решера, является правильным.

Так, уверенность морального деятеля в том, что требование, являющееся основой его оценок, распространяется на группу обладающих определенными свойствами людей, имеет смысл

²⁷ Rescher N. Moral Objectivity // Social Philosophy & Policy. 2008. Vol. 25. No. 1. P. 402–406.

только в том случае, если деятель считает это требование верным. С другой стороны, уверенность деятеля в том, что его оценка какого-то поступка *верна*, поскольку она опирается на *правильную* ситуативную интерпретацию *верного* морального требования, может присутствовать только там, где речь идет о требованиях, которые обращены к более или менее широким группам людей. Соответственно, можно утверждать, что моральные ценности и нормы обладают таким комплексным свойством, как «быть (или считаться) верными, обладая императивной силой в отношении определенного круга деятелей и порождая беспристрастное отношение к определенному кругу реципиентов». Когда мы обсуждаем сферу действия морального требования, уместно применять понятие «универсальность», понимая при этом, что признание требования верным подразумевается по умолчанию. Когда мы обсуждаем характер императивной силы требования, наш исследовательский интерес находит более точное выражение в термине «объективность», хотя и общеадресованность, и беспристрастность этого требования должны автоматически учитываться при исследовании оснований обязательности его исполнения.

6. Универсальность и абсолютность

Проблема соотношения универсальности и абсолютности еще более сложна и запутанна, чем проблема соотношения универсальности и объективности. Существует интересный прецедент ее обсуждения, с которого можно было бы начать ее анализ. В этом вопросе попытался разобраться Хэар, обсуждая в работе «Принципы» (1972) позицию Гертруды Элизабет Маргарет Энском. Она утверждала, что «извращенному» (консеквенциалистскому) моральному сознанию свойственна неспособность изначально исключить из числа предметов выбора вынесение приговора невиновному человеку или убийство невиновного человека. Обладатели такого типа морального сознания способны оправдывать подобные действия в каких-то чрезвычайных обстоятельствах в силу того, что они не признают «абсолютно общих принципов»²⁸.

²⁸ Инвектива против «извращенного» (в русском переводе – «искаженного») морального сознания содержится в работе «Современная философия морали» (Энском Э. Современная философия морали // Логос. 2008. № 1 (64). С. 88). Формулу «абсолютно общие принципы» Хэар взял из одного из устных выступлений своего оппонента.

Хэар анализирует, каким образом Энском подбирает понятия для выражения этой мысли. Прежде всего, он обращает внимание на то, что Энском не могла бы корректно использовать в своих целях понятие «универсальный» («универсальные принципы»). Дело в том, что предмет критики Энском – консеквенциалистская этика, которая вполне универсальна в том смысле, что обосновывает возможность осуждения или убийства невиновного, не упоминая никаких конкретных индивидов. Понятие «общность», на которое Энском пытается опереться, так же как и понятие «универсальность», само по себе не позволяет точно выразить суть критики «извращенного» морального сознания. Оно является соотносительным и требует уточнений, касающихся степени общности. Именно эту роль у Энском призвано играть понятие «абсолютный», присоединенное к понятию «общий». Однако и комбинация этих двух понятий не позволяет точно сформулировать ее аргументацию против консеквенциализма. Представим себе, что «абсолютно общий» означает у Энском «предельно общий». Мы фиксируем тот факт, что принцип «нельзя выносить приговор невиновному» имеет большую степень общности, чем принцип «нельзя выносить приговор невиновному за исключением тех случаев, когда это предотвратит ядерную войну». Однако «абсолютно (или предельно) общим» был бы лишь такой принцип, который не предполагает большего обобщения. И запрет на вынесение приговоров невиновным, и запрет на убийство невиновных таковыми не являются. К примеру, запрет на убийство невиновных людей уступает в общности запрету на убийство человека, тот, в свою очередь, запрету на убийство любых живых существ, а тот – запрету на совершение любых действий. Только последний был бы «абсолютно общим». Значит, разница «нормального» и «извращенного» моральных сознаний, обсуждаемая Энском, задана не непризнанием «абсолютно общих принципов», а чем-то иным.

Остается возможность отождествить «абсолютно общие принципы» с принципами, не имеющими исключений в любых ситуациях. Но, дело в том, что консеквенциалистский принцип максимизации блага и минимизации зла также не имеет исключений, хотя, по мнению Энском, категорически противостоит отстаиваемой ей позиции в нормативной этике. И даже более того, собственная версия запрета на насилие Энском также может быть проинтерпретирована как принцип, вводящий исключение для растений, животных, а также «виновных» людей (преступников и агрессоров)²⁹.

²⁹ *Hare R.M.* Essays in Ethical Theory. P. 52–54.

Из хэаровской критики словоупотребления Энском можно сделать вывод, что понятие «абсолютность» имеет в этике разные смыслы, по-разному соотносящиеся с универсальностью и общностью. В одном случае, термин «абсолютный» в отношении принципа означает всего лишь «универсальный» и при этом «предельно общий» для своей собственной сферы регулирования. Абсолютный принцип является посылкой всех прочих выводных принципов, и только поэтому: а) безусловен, б) не допускает исключений. При таком понимании в числе абсолютных могут оказаться как принципы, которые предписывают увеличивать в мире количество определенного блага (т. е. телеологические и консеквенциалистские), так и принципы, требующие или запрещающие совершать конкретные действия определенного типа (т. е. деонтологические). Утилитаристы, кантианцы, сторонники этики естественного закона могут в равной мере называть себя абсолютистами, а за пределами абсолютистской этики остаются лишь те мыслители, которые утверждают, что у морали нет твердого нормативного ядра, которое было бы значимо для всех людей. К примеру, Рубен Апресян предположил в одном из своих интервью, что подлинно абсолютным в морали является лишь одно требование – «требование противостояния злу»³⁰. Энском, по всей видимости, не считала такое использование понятия «абсолютный» правильным. Однако это не означает, что принципы такого рода не являются необходимыми для морали и не занимают в ней важного место.

