

МОРАЛЬ
И УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ
Выпуск III

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

МОРАЛЬ И УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ

Выпуск III

Под редакцией
Р.Г. Апресяна

**Москва
Гуманитарий
2020**

ББК 87.7в

УДК 17.0

Мораль и универсальность = Morality and Universality:

[сборник научных статей] / Рос. Акад. наук, Институт философии; под ред. Р.Г. Апресяна. – Москва: Гуманитарий, 2020. Вып. III. – 2020. – 163 с. – Библиогр. в конце ст. и в подстроч. примеч.

ISBN: 978-5-91367-130-1.

Настоящий сборник – третий из серии сборников «Мораль и универсальность», издаваемых в рамках проектного исследования «Феномен универсальности в морали». Сборники серии призваны отразить промежуточные результаты проектного исследования, и вписать их в текущий русскоязычный философский дискурс. Данный выпуск представляет собой материалы круглого стола, прошедшего в рамках XI Международной научной конференции «Теоретическая и прикладная этика: традиции и перспективы – 2019» (Санкт-Петербург).

ББК 87.7в

В оформлении обложки использован фрагмент работы
Жана Метценже (1883–1956) «Женщина с лошастью» (1911–1912).

Государственный музей искусств, Копенгаген, Дания

Рецензенты:

Разин А.В. – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой этики философского факультета Московской университета им. М.В. Ломоносова.

Хафизова Н.А. – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и права Пермского национального исследовательского политехнического университета.

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

ISBN: 978-5-91367-130-1 © Академия гуманитарных исследований, 2020

© Издательский дом «Гуманитарий», 2020

© Апресян Р.Г., 2020

© Артемьева О.В., 2020

© Логинов Е.В., 2020

© Коваль Е.А., Сычев А.А., 2020

© Назаров В.Н., Мелешко Е.Д., 2020

© Прокофьев А.В., 2020

© Скоморохов А.В., 2020

© Скрипник А.П., 2020

© Сторчевой М.А., 2020

© Троицкий Е.К., 2020

© Якушев Л.В., 2020

**RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY**

MORALITY AND UNIVERSALITY

Issue III

Edited by
Ruben G. Апресян

**Moscow
Humanist Publishing House
2020**

The collection is the third one in a series, *Morality and Universality*, within a research project, “The Phenomenon of Universality in Morality”, granted by the Russian Science Foundation. This issue presents proceedings of a round table held during the 11th International conference “Theoretical and Applied Ethics: Traditions and Prospects – 2019” (Saint Petersburg).

Front cover: Jean Metzinger (1883–1956),
La Femme au Cheval (The Rider) (1911–1912),
National Gallery of Denmark, Copenhagen, Denmark

Reviewers:

Alexander V. Razin – D.Sc., Professor, Head, Department of Ethics,
Faculty of Philosophy, Moscow Lomonosov University.

Natalia A. Khafizova – D.Sc., Associate Professor, Department of
Philosophy and Law, Perm National Research Polytechnic University.

ISBN: 978-5-91367-130-1 © Academy for Research into the Humanities, 2020

© Humanist Publishing House, 2020

© Apressyan R.G., 2020

© Artemyeva O.V., 2020

© Koval E.A. Sychev A.A., 2020

© Loginov E.V., 2020

© Nazarov V.N., Meleshko E.D., 2020

© Prokofyev A.V., 2020

© Skomorokhov A.V., 2020

© Skripnik A.P., 2020

© Storchevoy M.A., 2020

© Troitskiy E.K., 2020

© Yakushev L.V., 2020

Предисловие

Третий сборник «Мораль и универсальность»¹ представляет в переработанном виде материалы круглого стола, прошедшего по программе XI Международной научной конференции «Теоретическая и прикладная этика: традиции и перспективы» в рамках Международного научно-культурного форума «Дни философии в Санкт-Петербурге» в ноябре 2019 года. На круглом столе были, в частности, представлены некоторые из промежуточных результатов исследований по проекту «Феномен универсальности в морали», осуществляемого в секторе этики Института философии РАН при финансовой поддержке Российского научного фонда². Проведение круглого стола по тематике проекта внутри более широкого научного формата имело целью не только презентации идей, разрабатываемых членами проектного коллектива, и полученных ими выводов академическому сообществу, но и привлечение представителей последнего к тематике проекта и стимулирование их исследовательских интересов в этом направлении³.

Сборник открывает статья «Движение от локального к универсальному в генезисе морали» А.П. Скрипника. В ней автор показывает, что универсальность как качество морали формируется вместе с развитием морали, начиная с ранних поведенческих и коммуникативных образцов, препятствующих деструктивной разобщенности внутри группы и обеспечивающих ее сплоченность. Одним из самых простых средств формирования общих ценностных и прескриптивных представлений были «пересуды» – спорадическая внутригрупповая рефлексия относительно значимых для членов сообщества событий. Но «пересуды» инструмент по преимуществу локальных ценностно-императивных представлений. Универсальность же знаменует прорыв локальной центрированности ценностного сознания, выход за пределы видимого горизонта, возвышение нормативных критериев. При этом свое действительное значение универсальные моральные представления получают, будучи приложенными к локально ограниченным обстоятельствам, в которых действуют реализующие партикулярные интересы индивиды.

В то время как универсальность в виде тех или иных моральных форм формируется довольно рано, в философии она кон-

¹ Первый и второй выпуски сборника «Мораль и универсальность» вышли в свет в издательстве «Гуманитарий» соответственно в 2018 и 2019 годах.

² Грант № 18-18-00068.

³ Не все доклады, заявленные на круглом столе, были претворены в статьи для данного сборника.

цептуализируется не сразу. Строго говоря, это происходит, как показывает О.В. Артемьева в статье «Становление понятия универсальности в этике», в Новое время. Если взять докантовский период в развитии нововременной моральной философии, то надо признать, что наиболее весомый вклад в осмысление феномена универсальности внесли британские моральные философы. В их трудах проблематика универсальности осваивалась в двух направлениях – в ходе осмысления моральных представлений, с одной стороны, и моральных требований, решений и оценок, с другой. В связи с моральными представлениями выделялись такие характеристики, как общераспространенность, абсолютность и общезначимость. При этом считалось, что общезначимость моральных представлений возможна в силу равенства людей как моральных субъектов и их потенциально одинаковой способности самостоятельно судить о добре и зле. В связи с моральными требованиями и оценками выделялись такие характеристики, как общеадресованность, надситуативность и беспристрастность. По сути дела, в докантовской моральной философии был эксплицирован практически весь комплекс идей, связанных с универсальностью, и что важно, именно посредством выраженных в этих идеях характеристик мораль была концептуализирована как специфическая сфера когнитивного и коммуникативного опыта человека.

Интересная попытка осмысления моральной универсальности в соотнесении с автономией представлена в статье В.Н. Назарова и Е.Д. Мелешко на материале философского наследия малоизвестного русского мыслителя Н.А. Реймерса, который полагал, что в рамках морали универсальность блокирует автономию, а автономия – универсальность. Заслуживает внимания, что Реймерс исходит из довольно распространенного представления об универсальности как характеристики императива, который моральный деятель не только формулирует, но и предъявляет другим. Кант, вопреки представлению Реймерса, рассматривал универсализацию максим как мыслительную процедуру, призванную продемонстрировать самому моральному деятелю, насколько избранная им максима достойна быть признана в качестве моральной. «Экстернально-императивное» понимание универсальности, которое проводит Реймерс, противоречиво коррелирует с понятием универсальности у Канта. Это же можно сказать о понимании Реймерсом автономии в той части его рассуждений, в которой автономия рассматривается как характеристика не позиции морального деятеля, а моральной нормы. Как показывают

авторы, Реймерс пытался снять обнаруженное им напряжение между универсальностью и автономией, перенеся рассмотрение проблемы в контекст права. Концепция Реймерса представляет интерес как попытка некантовского переосмысления кантовской моральной проблематики с его ожидаемыми возможностями и очевидными ограничениями.

Е.В. Логинов, выстраивая рассуждение о моральной универсальности в соотнесении с модальным реализмом и, опираясь на аргументы, Адамса, Льюиса, Парфита и Хэара, стремится представить онтологические аргументы, указывающие на возможную несовместимость концепций моральной универсальности и модального реализма, а то и противоречия между ними.

В статье К.Е. Троицкого анализируются взгляды Зигмунта Баумана на универсализм и универсальность. Понимание баумановского подхода предполагает принятие во внимание его общей рамки обсуждения морали, в значительной мере развивавшегося в контексте критики как нововременных представлений о морали, так и нововременного проекта в целом. Главное для Баумана в морали – ответственность за Другого, а это значит, что вектор моральной императивности направлен деятелем на себя, а не на Другого. Под «универсализмом» Бауман понимает такую позицию в морали, при которой императивность, направленная на Другого, предстает безличной силой, унифицирующей, нивелирующей самобытность Другого. Так понимаемый универсализм Бауманом отвергается. Но он при этом признает, что одним из нормативных инструментов, обеспечивающих самобытность, различность индивидов, являются права человека, и они необходимо должны обладать свойством универсальности, чтобы гарантировать применение принципа прав человека к каждому индивиду.

В статье «Основания универсализации моральных суждений» Р.Г. Апресян предпринимает попытку проверить сложившиеся у Канта и Гегеля модели универсализации. Немецкие мыслители указывают на две модели универсализации, по-разному их описывая. Это универсализация, основанная либо на критическом соотнесении принципов действия с абстрактной нормой (законом), либо с позициями значимых других людей. Значимость этих моделей проверяется автором на материале экспериментального психологического исследования, которое имело целью изучение решений детей дошкольного и младшего школьного возраста, принимаемых в ситуации конфликта интересов и выяснение условий формирования у них способности к моральной само-

регуляции. Как показывают результаты этого исследования, универсализация суждений имеет место, и она осуществляется посредством сопоставления суждений как с моральными нормами, так и с ситуативно складывающимися межличностными отношениями, в которых так или иначе репрезентируются интересы коммуникативных и социальных партнеров (сотрудничающих и соперничающих).

А.В. Прокофьев пытается разобраться в том, какое место в системе моральной нормативности занимает принцип беспристрастности – приложим ли он ко всем моральным решениям в любых обстоятельствах или только к некоторым. В этических дискуссиях встречается точка зрения, согласно которой беспристрастность требуется от человека только при исполнении негативных требований – запретов, например, запрета причинения вреда; а что касается позитивных требований – предписаний, например, предписания помогать нуждающимся, то при их исполнении беспристрастность не непременна, и субъективный, пристрастный выбор человеком объекта помощи не должен осуждаться. Через серию аргументов Прокофьев показывает, что некоторые позитивные требования обращаются в совершенные обязанности, т.е. такие, исполнение которых безусловно. В частности, это можно сказать об обязанностях, вытекающих из требования спасения, касающегося случаев, когда в спасении кто-то нуждается здесь и сейчас, и совершить его могут лишь присутствующие здесь и сейчас, тем более если присутствует только один человек, и совершенная обязанность спасения за неимением других накладывается именно на него. Беспристрастность деятеля в таких ситуациях проявляется в том, что действия по спасению обусловлены лишь самой нуждой того, кто терпит бедствие; субъективное же отношение деятеля к терпящему бедствие не имеет при этом значения.

Особенное в контексте данного сборника видение универсальности представлено в статье А.В. Скоморохова «Универсальность в морали: между объективностью и абсолютностью». В ней автор обращает внимание на критическую в отношении универсальности линию в истории мысли и стремится развить ее, выделив ряд положений, демонстрирующих непризнание универсальности как характеристики моральных форм, например, следующие: а) утверждение универсальности ведет к игнорированию индивидуальности и самобытности морального самоопределения личности, б) формулируя универсальное правило, моральный агент по сути объективирует свое частное, «субъективно-произвольное»

мнение и посягает тем самым на моральное достоинство другого, по каким-то причинам не считающего возможным разделить предлагаемое мнение, в) универсальность есть результат объективации логической рациональности, между тем как моральность решений и действий человека задается лишь абсолютным голосом совести. Для обоснования данных положений Скоморохов предлагает ряд метафизических аргументов.

В статье «Универсальность прав человека как ориентир морального нормотворчества» Е.А. Коваль и А.А. Сычев соединяют две важные проблемы – нормативно-этическую проблему универсальности прав человека и философско-этическую проблему нормотворчества. При обсуждении универсальности, считают авторы, основным предметом внимания оказываются существующие, прошедшие период становления моральные нормы. При этом не всегда принимается во внимание характер их генезиса и бытования в контексте реальных нравов, повседневного взаимодействия людей. Учет генеалогического и функционального аспектов моральных норм позволяет по-другому взглянуть на универсальность и представить эту характеристику морали в ее динамике, опосредованно к которой можно проследить изменение и в содержании моральных норм. Как показывают авторы, изменчивость в оценке универсальности особенно отчетливо видна на материале прав человека, их интерпретации и применения. По разным социокультурным, религиозным, правовым и даже этико-экологическим основаниям универсальность прав человека подвергается сомнению, что требует дополнительного теоретического внимания как к правам человека, так и к проблеме универсальности.

Проблемы, связанные с критикой прав человека и в первую очередь их универсального характера, рассматриваются и в статье Л.В. Якушева «Идея прав человека на пересечении культурных традиций (спор об азиатских ценностях)». Автор показывает, что принципы Всеобщей Декларации стали поводом для глубокого межкультурного противостояния. Концепции прав человека был противопоставлен идеологический конструкт «азиатские ценности», согласно которому страны тихоокеанского бассейна представляют единый культурный мир, и они разделяют особую ценностную систему, отличие которой от западных ценностей с наибольшей силой проявляется в понимании соотношения индивидуальных и коллективных интересов, кардинально отличного от западного. «Азиатский подход» к правам человека был заявлен в Бангкокской декларации (1993), в которой утверждаются прио-

ритет экономических и социальных прав над гражданскими и политическими правами и недопустимость политического давления на национальные страны и международного вмешательства в их дела под прикрытием защиты прав человека.

В заключающей сборник статье «Научный подход и универсальная этика» М.А. Сторчевой, отталкиваясь от особого понимания «позитивистского образа науки» как собрания утверждений, относительно которых имеет место всеобщее согласие, основанное на всей полноте доступной информации и способности каждого, высказывающего мнение, контролировать свои эмоции, полагает возможным получить универсальную этику путем отбора «истинных» моральных суждений, т.е. таких, которые придерживаются всеми людьми. Данные о такого рода суждениях предлагается получать эмпирическим способом – путем опроса людей по методу репрезентативной выборки. По итогам опроса заодно можно будет, уверен автор, получить информацию о тех, чей уровень моральной компетенции недостаточен (а это те, кто не признает истинности утверждений, предлагаемых в опросе в качестве истинных) и кто, стало быть, нуждается в дополнительном моральном просвещении.

Как видно из данного обзора, сборник, построенный на формальном принципе участия авторов в круглом столе, несмотря на тематическую цельность, оказался довольно неоднородным как в концептуальном отношении, так и в методологическом. Между авторами сборника, даже теми из них, кто входит в исследовательскую группу проекта «Феномен универсальности в морали», сохраняются более или менее значимые разногласия в понимании универсальности. Это обусловлено разными идейно-теоретическими источниками осмысления универсальности и проявляется в ассоциации универсальности с разными аспектами морального опыта или разными моментами понятия морали. Важно в связи с этим отметить, что разнонаправленное освоение проблематики универсальности в морали позволяет охватить различные подходы к ней и создает условия для теоретической полноты исследования этого феномена.

Движение от локального к универсальному в генезисе морали

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

sapsarov@yandex.ru

Аннотация

Мораль движется от доверительного отношения между родными и близкими к универсальному нормативному порядку. Локальная мораль регулирует внутригрупповое сотрудничество и соперничество. Развитая мораль распространяется на все человечество, преодолевая его разобщенность. Ключевую роль в локальной морали играли «пересуды» – языковая коммуникация, в которой обсуждались поступки отсутствующей третьей стороны, распространялась информация о соответствии поведения групповым нормам, создавалась личная репутация. Движущей силой универсализации норм стало расширение диапазона кооперации, выход за пределы локальной группы. Прорыв локальности происходит в негативной форме измены и в позитивной форме метанойи – морального преобразования. Осуждение измены и одобрение метанойи свидетельствуют о том, что универсализация морали не устраняет интимных связей, а надстраивает над ними сеть общечеловеческих требований. Исторические формы развития нравственности характеризуются уникальным соединением пристрастности и беспристрастия, включенности в действительность и отстранения от нее. Движение от локального к универсальному в морали не может превратить человека в существо, не имеющее прочных привязанностей.

Ключевые слова: генезис морали, универсальность, локальность, пересуды, предательство, метанойя, пристрастность, беспристрастие.

Универсальность не является изначальным и исторически неизменным свойством морали. Она приобретается и наращивается постепенно в процессе генезиса нравственности через преодоление индивидуального и группового своекорыстия, нейтрализацию тех факторов, которые вызывают вражду и разобщенность людей. Мораль начинается со стихийного сотрудничества сородичей и вырастает до осознанного установления универсальных,

общечеловеческих принципов. Она движется от налаживания доверительных отношений между родными и близкими к нормативному порядку, требующему равного уважения для каждого участника взаимодействия. Универсальное содержание морали – беспристрастность и общеадресованность – вырастает из заинтересованности и избирательности, локальной и временной ограниченности. Понять историческую динамику этого движения – цель данной статьи.

Основания партикулярности и универсальности

Локальное содержание морали выступает одной из форм партикулярности, ориентации на частные моменты в ущерб общим. Партикулярность желаний и намерений человека является исторически первичной, поскольку человеческий организм – это относительно замкнутая система, стремящаяся к самосохранению и размножению. Эти два стремления образуют исходную основу всякой заинтересованности. В зависимости от того, способствуют ли другие существа данным стремлениям или препятствуют им, они наделяются положительной или отрицательной значимостью. Мораль начинается с того момента, когда между людьми возникает устойчивая положительная связь и появляется способность добровольно (т.е. без принуждения) совершать поступки, руководствуясь не их индивидуальной значимостью, а значимостью для другого или третьего лица. Необходимым условием устойчивой положительной связи выступает отрицательное отношение к тем, кто ее подрывает или наносит ущерб другой стороне. Мораль являет собой специфическое преодоление своекорыстия. Она обеспечивает сопряжение двух или большего числа личных пристрастий. Основанием для подобного сопряжения выступает либо генетическое родство, либо кооперация. Разумеется, такое отношение первоначально было ограниченным по диапазону. Круг своих и близких был весьма узким.

Партикулярное содержание морали основано на реальных или воображаемых различиях между людьми, их способностями и интересами. Существенным при этом является не столько присутствие различий, сколько разобщенность. Становясь элементами какой-то системы, объекты обособляются от объектов других систем даже при сходстве между ними. Чем интенсивнее связи внутри системы, тем слабее они на периферии, между системными элементами и средой. Неожитая среда долгое время воспринималась древними людьми как заселенная враждебными и опасными

существами. С ними невозможны позитивные связи, и по отношению к ним не может быть никаких моральных обязательств.

Объективной основой универсального содержания морали выступает единство вида *Homo sapiens*, сходство эмоциональной организации, наличие общих интересов. Исследователи, интересующиеся проблемой моральных универсалий, обращают внимание на то, что ориентироваться на всеобщее могут только разумные существа. Универсальность является продуктом разума. Верно отмечается, что она растет «по мере роста способности к обобщению и абстрагированию»¹. Параллельно с этим происходит процесс возвышения сознания, а именно, увеличивается охват факторов окружающей среды. Общность лиц, их действий и обстоятельств открывается разумению людей не только через сходство, но и через смежность, сопряженность во времени и в пространстве. Объекты, соприкасающиеся друг с другом, могут быть частями единого целого, если они реально взаимосвязаны. Однако решающим фактором положительного восприятия другого лица выступают не внешнее сходство и пространственно-временная близость, а функциональная значимость и комплементарность. Если сходство и смежность могут фиксироваться ощущениями, то функциональная совместимость выявляется только разумом, способным схватывать единство в многообразии.

Для морали крайне важны готовность и способность к кооперации. Позитивное восприятие другого лица зависит от наличия у него этих качеств. Для их выявления необходимо знать внутренние интенции оцениваемого лица, его желания и намерения, т.е. то, что в когнитологии называется «теорией сознания» (*theory of mind*) или чтением мыслей. Субъект может считаться моральной личностью, если он обладает «теорией сознания» как минимум четвертого уровня интенциональности (*intensionality*)², а именно, способностью управлять своими желаниями и пересматривать

¹ См.: Апресян Р.Г. Универсализация высказываний в процессе становления морального мышления // *Философия и культура*. 2014. № 4. С. 608.

² Быть убежденным в чем-то – значит обладать интенциональностью 1-го уровня; быть убежденным, что другой субъект убежден в чем-то – интенциональностью 2-го уровня: осознавать, что его убеждения отличны от моих – интенциональностью 3-го уровня. 4-й уровень интенциональности предполагает сознание того, что мое желание повлиять на убеждения другого хорошо или плохо, а именно, может быть иным. (Об уровнях интенциональности см.: Dunbar R.I.M. *Grooming, Gossip, and the Origins of Language*. – Cambridge, MA, 1997. Р. 83–84.) Способность управлять своими желаниями и убеждениями есть свобода воли.

свои убеждения в соответствии с интенциями других. Универсальная мораль требует интенциональности пятого уровня – способности соизмерять интенции с общим стандартом.

Осознание общности первоначально ограничено рамками семьи, рода и общины. Оно естественнее всего происходит у тех, кто часто общается друг с другом, решая одни и те же задачи. В первую очередь, это отношения между родителями и детьми, братьями и сестрами, сородичами и соплеменниками. Именно в этих отношениях начинал складываться нормативный порядок, который представлял собой локальную мораль. Эта регулятивная система не имела универсальных норм, обязывающих всех в равной степени. Она функционировала как запреты, обещания, советы и оценки, которые были адресованы конкретным лицам и имели силу только внутри локального сообщества. Центральным понятием этой системы было понятие «ближнего». Ее первичным объектом были деяния, вредные ближним.

Одним из важнейших условий успешного сотрудничества выступает общность языка. Суждение «мы говорим с ним на разных языках» свидетельствует о невозможности конструктивного диалога, а он лежит в самом фундаменте нравственности, поскольку существенно облегчает понимание и коррекцию интенций. Высшие уровни интенциональности выстраиваются языковыми операциями.

«Пересуды» как языковой механизм локальной морали

Ареной функционирования локальной морали, были «пересуды» – речевая коммуникация, конструктивную роль которой особо подчеркивает Р. Данбар³. Употребляемое им и другими авторами английское слово «gossip» переводится как «сплетня», «пересуды», «молва» и т.п. В современном употреблении оно означает обмен оценочной информацией между, как минимум, двумя лицами по поводу отсутствующего третьего лица и имеет выраженный негативный оттенок. Уже в Евангелии такой способ поведения подвергается запрету: «Не судите, да не судимы будете» (Мф. 7:1). Но этот призыв Христа был позднейшей реак-

³ См.: *Dunbar R.I.M. Gossip in Evolutionary Perspective // Review of General Psychology. 2004. Vol. 8. No. 3. P. 100.* – Многофункциональность пересудов в последнее время анализируется в длинном ряде работ. Квалифицированный обзор мультидисциплинарного подхода к этому феномену представлен в книге: *The Oxford Handbook of Gossip and Reputation / eds. F. Giardini, R. Wittek. – New York, 2019.*

цией на широко распространенную практику, которая выражала сущность и специфику локальной морали. Ее главная функция – создание, сохранение или подрыв репутации членов общества, а репутация, по нашему убеждению, является одним из важнейших оснований нравственности.

Вероятно, самыми типичными темами пересудов были акты насилия или уклонения от кооперации. Возмущаться такими актами склонны и многие животные. У шимпанзе действует даже своего рода «система отмщения»⁴. Но животные практически не реагируют на подобные действия, если они не касаются непосредственно их или их близких. Они не способны «сплетничать» уже потому, что их коммуникативная система не позволяет давать информацию об отсутствующих объектах. В пересудах же значимым становилось то, что касалось обстоятельств, действий и лиц, не представленных «здесь» и «теперь» и «посторонних» для судящих. Таким образом, задавалась определенная норма действий. В современных исследованиях подчеркивается позитивная роль молвы в передаче новых или пересмотренных правил через эмоционально насыщенные нарративы⁵. Нам бы хотелось отметить возможность формирования норм в таком обмене информацией.

Пересуды стали возможными только после того, как появились имена собственные, и заметно расширили зону социального контроля. Не отдельный поступок, а личность нарушителя в целом могла подвергнуться обсуждению, что ставило под сомнение целесообразность дальнейшего позитивного общения с ним. Многократно повторенная молва была равнозначна процедуре клеймения. Ее результатом, очевидно, явились прозвища, выражающие поведенческие особенности лица. Дурная репутация могла превратить нарушителя в изгоя, хотя и не всегда оправданно. Страх стать мишенью сплетни мог удержать от опрометчивых действий.

Главный недостаток пересудов в том, что их объекту не предоставлялось право голоса. Обсуждаемое лицо отстранялось и объективировалось. Тем не менее это было отнюдь не беспристрастное, а весьма заинтересованное обсуждение. Конструктивный потенциал пересудов заключался в единении адресанта и адресата, правда, за счет их отстранения от третьей стороны.

⁴ См.: *Fleck J.C., Waal F.B.M. de. "Any Animal Whatever": Darwinian Building Blocks of Morality on Monkeys and Apes // Evolutionary Origins of Morality: Cross-Disciplinary Perspectives / ed. L.D. Katz. – Thorverton, 2002. P. 8.*

⁵ См.: *Baumeister R.F., Zhang L. Vohs K.D. Gossip as Cultural Learning // Review of General Psychology. 2004. Vol. 8. No. 2. P. 116.*

Подобное обсуждение как протоформу современного нравственного дискурса можно считать начальным шагом от локальности к универсальности, поскольку в нем через конкретный пример акцентировалась общность интересов и очерчивались границы нормы.

Суждения, фигурировавшие в пересудах, в лучшем случае могли претендовать на ограниченную универсальность. Едва ли сплетники заботились о том, чтобы их суждения приобрели статус всеобщих законов. Для этого необходимо подняться на 5-й уровень интенциональности, который характерен для религии и науки⁶. Но это уже не просто индивидуальные предпочтения и волеизъявления. Если переданная информация находила отклик у других, это говорило о совпадении интересов. В пересудах особую роль играла активность слушателей, их готовность поддержать, развить и дополнить обсуждаемый случай. Таким путем происходило осознание межличностной общности.

Пересуды составляли жизненный нерв локальной морали. Информация о том, кто есть кто, была необходимой для того, чтобы эффективно выстраивать линию поведения. Универсализация морали, обусловленная расширением диапазона кооперации и коммуникативного поля вообще, поставила под сомнение истинность информации, получаемой в пересудах, и отодвинула их на периферию межличностных отношений. В связи с этим первоначально нейтральный термин приобрел негативное звучание, стал трактоваться как недопустимое вмешательство в частную жизнь.

Нормотворческий потенциал пересудов все же существенно ограничен. Он едва ли может подняться над уровнем так называемого «среднего обывателя» и обременен негативным, завистливым отношением к тем, кто обладает исключительными способностями и качествами. Нравственный прогресс человечества движим отнюдь не одними только пересудами. Поскольку преимущественными объектами пересудов выступают различные отклонения от нормы, они способствуют удержанию морали в традиционных рамках. Прорывными моментами в развитии морали являются новые образцы поведения, которые потенциально содержатся в нормах локальной морали, но открываются только тем, кто способен освободиться от ограничений традиции. Но такое освобождение чревато тяжелыми издержками.

⁶ См.: *Dunbar R.I.M. Grooming, Gossip, and the Origins of Language.* – Cambridge, MA, 1997. P. 104.

Противоположные формы разрыва локальности: измена и метанойя

Разрыв локальных связей может вести к диаметрально противоположным нравственным последствиям. Одним из таковых выступает измена (предательство). Нейтральный в своей основе русский термин «измена» приобрел значение тяжелого проступка. Отказ от привычного в пользу лучшего может вызвать к жизни такое явление, как предательство. В контекстуальном конструктивизме Н. Бен-Иехуды предательство определяется как социальное взаимодействие индивидов, которое содержит в себе нарушение доверия и лояльности⁷. Измена как особый случай предательства представляет собой разрыв интимных, доверительных отношений под предлогом установления новых, в некоторых случаях, более обширных связей. Но этот предлог часто фиктивен. Специфика прорыва локальности в акте измены состоит в том, что субъект просто меняет одну привязанность на другую, имеющую примерно такой же диапазон. Обычно здесь нет преодоления своекорыстия. Когда в шекспировской трагедии «Антоний и Клеопатра» военачальник Энобарб уходит от Марка Антония к Октавиану Августу, он меняет только групповую принадлежность. Такая форма поведения вызывает нравственное осуждение даже у тех, кому она практически выгодна. Предателей презирают и те, на чью сторону они переходят. Все дело в том, что измена подрывает доверительность отношений между людьми.

Повышенная чувствительность к действиям аналогичного типа обнаруживается не только в морали, но и в поведении животных. Если партнер по альянсу отказывается помочь в конфликте, то реакция бывает столь же бурной, как и в случае индивидуальной или коллективной измены у людей. Существенное различие заключается только в том, что доверительное отношение расширяет свой диапазон от узкого круга близких до общины, рода, этноса, отечества.

Показательно то, что разрыв прежних привязанностей осуждается и в тех случаях, когда изменник движется от частного к общему, когда его побуждает к действию не своекорыстный интерес, а некая идея типа процветания нации или всего человечества. Это такой шаг от локального к универсальному, который разрушает самый фундамент морали, по крайней мере, один из

⁷ См.: *Ben-Yehuda N. Betrayal and Treason. Violation of Trust and Loyalty.* – Colorado, 2001. P. 308.

ее краеугольных камней. Иуда Искарот – символ глубочайшего нравственного падения. Осуждая измену и предательство, мораль обозначала недопустимые способы движения от локального к универсальному, когда движение вширь вело к разрыву основополагающих жизненных связей.

Прорыв локальности может иметь и совершенно иной моральный характер. В христианском нравственном богословии такой феномен получил название метанойи – обращения сознания от греховности к праведности. Среди символических нарративов Нового Завета была история не только Иуды, и гонителя христиан Савла, однажды услышавшего глас Божий, ослепшего, прозревшего и ставшего апостолом Павлом. Критерий разграничения представляется очевидным. Измена мотивируется прагматически – надеждой на выгоду от перемены привязанностей. Метанойя вызывается осознанием собственной порочности и надеждой стать лучше. Нравственно оправдан переход в ряды тех, на чьей стороне справедливость и правда, чьи нравы менее деформированы своекорыстием. Но моральное преобразование будет полноценным тогда, когда оно вызывается любовью к людям и заботой об их благе. Меняя свои привязанности и внутреннее ядро своей самости, человек должен прислушиваться как к голосу собственной совести, так и к голосам окружающих. Чем шире диапазон их звучания, тем больше шансов на выбор правильного жизненного пути.

Пределы универсализации морали

Наращение универсального содержания морали происходит поэтапно, следуя динамике социокультурных сдвигов. Выходу за общинно-родовые рамки способствовала религиозная вера – конструирование над реальными общественными отношениями особого символического мира. Она не упраздняет, а как бы расширяет родственные связи идеей происхождения людей от высшего существа. Д. Лахти обоснованно сцеляет генезис нравственности с развитием сакральных представлений и проводит интересные параллели между узловыми моментами того и другого процесса⁸. Локальной морали соответствуют локальные религиозные культы, исходной формой которых выступает культ

⁸ См.: *Lahti D.C. The Correlated History of Social Organization, Morality, and Religion // The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior* / eds. E. Voland, W. Schiefenhöfel. – Berlin; Heidelberg, 2009. P. 70.

предков. Его дальнейшим развитием явились тотемические верования. Они дали идейное обоснование убеждению о существовании различных человеческих пород, подобных разным видам животных. Эта локальность несет в себе сильный деструктивный заряд, поскольку лишает людей другой породы той ценности, которая приписывается собственной породе. На этой основе возникает этническая ограниченность и враждебность к представителям других этносов. Историческое самоназвание ряда народов совпадало по значению со словом «люди», стало быть, предполагало, что другие породы не вполне являются людьми.

Д. Лахти отмечает, что переход от локальной к универсальной морали сопровождался заменой политеистических верований единобожием, первые следы которого обнаруживаются во II тысячелетии до н.э.⁹ В этом предположении есть серьезный резон, который, правда, недостаточно весом, чтобы оправдать вывод о том, что иудаизм, христианство, ислам более универсальны, чем буддизм с его богами четырех сторон света. Не вызывает сомнения то, что за переходом к монотеизму стояла потребность в унификации моральных требований. Единый бог – это общий нравственный ориентир, который направляет поведение каждого верующего. Однако такой ориентир может быть задан и иными средствами: через идею космического порядка, которому подчиняются даже боги, или через кодификацию поведения в светских правовых системах. Универсализация морали предполагает надстраивание над естественными связями единого культурного порядка.

В полной мере о переходе от локальной к универсальной морали можно говорить только с появлением индустриального общества. Смена сельских общин, где каждый знает каждого в лицо и помнит все эпизоды его биографии, анонимной городской жизнью, где отношения между людьми носят в основном функциональный характер, впервые создает возможность для того, чтобы люди руководствовались своим собственным, но тем не менее всеобщим законодательством, на что уповал И. Кант. Утверждению идеи о единстве человечности способствуют литература и владение иностранным языком. Но и с их распространением универсальная автономная мораль остается уделом немногих моралистов, а не всего населения. Разделение на ближних и дальних, своих и чужих сохраняется даже в информационном обществе.

⁹ «Один мир, один Бог, одно добро» (Ор. cit. P. 82).

За универсальным содержанием морали, как отмечалось, стоит единство человеческой природы, т.е. возможность общечеловеческих интересов. Но в потенции универсальность может выходить даже за рамки человечества. Эта потенция частично реализуется в восточных религиях типа индуизма или буддизма, где нравственные отношения распространяются, благодаря идее переселения душ, не только на людей, но и на животных. Например, принцип ахимсы предписывает непричинение вреда живому существу вообще. Американский писатель-фантаст Клиффорд Саймак в романе «Все живое» («All Flesh Is Grass») рисует благостную картину грядущего мира, где моральное сотрудничество царит не только между гуманоидами, но и между растениями. Разумные травы в этом мире охотно предоставляют себя в пищу человеку. Но это утопия. В реальности сотрудничество разворачивается только на фоне соперничества и ограничивается им.