В другом случае теоретики готовы называть абсолютным лишь такой универсальный принцип, в самой формулировке которого описаны запрещенные или требуемые поступки, причем они описаны просто как физические действия, без использования терминов, имеющих моральное значение («добро» и «зло», «справедливость» и «несправедливость» и т. д.). Примеры: «не убивай», «не лги», «не кради», «не прелюбодействуй». Если в предписании присутствует какой-то моральный термин, то оно заведомо неабсолютно, как, например, «противодействуй злу», «будь справедливым» и т.д. Таким образом, абсолютными могут быть только деонтологические принципы. И они обретают это свойство только тогда, когда на какой-то основе мы начинаем рассматривать их как не имеющие ситуативных

³⁰ Беседа с Рубеном Грантовичем Апресяном // Постигая добро: сборник статей / отв. ред. О.В. Артемьева, А.В. Прокофьев. – М.: Альфа-М, 2013. С. 52.

исключений³¹. Такие принципы обычно обладают высокой степенью общности, однако отсутствие исключений не определяется одним лишь предельно общим их характером. Так принцип «нельзя убивать людей» уступает по своей общности принципу «нельзя убивать живые существа», но в рамках этики ненасилия толстовского образца он рассматривается в качестве абсолютного требования. В своем втором значении абсолютность является не дефинитивным свойством моральных требований, которое могло бы стать общепринятым в этической теории, а, скорее, техническим термином одной из частных интерпретаций морали – абсолютизма. Однако присутствие в числе нравственных требований принципов, которые абсолютны в том смысле, который имеют в виду абсолютисты, не является очевидным. И хотя некоторые философы морали и специалисты по нравственной теологии, включая упоминавшуюся выше Энском, пытаются показать, что без таких принципов моральное сознание является «извращенным», для меня убедительность этой аргументации остается сомнительной.

Литература

Апресян Р.Г. Смысл морали // Мораль: разнообразие понятий и смыслов. Сборник научных трудов. К 75-летию академика А.А. Гусейнова / отв. ред. О.П. Зубец. – М.: Альфа-М, 2014. С. 35–64.

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

Беседа с Рубеном Грантовичем Апресяном // Постигая добро: сборник статей. К шестидесятилетию Р.Г. Апресяна / отв. ред. О.В. Артемьева, А.В. Прокофьев. – М.: Альфа-М, 2013. С. 24–78.

Гусейнов А.А. Нравственность в свете негативной этики // Мораль: разнообразие понятий и смыслов. Сборник научных трудов. К 75-летию академика А.А. Гусейнова / отв. ред. О.П. Зубец. – М.: Альфа-М, 2014. С. 13–34

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Соч.: в 4 т., на нем. и рус. яз. / подготовл. к изд. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлингом. Т. 3. – М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39–276.

Максимов Л.В. Этический объективизм: основные концепции и подходы // Этическая мысль: ежегодник. Вып 1. – М.: Институт философии РАН, 2001. С. 132–148.

³¹ Именно это значение абсолютного в морали подробно разработал американский этик и философ права Дж. Финнис. См.: *Finnis J. Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth.* – Washington, DC: Catholic University of America Press, 1991. P. 1–30.

Мур Дж. Э. Природа моральной философии. – М.: Политиздат, 1999. 352 с.

Прокофьев А.В. Две формы репрезентации моральных ценностей: обязанность и сверхобязательное // Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право. 2018. № 3. С. 28–36.

Уотлз Дж. Золотое правило. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2016. 346 с.

Энском Э. Современная философия морали // Логос. 2008. № 1 (64). С. 70–91.

Does Anything Really Matter? Essays on Parfit on Objectivity / ed. by P. Singer. – Oxford: Oxford University Press, 2017. 300 p.

Dworkin R. Objectivity and Truth: You'd Better Believe It // Philosophy & Public Affairs. 1996. Vol. 25. P. 87–139.

Finnis J. Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth. – Washington, DC: Catholic University of America Press, 1991. 113 p.

Gert B. Morality: Its Nature and Justification. – New York: Oxford University Press, 2005. 422 p.

Goodwin G.P., Darley J.M. The Perceived Objectivity of Ethical Beliefs: Psychological Findings and Implications for Public Policy // Review of Philosophy and Psychology. 2010. Vol. 1. No. 2. P. 161–188.

Hare R.M. Essays in Ethical Theory. – Oxford: Clarendon Press, 1989. 272 p.

Hare R.M. Essays on Political Morality. – Oxford: Clarendon Press, 1998. 264 p.

Hare R.M. Freedom and Reason. – Oxford: Clarendon Press, 1963. 228 p.

Hare R.M. Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point. – Oxford: Clarendon Press, 1981. 242 p.

Hare R.M. Sorting out Ethics. – Oxford: Clarendon Press, 1997. 191 p.

Hare R.M. Relevance // Values and Morals: Essays in Honor of William Frankena, Charles Stevenson, and Richard Brandt / ed. by A.I. Goldman, J. Kim. – Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1978. P. 73–90.

Mackie J.L. Ethics: Inventing Right and Wrong. – London: Penguin Books, 1990. 256 p.

Morality and Objectivity: A Tribute to J. L. Mackie / ed. by T. Honderich. Abingdon: Routledge, 1985. 228 p.

Objectivity in Law and Morals / ed. by B. Leiter. – Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 354 p.

Rescher N. Moral Objectivity // Social Philosophy & Policy. 2008. Vol. 25. No. 1. P. 393–409.

Singer M.G. Universalizability and the Generalization Principle // Morality and Universality: Essays on Ethical Universalizability / ed. by N.T. Potter and M. Timmons. – Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985. P. 47–74.

Universality and Moral Features Associated with It

Andrey V. Prokofyev – D.Sc. in Philosophy, Leading Research Fellow, Department of Ethics, Institute of Philosophy, Russian Academy; Professor, Department of Philosophy, Cultural Studies, and Sociology, Yaroslav-the-Wise Novgorod State University (NovSU).

avprok2006@mail.ru

Abstract

The paper begins with the identification of basic parameters of moral universality. Then the author establishes the range of concepts that the ethical theory uses to describe this phenomenon. Some of them designate particular aspects of universality itself, but others have much more complicated relationships with it. These are the concepts of generality, objectivity, and absoluteness. Trying to determine the moral meaning of generality, the author demonstrates that requirements resulting from the universality of moral phenomena are not identical to the fundamental moral imperative “promote the good of others.” Though this restricted normative content generates an additional moral feature – the strong presumption in favor of highly general principles. Contemporary ethical theory puts forward three approaches to the problem of the correlation between moral universality and objectivity. The first approach implies their mutual independence. The second approach denies the independence of universality and transforms it into an additional property of some objective requirements and judgments. For supporters of the third approach, objectivity and universality are two inseparable sides of the same feature of morality. The author defends the third approach. The last topic of the paper is the distinction between universality and absoluteness. The author analyzes two main definitions of moral absoluteness and suggests that there are no absolute requirements in morality on the level of particular acts or omissions.