Нравственное отношение специфично тем, что в нем происходит уникальный сплав пристрастности и беспристрастия¹⁰, включенности в действительность и отстранения от нее. Универсализация морали изменяет удельный вес этих компонентов, но не исключает ни одного из них. Их присутствие обнаруживается уже в первой манифестации моральной универсальности – в негативной формуле «золотого правила нравственности». Запрет «не поступай с другими так, как ты не хотел бы, чтобы они поступали с тобой» совершенно недвусмысленно указывает на момент личной заинтересованности, но она частично нейтрализована апелляцией к заинтересованности других. Пристрастность имеет в своей основе неизбывное обыкновение видеть в других людях друзей или врагов. В беспристрастности есть нечто от объективации человека, нейтрализации его положительной и отрицательной валентности. Пристрастие играет всеми красками любви и ненависти, благодарности и негодования, тогда как беспристрастие требует заглушить голос этих чувств, вынести их «за скобки». Наивно и опасно было бы полагать, что магистральным путем развития нравственности выступает подавление чувств, подчинение их диктату разума, хотя этот процесс, несомненно, имеет место. В основном происходит иное – не вытеснение пристрастности, а наоборот, ее распространение на все более широ-

¹⁰ На это обстоятельство обращает особое внимание Р.Г. Апресян, подчеркивая, что беспристрастность уместна по отношению к интересам агента, но не реципиента (см.: *Апресян Р.Г.* Феномен универсальности в этике: формы концептуализации // Вопросы философии. 2016. № 8. С. 87).

кий спектр объектов: лиц, обстоятельств, вещей. Вместе с этим происходит ее своеобразная сублимация. Заинтересованность в других людях разворачивается на более широкой и возвышенной ценностной основе. В человеке постепенно раскрывается универсальное богатство возможностей, и этот процесс затрагивает обе стороны. Через распространение заинтересованного отношения на большее число лиц возникает более разносторонняя заинтересованность в одном конкретном лице, происходит духовное обогащение личности. Беспристрастное отношение формируется в процессе сравнительной оценки пристрастий и всегда носит относительный характер.

Универсализация морали не может быть беспредельной. Нравственное взаимоотношение возможно только с теми, кто обладает разумом, и не должно вести к разрушению индивидуальности. Эти границы свидетельствуют о том, что универсальность в органическом единстве морали неразрывно связана с партикулярностью, и нельзя одинаково относиться ко всему, не относясь к чему-то особенно. Нет оснований полагать, будто в исторической перспективе универсальное содержание морали восторжествует над партикулярным, а беспристрастность полностью вытеснит всякое пристрастие. Между универсальным и партикулярным в морали устанавливается некий подвижный баланс, который зависит от конкретной культурной системы и соответствующего социального сегмента.

Двигаясь в сторону универсальности, мораль делает поведение человека более пластичным. Люди отказываются от одних привязанностей и обретают другие. Своей пластичностью человек превосходит любое другое живое существо, даже хамелеона обыкновенного (*Chamaeleo chamaeleon*). Но не следует представлять, будто эта пластичность безгранична, будто из человеческого материала можно лепить все, что угодно. Безбрачие вело к вспышкам девиантной активности. Ликвидация частной собственности порождала тираническое властолюбие и духовный диктат. Движение от локального к универсальному в морали не может превратить человека в некое фантастическое вселенское существо, не знающее круга близких и не имеющее прочных привязанностей. Оно не должно вести его к измене себе самому. Трудноразрешимой, но реальной, должна быть иная задача – воспитать человека так, чтобы, отстаивая собственные интересы, он не доходил до истошного крика, а мог слышать голос противоположной стороны и отдать должное ее резонам.

Литература

Апресян Р.Г. Универсализация высказываний в процессе становления морального мышления // Философия и культура. 2014. № 4. С. 607–617.

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

Baumeister R.F., Zhang L. Vohs K.D. Gossip as Cultural Learning // Review of General Psychology. 2004. Vol. 8. No. 2.

Ben-Yehuda N. Betrayal and Treason. Violation of Trust and Loyalty. – Colorado: Westview Press, 2001.

Dunbar R.I.M. Gossip in Evolutionary Perspective // Review of General Psychology. 2004. Vol. 8. No. 3.

Dunbar R.I.M. Grooming, Gossip, and the Origins of Language. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

Fleck J.C., de Waal F.B.M. “Any Animal Whatever”: Darwinian Building Blocks of Morality on Monkeys and Apes // Evolutionary Origins of Morality: Cross-Disciplinary Perspectives / ed. L.D. Katz. – Thorverton: Imprint Press, 2002.

Lahti D.C. The Correlated History of Social Organization, Morality, and Religion // The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior / eds. E. Voland, W. Schiefenhöfel. – Berlin, Heidelberg: Springer, 2009.

The Oxford Handbook of Gossip and Reputation / eds. F. Giardini and R. Wittek. – New York: Oxford University Press, 2019.

The Transition from the Local to the Universal in the Genesis of Morality

Anatoliy P. Skripnik – Higher Doctorate (Habilitation) in Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and History, Sarov Physics and Technical Institute (National Nuclear Research University, MEPhI).
sapsarov@yandex.ru.

Abstract

Morality moves from a trusting relationship between relatives and friends to a universal normative order. Local morality regulates intra-group cooperation and competition. Developed morality extends to the whole of humanity, overcoming its disunity. A key role in local morality was played by “gossip,” what is a form of language communication in which the behavior of an ab-

sent third party was discussed, information about the compliance of behavior with group norms was distributed, and personal reputation was created. The driving force behind the universalization of norms was the extension of the range of cooperation, going beyond the local group. The breakthrough of locality occurs in the negative form of treason and in the positive form of metanoia (moral transformation). Condemnation of treason and approval of metanoia indicate that the universalization of morality does not eliminate intimate relationships, but builds a network of universal requirements over them. Historical forms of moral development are characterized by a unique combination of partiality and impartiality, inclusion in reality and detachment from it. The movement from the local to the universal in morality cannot turn a person into a being without exclusive attachments.

Keywords: genesis of morality, universality, locality, gossip, treason, metanoia, partiality, impartiality.

Становление понятия универсальности в этике¹

Артемьева Ольга Владимировна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.
o_artemyeva@mail.ru

Аннотация

Универсальность в этике рассматривается как одна из определяющих характеристик морали, ее форм. Становление понятия универсальности происходит в раннее Новое время в связи с формированием философского понятия морали. Этот процесс четко прослеживается в работах британских авторов, сосредоточенных на осмыслении морали как таковой. На материале учений этих авторов анализируются ключевые коннотации понятия универсальности. Во-первых, универсальность трактовалась как общераспространенность моральных представлений. При всей уязвимости такой трактовки в ней, по существу, утверждалась идея морального равенства: все люди равны в качестве моральных субъектов, все способны компетентно судить о моральном добре и зле и не нуждаются в указаниях каких бы то ни было авторитетов. В противопоставлении моральных представлений как общераспространенных и общезначимых корпоративным, групповым, сословным, религиозным и т.п. как партикулярным утверждалась специфика морального сознания. Во-вторых, универсальность трактовалась как определяющая характеристика моральных требований, решений и оценок, выражающаяся, с одной стороны, в общеадресованности моральных требований, а с другой – в беспристрастности моральных решений и оценок.

Ключевые слова: мораль, универсальность, общераспространенность, общезначимость, общеадресованность, беспристрастность, моральное решение, моральная оценка, моральное требование, раннее Новое время.

Идея универсальности в связи с исследованием моральных вопросов в философии возникает довольно рано². Однако по-

¹ В расширенном виде статья была впервые опубликована в «Философском журнале» (2019. № 3. С. 95–109) в рамках проекта «Феномен универсальности в морали», осуществляемого при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ), грант № 18-18-00068.

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

нятие универсальности постепенно складывается в раннее Новое время, одновременно с формированием понятия морали – с переосмыслением и обобщением разных сторон, особенностей морали. Идея универсальности в этом процессе занимает заметное место: она рассматривается как важная характеристика различных составляющих морали – ценностей, норм, оценок, суждений, представлений, мотивов, способностей и др. Посредством идеи универсальности те моральные философы, в фокусе специального теоретического интереса которых находилась мораль как таковая, пытались выразить определяющие особенности морали и ее своеобразие.

В раннее Новое время идея универсальности наполнялась разными коннотациями, но различие между ними не становилось предметом рефлексии, как и сама эта идея в целом. Можно обоснованно утверждать, что в этике раннего Нового времени в сравнении, например, с этикой Иммануила Канта или Генри Сиджвика, идея универсальности не была концептуализирована, еще не было выработано *понятие* универсальности, тем более оно не стало предметом такого рода теоретических обсуждений, которые случились гораздо позже – в XX в.³ Однако будучи одним из инструментов, посредством которого уяснялись и эксплицировались природа и специфика морали, идея универсальности постепенно уточнялась, структурировалась, и по существу, именно в это время сложились все основные значения понятия универсальности, которые впоследствии были концептуализированы, получили развитие, затем переосмысливались и становились предметом критики.

В данной статье предполагается выявить и проанализировать коннотации идеи универсальности, которые актуализируются в рассуждении моральных философов раннего Нового времени в связи с осмыслением различных сторон феномена морали, а также прояснить роль идеи универсальности в построении философского понятия морали.

Поскольку «проект независимого рационального обоснования морали» (Аласдер Макинтайр) в раннее Новое время стал цен-

³ См. об этом подробно: *Апресян Р.Г.* Феномен универсальности в этике: формы концептуализации // Вопросы философии. 2016. № 8. С. 79–88; *Логинов Е.В.* Анализ дискуссии о принципе универсализуемости в моральной философии 1970–1980-х гг. // Философские науки. 2018. № 10. С. 65–80; *Скоморохов А.В.* Анализ дискуссии о принципе универсализуемости в моральной философии 1950–1960-х гг. // Философские науки. 2018. № 10. С. 47–64.

тральным именно для британских моральных философов⁴, становление понятия моральной универсальности предполагается рассмотреть именно на материале их учений.

Общераспространенность и общезначимость моральных представлений

В моральной философии раннего Нового времени общераспространенность считалась одним из важных отличительных признаков моральных представлений. Понимание универсальности как общераспространенности свойственно обыденному моральному сознанию, но оно также обнаруживается и в морально-философских рассуждениях. В раннее Новое время в самом общем виде данное значение разъяснялось таким образом, что моральные представления присущи всем без исключения людям. Например, Джозеф Батлер замечал, что «каждый человек может обнаружить в себе закон правильного и обязанность следовать ему»⁵, а согласно Ричарду Прайсу, каждый человек обладает неоспоримым сознанием морали, «величественные линии и основные принципы морали так глубоко запечатлены в наших сердцах и в наших умах, что всегда будут четкими»⁶. Тот факт, что всем без исключения людям присущи моральные представления, объяснялся тем, что начало морали находится в самом человеке. В качестве такого начала рассматривалась моральная способность. Каждый человек обладает моральной способностью, которая в разных учениях была представлена по-разному: как разум, понимание, благообразная способность, божественная пронизательность, совесть, симпатия, общее чувство и т.д. А значит, каждый в состоянии различить добро и зло, добродетель и порок, справедливое и несправедливое, правильное и неправильное, пригодное и непригодное и т.д.

Кембриджские платоники проясняли такое положение дел, опираясь на библейскую метафору «Светильник Господень – дух

⁴ См.: MacIntyre A. *After Virtue: A Study in Moral Theory* / 3rd ed. – Notre Dame, Indiana, 2007. P. 39; Апресян Р.Г. Понятие морального чувства в этике Френсиса Хатчесона (ранний период) // *Этич. мысль / Ethical Thought*. 2015. № 1. С. 172–173.

⁵ Butler J. *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel* [Sermon II. Upon Human Nature, Natural Supremacy of Conscience] // Butler J. *The Works of Bishop Butler* / ed., introduction and notes by D.E. White. – Rochester, 2006. P. 57.

⁶ Price R. *A Review of the Principal Questions in Morals* / ed. by D.D. Raphael. – Oxford, 1948. P. 173.

человека...» (Притч. 20:27), которую интерпретировали особым образом. Английские протестанты в XVII в. объясняли эту метафору в том духе, что разум человека есть всего лишь искаженный отблеск божественного света, о чем свидетельствуют, по их мнению, работы греческих и римских авторов. С точки зрения кембриджских платоников, эту метафору следует толковать противоположным образом. Основатель школы Бенджамин Уичкот подчеркивал, что разум есть знак присутствия Бога в человеке, это «голос самого Бога», поэтому руководствоваться своим индивидуальным разумом для человека означает следовать Богу⁷. Любой человек, поскольку обладает разумом, способен судить о самых важных для себя – религиозных и моральных – вопросах. В этическом сентиментализме моральная настроенность сознания каждого человека объяснялась наличием у человека морального чувства (*moral sense*) – «предопределенной способности духа воспринимать приятные или неприятные идеи действия, когда они представлены нашему наблюдению, предшествующую любым мнениям о выгоде и потере, которые следуют из них для нас самих»⁸. Такое чувство есть у каждого – оно изначально представляет собой неотъемлемую составляющую его природы. Интеллектуалисты, рассматривая в качестве моральной способности разум, связывали его не с природой человека, а с природой вещей. Они считали, что индивидуальный человеческий разум есть проявление в индивиде морального закона, который трактовали как закон универсума, как природу вещей. Благодаря причастности индивидуального человеческого разума моральному закону, все люди способны отличить добро от зла, правильное от неправильного, справедливое от несправедливого и т.д. Как замечал Сэмюэл Кларк, «истина и правильность (в общественном или личном аспектах), основанные на вечном и необходимом разуме, – это то, о чем может судить каждый человек»⁹.

Общераспространенность моральных представлений в этике раннего Нового времени понималась не только в том смысле, что у всех людей есть моральные представления, но и в том, что у

⁷ *Whichcote B. Moral and Religious Aphorisms / ed. by S. Salter. – London, 1753. № 76.*

⁸ *Хамчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели в двух трактатах. Трактат II: О моральном добре и зле // Хамчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. – М., 1973. С. 144.*

⁹ *Clarke S. A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation // The British Moralists: 1650–1800 / ed. by D.O. Raphael. – Oxford, 1991. P. 217.*

всех эти представления с содержательной точки зрения одни и те же. Дело в том, что согласно кембриджским платоникам, сентименталистам и интеллектуалистам, природа моральных различий такова, что они изначальны и беспредпосылочны – не основаны на религии, не производны от обычаев, воспитания, образования, от государственных законов, воли законодателя или воли Бога, не обусловлены интересом и какими-либо корыстными соображениями. По своей природе моральные различия темпорально и пространственно нейтральны, и в этом смысле их ничто не ограничивает, они универсальны – одни и те же для всех людей вне зависимости от религиозной, культурной, государственной, сословной и пр. идентичности. В силу таких особенностей моральных различий их восприятие может быть всецело непосредственным – в форме переживания (сентиментализм) или понимания, «интуиции истины» (кембриджский платонизм, интеллектуализм). Универсальность как общераспространенность отличает моральные представления. Например, в сравнении с соображениями общественной пользы. Кларк подмечает, что представление об общественной пользе для разных государств будет разным, о ней должны судить правители государств. Представления же об истине и правильности одни и те же у разных (у всех) людей (подобно свету, ведь свет один и тот же, когда воспринимается множеством глаз), и о них судит каждый¹⁰.

В данном значении универсальность как характеристика моральных различий соединяется с другой их важной характеристикой, а именно – с абсолютностью. Моральные различия, согласно моральным философам раннего Нового времени, не обусловлены и не ограничены ничем внешним, но сами обуславливают и ограничивают другие феномены, служат для них их высшим стандартом, мерой, или критерием. Так, вовсе не позитивный закон устанавливает, что есть правильное и неправильное, справедливое и несправедливое, но о самом позитивном законе судят по критериям правильного и неправильного, справедливого и несправедливого, а затем делают вывод о его оправданности или отказывают ему в легитимности. Универсальность и абсолютность в нововременных этических концепциях рассматриваются в качестве определяющих характеристик морали.

В моральной философии раннего Нового времени предпринимались также попытки выявления и упорядочивания таких содержательных моральных представлений, которые в качестве

¹⁰ См.: *ibid.* P. 216–217.

значимых принимает все человечество. Речь идет, по существу, об осмыслении специфического нормативного содержания морали через выявление основополагающих принципов, которые являются универсальными, т.е. значимыми для всех, или *обще-значимыми*. Общезначимость – это еще одно из значений употребления понятия универсальности в моральной философии раннего Нового времени.

Притом, что речь идет о выявлении основополагающих моральных принципов, едва ли все опыты по упорядочиванию содержания морали можно считать систематизацией. Например, анализ «системы» Томаса Рида показывает, что его принципы выделены по разным основаниям. Критерий выбора этих принципов для самого Рида состоял в том, что он не мог сопротивляться их интуитивной очевидности. Допуская, что эти принципы могут быть сформулированы по-другому, что их может быть больше, что они могут быть выведены один из другого, он был абсолютно убежден в том, что они не могут быть выведены из других, более очевидных принципов, потому что таковых не существует. Достоверность первых принципов, в представлении Рида, подтверждало то, что на них ссылались и ссылаются авторитетные авторы – античные и современные, как язычники, так и христиане¹¹. Рид вполне отдавал себе отчет в том, что его система уязвима с точки зрения последовательности и строгости. Однако вместе с тем был убежден в том, что отсутствие строгости – отличительная черта моральной системы. Основное назначение моральной системы, считал Рид, состоит не в последовательности и не в доказательности положений, а в содействии их пониманию и запоминанию¹².

Уязвимость интерпретации универсальности как общераспространенности и общезначимости моральных представлений становится очевидной при попытке выделить конкретные содержательные моральные представления, которые действительно принимались бы и признавались бы значимыми всеми. Так, Шафтсбери допускал, что существуют моральные и философские истины, которые настолько очевидны сами по себе, что «легче признать половину человечества сошедшей с ума» и солидаризироваться с ней в безумии, чем признать в качестве истины то, что отрицает их¹³. И одновременно он отмечал, что в

¹¹ См.: *Reid Th. Essays on the Active Powers of Man [Essay V. On Morals]* / ed. by K. Haakonssen, J. Harris. – Edinburg, 2010. P. 276.

¹² См.: *ibid.* P. 281.