Keywords: ethics, morality, universality, universalizability, impartiality, generality, objectivity, absoluteness.

Универсальность морали и обоснование прав человека¹

Якушев Леонид Викторович – аспирант кафедры этики Фило-софского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

jaleonid@mail.ru

Аннотация

В статье последовательно проанализированы четыре теоретических подхода к обоснованию универсального статуса прав человека (интуитивизм, конструктивизм, коммуникативизм и коммунитаризм). В центре внимания находятся их различия, касающиеся роли конструктивистских процедур и диалогического взаимодействия. В интуитивистской модели данные элементы являются излишними, поскольку фундаментальные моральные принципы рассматриваются интуитивистами как самоочевидные. Однако в силу существенного расхождения моральных интуиций у различных субъектов возможности интуитивистской модели в деле обоснования универсального статуса прав человека являются довольно ограниченными. Конструктивистский подход учитывает недостатки интуитивизма и апеллирует к заложенной в каждом человеке способности к выбору, опирающемуся на практическое рассуждение. Любой разумный индивид не может не признать нормы, вытекающие из практического применения разума в наиболее благоприятных для него условиях. Одним из наиболее влиятельных вариантов конструктивизма является тот, для которого конструктивистская процедура связана с гипотетическим всеобщим согласием. Однако гипотетическое согласие воображаемых субъектов не гарантирует согласия субъектов реальных, что создает серьезные препятствия для обоснования универсальности прав человека. Их пытаются преодолеть сторонники двух других подходов. Коммуникативисты полагают, что обоснованными являются лишь те морально-правовые нормы, которые получили одобрение со стороны участников реального дискурса. Коммунитаристы пытаются достичь консенсуса в отношении прав человека, учитывая позицию не отдельно взятых индивидуальных субъектов, а культурных сообществ. В основе

¹ Текст статьи впервые опубликован в журнале «Этическая мысль» (2018. Т. 18. № 2. С. 33–45) в рамках проекта «Феномен универсальности в морали», осуществляемого при финансовой поддержке Российского научного фонда, грант № 18-18-00068». The research was supported by the grant of the Russian Science Foundation, project no. 18-18-00068 “The Phenomenon of Moral Universality.”

этого процесса лежат: 1) целенаправленный поиск общих нормативных черт в различных культурных традициях, 2) надежда на возможность частичного переопределения коллективных культурных идентичностей. Несмотря на то, что обе модели снимают некоторые трудности конструктивизма, ключевой вопрос, как представителям различных культур на данном этапе развития человечества признать «других» с их особыми ценностными установками, остается нерешенным. В статье делается вывод о недостаточности всех проанализированных подходов для обоснования универсального статуса прав человека.

Ключевые слова: мораль, права человека, универсальность, интуитивизм, конструктивизм, коммуникативизм, коммунитаризм.

Введение

Концепция прав человека – важная точка пересечения нормативной этики с юридической практикой. Эта концепция, начавшая формироваться в эпоху Возрождения и получившая заверченный вид в эпоху Нового времени, на данный момент занимает центральное место в международной правовой культуре и представляет собой важный опыт формализации моральных критериев, регулирующих общественную жизнь. Одним из центральных свойств прав человека считается их универсальный характер: каждый человек обладает правами независимо от того, гражданином какого государства он является и к какому культурному сообществу принадлежит. Для того чтобы претензия прав человека на универсальность реализовалась в мировой юридической практике, они должны получить повсеместное признание, не сводящееся к формальному одобрению правительствами разных стран соответствующих международных документов. Однако несмотря на то, что права человека воплощают ценности, которые являются общими для разных культур и религий, такое признание сталкивается с существенными трудностями. Именно поэтому так остро стоит вопрос о моральном обосновании прав человека. Оно должно быть таким, чтобы использующиеся в нем аргументы казались убедительными представителям самых разных культур, в том числе тех, которые не принадлежат к породившей идею прав человека западной культурной традиции. В данной статье я хотел бы проанализировать под этим углом зрения четыре основных подхода к обоснованию прав человека, присутствующих в современной этической теории, – интуитивизм, конструктивизм, коммуникативизм и коммунитаризм, обра-

щая при этом внимание на две проблемы: а) как в этих концепциях представлена процедурно-конструктивистская составляющая и б) как они используют диалогический тип рассуждения.

1. Интуитивизм

Интуитивизм в этике представлен множеством частных концепций, что объясняется многозначностью и неопределенностью центрального для них понятия моральной интуиции². В общем виде позиция интуитивистов предполагает существование таких моральных оценок и требований, которые опознаются и признаются непосредственно. Они таковы, что являются для каждого человека заведомо правильными, или самоочевидными. Интуитивизм допускает, что некоторые моральные оценки и требования опираются на логический вывод из более общих непосредственно очевидных оценок и требований. Но основа нормативной пирамиды для интуитивиста все равно напоминает аксиоматическую основу математического знания. Интуитивистская традиция в понимании прав человека следует за Декларацией независимости США (1776), которая исходит из «той самоочевидной истины, что все люди созданы равными и наделены их Творцом определенными неотчуждаемыми правами, к числу которых относятся жизнь, свобода и стремление к счастью»³.