¹³ См.: *Шафтсбери. Sensus Communis, или Опыт о свободе острого ума и независимого расположения духа. В письме другу // Шафтсбери. Эстетические*

религиозной, в моральной и политической сферах чрезвычайно сложно выделить представления, которые разделяло бы все человечество. Гораздо чаще они оказывались причиной раздоров, нежели предметом согласия¹⁴. Такое положение вещей моральные философы как правило объясняли ангажированностью человека, его естественной ограниченностью, слабостью индивидуальной моральной способности, сложностью реальных жизненных обстоятельств, влиянием страстей и себялюбия, а также различных общественных и культурных факторов. Однако они также считали, что все эти влияния устранимы, и по большому счету для человека, стремящегося к достойной жизни, не существует непреодолимых обстоятельств, препятствующих адекватному пониманию добра и зла, других моральных различий, представление о которых у всех людей одно и то же.

При всей уязвимости трактовки универсальности как общераспространенности моральных представлений, следует отметить, что в ней по существу утверждалась идея морального равенства: все люди равны в качестве моральных субъектов, все способны компетентно судить о моральном добре и зле и не нуждаются в указаниях каких бы то ни было авторитетов. В противопоставлении моральных представлений как общераспространенных и общезначимых корпоративным, групповым, сословным, религиозным и т.п. как партикулярным, утверждалась специфика морального сознания.

Особенности моральных требований, решений, оценок

Иное понимание универсальности обнаруживается в связи с осмыслением характера моральных требований. В этом отношении представляет интерес понятие морального закона в учениях Кларка и Прайса. Прайс в своей трактовке во многом следует за Кларком, однако в его варианте моральный закон представлен более детально. Общим в понимании морального закона для Кларка и Прайса являются следующие положения: моральный закон абсолютен и беспредпосылочен, он есть закон природы – «его существование заложено в природе вещей и разуме», он «имеет то же происхождение, что и вечные причины или соотношения вещей, совершенства и атрибуты самого Бога», он «универсален по сфере действия и бесконечен во времени», предшествует всем

опыты / сост., пер., коммент. Ал.В. Михайлова. – М., 1975. С. 328.

¹⁴См.: там же. С. 287–288.

другим законам, никем не был создан, он неизменен и не допускает исключений, «его сила распространяется на весь универсум»¹⁵. Кларк называет моральный закон вечным правилом справедливости (*equity*), которое создает главное различие между человеком и животным¹⁶. Отсюда можно заключить, что Кларк считает моральный закон обращенным именно к человечеству. Однако выше он отмечает, что Бог управляет миром в согласии с этим законом, хотя выше нет никого, кто руководил бы им, и его счастья нельзя ни увеличить, ни приуменьшить¹⁷. Возможно, моральный закон обращен исключительно к человечеству, однако и для Бога он имеет непреложную силу. В трактовке Прайса моральный закон распространяет свое действие не только на людей, но и на все рациональные существа вообще. Как и Кларк, Прайс считает, что моральный закон обязателен и для Бога: моральный закон – «это источник и принцип всех действий самого Божества, на нем основаны его престол и правление»¹⁸. Моральный закон Прайс рассматривает как единственно возможный источник и условие любого рода нормативности в том смысле, что не будь морального закона, не было бы никаких других законов: исключительно благодаря ему все другие законы обретают обязывающую силу¹⁹. Прайс подчеркивает, что не существует ничего помимо морального закона, «что могло бы требовать нашего подчинения, или что должно руководить и управлять небом и землей». ²⁰ Мораль пронизывает все формы нормативности.

В представлениях о моральном законе Кларка и Прайса можно выделить два аспекта, связанных с трактовкой универсальности. Первый связан с пониманием морального закона как закона природы (здесь очевидно прослеживается связь со стоической традицией). Моральный закон как закон природы универсален в смысле общедейственности, и в этом он аналогичен законам природы, скажем, закону всемирного тяготения. Второй аспект более интересен с точки зрения становления специфически этического понятия универсальности. Он связан с пониманием морального закона как императива. В этом качестве моральный закон универсален в смысле общеадресованности: он обращен не только

¹⁵ См.: *Clarke S. A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation. P. 212.*

¹⁶ См.: *ibid.*

¹⁷ См.: *ibid.* P. 202.

¹⁸ *Price R. A Review of the Principal Questions in Morals. P. 109.*

¹⁹ См.: *ibid.*

²⁰ *Ibid.* P. 109–110.

к каждому человеку, но и ко всякому существу, обладающему разумом, он обязателен и для Божества: «...мораль – это закон так же, как и *правило* для нас... он не просто управляет, но и *обязывает* всех в той мере, в какой воспринимается»²¹.

В сентиментализме мы не встретим подобного понятия морального закона. Однако в утверждениях Хатчесона об универсальной адресованности морального чувства и благожелательности обнаруживается такое же, как у интеллектуалистов, понимание: моральные требования распространяются на все человечество и на всех разумных существ вообще²².

Особое значение универсальности в работах моральных философов раннего Нового времени обнаруживается также в рассмотрении ими специфики моральных решений и оценок, или того, каким образом должны приниматься моральные решения и как моральные субъекты должны оценивать поступки, свои и других моральных субъектов. Тема универсальности здесь актуализируется в связи с решением важной для этики раннего Нового времени задачи утверждения независимости, неподотчетности личности. Решение этой задачи предполагало освобождение человека от опеки, прежде всего церкви и государства, и выявление условий, при которых он оказывается способным, принимая решение и вынося оценки, руководствоваться собственным суждением. «Свое собственное» – это суждение свободное от всякого рода ограничений: от соображений личного или группового интереса, т.е. бескорыстное, и от влияния склонностей, т.е. беспристрастное. Такое суждение и является универсальным. Апеллируя к идее универсальности в данном значении, философы указывают на особенность моральной позиции. Эта позиция надситуативна и беспристрастна, она обеспечивается способностью человека к независимому моральному суждению (решению, выбору, оценке) и противопоставляется, с одной стороны, внешнему контролю, с другой – склонностям, стремлению к удовлетворению частного интереса²³.

Один из способов принятия морального решения – генерализация. Именно этот способ описывает Прайс: принимая решение о поступке, моральный субъект задумывается над тем, как он хотел бы, чтобы в таких же обстоятельствах поступил другой

²¹ Ibid.

²² См.: *Апресян Р.Г.* Из истории европейской этики Нового времени (этический сентиментализм). – М., 1986. С. 39.

²³ См. об этом подробнее: *Артёмьева О.В.* Универсальность и автономия в этике И. Канта // *Философские науки*. 2018. № 11. С. 86–102.

человек, как этот поступок повлиял бы на отношение к нему Божества, в какой мере он соответствует достоинству существа, наделенного его способностями, состоящего в таких же, как и он, отношениях с другими людьми, имеющего такие же ожидания²⁴. Генерализация строится таким образом, что принимающий решение человек пытается посмотреть на предполагаемое решение с позиции другого, находящегося в такой же ситуации, он соотносит это решение с высшим стандартом – с Божеством, занимает стороннюю в отношении самого себя позицию, тем самым возвышается над ситуацией и в этом смысле занимает универсальную точку зрения. В данном случае универсальность как характеристика морального решения выражает беспристрастность его морального решения и оценки.

В качестве основания для принятия моральных решений и вынесения оценки, в моральной философии Нового времени рассматривается также Золотое правило нравственности (которое «золотым» пока еще не называли) или близкие ему нормативные формы. Кларк²⁵ рассматривал Золотое правило как одно из направлений (наряду с отношением к Богу и к самому себе) закона правильности. Рид разместил это правило в ряду других основополагающих принципов своей «системы». И Кларк, и Рид формулируют его в качестве одного из универсальных моральных принципов. Согласно Кларку, правило требует, «... чтобы мы относились к каждому человеку так, как в подобных обстоятельствах мы могли разумно ожидать, что он будет так же относиться к нам...»²⁶. И чуть ниже: «Что бы я ни считал для другого разумным или неразумным совершать по отношению ко мне, то же, в соответствии с тем же суждением, я провозглашаю разумным или неразумным для меня совершить по отношению к нему»²⁷. Рид в своей формулировке рассматривает это правило и как основание решения и как основание оценки: «Каждый раз мы должны поступать по отношению к другому так, как мы считаем правильным для него поступать по отношению к нам, если бы мы были в его обстоятельствах, а он – в наших; или в более общем смысле: то, что мы одобряем в других, сами должны делать в таких же обстоятельствах, и что мы осуждаем в других, того не

²⁴Price R. A Review of the Principal Questions in Morals. P. 219–220.

²⁵См. подробный анализ Золотого правила в философии Кларка: Уотлз Дж. Золотое правило. – М., 2017. С. 156–158.

²⁶Clarke S. A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation. P. 207.

²⁷Ibid. P. 208.

должны делать сами. Если существует правильное и неправильное в поведении моральных агентов, это должно быть одним тем же в одних и тех же обстоятельствах»²⁸. Примечательно, что и Кларк, и Рид в своих формулировках отталкиваются не от предпочтений, которые могли бы быть выражены словами «как вы хотели бы», а от позиции разума, от того, что люди считают правильным и разумным. Иными словами, рассматриваемое правило в трактовке Кларка и Рида задает объективный универсальный стандарт для решений и оценок в конкретных обстоятельствах.

Из последующих разъяснений правила Ридом следует, что главное назначение правила он видел в преодолении предвзятости и пристрастности в моральных суждениях. Именно недостаток непредвзятости, обусловленный себялюбием, эгоистическими страстями является причиной того, что люди используют «одну меру для определения того, что они должны другим, и другую меру для определения того, что другие должны им в тех же обстоятельствах»²⁹. Каждый раз, когда люди негодуют в случае нанесения ущерба их личности, собственности или доброму имени, они тем самым выносят приговор самим себе, поступающим в отношении других таким же образом. В качестве образца непредвзятого отношения, на который мог бы ориентироваться человек, Рид приводит отношение Бога к своему творению. Для Рида, как и для Кларка, беспристрастность оказывается наиболее важной характеристикой морального решения и оценки.

В обсуждении морального закона, специфики моральных требований, решений и оценок моральные философы раннего Нового времени выделили такие коннотации идеи универсальности, как общеадресованность моральных требований, беспристрастность моральных решений и оценок. Все эти коннотации в истории мысли обнаруживаются гораздо раньше. Что же дает основание утверждать, что именно в моральной философии раннего Нового времени происходит становление понятия универсальности? В эту эпоху в моральной философии данные коннотации постепенно собираются и упорядочиваются в рамках отдельных учений, и универсальность здесь становится одной из главных наряду с абсолютностью и автономией характеристик морали самой по себе, отличающей ее от всех других феноменов.

²⁸ Reid Th. Essays on the Active Powers of Man. P. 274–275.

²⁹ Ibid. P. 275.

Литература

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

Апресян Р.Г. Из истории европейской этики Нового времени (этический сентиментализм). – М.: Изд-во Московского университета, 1986. 79 с.

Апресян Р.Г. Коммуникативный источник морального долженствования // *Этич. мысль / Ethical Thought*. 2011. Вып. 11. С. 5–29.

Апресян Р.Г. Понятие морального чувства в этике Френсиса Хатчесона (ранний период) // *Этич. мысль / Ethical Thought*. 2015. № 1. С. 170–200.

Апресян Р.Г. Смысл морали в этике Дэвида Юма // *Этич. мысль / Ethical Thought*. 2012. Вып. 12. С. 72–103.

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

Артемьева О.В. Универсальность и автономия в этике И. Канта // *Философские науки*. 2018. № 11. С. 86–102.

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

Логинов Е.В. Анализ дискуссии о принципе универсализуемости в моральной философии 1970–1980-х гг. // *Философские науки*. 2018. № 10. С. 65–80.

Прокофьев А.В. Фрэнсис Хатчесон и возможность моральной добродетели за пределами благожелательности // *Этич. мысль / Ethical Thought*. 2018. № 1. С. 43–56.

Скоморохов А.В. Анализ дискуссии о принципе универсализуемости в моральной философии 1950–1960-х гг. // *Философские науки*. 2018. № 10. С. 47–64.

Уотлз Дж. Золотое правило / пер. с англ. О.В. Артемьевой. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2017. 345 с.

Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели в двух трактатах. Трактат II: О моральном добре и зле / пер. с англ. Е.С. Лагутина // *Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика.* – М.: Искусство, 1973. С. 127–269.

Шефтсбери. Sensus Communis, или Опыт о свободе острого ума и независимого расположения духа. В письме другу // *Шефтсбери. Эстетические опыты* / сост., пер., коммент. Ал.В. Михайлова. – М.: Искусство, 1975. С. 274–329.

Butler J. Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel [Sermon II. Upon Human Nature, Natural Supremacy of Conscience] // Butler J. The Works of Bishop Butler / Ed., introduction and notes by D.E. White. Rochester: University of Rochester Press, 2006. P. 33–146.

Butler J. The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature // Butler J. The Works of Bishop Butler / Ed., introduction and notes by D.E. White. – Rochester: University of Rochester Press, 2006. P. 147–314.

Clarke S. A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation // The British Moralists: 1650–1800 / ed. by D.O. Raphael. – Oxford: Oxford University Press, 1991. P. 191–225.

MacIntyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory / 3rd ed. – Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007. 286 p.

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

Reid Th. Essays on the Active Powers of Man [Essay V. On Morals] / ed. by K. Haakonssen, J. Harris. – Edinburg: Edinburg University Press, 2010. 388 p.

Whichcote B. Moral and Religious Aphorisms / ed. by S. Salter. – London: Printed for J. Payne, at Pope's Head, in Pater-Noster-Row, 1753.

Formation of the Concept of Universality in Ethics

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

o_artemyeva@mail.ru

Abstract

Universality in ethics is seen as one of the constitutive characteristics of morality. The formation of the concept of universality occurs in early Modern philosophy simultaneously and in connection with the formation of the philosophical concept of morality. This process is clearly visible in the works of British authors, who focus on the understanding of morality as such. On the basis of these authors' teachings, the paper highlights and analyses the key connotations of the concept of universality, and also clarifies its role in the construction of the philosophical concept of morality. First, universality was interpreted as an omnipresence of moral notions. It is shown that, despite the weakness of considering universality as an omnipresence of moral notions, it should be noted that it expressed the idea of moral equality: all people are equal as moral subjects, all are able to judge competently about moral good and evil and do not need the instructions from

any authority. Moral notions as omnipresent were contrasted with particular considerations such as corporate, group, class, religious, etc. And thereby the specificity of moral consciousness was confirmed. Second, universality was considered as a defining characteristic of moral requirements, decisions, and assessments. In this sense universality was interpreted in the way that moral requirement is addressed to all, and all decisions and assessments are essentially impartial.

Keywords: morality, universality, omnipresence, universally addressed requirements and rules, universally accepted rules, impartiality, moral decision, moral evaluation, moral requirement, early modern moral philosophy.

Проблема реализации универсальности моральных норм в этической концепции Н.А. Реймерса

Назаров Владимир Николаевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии Тульского государственного педагогического университета имени Л.Н. Толстого.

sophiya@yandex.ru

Мелешко Елена Дмитриевна – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии и культурологии Тульского государственного педагогического университета имени Л.Н. Толстого.

eilen2016@yandex.ru

Аннотация

В статье на материалах работы Н.А. Реймерса «Право и мораль: опыт морфологии нравственного сознания» рассматривается проблема практического осуществления универсальности моральных норм в соотношении с их автономией. Реймерс выделяет два способа реализации моральной нормы, исходящих из приоритета либо универсальности, либо автономии. Первый, нарушая автономию, чреват моральным деспотизмом; второй – лишаящий нравственные ценности общезначимого содержания, – ведет к моральному анархизму и либерализму. Ни один из них не является целостным осуществлением моральной нормы, так как реализуют только одну из ее сторон в ущерб другой. Реймерс предлагает третий способ – морально-правовой синтез. Суть его в том, что право, в отличие от морали, содержит в себе возможность нормативного *ограничения и определенности*. Синтез, лежащий в основе идеи права, предполагает, что каждая из сторон моральной нормы как бы отказывается от своей абсолютной полноты в пользу противоположной стороны: вместо абсолютной универсальности нормы мы имеем в этом случае ограниченную, относительную сферу ее применения, а вместо абсолютной автономии – относительную автономию, как бы перемешанную с гетерономией.

Ключевые слова: Н.А. Реймерс, мораль, право, универсальность, автономия, правовое ограничение, правовой синтез, статическая схема синтеза, эволюционная схема синтеза.

В работе «Право и мораль: опыт морфологии нравственного сознания» Николай Александрович Реймерс¹ (1894–1964) высказал мысль о возможности практического осуществлении универсальности моральной нормы путем ее «правового ограничения». Исследуя основные характеристики нравственности, установленные Кантом, – ее автономность и нормативную универсальность, – Реймерс пришел к выводу, что при всей их формальной взаимосвязи, они взаимоотрицают друг друга, если попытаться осуществить их на практике. Для доказательства этого тезиса он приводит следующее схематическое построение: допустим, перед нами группа лиц **A, B, C**, каждому из которых соответствует своя идея нравственного долга; содержание этих различных идей обозначим малыми буквами: **a, b, c**. Теперь представим себе человека **A**, стремящегося практически осуществить имеющуюся у него идею объективно должного – **a**. Здесь возможны два варианта.

1. **A** стремится осуществить имеющееся у него содержание нравственного долга **a** со стороны его безусловной универсальности. В этом случае закон должного лишь тогда может получить предельную объективность и общезначимость, если остальные лица – **B, C, D** – будут повиноваться принципу **a** гетерономно, в силу того, что у каждого из них свое представление об объективно должном **b, c, d** и т.д. Таким образом, осуществляя безусловную универсальность морального долга, аналогичную всеобщности закона природы, мы нарушаем автономию отдельных людей и унижаем их достоинство.