В современной этической теории самоочевидный характер прав человека ярко выразил А. Этциони. Он утверждает, что «права человека... морально убедительны по самому своему существу, внутренне, а не основаны на внешних эмпирических или логических суждениях»⁴. Они как яркий свет, на который не надо указывать, чтобы его заметить. И лишь серьезное повреждение зрения может препятствовать признанию того, что он есть. Вопрос о том, действительно ли каждый человек не должен испытывать страх насильственной смерти или подвергаться пыткам, вызывает у людей однозначную реакцию: «Конечно, не должен, зачем вы у меня это спрашиваете и где тут, собственно, вопрос?». Любые обоснования прав человека, замещающие не-

² См. подробнее: *Артемова О.В.* Интуитивизм в этике (из истории английского этического интеллектуализма Нового времени) // *Этическая мысль.* Вып. 10. – М., 2010. С. 92.

³ Соединенные Штаты Америки: Конституция и законодательные акты / Ред. О. Жидков. – М., 1993. С. 25.

⁴ *Etzioni A.* The Normativity of Human Rights Is Self-Evident // *Human Rights Quarterly.* 2010. Vol. 32. No. 1. P. 190.

посредственную апелляцию к очевидности, могут лишь замутить эту очевидность. Они создают зависимость суждений о правах человека от какого-то развернутого рассуждения, у которого есть отправные посылки и последовательные шаги логического вывода. В результате убедительность прав человека начинает зависеть от таких нормативных понятий, которые заметно менее убедительны, чем сама идея прав человека. Любое иное обоснование прав человека, кроме прямой отсылки к интуиции, не подкрепляет свой объект, а порождает дополнительные искусственные сомнения в нем.

Менее категоричны в вопросе о необходимости обосновывающих рассуждений те интуитивистские концепции, которые, несмотря на критику Этциони, все же рассматривают права человека именно в качестве выводного нормативного концепта, того, который опирается на более общие интуитивно очевидные ценности или принципы морали. Скажем, права человека можно рассматривать как выражение ценности человеческого достоинства, которая, в свою очередь, признается в качестве самоочевидной⁵. Мысль о необходимости защищать достоинства приведет нас к идее неприкосновенности личности, то есть к идее индивидуального права, а поиски самых важных аспектов уважения к достоинству дадут нам набор неотъемлемых прав, которыми обладает каждый человек. Тем самым мы получим моральное обоснование прав человека.

Интуитивистское понимание прав человека сталкивается с существенными затруднениями. Первое связано с тем, что современная наука серьезно продвинулась по пути объяснения того, как формируются интуитивно очевидные моральные суждения. Они возникают на основе действия биологических факторов, задающих общий каркас системы моральных оценок, который наполняется специфическим культурным материалом, сформированным в том или ином сообществе на протяжении длительного промежутка времени. Основой этого каркаса являются эмоциональные механизмы человеческой психики, что подразумевает небольшую роль рационально-дискурсивных способностей человека. В итоге очевидность в ценностно-нормативных вопросах оказывается далека от идеала рациональной очевидности. Она

⁵ См. подробнее: *Griffin J.* First Steps in an Account of Human Rights // *European Journal of Philosophy*. 2001. Vol. 9. No. 3. P. 306–327. Анализ этого варианта обоснования прав человека см.: *Waldron J.* Is Dignity the Foundation of Human Rights? // *Philosophical Foundations of Human Rights* / ed. by R. Cruft, S.M. Liao, M. Rienzo. – Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 117–137.

представляет собой всего лишь сколок эволюционной истории человека и культурной истории отдельной традиции⁶.

Кроме того, несмотря на убежденность Этциони во всеобщем согласии людей по поводу прав человека, моральные интуиции людей, принадлежащих к разным культурам, и даже людей, принадлежащих к какой-то одной культуре, существенно разнятся в их отношении. На этом фоне интуитивистам не остается иного выхода, кроме как выражать досаду и возмущение в отношении тех людей, которые не видят «яркого света». Каждый из обладателей расходящихся моральных интуиций будет апеллировать к собственным вариантам ответа на важнейшие моральные вопросы и рассматривать эти ответы как единственно верные. Однако никто ничего не сможет доказать своим собеседникам. Таким образом, права человека будет признавать в качестве идеи, наделенной реальной нормативной силой, лишь ограниченная группа людей, обладающих «безошибочным нравственным зрением». И у этих «зрячих» будет только два способа действия в отношении «слепых» – сетовать и принуждать.

2. Конструктивизм

Недостатки интуитивистского подхода, связанные с несогласованностью и неопределенностью интуитивных суждений, пытается преодолеть конструктивистская методология нормативной этики. Согласно позиции ее сторонников, моральные принципы, в том числе касающиеся прав человека, являются конструктами разума, результатами развертывания особой рациональной процедуры. Она позволяет производить критику и отбор интуитивных суждений и поэтому представляет собой способ снятия расхождений между людьми, которые считают очевидными разные моральные требования. Верными в конструктивистской перспективе являются те требования, которые признал бы таковыми каждый человек, а) способный к практическому рассуждению, б) на основе практического рассуждения и в) в условиях, которые в наибольшей степени благоприятны для практического

⁶*Haidt J.* The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment // *Psychological Review*. 2001. Vol. 108. No. 4. P. 814–834; см. также: *Прокофьев А.В.* «Не упускай из виду интуиций...» (теоретические проблематизации интуитивных моральных суждений в современной этике) // *Философский журнал*. 2016. Т. 9. № 1. С. 148–152.

рассуждения⁷. Конструктивистские процедуры отличаются от процедур вывода частных требований на основе общих нормативных посылок (ценностей). Они апеллируют не к ценностям, а к самой способности к выбору, опирающемуся на рассуждение. Тот, кто принимает решения, рассуждая, т. е. взвешивая доводы «за» и «против» своих поступков, с точки зрения конструктивиста, не может не прийти к ряду моральных ограничений своего поведения. Он с необходимостью признает нормативную силу некоторых требований.

К примеру, конструктивистской формулой принято считать первую формулировку категорического императива И. Канта: «Поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы»⁸. Она выступает как процедура, позволяющая отбирать максимы по принципу их универсальности, и определяет нормативное содержание кантовской этики. Возможность разумного согласия на превращение максимы во всеобщий закон природы придает максиме статус верного или объективного морального принципа. Однако многие максимы таковы, что разумное согласие на такое превращение невозможно. Ведь если максима превратится в закон природы, то последствия ее применения будут распространяться на согласившегося с этим деятеля не только в тех случаях, когда ему это выгодно, но и тогда, когда он окажется страдающей стороной (страдающий от вредных действий или безразличия других людей или страдающий от распада тех институтов и практик, которым эта максима противоречит). Примеряя на себя вторую позицию и убеждаясь в невозможности разумного согласия того, кто находится в ней, деятель выбраковывает негодные максимы поступков. Применение подобной конструктивистской процедуры лишает практическое рассуждение строгой моноличности. Кантовский деятель начинает обсуждать возможность всеобщего согласия всех разумных индивидов по поводу стандартов правильного поведения⁹.

⁷ James A. Constructivism, Moral // The International Encyclopedia of Ethics / ed. by H. La Follette. Malden: Blackwell Publishing, 2013. P. 1066.

⁸ Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч.: в 4 т. на нем. и рус. яз. Т. 3. – М.: Московский философский фонд, 1997. С. 145.

⁹ Интерпретацию этики Канта как морального конструктивизма см.: Rawls J. Kantian Constructivism in Moral Theory // Journal of Philosophy. 1980. Vol. 77. No. 9. P. 515–72; O'Neill O. Constructivism in Rawls and Kant // The Cambridge Companion to Rawls / ed. by S.R. Freeman. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 347–367.

Однако это присутствие других в конструктивистской процедуре может быть выражено в большей или меньшей мере. Оно оказывается ограниченным в рамках той модели обоснования прав человека, которая присутствует в кантианстве А. Гевирта. Точка отсчета его рассуждения такова: любой человек осуществляет целенаправленную деятельность и стремится к достижению определенных результатов. Для этого ему необходимо обладать свободой действий и минимальным базовым благополучием, т. е. каждый человек имеет право требовать обеспечения этих условий для достижения целей. Но в таком случае индивид должен рассматривать всех людей в качестве носителей тех же прав. В случае отказа субъекта признать равный правовой статус других, то ему необходимо подтвердить отсутствие у этих субъектов определенных свойств, которыми он сам обладает. Если привести такие доводы невозможно, индивид должен признать наличие у других прав. Таким образом, право на свободу и базовое благополучие заложены в самой способности человека к целеполаганию, и эти права никто не может отрицать. Следовательно, они должны быть признаны всеми¹⁰. Право на свободу действий подразумевает не только невмешательство в дела другого человека, но и при необходимости – помощь в создании условий для целенаправленной деятельности. Сохранение жизни, физическая целостность и психическое равновесие составляют минимальное базовое благополучие. Иерархия остальных прав выстраивается по критерию необходимости благ, которые поддерживаются соответствующей нормой, для осуществления целенаправленной деятельности.

Договорные модели кантианства, наоборот, акцентируют наличие и взаимодействие множества людей, каждый из которых выбирает нормативную основу своего поведения. Тот или иной принцип имеет силу для сторонников договорной этики только в том случае, если он вызывает согласие всех разумных людей, участвующих во всеобщем гипотетическом соглашении. Одним из ярких примеров является теория справедливости Дж. Ролза. Исходным пунктом его рассуждения является тезис, что все члены общества всегда будут выбирать нормативные принципы с некоторой долей пристрастности, в зависимости от особенностей собственного характера и общественного положения. Чтобы придать нормам максимальную объективность, необхо-

¹⁰ *Gewirth A. Reason and Morality. – Chicago: The University of Chicago Press, 1978. P. 48–128.*

димо сконструировать специальный мысленный эксперимент. Его участники – способные к кооперации и нуждающиеся в ней индивиды – находятся за «занавесом неведения». Они не имеют сведений о своих умственных способностях, состоянии здоровья, представлениях о смысле жизни, социальном статусе, а также о «конкретных обстоятельствах своего собственного общества» (экономических отношениях, особенностях культуры и прочем)¹¹. Поэтому рациональные эгоистические субъекты, стремясь обеспечить себе наибольшее количество благ, предпочитают в ситуации первоначального выбора такие принципы, действие которых позволит им, даже оказавшись в неблагоприятном положении, понести наименьшие потери. Один из таких принципов содержит требование равенства прав каждого человека, нарушение или ограничение которых недопустимо. В перечень основных прав, или «свобод», входят право на личную неприкосновенность, свобода совести и слова, право на частную собственность и др.¹². Таким образом, права человека, являясь результатом честного гипотетического соглашения между всеми разумными людьми, превращаются в основу справедливого общества и получают статус универсальных (всеобщих).

Будет ли это рассуждение достаточно убедительным, чтобы играть роль исчерпывающего обоснования прав человека для каждого, кто применяет разум в процессе принятия решений? Б. Бэрри и Т. Скэнлон считают, что нет из-за присутствия такого элемента, как «занавес неведения». Последний является избыточной конструкцией, поскольку достигнутое в ходе мыслительного эксперимента согласие теряет свою силу на практике – для деятелей, которые уже знают, кто они. По мнению Бэрри и Скэнлона, выявить набор санкционированных разумом норм можно на основе гипотетического соглашения людей, обладающих полным знанием о своем характере и социальных обстоятельствах. Достаточно просто вообразить, что каждый из них разумен, то есть готов принять только ту норму, которую другие разумные индивиды не смогли бы отвергнуть, беспристрастно взвесив свои потери от ее принятия¹³. Если участника гипотетического обсуждения норм не устраивает какой-то принцип, то он имеет возможность наложить на него вето, но при наличии весомых оснований. Такими основаниями могут стать, например, угроза

¹¹ Ролз Д. Теория справедливости. – М.: Изд-во ЛКИ, 2010. С. 127.

¹² Ролз Д. Теория справедливости. С. 66–67.

¹³ Scanlon T.M. What We Owe to Each Other. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998. P. 195.

жизненным интересам индивида или ограничение в потреблении общественных благ¹⁴. Такой нормативный фильтр и позволяет выявить набор неотъемлемых прав каждого человека. Использование данной методологии ведет к тому, что участниками соглашения будут приняты те нормы права, которые охраняют личность и способствуют ее развитию. В свою очередь, нормы, дискриминирующие человека или представляющие для него угрозу, будут отклонены, поскольку выражающий опасения индивид может наложить запрет на ее принятие.