2. Осуществляя собственную норму, **A** стремится дать полный простор автономии других субъектов. В этом случае он должен пренебрегать определенным содержанием нормы, вследствие чего ее универсальность окажется под угрозой, т.к. каждый человек **B, C, D** будет руководствоваться своей собственной нормой **b, c, d**. В результате имеет место нравственный релятивизм, ставящий под сомнение возможность объективной реализации моральных норм.

На основании приведенного сравнения Реймерс выделяет два способа осуществления моральной нормы, исходящих из приоритета либо универсальности, либо автономии, и соответственно два типа морального сознания, из которых первое обращает преимущественное внимание на содержание моральной нормы,

¹Реймерс Н.А. Право и мораль: опыт морфологии нравственного сознания. – Paris, 1934. Подробнее о биографии и творчестве Н.А. Реймерса см.: Назаров В.Н. История русской этики. – М., 2006. С. 215–242.

второе же – на форму ее реализации, т.е. на автономию. Первый принцип, нарушая автономию, чреват моральным деспотизмом; второй же, лишая нравственные ценности общезначимого содержания, ведет к моральному либерализму и анархизму. Однако ни тот, ни другой принцип не являются целостным осуществлением моральной нормы, так как реализуют только одну из ее сторон в ущерб другой. Реймерс задается вопросом о том, нет ли третьего способа практической реализации моральной нормативности, который примирял бы эти противоположности, и перебрасывает мост между универсальностью и автономией моральных требований. Таким способом реального осуществления моральных норм и выступает право.

Реймерс полагает, что обе стороны моральной нормы потому не могут быть осуществлены одновременно и в полной мере их универсальности и автономии, что стремятся к абсолютной полноте их выражения. Право же, в отличие от морали, содержит в себе возможность *ограничения, компромисса и определенности*. Синтез, лежащий в основе идеи права, предполагает, что каждая из сторон моральной нормы как бы отказывается от своей абсолютной полноты в пользу противоположной стороны: вместо абсолютной универсальности нормы мы имеем в этом случае ограниченную, относительную сферу ее применения, а вместо абсолютной автономии – относительную автономию, как бы перемешанную с гетерономией.

Далее мы рассмотрим и прокомментируем основные моменты этико-правового синтеза Реймерса (тезис – антитезис – синтез), а также его статическую (формальную) и эволюционную (содержательную) схемы.

Тезис

Реализация универсальности моральных норм в полном объеме возможна при условии частичного или полного нарушения ее автономии (что может проявляться в пренебрежении к достоинству лица и принудительном следовании принципу универсальности).

Как полагает Реймерс, такая ситуация может возникнуть в том случае, если в своем поведении мы руководствуемся не уважением к достоинству другого лица, а *жалостью и состраданием* к нему. «В основе этого вида моральной универсальности, – пишет он, – лежит сочувствие к низшей, аффективной стороне животной души и пренебрежение к высшей, рефлексивной»².

²Реймерс Н.А. Указ. соч. С. 7.

Но в данном случае Реймерс не учитывает те ситуации, в которых жалость и сострадание отнюдь не исключают уважения к достоинству личности. Это хорошо показал В.С. Соловьев, критикуя точку зрения А. Шопенгауэра на характер сострадания как непосредственное и совершенное отождествление отдельной особи с другой, ей чуждой. «Истинная сущность жалости, – писал Соловьев, – не есть простое отождествление себя и другого, а признание за другим собственного (ему принадлежащего) значения – права на существование и наибольшее благополучие»³.

Еще одним необходимым условием реализации моральной универсальности в ее полном объеме является, согласно Реймерсу, потенциально *принудительный характер ее осуществления, подневольность поступка*. «Из чувства жалости по отношению к животным, детям, а нередко и сознательным людям, применяются такие меры, которым они сами не сочувствуют и даже противятся. Очевидно, что данный способ осуществления моральной универсальности чреват принудительными мерами или деспотизмом, граничащим с насилием»⁴.

В этом Реймерс отчасти прав, но здесь он не учитывает возможность свободной воли противиться навязыванию универсальной нормативности.

В «Никомаховой этике» Аристотель показывает, что «подневольным (*biaion*) является тот поступок, источник которого находится вовне и в котором действующее или страдательное лицо не пособничает насилию, скажем, если человека куда-либо доставит морской ветер или люди, обладающие властью»⁵.

Конкретизируя эту мысль Аристотеля, Фома Аквинский поясняет, что «действие воли бывает двояким: в одном случае – это непосредственный акт ее изъявления, а именно “пожелание”, в другом – акт, направляемый волей для последующего исполнения посредством некоторой другой способности, например, “идти”, который по распоряжению воли направляется для исполнения посредством движущей способности. Что касается распорядительных действий воли, то в этом случае насилие по отношению к воле возможно в той мере, в какой насилие может препятствовать внешним членам в их исполнении распоряжений

³ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 1. – М., 1988. С. 54.

⁴ Реймерс Н.А. Указ. соч. С. 7–8.

⁵ Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 4. – М., 1984. С. 95.

воли. Что же касается собственного и непосредственного акта воли, то в отношении его насилие невозможно»⁶.

Подводя итог своему тезису, Реймерс замечает, что моменты сочувствия и принуждения в реализации универсальности моральной нормы, весьма типичны для того класса нравственных явлений, которые традиционно принято называть «моральными». «Действительно, – замечает он, – моральность заинтересована прежде всего в сохранении общезначимого содержания поступка и равнодушна, а подчас и враждебна, к его форме, базируясь преимущественно на сочувствии и солидаризме. Человек, который во имя жалости нарушает закон – хотя бы им же самим вотируванный по сговору с другими и направленный к общей пользе, – может быть назван антисоциальным, но отнюдь не аморальным. Кто решится назвать плохим человеком деспота, который, не считаясь с мнениями других людей, старается насильно их облагодетельствовать? Не означает ли это, что мораль, взятая со стороны ее универсальной природы, по существу антисоциальна и что величайшим несчастьем для страны является то, когда ее обитатели вдохновлены исключительно моральным идеалом»⁷.

В этой иронической тираде Реймерса нельзя не почувствовать вызов коллективистскому универсализму советской морали.

Антитезис

Реализация автономии моральных норм в полном объеме возможна при условии частичного или полного нарушения их универсальности.

Как считает Реймерс, осуществление принципа автономии и достоинства других людей в его односторонности и полноте, приводит «к отрицанию универсального содержания нормы и создает антитезис по отношению к деспотической морали, т.е. мораль анархическую. Этот вид морали, в противоположность первому, основан на уважении к другим людям (вернее – к высшей, автономной природе их духа), причем он нередко сопровождается отсутствием жалости и сострадания к низшей, аффективной части их существа. В этом антитезисе универсальность содержания нормы сведена на нет, и это объясняется тем, что всякое универсальное содержание последней будет гетерономно

⁶ См.: Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–I. Вопросы 1–48. – Киев, 2006. С. 98–99.

⁷ Реймерс Н.А. Право и мораль. С. 8.

по отношению к другим людям и, будучи утверждено, унизит их достоинство»⁸.

Реймерс считает, что тезис, т.е. деспотическая мораль, не только является *логической* возможностью реализации моральной нормы, но и возможностью *реальной* (хотя и не полной), т.к. руководствуясь им, можно так или иначе действовать, ибо у него есть определенное содержание. Анархическая же мораль, уничтожая всякое интересубъективное содержание моральной нормы, хотя логически и мыслима, но реально не осуществима. Поэтому анархисты, которые на словах придерживаются либеральной морали, фактически всегда действуют или сообразно деспотической морали, или же согласно принципам права.

В известной степени Реймерс, конечно, прав. И этика анархизма, и этика либерализма так или иначе пытаются опереться на определенные универсальные принципы. Например, этика Кропоткина строится на универсально-эволюционных началах – первичных данных или условиях нравственности: 1) инстинкте общительности (взаимопомощи); 2) нравственном чувстве самоотверженности и 3) понятии равноправия (справедливости)⁹.

Современная этика либерализма также использует в своих рассуждениях аргументы морального универсализма, вытекающие из «либертарных ограничений» связанных, к примеру, с проявлениями агрессивного отстаивания индивидуальных свобод. Вполне универсальным выглядит также принцип самопринадлежности (self-ownership) индивида и вытекающая из него теория справедливости, основанная на неприкосновенности прав собственности¹⁰.

Синтез

Реализация универсально-автономной природы моральных норм возможна при условии их правового ограничения.

И тот, и другой способ моральной реализации неадекватны идее нравственности в том смысле, что каждый из них базируется только на одной из ее характеристик – универсальности или же автономии. Но кроме этих двух форм существует еще третья, которая стремится осуществить обе характеристики одновременно. Этой третьей формой и является право, синтезирующее

⁸ Там же. С. 9.

⁹ См.: Назаров В.Н. Эволюционная этика П.А. Кропоткина // История русской этики. С. 171–173.

¹⁰ См.: Rothbard M.N. The Ethics of Liberty. – New York, 1998.

универсальность и автономию моральной нормы путем их ограничения и определенности.

Для доказательства этого Реймерс дает развернутую формулировку идеи синтеза на примере его статической и эволюционной схем.

Статическая схема синтеза включает в себя два момента: 1) формальную определенность права и 2) формальную адекватность права.

Суть *формальной определенности права* заключается в следующем. Поскольку в «деспотической морали» универсальность моральной нормы берется в абсолютной полноте, то ее требования растягиваются как бы «до самых пределов мира», т.е. распространяются на максимальное число субъектов поведения. В праве же как раз наоборот: всякая норма может применяться только в границах строго определенной группы живых существ, вне пределов которой возможна только мораль. Можно говорить о праве той или другой общины живых существ, но нельзя говорить о праве всех вообще одушевленных тварей. Размеры области, внутри которой применимо то или другое право, могут меняться в зависимости от обстоятельств, но принцип от этого не меняется: сфера права всегда ограничена, и если нравственная жизнь существ, стоящих внутри этой сферы, и выливается за ее пределы, то это происходит только в форме морали. Таким образом, функция абсолютной универсальности моральной нормы заменяется в праве его строгой определенностью и ограниченностью.

Второй момент – *формальная адекватность права* – позволяет выразить характер ограничения автономии моральной нормы в соотношении с универсальностью.

Реймерс рассматривает это на следующем примере. Представим, что перед нами неограниченное разнообразие индивидуумов: А, В, С и т. д., причем у каждого из них имеется абсолютно автономная моральная норма: а, б, с и т.д. Попытка ее максимальной реализации приведет к тому, что она станет целиком гетерономной по отношению ко всем индивидуумам данного ряда, кроме того, кому она принадлежит.

Однако если ограничить количество этих индивидуумов, то появляется возможность так переформулировать содержание интересубъективной нормы, чтобы оно вобрало в себя как бы элементы всех содержаний норм данного ряда; таким образом новое содержание будет уже не абсолютно автономным по отношению ко всем индивидам этого ограниченного ряда, но автономным только отчасти, т.е. относительно. Если вместо неограниченной

серии мы возьмем, скажем, четыре определенных индивидуума: **A, B, C, D**, имеющих нормами **a, b, c, d**, то содержание новой, уже правовой, нормы **x** может быть представлено в следующем виде: $x = f(a, b, c, d)$.

Поясняя свою мысль, Реймерс приводит следующее суждение. Если, положим, два человека, **A** и **B**, имеют моральными нормами следующие обязательства: «оказать помощь **C**» и «оказать помощь **D**», то правовой нормой может стать intersубъективный принцип: «необходимо помочь **C** и **D**».

Реймерс объясняет, почему этот момент синтеза назван «формальной адекватностью». Во-первых, цель правовой нормы – это практическая реализация нормы моральной путем компромисса между обеими ее характеристиками, каждая из которых как бы урезается в пользу другой; во-вторых, компромисс тем выше по качеству, чем полнее он реализуем и чем больше он приближается к тому идеалу, который он хочет осуществить. Одной из сторон этого идеала является абсолютная автономия в создании нормы. Поэтому, говоря о способе создания правовой нормы внутри ограниченной группы индивидов, нужно признать, что эта норма формально тем выше, чем она ближе к моральным нормам каждого из входящих в эту группу лиц.

Другими словами, чем больше в моральной норме **x** элементов, скажем, моральной нормы **a**, принадлежащей индивидууму **A**, – тем **A** свободнее.

Эту мысль можно сформулировать и другим способом, а именно: чем больше данный индивидуум принимает участие в создании правовой нормы путем вкладывания в нее элементов своей моральной нормы, тем он автономнее.

Эволюционная схема синтеза также содержит в себе два момента: 1) тенденцию к универсализации права и 2) тенденцию к адекватному соотношению морали и права в плане синтеза универсальности и автономии моральной нормы.

В работе «Свобода и равенство» Реймерс отмечает тенденцию содержания права распространяться на все более и более обширную группу живых существ. Эту тенденцию он называет «демократическим моментом», который заключается в том, что объем группы лиц, признанных достойными быть включенными в правовое поле для получения тех или иных гражданских прав, неуклонно расширяется¹¹.

¹¹ См.: Реймерс Н. Свобода и равенство (Эскиз к системе философии права) // Путь. 1933. № 41. С. 25–60.

Рассматривая теперь право с формальной стороны, Реймерс констатирует ту же *тенденцию к универсализации права*. Только здесь речь идет уже не о гражданских и социальных, а о политических правах, т. е. об участии в создании тех или иных правовых норм или законов. В историческом развитии это проявляется в постепенной демократизации субъективных и объективных избирательных прав. Таким образом, постепенно расширяясь, право как бы стремится достичь универсальности моральной нормы.

Однако, замечает Реймерс, как бы мы ни расширяли объем группы лиц, призванных принять участие в создании intersубъективной нормы, он будет всегда ограничен. Ведь если правовая норма x выражается формулой $x = f(a, b, c...)$, то совершенно очевидно, что при неумеренном расширении группы политически правомочных лиц ($A, B, C...$), в силу разнообразия их нравственных норм ($a, b, c...$), правовая норма x может оказаться абсолютно гетерономной относительно каждого из тех, кто принял участие в ее создании. Поэтому, полагает Реймерс, республиканское самоуправление осуществимо в полной мере и с успехом лишь в небольших политических образованиях (что заметил уже Монтескье в сочинении «О духе законов»). По тем же причинам крупные государственные образования, склонные к республиканскому устройству, неизбежно должны выливаться в форму аристократических республик.

Переходя к рассмотрению второго момента эволюционной схемы синтеза – *тенденции к адекватному соотношению морали и права в плане синтеза универсальности и автономии моральной нормы*, – Реймерс выделяет три стадии развития формального правосознания в плане соотношения универсальности и автономии моральной нормы.

В первой фазе, которую Реймерс обозначает как *автократию*: нормы поведения носят характер простых жизненных импульсов, вследствие чего вырабатывание intersубъективности нормы происходит путем физического столкновения моральных норм отдельных индивидов, в котором побеждает право сильного, становящееся одновременно способом морального убеждения.

«Глубоко ошибаются те люди, – иронически замечает Реймерс, – которые рассматривают, напр., власть вожака дикого племени, основанную на убийстве и побоях, как навязывание своей воли только силой. Я думаю, что подобный вождь, избивая подвластных и навязывая им свою волю как закон, не

только заставляет себя бояться, но и своеобразно убеждает своих подданных в превосходстве своей «нормы». Нельзя забывать, что на низших ступенях жизни слово убедить имеет несколько другой смысл, нежели – доказать, опираясь на закон достаточного основания. Всем ведь хорошо известен тот факт, что нередко муж, бьющий свою жену, не только заставляет себя слушаться, но и вызывает любовь и уважение: побои он действительно убеждает в правоте своей моральной позиции»¹².

На второй, *демократической*, стадии импульсы поведения индивидов поднимаются до ранга интересов, на основании которых группа лиц А, В, С... и т.д., имеющих различные моральные нормы **a**, **b**, **c**... и т.д., вырабатывает общую интересусубъективную норму **x**. Эта новая норма, $x = f(a, b, c, \dots)$, только частично автономна по отношению к каждому из индивидов в той степени, в какой в ее конструкцию вошли отдельные элементы из нравственных норм каждого. Идеальный случай достигается тогда, когда $x = a = b = c$ и т.д., например, если несколько человек, каждый из которых имел бы моральным принципом, скажем, норму «не убий», объявили эту последнюю правовой нормой своего общежития.

Таким образом, заключает Реймерс, синтез универсальности и автономии на этой стадии в принципе невозможен. Поэтому в демократическом обществе при выработке моральной нормы осуществляется некоторый суррогат универсальности и автономии, который заключается в том, что вместо полной адекватности идеям всех участников выработки правовой нормы, ее содержание адекватно только интересам большинства из них. Тем самым возможность полноты синтеза заменяется здесь математическим принципом большинства.

И, наконец, на третьей стадии эволюции, которую Реймерс называет *логократией*, достигается полнота синтеза морали и права. Эта новая фаза возникает, когда элементы **a**, **b**, **c** и т.д. из интересов перерастают в *нормативные идеи*, в связи с чем меняется характер их функциональной зависимости от правовой нормы. В формуле $x = f(a, b, c, \dots)$ взаимодействие элементов определяется уже не авторитетом силы и не совпадением интересов (математическим принципом большинства), а исключительно логической значимостью аргументации или законом достаточного основания познания (*ratio cognoscendi*).

¹²Реймерс Н.А. Право и мораль. С. 21.

Как образно выражается Реймерс, если в первой фазе для установления универсальности моральной нормы – воюют, во второй – подсчитывают, то в третьей – только взвешивают на весах разума.

Отдаленным намеком на эту ступень правового развития, полагает Реймерс (ссылаясь на авторитетную точку зрения Сиднея Лоу)¹³, можно считать положение премьер-министра Англии, который является абсолютным главой своей страны, при одном, впрочем, условии: если общественное мнение его поддерживает¹⁴.

Таким образом, подытоживает свои рассуждения Реймерс, при автократии право и мораль не имеют между собой ничего общего и резко дифференцированы (с объективной точки зрения). При этом мораль абсолютно автономна и совершенно лишена положительного универсального характера; право же целиком гетерономно и своей родственностью физической силе почти приближается к законам природы. Субъективно же как раз наоборот: в психике индивида право и мораль слиты воедино.

При демократии же право, сохраняя свою положительность, проникается отчасти моральными элементами, благодаря частичному осуществлению синтеза универсальности и автономии; субъективно же – право и мораль дифференцированы только наполовину и еще постоянно смешиваются.

При логократии, которая представляет собой как бы идеальный, предельный случай, право и мораль объективно как бы слиты в высшем единстве, причем нравственная идея осуществляется во всей своей адекватности. Право обладает полной автономией нравственной идеи, абсолютной intersubjectивностью и универсальностью закона природы и в то же время, благодаря своей совершенной адекватности, целиком проникнуто нравственным содержанием в его объективной значимости. «Тут как бы Небо спускается на Землю! Самым изумительным, однако, в этом случае является то, что здесь – субъективно – право и мораль окончательно дифференцированы, сохраняя равновесие универсальности и автономии»¹⁵.

¹³ См.: Лоу С. Государственный строй Англии. – М., 1910. XVI, 446 с.

¹⁴ См.: Реймерс Н.А. Указ. соч. С. 25.

¹⁵ Там же. С. 26.

Литература

Аристотель. Никомахова этика / пер. Н.В. Брагинской // Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 4 / общ. ред. А.И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. С. 53–294.

Лоу С. Государственный строй Англии / пер. под ред. А.С. Ященко; вступ. ст. П.Г. Виноградова. – М.: Тип. т-ва И.Д. Сытина, 1910. xvi + 446 с.

Назаров В.Н. История русской этики. – М.: Гардарики, 2006. 319 с.

Повилайтис В.И. Об одном поклоннике Риккерта в русском зарубежье (о книге Н.А. Реймерса «Эстетический принцип в истории») // X Кантовские чтения. Классический разум и вызовы современной цивилизации: Материалы международной конференции: в 2 ч. / под ред. В.Н. Брюшинкина. – Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2010. Ч. 2. С. 86–95.

Реймерс Н. Свобода и равенство. (Эскиз к системе философии права) // Путь. 1933. № 41 (ноябрь-декабрь). С. 25–60.

Реймерс Н.А. Право и мораль: опыт морфологии нравственного сознания. – Paris: Pascal, 1934. 32 с.

Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 1 / Сост., общ. ред. А.Ф. Лосева, А.В. Гулыги. – М.: Мысль, 1988. С. 47–548.

Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–I. Вопросы 1–48 / пер., ред., примеч. С.И. Еремеева. – Киев: Эльга; Ника-Центр, 2006. 576 с.

Rothbard M.N. The Ethics of Liberty. – New York: New York University Press. 1998. 308 p.

The Problem of Implementation of Universality of Moral Standards in N.A. Reimers' Ethical Conception

Vladimir N. Nazarov – Higher Doctorate (Habilitation) in Philosophy, Professor, Department of Philosophy and Culturology, Tula State Lev Tolstoy Pedagogical University.

sophiya@yandex.ru

Elena D. Meleshko – Higher Doctorate (Habilitation) in Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Culturology, Tula State Lev Tolstoy Pedagogical University.

eilen2016@yandex.ru

Abstract

The article, based on a study of a work by Nikolai Reimers, *Law and Morality: The Experience of the Morphology of Moral Consciousness*

(1934), discusses the issue of practical implementation of universality of moral standards in relation to their autonomy. Reimers identifies two ways to implement moral standards rooted on priority of either universality or autonomy. The first one violates the principle of autonomy and is fraught with moral despotism; the second one deprives moral values their universally significant content and leads to moral anarchism and liberalism. None of them is a holistic implementation of moral standards, since they realize only one of its sides to the detriment of the other. Reimers offers a moral synthesis as the third way. Its essence is that law, unlike morality, contains the possibility of normative *restriction* and *certainty*. The synthesis being the cornerstone of the idea of law suggests that each side of moral norm seems to abandon its absolute completeness in favor of the opposite side: the norm is limited in its implementation rather than universal and its autonomy is mixed with a kind of heteronomy.

Keywords: N. Reimers, morality, law, universality, autonomy, legal restriction, legal synthesis, static synthesis scheme, evolutionary synthesis scheme.

Универсальность, модальный реализм и Дерек Парфит¹

Логинов Евгений Владимирович – кандидат философских наук, младший научный сотрудник кафедры истории зарубежной философии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.
loginovlosmar@gmail.com

Аннотация

Универсальность в морали – сложный и многогранный феномен. Для его прояснения необходимо исследовать его онтологию. Вполне вероятно, с одними онтологическими теориями тезис о ее существовании совместим, а с другими – нет. В статье рассматривается, почему аргументы в пользу универсальности в морали могут противоречить модальному реализму. Это противоречие используется не потому, что модальный реализм является фактом или необходимой истиной, а как часть концептуального анализа моральных терминов. И я пытаюсь понять, что этот конфликт значит для моральной философии. Сначала я представляю аргумент Д. Парфита о существовании универсальности в морали из «Доводов и личностей». Затем я объясняю, почему моральный философ может быть заинтересован в модальном реализме. Я даю два основных мотива для такого интереса. Один из мотивов основан на кантовской этике. Другой – на проблемах в интерпретации понятия «супервентность», введенного Р.М. Хзаром. Затем я доказываю, используя довод Р. Адамса от безразличия, что тезис универсальности в морали противоречит модальному реализму. Я анализирую ответ Д. Льюиса на этот аргумент и некоторые способы улучшения аргументации Адамса. Наконец, я пытаюсь устранить это противоречие, наложив некоторые ограничения на универсальность в морали. В результате становится ясно, какая важная, но редко подчеркиваемая особенность, присуща универсальности в морали: она должна ограничиваться одним каузально замкнутым миром.

Ключевые слова: Парфит, Льюис, Фролов, универсальность, модальный реализм, супервентность.

¹ В расширенном виде статья была впервые опубликована в «Этическая мысль» (2019. № 2. С. 51–62) в рамках проекта «Феномен универсальности в морали», осуществляемого при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ), грант № 18-18-00068.

Дело моральной философии – анализ нравственно значимых феноменов. Универсальность в морали – один из них. Широко используемым способом философского анализа является выявление связей между понятиями, обозначающими философски интересные феномены. Эта статья посвящена выяснению связи между этическим понятием «универсальность» и метафизическим понятием «возможность». Я буду опираться на идеи трех авторов: Д. Парфита, Д. Льюиса и К. Фролова.

Сначала я приведу аргумент в пользу существования универсальности в морали (далее – УМ). Потом покажу, почему этик может интересоваться модальным реализмом (далее – МР). Затем докажу, что первый противоречит последнему. В результате станет ясно, какая существенная, но редко подчеркиваемая особенность присуща УМ.

Аргумент Парфита в пользу УМ

В современной литературе, посвященной УМ, последняя обсуждается обычно в дескриптивном ключе². Дискуссия ведется о том, как правильно описать этот феномен. Но вопрос, почему человек, стремящийся вести себя морально, должен понимать, что мораль – это нечто универсальное, не находится в фокусе исследовательского внимания. Ответ на этот вопрос, однако, можно найти у Парфита³.

Свою главную цель он определяет так: показать, что моральные доводы должны быть сильнее доводов, основанных на собственном интересе деятеля⁴. Под «моралью» тут имеется в виду именно «универсальная мораль», где «универсальность» означает «общеадресованность» и «беспристрастность»⁵.

Для достижения поставленной цели нужно опровергнуть т.н. теории собственного интереса (далее – С, или С-теории). Их суть можно выразить так: для каждого лица существует одна наивыс-

² Анализ дискуссии см.: *Скоморохов А.В.* Анализ дискуссий о принципе универсализуемости в моральной философии 1950–1960-х гг. // *Философские науки.* 2018. № 10. С. 47–64; *Логинов Е.В.* Анализ дискуссии о принципе универсализуемости в моральной философии 1970–1980-х гг. // *Философские науки.* 2018. № 10. С. 65–80.

³ *Parfit D.* *Reasons and Persons.* – Oxford, 1987. P. 117–194.

⁴ *Ibid.* P. 19.

⁵ Здесь я представляю идеи Парфита в терминах Р.Г. Апресяна (Феномен универсальности в этике: формы концептуализации // *Вопросы философии.* 2016. № 8. С. 79–88).

шая предельная рациональная цель – сделать так, чтобы жизнь для этого лица шла так хорошо, как это только возможно.

Критическая стратегия Парфита сложна. Ее можно представить так. Сначала он отвергает неудачные способы критики. Потом создает искусственную теорию, которая поможет в борьбе с С. Затем атакует С прямо – и это т.н. *первый аргумент*. Эта атака приводит к дилемме: либо тупик, либо С-теоретик использует самоубийственный довод. Следовательно, С нужно отвергнуть. Следовательно, нужно принять УМ. Это все вместе я называю *аргументом Парфита в пользу УМ*.

Парфит подробно показывает, почему С-теоретика не стоит пытаться переубедить указаниями на то, что результаты даже успешных попыток достижения поставленных С целей могут оказаться хуже, чем если бы он действовал, исходя из другой теории⁶. Такие указания обычно основаны на вменении С-теоретику необходимости принимать, что он ни в чем не должен себя ограничивать⁷. С этим требованием С-теоретик вовсе не обязан соглашаться, даже если такой отказ сделает его теорию самоотменяющейся, т. е. предписывающей иногда следовать другим теориям. Само по себе это неплохо⁸. Иными словами, С может быть гибкой, опровергнуть ее в ее собственных терминах трудно.

Поэтому между С и моралью (далее – М, или М-теория) следует поставить другую теорию: теорию нынешней цели (далее – Н, или Н-теория). Она состоит в том, что каждый должен преследовать ту цель, которую он имеет в настоящий момент, т. е. удовлетворять насущное желание. Н-теория допускает самокритику и рассуждения, но ее суть в том, что она определяет цели в зависимости и от времени («сейчас»), и от деятеля («я»). С-теория является нейтральной в отношении времени (фактор времени как таковой не влияет на выбор С-теоретика), но придающей значение деятелю: неважно, в какой момент времени некое лицо действует, важно, что действует именно это лицо, именно его качество жизни находится в приоритете. М-теория является как нейтральной в отношении агентов, так нейтральной и в отношении времени.

⁶ Парфит различает два вида косвенного (индивидуальное и коллективное) самоопровержения и два вида прямого (тоже индивидуальное и коллективное). Косвенное самоопровержение имеет дело с попытками достичь поставленных теорией целей. Прямое – с успешным следованием предписаниям теории.

⁷ Parfit D. Reasons and Persons. P. 7.

⁸ Ibid. P. 24.

С утверждает, что каждому из нас нужно заботиться о своих интересах, и это стремление является в высшей степени рациональным. Нерациональным является – с той же силой заботиться о чем-то еще. Против этого Парфит утверждает, что существует по крайней мере одно желание, которое не является иррациональным и по крайней мере столь же рационально, что и предписанное С. И это – желание делать то, что в интересах других людей. Возможно, некто считает, что такие поступки достойны морального восхищения. Возможно, это желание продиктовано долгом. Например, некто может решиться претерпеть болезненную смерть, если это спасет жизни других. Поступая так, он будет знать все релевантные факты и ясно мыслить, и это будет удовлетворять всем его сиюминутным желаниям. Он также знает, что выбрать подобную смерть не в его интересах. Он также знает, что если он даст этим людям умереть и выживет, то раскаяние не будет его преследовать, и оставшаяся жизнь будет достойна того, чтобы ее прожить. В этом сценарии С противоречит Н. Это Парфит называет *первым аргументом* и лучшим возражением против С.

Не так-то просто увидеть, в чем тут аргумент и почему он лучший. С-теоретик просто отвергнет этот мысленный эксперимент, утверждая, что желание его героя было менее рационально, чем желание действовать, исходя лишь из собственных интересов. Таков его первый ответ. Но это тупик в рассуждении, так как С- и Н-теоретики просто отрицают тезисы друг друга без какого-либо продвижения вперед. Продвижение возможно, если кто-то приведет новый довод. С-теоретик может это сделать, сказав, что хорошие основания поступков по самой своей природе должны действовать долго. И люди действительно склонны ассоциировать с хорошей системой убеждений некоторую стабильность и осуждать действия, основанные на сиюминутных желаниях. То есть ответ С-теоретика в том, что основания для действий не могут быть нейтральны в отношении деятеля, но должны быть нейтральны в отношении времени. Таков его второй ответ.

Почему он убедителен? Потому что если единственный довод, который мы приводим в пользу выбора некоего действия, – это указание на то время, когда деятель захотел действовать таким образом, и если мы при этом игнорируем другие эффекты действия, то этот довод будет недостаточным и странным. И это отличный аргумент, прибегая к которому, С-теоретик хотел бы критиковать Н-теорию. Но он не может! Так как ровно то же самое, что он говорит в отношении времени, можно сказать и в от-

ношении деятеля. Если единственный довод, который мы приводим в пользу выбора некоего действия, – это указание на то, что именно этот деятель захотел действовать таким образом, и если мы при этом игнорируем другие обстоятельства действия, то этот довод будет недостаточным и странным. Это означает, что отказавшись от относительности по времени, С-теоретик должен отказаться и от относительности по деятелю. А это сделает его М-теоретиком по определению. Если же он этого не сделает, то останется в тупике первого ответа вместе с Н-теоретиком, что на практике будет означать победу М-теоретика (если, разумеется, не существует какой-то четвертой теории).

Парфит прямо не говорит этого, но насколько я понимаю, убедительность его рассуждения про относительность основана на тезисе из философии языка: «здесь», «сейчас», «я» – это равно индексалы, чьи значения в обычном случае полностью определяются статусом высказывающегося. И в этом отношении один индексал действительно ничем не лучше другого.

Для моего исследования неважно, оставляет ли аргумент Парфита возможность для ответа С-теоретика. Я признаю его валидным и убедительным. Тот, кто с этим не согласен, должен указать значимые отличия между «я» и «сейчас». Доводы об относительной стабильности Я сработают, только если получится опровергнуть Парфитову теорию тождества личности⁹.

Зачем этику модальный реализм?

Теперь я перейду к МР. Это тезис, гласящий, что этот мир, частью которого мы являемся, – лишь один из множества миров, существующих реально. Наш мир называется актуальным. Другие миры относительно него являются лишь возможными. Каждый из этих миров предстает физическим объектом, пространственно-временным и каузальным единством, изолированным от других миров. Каждый из этих миров – физический объект, пространственно-временное и каузальное единство, изолированное от других миров. Миры располагаются в логическом, а не в физическом пространстве. Это эксцентричная метафизическая позиция, которая, однако, широко обсуждается в самых разных областях онтологии, а ее автор, Дэвид Льюис, – один из самых цитируемых в мире философов. Чем этику может быть интересен МР? В этой статье я уже несколько раз употребил модальные тер-

⁹Ibid. P. 199–454.

мины. Некоторые случаи допускают переформулировку, другие же нет. Уже из этого можно заключить, какова важность модальных терминов для этического рассуждения. А **МР** – один из самых эффективных способов анализировать модальности. Ниже я привожу два более специальных мотива для этика интересоваться **МР**.

Слабый «кантианский» мотив. Представлять миры напрямую предписывает кантовская процедура универсализации максим. Между тем собственная философия Канта не предлагает разработанного подхода к модальностям, и ее последователи, как правило, не восполняют этот пробел¹⁰. Полагаю, что кантианцы могли бы защищать какую-то из версий эрзацизма, позиции, согласно которой существует только один реальный и актуальный мир и бесконечное множество абстрактных сущностей, представляющих способы, какими этот мир мог бы быть. Но так как Льюис специально критикует такие подходы, а кантианцы не критикуют, насколько я знаю, Льюиса, то кантовскую этику вполне можно дополнить именно **МР**¹¹. До тех пор, пока не будет показано, что кантовская этика сама по себе исключает **МР**.

Сильный «хэаровский» мотив. Представление об **УМ** нередко передается с помощью термина «супервентность», введение которого часто связывают с работами Р.М. Хэара¹². Сегодня выделяют разные виды супервентности. Мы рассмотрим слабую и сильную супервентность.

Слабая супервентность: **А**-свойства слабо супервентны на **В**-свойствах, если и только если для любого возможного мира w и любых индивидуумов x и y в w , если x и y в w неразличимы относительно **В**-свойств, то они неразличимы и относительно **А**-свойств в w ¹³.

Это определение соответствует собственно хэаровскому пониманию супервентности¹⁴. Против него можно возразить сле-

¹⁰ O'Neill O. Consistency in Action // *Morality and Universality. Essays on Ethical Universalizability* / eds. N.T. Potter, M. Timmons. – Dordrecht, 1985. P. 159–186.

¹¹ Lewis D. On Plurality of Worlds. – Oxford, 2001. P. 136–191.

¹² Narveson J. The How and Why of Universalizability // *Morality and Universality*. P. 42.

¹³ McLaughlin B., Bennett K. Supervenience // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition) / ed. E. N. Zalta. – URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/supervenience/> (дата обращения: 15.07.2019); Kim J. “Strong” and “Global” Supervenience Revisited // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1987. Vol. 48. No. 2. P. 315.