Конструктивистский подход в обосновании прав человека сталкивается с тем обстоятельством, что используемый в рамках гипотетических процедур образ человека, принимающего решения на основе практической рациональности, не соответствует тем субъектам, которые действуют в реальной жизни, тем людям, которые включены в разнообразные общественные практики и определяются своими социальными ролями и принадлежностью к разным культурным сообществам. Для реальных индивидов общественные институты и членство в группах являются не просто средством продвижения интересов и реализации разумных идеалов, они представляют собой среду, которая формирует индивидуальную идентичность. Таким образом, критика «занавеса неведения» органично перерастает в критику самих конструктивистских процедур – почему согласие абстрактных разумных индивидов должно быть значимым для индивидов реальных? Конечно, в конструктивистских процедурах можно видеть всего лишь герменевтику ценностного сознания отдельных культурных сообществ, как это происходит в работах позднего Ролза¹⁵. Это снимает вопрос о том, почему реальные индивиды будут считаться с результатами гипотетической процедуры, но одновременно ведет к тому, что полученные на основе этой процедуры принципы потеряют свою универсальность. Для проблемы обоснования прав человека такая потеря является фатальной.

3. Коммуникативизм

Учесть и преодолеть недостатки конструктивистского подхода пытаются сторонники двух других теоретических подходов. Они стремятся отталкиваться от реального взаимодействия субъектов

¹⁴ Barry B. A Treatise on Social Justice. Vol. 2. – Oxford: Clarendon Press, 1995. P. 67–72.

¹⁵ См. подробнее: Rawls J. Political Liberalism. – New York: Columbia University Press, 1996.

в рамках реального историко-культурного контекста. Первая из них – коммуникативная. В ней процедура конструирования норм является уже не сугубо теоретической: ее разворачивают не воображаемые, а реальные субъекты, вступающие в общение (дискуссию) по поводу установления общезначимых правил взаимодействия. Эти субъекты признают в качестве обладающих всеобщей нормативной силой только те нормы, которые санкционированы ими самими в результате обсуждения. Коммуникативизм опирается на два принципа. Принцип равенства: любой человек рассматривается как равноценный участник коммуникации, несущий ответственность за совершаемые действия. Он признает себя частью дискурсивного пространства, агентом формирования, утверждения или, наоборот, опровержения и отмены норм¹⁶. Принцип взаимности: субъект признает право другого выражать согласие с его позицией или не соглашаться с ней на основе публично предъявленных доводов. Требование, предложенное какой-то из сторон обсуждения, может получить статус универсального лишь в том случае, если оно будет принято всеми теми людьми, чьи интересы затрагивают последствия ее применения на практике, причем будет принято исключительно на основе разумного и свободного выбора – без силового давления, угроз, обмана, в качестве предложения, опирающегося на убедительные аргументы. Стороны дискуссии предъявляют друг другу свои интересы и потребности, что ведет, с одной стороны, к критическому переосмыслению последних, а с другой – к более точному их учету в рамках итоговой системы норм, которой готовы подчиниться все участники обсуждения. Таким образом, права человека выступают как продукт дискурса, а в какой-то своей части – как его основа. Когда речь идет о правах как основе дискурса, то главным аргументом в пользу их признания, с точки зрения коммуникативистов, является понимание каждым человеком того обстоятельства, что его собственная идентичность зависит от диалогов с другими людьми, что без Другого нет Меня¹⁷.

Взаимное признание друг друга участниками дискурса вовлекает в него представителей различных социальных групп: возрастных, половых, конфессиональных, этнических. Дискурс не только защищает права тех групп, которые являются меньшинствами («другими» для большинства), но также ведет

¹⁶ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб., 2001. С. 90–120.

¹⁷ Benhabib S. Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times. – Cambridge: Cambridge University Press, 2011. P. 57–76.

к изменению уже существующих идентичностей и к формированию новых. В последнем случае члены возникающей группы вступают в коммуникацию для создания новой нормы, защищающей их идентичность. В ходе дискурсивного процесса получающие защиту меньшинства становятся партнерами большинства, принимая существующие социальные институты и культурные традиции и по-своему переосмысливая их¹⁸. Коммуникация становится условием формирования идентичности групп и ее изменения. Она задает свой культурный контекст, а не пассивно формируется им. С. Бенхабиб называет такие процессы демократическими итерациями (повторениями): по завершении дискурса люди не получают копию обсуждаемого феномена, а один из его образов, который обладает новыми смыслами. В контексте прав человека этот процесс дополняет уже существующий перечень прав новой юридической нормой¹⁹. Очевидно, что эта процедура подразумевает не только политически нейтральное обсуждение проблем общественной жизни, но и политическую борьбу, поэтому для усиления сплоченности и интеграции необходимо способствовать росту правовой культуры с помощью институтов гражданского общества (прежде всего СМИ) и политических организаций.

Коммуникативистское обоснование прав человека имеет существенные плюсы. На его фоне исчезает вопрос о том, будут ли результаты процедуры выведения норм значимы для тех, кто попадает под их действие. Реальный характер соглашения позволяет утверждать, что будут. Однако проблема в том, что это обстоятельство касается только тех людей и групп, которые посчитали необходимым вступить в коммуникацию по поводу норм совместного существования на условиях, провозглашенных коммуникативной этикой. Будет ли участие в такой коммуникации приемлемым для представителей всех или большинства культурных традиций, формирующих ценностное мировоззрение наших современников? Сама по себе коммуникативистская модель не дает ответа на этот вопрос и не создает прочных оснований для положительного ответа на него. Зато другой подход к основанию прав человека, противостоящий конструктивизму – коммунитаристский – всецело сосредоточен именно на этой задаче.

¹⁸ *Benhabib S. The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens.* – Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 169.

¹⁹ *Ibid.* P. 176–183.