¹⁴ Hare R.M. Supervenience // *Aristotelian Society Supplementary*. 1984. Vol. 58. No. 1. P. 4. Хэар говорит о необходимости супервентности как логическом и

дующее. Оно буквально означает, что *невозможен* такой мир, в котором x и y были бы неразличимы в отношении **В**-свойств и различимы в отношении **А**-свойств. Иными словами, *не существует* такого мира w , в котором x и y были бы неразличимы в отношении **В**-свойств и различимы в отношении **А**-свойств. Теперь допустим, что мы придерживаемся эрзацизма. Тогда такая квантификация будет неаккуратной. В этой записи квантор существования связывает переменную, которая пробегает по множеству миров, лишь один из которых будет реальным. Таковым будет только действительный мир. Наша переменная выбирает свое значение в разнородном поле, в котором воображаемые и существующие объекты выступают как равные¹⁵. Таковую точку зрения может защищать мейнонгианец, т.е. сторонник тезиса о том, что неналичные и несуществующие предметы, как и предметы существующие, могут иметь свойства. Такой философ может объединить актуальный мир и несуществующие возможности в одно множество: предметы. Но действительно ли здравый смысл выиграет, променяв **МР** на *мейнонгианство*? Думаю, нет. Этой проблемы не возникает, если все возможные миры реальны. То есть если мы принимаем **МР**. Этот довод не является, насколько я знаю, частью системы Льюиса; ответственность за его корректность лежит на мне¹⁶.

Другой довод мы находим у Льюиса, который направляет его против сильной супервентности (определение будет дано ниже). Но этот довод, мне кажется, работает и против слабой. Назовем натурализмом доктрину, согласно которой поведение лица **А** может быть морально одобряемым, а поведение лица **В** морально осуждаемым, только если между ними существует хотя бы одно различие, выраженное в естественном факте. Назовем супранатурализмом доктрину, согласно которой морально одобряемо поведение, которое удовлетворяет богом данной максиме. Предположим, что содержание этой максимы контингентно. Очевидно, что супранатурализм противоречит натурализму: в одном случае

концептуальном свойстве, что открывает дорогу для толкования его позиции в свете семантики возможных миров. См. также: *Kim J. Concepts of supervenience // Philosophy and Phenomenological Research. 1984. Vol. 45. No. 2. P. 157, 161–162; Kim J. “Strong” and “Global”*. P. 315.

¹⁵ Для упрощения рассуждения я принимаю различие воображаемого и реального как примитивное, и утверждаю, что воображаемое и реальное достаточно различны, чтобы считаться разнородными. Я также имею в виду объектную, а не заместительную квантификацию.

¹⁶ За обсуждение этого довода я благодарю А. Беликова.

мораль зависит от естественных фактов, в другом – от сверхъестественных. Но в эрзацизме это не так. Различие в содержании божественных максим не может быть различием между двумя лицами в одном мире. Внутри одного мира единственный тип различий – естественный, который и будет определять лицо в отношении божественной воли. Скажем, в w_1 бог предписывает приносить кровавые жертвы. А делает это, а В – нет. Различие определено в естественных терминах, а именно в поведении их тел: приносят ли они жертвы или нет. Поэтому либо супранатурализм совместим с натурализмом, что кажется абсурдным, либо эрзацизм не справляется тут с объяснением отношений между понятиями. В **МР** такой проблемы не возникает¹⁷.

Тезис сильной супервентности выражает позицию морального натурализма¹⁸. Сам он таков:

Сильная супервентность: А-свойства сильно супервентны на В-свойствах, если и только если для любых возможных миров w_1 и w_2 и любых индивидов x в w_1 и y в w_2 , если x в w_1 и y в w_2 неразличимы в отношении В-свойств, то x в w_1 и y в w_2 неразличимы в отношении А-свойств¹⁹.

Поскольку сильная супервентность влечет слабую, достаточно показать, что последняя требует истинности **МР**.

Я не утверждаю, что противники **МР** не могут отвести эти доводы, или что **МР** истинен. Я утверждаю, что эти доводы показывают мотивы, по которым этик может заинтересоваться **МР**, и что **МР** не является ложным. Во всяком случае, он не является противоречивым: я бы очень хотел, чтобы это было так, но доказать этого я не смог²⁰. Довод, гласящий, что **МР** оскорбляет здравый смысл и вкус к трезвому минимализму в онтологии, убеждающий меня, не является общезначимым.

Путь к безразличию?

Неуязвимый изнутри, **МР** кажется открытым для внешней критики. Р. Адамс считает, что Льюису не удастся схватить саму идею актуальности. Наиболее фундаментальным возражением он считает следующее: **МР** противоречит нашему убеждению, что «актуальное» более реально, чем лишь возможное. Эту интуи-

¹⁷ Lewis D. On Plurality of Worlds. P. 16–17.

¹⁸ Kim J. Concepts of supervenience. P. 175.

¹⁹ McLaughlin, Bennett K. Supervenience; Kim J. “Strong” and “Global”. P. 317.

²⁰ Благодарю проф. Э. Олсона, Э. Янга, М. Секацкую, А. Юнусова и А. Мерцалова за обсуждение этого тезиса.

цию раскрывает рассуждение, которое можно назвать *доводом от безразличия* (далее – **ДБ**).

Кажется, что **МР** ведет к безразличию²¹. Если **МР** истинен, то неясно, как ответить на такой вопрос: что плохого в существующем именно в нашем мире зле, ведь зло все равно будет присутствовать в других мирах? Если количество блага в логическом пространстве неизменно (а это следует из **МР**), то почему нам самим стоит заботиться о добре и зле в нашем мире? Скажем, я сомневаюсь, стоит ли возвращать долг. Если **МР** верен, говорит этот довод, то само это сомнение не имеет смысла. Существуют миры, в которых мои двойники вернут долг. Существуют миры, где они этого не сделают. Какая разница, к какому множеству будет относиться наш мир, если это не изменит положения дел в логическом пространстве? **МР**, следовательно, ведет к фатализму.

Льюис защищается *ответом от бесполезности*. Мы должны осуждать зло, существующее в других мирах. Но мы не должны заботиться о нем, не должны оказывать ему предпочтение, не должны учитывать его существование при своем поведении, не должны даже оказывать ему внимание. Мы не должны желать, чтобы жизнь в других мирах была лучше. Это *бесполезное* желание: ситуация в логическом пространстве неизменна. «Зло из других миров не должно казаться даже на мгновение относящимся к морали. Конечно, наши моральные цели эгоцентричны»²². Однако Льюис согласен, что **ДБ** показывает несовместимость **МР** с крайним утилитаризмом, учением о максимизации совокупного блага, без учета того, на чью долю блага выпадает. Следуя Д. Смарту, Льюис заключает, что **МР** совместим только с партикуляристской этикой, ограниченной этим миром. Истинно универсалистская этика **МР** исключается²³. Иными словами, Льюис ограничивает **УМ** рамками этого мира. Но может ли **УМ**-теоретик согласиться с таким ограничением? Во всяком случае, он мог бы надеяться получить какие-то доводы в пользу того, что ему стоит это сделать.

Новую версию **ДБ** предлагает К.Г. Фролов²⁴. Из **МР** следует, что мы можем пытаться улучшить только наш актуальный мир.

²¹ Adams R. Theories of Actuality // *Noûs*. 1974. Vol. 8. No. 3. P. 215–216.

²² Lewis D. On Plurality of Worlds. P. 127.

²³ Ibid. P. 128.

²⁴ Фролов К.Г. Этика и метафизика: к вопросу о взаимоотношении // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2020. № 1. С. 69–79. Именно эта работа инспирировала некоторые существенные детали представленного в данной статье исследования. Фролов учитывает влиятельную трактовку **ДБ**, данную М. Хеллером, поэтому я не буду ее касаться.

Однако УМ говорит, что нет оснований предпочитать обитателей нашего мира обитателям других миров. Значит, нет оснований пытаться улучшить даже наш актуальный мир. Особенностью версии Фролова является ее метафилософская, а не специально этическая природа: плохо не то, что МР, возможно, ведет к фатализму, а то, что вообще возникает проблема согласования МР с УМ. У соперника МР, эрзацизма, или актуализма, позиции, согласно которой существует только актуальный мир, а возможные миры суть абстракции, нет, считает Фролов, такой проблемы. И это правда, хотя, как я пытался показать выше, у эрзацизма есть другие слабые места. В частности, неясно, как он может описать работу кванторов при универсализации этических суждений.

Можно усилить доводы Адамса и Фролова с помощью аргумента Парфита. В самом деле, чтобы сделать свой ответ действительно убедительным, Льюис должен показать значимые различия между «в этом мире» и «сейчас». Иными словами, его подход будет нейтральным в отношении времени, может быть нейтральным в отношении деятеля²⁵, но не может быть нейтральным в отношении мира. А т.к. Льюис учит об индексальной природе актуальности, то он просто не может ответить на это требование. Так выглядит ДБ в его самой сильной форме. Мы можем не считать его доводом в пользу эрзацизма.

Выход из затруднения

Перед нами дилемма. Если усиленный ДБ верен, то МР и УМ несовместимы по истинности. Каждый из них основан на серьезных и независимых друг от друга аргументах, некоторые из которых я привел выше. Вынося за скобки заведомо абсурдные варианты вроде отрицания существования морали как таковой, нужно признать, что эта дилемма имеет только три решения.

²⁵ Оценить, что сам Льюис думал о нейтральности в отношении деятеля, затруднительно. Его подход характеризуют как субъективистский вариант этики добродетели, который определяет моральные ценности как нечто, что мы желали бы желать в идеальных познавательных условиях: если бы владели полной информацией о происходящем в мире, и были бы избавлены от ошибок и искажений. Он отвергает утилитаризм как безличностное учение (*Lewis D. On Plurality of Worlds. P. 128*). Однако его позицию можно толковать и так: «ценным является то, что мы хотели бы хотеть в идеальных условиях, независимо от того, какое лицо мы обсуждаем» (*Nolan D. David Lewis. – Montreal, 2005. P. 190*). Видимо, в противоположность некоторым его словам, теория Льюиса совместима и с УМ, и с утилитаризмом. Важно лишь понять, как это возможно.

А. Границы **УМ** – это границы мира.

Б. **МР** ложен.

В. **УМ** не существует.

Вариант В кажется мне слишком сильным. В общем виде его не принимает и Льюис. Против него свидетельствует и убедительный аргумент Парфита в пользу **УМ**. Более того, даже если метафизика говорит нам, что предписания этики невозможно исполнить, то это показывает неудовлетворительность этих предписаний лишь косвенно, а не в собственных этических терминах.

Вариант Б сам по себе кажется мне неприемлемым. Я не понимаю, как этическое рассуждение само по себе может накладывать ограничения на метафизику. Это было бы возможно, если бы этическое рассуждение вело к утверждению о существовании чего-то, как это происходит, например, у Платона, или хотя бы о необходимости полагать что-то существующим, как у Канта. Но довод Парфита говорит лишь о том, как нам следует себя вести. Метафилософская версия **ДБ** Фролова убедительна, но есть способ ограничить ее действие, которым я воспользуюсь ниже. Иными словами, даже если **МР** ложен, то он должен быть ложен на каких-то иных основаниях. И потому природа его несовместимости с существованием **УМ** должна лежать в чем-то другом, а не просто в том, что он как таковой ложен.

Убедительным мне представляется вариант А. Почему границы мира могут быть границами **УМ**? Что отличает «этот мир» от «я» и «сейчас»? То, что «этот мир» – лишь частично является индексалом. «Этот» имеет индексальную природу, как и «актуальный». Но «мир» имеет содержательное определение: это максимальное единство, связанное общим пространством-временем и причинностью. Ничего более в определении мира нет; ключом к дилемме может быть одна из этих характеристик. Само по себе максимальное единство не может нам помочь. Совершенно неперспективным кажется и указание на общность пространства-времени. А вот условие причинности кажется хорошим вариантом. Именно оно определяет, что мы, жители этого мира, не можем воздействовать на жителей иных миров. И именно это содержательное отличие является ответом на «парфитовское» требование указать на основание предпочтения этого мира иным мирам²⁶. Дилемма возникает, если в **УМ** не учитывается ограничение на причинность. Если мы учтем его, то дилемма исчезнет.

²⁶ Благодарю А. Беседина за обсуждение этого довода.

Границы причинности – границы УМ. Цемент мироздания скрепляет не только то, что есть, но и то, что должно быть.

Довод Фролова работает, если под словами «нет оснований предпочитать обитателей нашего мира обитателям других миров» понимать только «нет этических оснований». Причинность является метафизическим, а не собственно этическим основанием такого предпочтения. Но будучи метафизическим явлением *simpliciter*, она с необходимостью включена в УМ.

Даже если доводы Парфита и Льюиса неполны или ошибочны, они не могут быть таковыми лишь на основании взаимного исключения. Их сочетание показывает, что УМ имеет своим существенным, необходимым, но редко подчеркиваемым условием причинность. Это является доводом в пользу тех теорий универсализации, которые инкорпорируют в себя причинность²⁷.

Литература

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

Логинов Е.В. Анализ дискуссии о принципе универсализуемости в моральной философии 1970–1980-х гг. // Философские науки. 2018. № 10. С. 65–80.

Скоморохов А.В. Анализ дискуссий о принципе универсализуемости в моральной философии 1950–1960-х гг. // Философские науки. 2018. № 10. С. 47–64.

Фролов К.Г. Этика и метафизика: к вопросу о взаимоотношении // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. № 1. С. 69–79.

Adams R. Theories of Actuality // *Noûs*. 1974. Vol. 8. № 3. P. 211–231.

Hare R.M. Supervenience // *Aristotelian Society Supplementary*. 1984. Vol. 58. № 1. P. 1–16.

Kim J. “Strong” and “Global” Supervenience Revisited // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1987. Vol. 48. № 2. P. 315–326.

Kim J. Concepts of supervenience // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1984. Vol. 45. No. 2. P. 153–176.

Lewis D. *On Plurality of Worlds*. – Oxford: Blackwell Publishing. 2001. 276 p.

McLaughlin B., Bennett K. Supervenience // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition) / ed. E.N. Zalta. – URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/supervenience/>

²⁷ Potter N.T. How to Apply the Categorical Imperative // *Philosophia*. 1975. Vol. 5. No.4. P. 395–416; Timmons M. Contradictions and the Categorical Imperative // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 1984. Vol. 66. No. 3. P. 294–312.

stanford.edu/archives/win2018/entries/supervenience/ (дата обращения: 15.07.2019).

Narveson J. The How and Why of Universalizability // *Morality and Universality. Essays on Ethical Universalizability* / eds. N.T. Potter., M. Timmons. – Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1985. P. 3–44.

Nolan D. David Lewis. – Montreal; Kingston: McGill-Queen's University Press, 2005. 250 p.

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

Parfit D. Reasons and Persons. – Oxford: Clarendon Press, 1987. 542 p.

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

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

Universality, Modal Realism, and Derek Parfit

Evgeny V. Loginov – Ph.D., Junior Research Fellow, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.
loginovlosmar@gmail.com

Abstract

Universality in morality is a complex and multifaceted phenomenon. To clarify it, it is necessary to study its ontology. It is quite possible that the thesis about its existence is compatible with some ontological theories, but not with others. This article explores how arguments for universality in morality may contradict with modal realism. This contradistinction is used not because modal realism is a fact or necessarily true but as a part of conceptual analysis of moral terms. And I try to figure out what does this conflict means to moral philosophy. At first, I present Derek Parfit's argument for the existence of universality in morality from "Reasons and Persons". Then I explain why moral philosopher can be interested in modal realism. I present to main motives to it. One motive is based on Kantian ethics. Another is grounded on problems in the interpretation of R.M. Hare's notion of "supervenience." Then I prove, using R. Adams' argument from indifference, that universality in morality thesis contradicts modal realism. I analyze David Lewis's response to this argument and some ways to improve Adams' argument. Finally, I try to dissolve this contradiction by putting some restrictions on universality in morality. As a result, it becomes clear what a significant, but rarely emphasized feature is inherent to universality in morality: it should be restricted to one causal closure world.

Keywords: Parfit, Lewis, Frolov, universality, modal realism, supervenience.

Зигмунт Бауман: критика универсализма и безграничная мораль¹

Троцкий Константин Евгеньевич – кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН.
konstantin.e.troitskiy@gmail.com.

Аннотация

В статье Зигмунт Бауман представлен как философ, размышляющий о морали. Демонстрируется, что основная его мысль о морали заключалась в утверждении невозможности редуцирования морального поступка к чему-то вне морали, включая этику, понимаемую как универсальный кодекс нормативных правил. Этика Бауманом оценивается как то, что ограничивает неограниченное, рационализирует нерационализируемое, как то, что теснейшим образом связано с общественными институтами. Это не означает, что Бауман отвергает этику и общество, наоборот, он признает их важнейшее значение, как то, что способно создать условия для морального поступка. То, что делает Бауман в своих работах, – это отстаивание первичности морали перед познанием, обществом и онтологией. Критика универсализма и связана у Баумана с защитой идеи автономии морали перед склонным к тоталитаризму обществом модерна. В то же время он формулирует черты универсальной морали, также называя ее солидарностью и отстаивая ее моральную необходимость перед опасностями и соблазнами «текущей» версии модерна. Бауман призывает не просто отбросить ксенофобию и согласиться жить с Другим, а выстраивать свою жизнь в ответственности за Другого или бытии для Другого. Осмысление положения мигранта и беженца в современном мире и призыв к ответственности за них тесно связывают мысль Баумана с повседневной жизнью и насущными темами современности.

Ключевые слова: Зигмунт Бауман, этика, мораль, универсализм, универсальная мораль, глобализация, ответственность за Другого, беженцы.