4. Коммунитаризм

Коммунитаристы, в отличие от конструктивистов, отвергают теорию общественного договора, в основе которой лежит образ человека как существа, которое может, опираясь исключительно на свой разум, формулировать универсальные нормативные ориентиры. Для коммунитаристов человек не может быть моральным субъектом вне и помимо сообщества, независимо от коллективно разделяемых представлений о добре и зле, справедливости и несправедливости, правах и их нарушениях. Для того чтобы можно было говорить о правах, необходимо существование определенных социальных и политических отношений, которые только и делают возможным обладание правами. Основой наделения правами, с точки зрения коммунитаристов, является политическое доверие между гражданами – чувство, которое выражает свободное принятие каждым членом сообщества обязательств по защите свободы друг друга и совершению действий в соответствии с ними. На фоне такого доверия вполне может сложиться консенсус по правам человека, аналогичный конструктивистскому, но не гипотетический, а реальный и опирающийся на политическую культуру определенного сообщества²⁰. Вопрос в том, могут ли прийти к такому же консенсусу разные сообщества, имеющие различные взгляды на природу и параметры совершенства человека, разную историю базовых социальных институтов и т. д.?

Некоторые коммунитаристы считают, что такой консенсус возможен. Однако, с их точки зрения, он не должен отталкиваться от какого-то глубокого взаимного понимания представителей разных культур на уровне оснований идеи прав человека. Интеграция позиций на уровне оснований если и возможна, то лишь в далекой исторической перспективе. Равным образом невозможно пока и полное совпадение взглядов в отношении номенклатуры прав. Перечни прав, выдвигаемые различными сообществами, будут отличаться по своему содержанию или по порядку приоритета. Возможны и различия в интерпретации конкретных прав. Кстати, осознание этих различий является первым шагом к универсализации идеи прав человека: если нормы моего сообщества являются обоснованными, то и их нормы также могут иметь весомые основания. Эта та самая точка, с которой может начаться

²⁰ Taylor C. Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights // The East Asian Challenge for Human Rights / ed. by J.R. Bauer, D.A. Bell. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 124.

переопределение идентичности, трансформация традиционных ценностных ориентиров какого-то сообщества. Однако в этом процессе должны быть сведены к минимуму внешние воздействия на него, поскольку они воспринимаются его членами как грубое давление и пренебрежение традициями, что может усилить сопротивление любым изменениям идентичности и усложнить достижение консенсуса. Путь к всеобщему согласию в вопросе о правах человека должен проходить не через утрату или отрицание традиционной идентичности, а через углубляющееся понимание сторонами друг друга, через осознание их равенства. Иначе переговоры по установлению консенсуса будут чрезвычайно трудны и лишены шансов на успех.

Возьмем в качестве примера то обстоятельство, что представители некоторых незападных культур ставят во главу угла благополучие сообщества, которое в свою очередь обеспечивает благо каждого из его членов. Для них сторонники ценностей Запада могут показаться индивидуалистами, стремящимися лишь к достижению личного блага. Причины такого восприятия понятны. Для западной традиции идея субъективных прав органична, она связана с христианским культурным наследием и особенностями развития правовой системы европейских стран. Иные традиции имеют другой исторический опыт, на фоне которого акцентирование субъективного права выглядит подозрительным. Однако коммунитаристы убеждены, что это противоречие можно разрешить благодаря наличию во всех культурах общих нормативных черт, таких как табу на убийство или уважение к честной процедуре, которые могут способствовать их сближению в вопросе о правах. Например, в современной буддийской традиции существует тенденция смещения акцентов с полной «предвзятости» ритуальной практики на базовые идеи просветления, ненасилия и достижения нирваны. Сторонники этой тенденции подчеркивают индивидуальную ответственность каждого за достижение просветления и обращают особое внимание на социальные импликации идеала ненасилия. В этой связи их ценностно-нормативная система при всем различии метафизических оснований оказывается близка к западным ценностям автономии и демократии. Защита прав человека является для них важной и злободневной практикой, хотя обоснование этой практики не связано с западной идеей уважения к достоинству человека. В итоге они выступают в качестве потенциальных участников всеобщего консенсуса в отношении прав человека, опираясь при этом на фун-

дамент собственной, буддийской культурной традиции²¹. К этому консенсусу, по мнению коммунитаристов, могут присоединиться и представители исламской культурной традиции, несмотря на чрезмерную жестокость некоторых норм шариата, предполагающих крайне жестокие наказания за совершение преступлений, например, отсечение руки за кражу или забрасывание камнями за супружескую измену. Ведь в исламе присутствует идея божественного милосердия и сострадания, которая коррелирует с христианским благочестием, превозносящим любовь к ближнему. Эти схожие черты могут стать отправной точкой в длительном процессе создания общих норм, защищающих человека, без потери духовной основы сообществ, придерживающихся ислама.

Несмотря на то, что два последних подхода снимают некоторые трудности, свойственные конструктивизму, они сталкиваются с одним и тем же препятствием. И индивидам и группам, основанным на общей идентичности, очень трудно признать, что ценностные установки «других», отличающиеся от их собственных установок, имеют равный с ними статус или хотя бы должны обсуждаться в качестве равных претендентов на одобрение со стороны всех разумных людей. Это блокирует диалог и делает сближение позиций по вопросу об общих нормативных основаниях проблематичным. Конечно, в истории имеются отдельные положительные примеры уважения к ценностям и нормам других культур при сохранении собственных, примеры взаимного обогащения разных традиций в области морали и права, однако превратить эти примеры в глобальную тенденцию, формирующую универсальный консенсус, вряд ли получится в ближайшем будущем.

Литература

Артемяева О.В. Интуитивизм в этике (из истории английского этического интеллектуализма Нового времени) // *Этич. мысль.* Вып. 10. – М., 2010. С. 90–113.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Соч.: в 4 т., на нем. и рус. яз. / подготовл. к изд. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлингом. Т. 3. – М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39–276.

Прокофьев А.В. «Не упускай из виду интуиций...» (теоретические проблематизации интуитивных моральных суждений в современной этике) // *Филос. журн. / Philosophy Journal.* 2016. Т. 9. № 1. С. 146–163.

Ролз Д. Теория справедливости. – М.: Изд-во ЛКИ, 2010. 536 с.

²¹ *Taylor C.* Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights. P. 133–135.

Соединенные Штаты Америки: Конституция и законодательные акты / ред. О. Жидков. – М.: Прогресс; Универс, 1993. 768 с.

Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб.: Наука, 2001. 380 с.

Barry B. A Treatise on Social Justice. Vol. 2. – Oxford: Clarendon Press, 1995. 315 p.

Benhabib S. Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times. – Cambridge: Polity Press, 2011. 298 p.

Benhabib S. The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens. – Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 251 p.

Etzioni A. The Normativity of Human Rights Is Self-Evident // Human Rights Quarterly. 2010. Vol. 32. No. 1. P. 187–197.

Gewirth A. Reason and Morality. – Chicago: The University of Chicago Press, 1978. 393 p.

Griffin J. First Steps in an Account of Human Rights // European Journal of Philosophy. 2001. Vol. 9. No. 3. P. 306–327.

Haidt J. The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment // Psychological Review. 2001. Vol. 108. No. 4. P. 814–834.

James A. Constructivism, Moral // The International Encyclopedia of Ethics / ed. by H. La Follette. – Malden: Blackwell Publishing, 2013. P. 1065–1078.

O'Neill O. Constructivism in Rawls and Kant // The Cambridge Companion to Rawls / ed. by S.R. Freeman. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 347–367.

Rawls J. Kantian Constructivism in Moral Theory // Journal of Philosophy. 1980. Vol. 77. No. 9. P. 515–572.

Rawls J. Political Liberalism. – New York: Columbia University Press, 1996. 464 p.

Scanlon T.M. What We Owe to Each Other. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998. 420 p.

Taylor C. Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights // The East Asian Challenge for Human Rights / ed. by J.R. Bauer, D.A. Bell. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 124–144.

Waldron J. Is Dignity the Foundation of Human Rights? // Philosophical Foundations of Human Rights / ed. by R. Cruft, S.M. Liao, M. Rienzo. – Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 117–137.

Moral Universality and Justification of Human Rights

Leonid V. Yakushev – postgraduate student, Department of Ethics, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.
jaleonid@mail.ru

Abstract

The paper analyses four theoretical approaches to the justification of the universal status of human rights (intuitionism, constructivism, communicativism and communitarianism). The analysis is focused on their differences with regard the role of constructivist procedures and dialogue. In the intuitionist model, these elements are unnecessary because the fundamental moral principles are considered by intuitionists as self-evident. However, due to the significant divergence of moral intuitions among different actors, the potential of the intuitionist model for justifying the universal status of human rights is rather limited. The constructivist approach takes into account weak points of intuitionism and appeals to the ability of every human being to choose his/her actions on the basis of practical reasoning. According to their opinion, any reasonable individual cannot but recognize the rules arising from practical reasoning in conditions optimal for practical reasoning. One of the most influential versions of constructivism identifies the constructivist procedure with the search for the hypothetical general agreement. Though, the hypothetical agreement of imaginary actors does not guarantee the agreement of real actors. This is a serious obstacle to the justification of the universality of human rights on the constructivist basis. The proponents of the other two approaches try to overcome it. Supporters of the communicative ethics believe that only those norms that have been approved by the participants of the real discourse are morally justified. Communitarians try to build a global consensus of different cultural communities on human rights. The foundations of this consensus are (a) common normative features of major cultural traditions, (b) a capacity of cultural communities to a partial redefinition of their identities. Despite the fact that both models remove some difficulties of constructivism, the key issue – how can representatives of different cultures recognize “others” with their special values and norms not in theory but in reality – remains unresolved. The paper concludes that the all four approaches are insufficient for justifying the universal status of human rights.

Keywords: morality, human rights, universality, intuitionism, constructivism, communicativism, communitarianism.

ОГЛАВЛЕНИЕ

	Предисловие	5
Р.Г. Апресян	Универсализация высказываний в процессе становления морального мышления	14
Р.С. Платонов	Проблема универсальных прескриптивных суждений в этике Аристотеля	34
Р.Г. Апресян	Тест на универсальность в моральной философии И. Канта	65
О.В. Артемьева	Универсальность и автономия в этике И. Канта	91
А.В. Скоморохов	Анализ дискуссий о принципе универсализуемости в моральной философии 1950–1960-х годов	111
Е.В. Логинов	Анализ дискуссии о принципе универсализуемости в моральной философии 1970–1980-х годов	131
А.В. Прокофьев	Универсальность и сопряженные с ней характеристики морали	151
Л.В. Якушев	Универсальность морали и обоснование прав человека	179

CONTENTS

	Preface	5
Ruben Apressyan	Universalization of Judgements in the Formation of Moral Consciousness	14
Roman Platonov	The Problem of Universal Prescriptive Judgments in Aristotle's Ethics	34
Ruben Apressyan	Universality Test in Kant's Moral Philosophy	65
Olga Artemyeva	Universality and Autonomy in Kant's Moral Philosophy	91
Alexey Skomorokhov	The Discussion on the Principle of Universalizability in Moral Philosophy of the 1950 and 1960s: An Analysis	111
Evgeny Loginov	The Discussion on the Principle of Universalizability in Moral Philosophy of the 1970 and 1980s: An Analysis	131
Andrey Prokofyev	Universality and Moral Features Associated with It	151
Leonid Yakushev	Moral Universality and Justification of Human Rights	179

**Издательский дом «Гуманитарий»
Академии гуманитарных исследований
готовит к изданию в 2020 г. сборник научных статей
под редакцией
профессора Р.Г. Апресяна**

**Мораль и универсальность.
Выпуск III**

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

МОРАЛЬ И УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ

Выпуск II

Под редакцией
Р.Г. Апресяна

Рецензенты:

Бродский Александр Иосифович – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета

Скрипник Анатолий Петрович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и истории Саровского физико-технического института, филиала Национального исследовательского ядерного университета МИФИ

*Издание выполнено при финансовой поддержке
Российского научного фонда, грант №18-18-00068*



Академия гуманитарных исследований
Издательский дом «Гуманитарий»

E-mail: academyrh@list.ru
<http://www.academyrh.info>

Подписано в печать 17.10.2019 г. Печать цифровая.
Бумага офсетная № 1. Печ. л. 12,5. Тираж 730 экз. Заказ № .
Отпечатано в типографии Издательского дома «Гуманитарий».
E-mail: humanist@academyrh.info