¹ Статья представляет собой сокращенный и переработанный вариант ранее опубликованной статьи: *Троцкий К.Е.* Зигмунт Бауман: от критики универсализма к безграничной моральной ответственности» (Этическая мысль. 2019. № 1. С. 5–19).

Зигмунт Бауман и вопросы этики

Подход, используемый мною в настоящей статье, предполагает попытку «вжиться» в сочинения Баумана, последовательно и связно изложить, пользуясь только его работами, идеи о морали. У меня отсутствовала задача по оценке наследия Баумана в контексте истории этики, а также в рамках критического рассмотрения его работ другими исследователями. По моему убеждению, первоочередная задача заключается в необходимости целостно и систематически осмыслить идеи Баумана в их внутреннем развитии и многообразии. Попытаться понять Баумана – не то же самое, что понять его значение для этической мысли. Особенно это актуально для России в условиях дефицита как переводов работ Баумана, так и серьезных исследований о нем как философе-этике. Кроме того, примененный в статье подход соответствует философствованию Баумана, состоящему не в фиксации и категоризации, а в неустанном развитии идей и пытливом вопрошании.

Размышление о вопросах морали и этики с конца 1980-х годов становится неизменным атрибутом работ Баумана. Его подход не предполагал попытку дать окончательные ответы на бесконечные вопросы. В статьях, книгах и интервью Баумана редко можно встретить что-то похожее на нравственный императив или формулу. Его творческое наследие – это неустанное размышление об условиях, в которых оказался человек на границе тысячелетий, и о том, есть ли у морали и этики шанс в наступившей эпохе.

В стиле работ Баумана нашло отражение его понимание морали, которое определялось его критикой возможности найти неморальное основание морали, будь оно выводимо из онтологических, гносеологических, идеологических или иных внешних предпосылок. Согласно Бауману, постановка вопроса об основаниях морали подразумевает стремление найти оправдание морали, что бессмысленно. Хуже того, это часто ведет к аморализму, так как автономия морального действия «окончательна и не может быть урезана: она избегает любых кодификаций, также как не служит каким-либо целям вне себя и не входит ни в какие взаимоотношения с чем-либо вне себя»². Иными словами, мораль не имеет оснований вне себя, с помощью которых можно было бы раз и навсегда обосновать, что «лучше заботиться, чем мыть руки, лучше быть солидарным с несчастьем другого,

² Bauman Z. The Social Manipulation of Morality: Moralizing Actors, Adiphorizing Action // Theory, Culture & Society. 1991. Vol. 8. P. 143.

чем безразличным»³. Это понимание нашло отражение в критике Бауманом универсализма и универсальности в этике, которая, однако, не означала их отвержения; речь шла о переосмыслении, а не об отрицании.

Если одним словосочетанием передать суть морали, то, согласно Бауману, этим словосочетанием будет «ответственность за Другого», которая является «исходным пунктом морали»⁴. Но требуется обязательная оговорка, что речь идет об «ответственности за», а не об «ответственности перед»⁵. Бауман не признает возможность точных содержательных рецептов, следуя которым человек может стать моральным. Здесь возникает вопрос, прояснить который Бауман пытается во многих своих работах: «Достаточно ли крепка, мощна, сильна моральная способность, характеризующая степень ответственности за Другого как Лица, чтобы справиться с совершенно отличной задачей ответственности за “Другого как такового”, “Другого без Лица?”»⁶ или «Может ли этика, рожденная и взращенная внутри моральной связи (*moral party*), состоящей из двух человек, быть пересажена в воображаемое человеческое сообщество и далее в воображаемое глобальное сообщество человечества?»⁷. Два полюса возможного ответа здесь представляют утверждения универсальности морали и личной моральной ответственности. Несмотря на кажущуюся несовместимость, они не исключают друг друга, так как, только имея в виду и ориентируясь в своих поступках на оба полюса, человек и может поступать морально.

Универсализм

Бауман определяет универсализм как стратегию, которая «ставит своей целью заменить разнообразие однообразием и отсюда расправиться либо с самой множественностью, либо с ее актуальностью и “досадным влиянием”»⁸. Следование этой стратегии

³ *Bauman Z. Special Essay. Am I My Brother's Keeper? // European Journal of Social Work. 2000. Vol. 3. No. 1. P. 11.*

⁴ *Bauman Z. Mortality, Immortality and Other Life Strategies. – Cambridge, 1992. P. 209.*

⁵ *Bauman Z. Does Ethics Have a Chance in the World of Consumers? – Cambridge, 2009. P. 52–53.*

⁶ *Bauman Z. Postmodernity and its Discontents. – Cambridge, 1997. P. 47.*

⁷ *Bauman Z. Does Ethics Have a Chance in the World of Consumers? P. 44.*

⁸ *Bauman Z. On Universal Morality and the Morality of Universalism // European Journal of Development Research. 1998. Vol. 10, No. 2. P. 8.*

предполагает, что есть некие «сильные основания», которые делают универсальные правила окончательными и не подлежащими опровержению. Бауман выделяет два подхода в философии к определению природы этих «сильных оснований», а именно: обнаружение (discovery) и изобретение (invention). При первом подходе предполагается, что «сильные основания» внеположны человеку (божественный порядок, естественное право, сущность человека). Второй подход строится на посылке, что «сильные основания» создаются и моделируются человеком. Первый подход Бауман называет универсальностью, а второй подход – универсализацией⁹.

Если премодерну свойственен первый подход, то философской мысли эпохи модерна, основывающейся на вере в «рациональный закон», согласно Бауману, присущ второй. Разумное уравнивалось с моральным, а основой нравственного поведения считалась рациональная деятельность. Универсальность становится не исходной точкой, а пунктом назначения. Также отличительная черта модерна – приверженность основных философских течений идее универсализации и взгляду на историю как на единый поступательный процесс развития однообразия и упразднения разнообразия. В этической мысли универсализм означает признание в качестве нравственных «только таких правил, которые прошли тест на универсальность, экстермпоральность и экстерриториальность принципов»¹⁰. Бауман выделяет несколько взаимосвязанных понятий, имеющих общий корень. Так, в эпоху модерна универсализм – идеология, универсальность – цель, а универсализация – метод обращения или способ достижения универсальности¹¹. Бауман показывает, как движение универсализации вело к нивелированию различий, неизвестности, незавершенности, без которых невозможна ответственность и мораль. Универсализм (universalism) предполагает стремление к единообразию (uniformity), в котором только и возможно помыслить порядок и закон в их чистой форме. Приверженность универсализму часто находила свое прямое выражение в нетерпимости к иному, непонятному, не поддающемуся объяснению и контролю. Это выражалось в раздражении от фигуры Другого и распространенности практик, направленных на ассимиляцию Другого или его исключение.

⁹ См.: *ibid.* P. 9.

¹⁰ *Bauman Z.* Postmodern Ethics. – Malden; Oxford; Victoria, 1993. P. 39.

¹¹ См.: *Bauman Z.* On Universal Morality and the Morality of Universalism.

Утверждение возможности выработки всеобщих и окончательно истинных нравственных кодексов, фактически упраздняет личную ответственность за поступок. От человека требуется просто послушное следование правилам. Бауман постоянно указывает на огромную опасность исключения «морального субъекта»¹² в пользу того, кого он называет «актором»,¹³ и упразднения личной, незаменимой и несравнимой ответственности за Другого. Как пишет Бауман в книге «Современность и Холокост»: «Внезапно выяснилось, что наиболее ужасающее зло в человеческой истории произошло не от разрушения порядка, но от безупречного, безошибочного и непререкаемого правила, заданного порядком. Это была не работа неконтролируемой толпы, а людей в униформе, послушных и дисциплинированных, следующих правилам и скрупулезных, о духе и букве полученных инструкций»¹⁴. Ужасными примерами стремления установить универсализм в эпоху модерна стали тоталитарные режимы XX века, в которых на всех институциональных уровнях была сделана попытка заменить морального субъекта социальным «актором».

И не то чтобы идея универсальности изначально порочна, скорее, как считает Бауман, находится все больше свидетельств того, что, не будучи действительно универсальной, цивилизация модерна «не годится для универсального применения»¹⁵. Одна из основных проблем универсализма, таким образом, заключается в том, что идея универсальности разворачивалась через исключение партикулярности, уникальности, своеобразия, а это указывало на ограниченность того, что претендовало на неограниченность. Как пишет Бауман, «общества модерна практикуют моральную местничковость (parochialism) под маской продвижения универсальной этики»¹⁶. Кризис универсализма оказался тес-

¹² Бауман использует различные термины для обозначения того, кто совершает моральный поступок. Обычно это словосочетание «moral self», но иногда в качестве синонима использует и «moral subject» (см., например: *Bauman Z. Postmodern Ethics*. P. 54, 66, 67; *Bauman Z., Chouliaraki L., Horvat K.V. On the future of the moral subject: A dialogue between Zygmunt Bauman and Lilie Chouliaraki // Anthropological Notebooks*. 2017. Vol. 23. No. 1, P. 131–132). В статье словосочетание «moral self» переводится как «моральный субъект».

¹³ См.: *Bauman Z. Modernity and the Holocaust*. – Cambridge, 1989. P. 162–164.

¹⁴ *Ibid.* P. 152.

¹⁵ *Bauman Z. Morality without Ethics // Theory, Culture & Society*. 1994. Vol. 11. P. 19.

¹⁶ *Bauman Z. Postmodern Ethics*. P. 14.

но связанным с движением коммунитаризма, где идеалом стала закрытая, культурно гомогенная, самоуправляемая община.

При этом коммунитаризм, согласно Бауману, не может считаться моральной альтернативой универсализму; наоборот, они тесно друг с другом связаны. Бауман не видит выхода из кризиса модерна в попытке создания гомогенных сообществ-коммун и неоднократно критиковал подобные устремления¹⁷. Он отмечает общие черты в идеях сторонников как универсализма-универсальности, так и коммунитаризма-партикулярности, которые оказываются в равной степени чуждыми безграничной моральной ответственности за Другого. Так, Бауман пишет, что любая версия «групповой универсальной морали по умолчанию предполагает (совпадает ли эта группа с человеческим видом в целом, или с национальным государством, или с постулированным сообществом), что моральное поведение можно выразить в правилах, которым может быть придана универсальная форма»¹⁸. Иными словами, продолжает Бауман, как универсализм, так и коммунитаризм подразумевают, что «моральные субъекты могут быть растворены во всеохватывающем “мы”, где моральное “Я” – только единственная форма для этического “мы”, и внутри этого этического “мы” “Я” взаимозаменяемо с “он/она”»¹⁹. Основные причины желания укрыться за этим «мы», как в идеологии универсализма, так и коммунитаризма, кроются, согласно Бауману, в неисчерпаемой и тревожащей неясности, охватывающей амбивалентность поступка, в тяжести личной моральной ответственности и сложности индивидуального выбора.

Универсальная мораль

Если универсализм в эпоху модерна представляет собой попытку устранить неопределенность жизни через унификацию и облегчить тяжесть ответственности через подчинение обезличенным правилам, то другая жизненная стратегия, согласно Бауману, предполагает, что многообразие неустранимо, и «для того, чтобы человеческое сосуществование было возможным, необходимо заложить правила для обсуждения спорных вопросов и согласия не соглашаться, избегая в то же время тяжелых последствий

¹⁷ Наиболее детальную критику коммунитаризма, предпринятую Бауманом, см.: *Bauman Z. Community. Seeking Safety in an Insecure World.* – Cambridge, 2001.

¹⁸ *Bauman Z. Postmodern Ethics.* P. 47.

¹⁹ *Ibid.*

несогласия»²⁰. Но это не «дискурсивная этика» Юргена Хабермаса, от которой Бауман дистанцируется, видя в ней некоторые черты критикуемой им версии универсализма. В отличие от Хабермаса, для Баумана «горизонт обсуждения не в консенсусе, который положил бы конец плюрализму, побуждающему в первую очередь к моральному вовлечению, но в укреплении плюрализма человеческих образов жизни, а также в сохранении и воспроизводстве условий для диалога и морали»²¹. Именно утверждение предпочтительности отсутствия окончательного общественного согласия отличает позицию Баумана от положений «дискурсивной этики» и объясняет в частности следующие его слова: «Голос индивидуальной моральной совести лучше всего слышан в шуме политического и социального несогласия»²².

Важной для осмысливаемой Бауманом связи между обществом модерна и универсализмом является вопрос различения между понятиями «этики» и «морали». При чтении некоторых работ Баумана начала и середины 1990-х годов может создаться впечатление противопоставления «этики» и «морали»²³. У тех, кто пытается упростить идеи Баумана, может выстроиться формула, где общество, универсализм и этика противопоставляются индивидуализму, моральному персонализму и морали. При таком подходе утверждается, что понятия первой триады подвергаются со стороны Баумана критике, а вторая триада предстает в качестве его «позитивной» программы. Но эта схема не верна, так как мысль Баумана глубже и тоньше.

²⁰ *Bauman Z. On Universal Morality and the Morality of Universalism. P. 8.*

²¹ *Ibid. 18.*

²² *Bauman Z. Modernity and the Holocaust. Cambridge, 1989. P. 167.*

²³ Нельзя переоценивать противопоставление между понятиями «этики» и «морали» даже в работах Баумана 1990-х годов. Скорее следует говорить о противопоставлении «идеального типа» этики эпохи модерна и вневременной морали. При этом Бауманом допускаются иные формы этики, а также взгляд на этику как синоним морали. Например, в книге «Постмодернная этика» Бауман неоднократно использует термин «этика» в качестве синонима «морали», а также для обозначения того, что не сводится к этическому кодексу, где в центре находится ответственность за Другого. Даже в статье «Мораль без этики» разграничение между «этикой» и «моралью» не столь уж радикальное, иначе было бы невозможно объяснить, например, такое замечание Баумана: «Этика и мораль (если мы продолжаем настаивать на их разделении) произрастают из одной и той же почвы: моральные субъекты не совершают "открытия" своих этических оснований, но <...> выстраивают их одновременно с выстраиванием самих себя» (*Bauman Z. Morality without Ethics // Theory, Culture & Society. 1994. Vol. 11. P. 9.*)

В статье «Этика индивидуумов»²⁴, опубликованной в 2000 году, Бауман развивает несколько иной угол рассмотрения связи между этикой и моралью, чем это было во многих более ранних работах. Бауман начинает с того, что жизнь человека в самой своей сути предполагает бытие с другими и отмечает неизбежное влияние каждого поступка или воздержание от него на их судьбы. Как утверждает Бауман, обстоятельства жизни уже до всякого выбора делают людей «этическими существами», ответственными друг за друга. Но если «этические» условия заданы, то принять или не принять ответственность за Другого зависит исключительно от личного выбора каждого отдельного человека. Как пишет Бауман: «Только принимая на себя ответственность, субъект (self) обращается в морального субъекта; только тогда к жизни вызывается моральный субъект. И можно быть уверенным – к жизни ненадежной. Моральный субъект рождается, когда *Mitsein* (бытие с. – К. Т.) возвышается до уровня *Fürsein* (бытия для. – К. Т.)»²⁵. Принятие ответственности за Другого становится «актом рождения морали». Но это не изолированное событие. Речь идет о том, что мораль «должна постоянно заново рождаться в ходе последующих человеческих встреч», при этом «ее выживание никогда не гарантировано»²⁶. Это рассуждение выводит Баумана к оценке роли общества в его связи с моралью. Эта связь ни в коем случае не представляет собой причину и следствие. Но это и не означает того, что общество не имеет никакого отношения к морали. Общество, а вместе с ним и этика, заданы условиями бытия человека. А само общество, как пишет Бауман, «может быть теплицей морали или бесплодной землей, в которой только изумительно сильные моральные субъекты смогут пустить корни»²⁷. Таким образом, Бауман пытается не отбросить этику во имя морали, он пытается отстоять морального субъекта в качестве центра морали, подчеркивая необходимую, но подчиненную морали роль общества.

В мысли Баумана личная, неделегируемая, несравнимая, некалькулируемая, не ищущая взаимности ответственность за Другого – суть морали, а свобода выбора – необходимое условие. Как он пишет: «Выбор (непредзаданный выбор, сделанный в ситуации неясности) – место рождения моральной личности и

²⁴ См.: *Bauman Z. Ethics of Individuals // The Canadian Journal of Sociology.* 2000. Vol. 25. No. 1. P. 83–96.

²⁵ *Bauman Z. Ethics of Individuals.* P. 84.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

родина морали»²⁸. В этой ситуации остается возможность для морального, аморального или имморального выбора. Тоталитарные режимы XX века в погоне за возведением порядка, в котором был бы возможен только тот выбор, который их лидерами и активистами рассматривался в качестве морального, продемонстрировали небывалое торжество аморализма и имморализма, а также то, что могут быть созданы такие практики, когда человек из-за торжества насилия и ограничения свободы почти лишается возможности быть моральным²⁹.

Это дополнительно проясняет мысль Баумана о *моральной* универсальности, которая понимается им не как положение нормативной этики, то есть не как способность через процедуру универсализации установить «моральность» или «антиморальность» поступка, а как негативное условие толерантности, плюрализма, возможности несогласия и свободы выбора. Как пишет Бауман: «Одно универсалистское предписание неизбежно присутствует в плюралистической стратегии – постулат об универсальности прав человека, понимаемых как право быть и оставаться разными»³⁰. Более того, Бауман называет эту стратегию универсальной и отличает ее от безразличия и снятия с себя ответственности за других, добавляя, что «универсальное право быть разными не имеет моральной ценности до тех пор, пока это не результат свободы; это значит до тех пор, пока люди не действительно свободны как в негативном, так и позитивном смысле, так что у них есть средства, позволяющие им выбирать, что они на самом деле хотят выбрать и что способно поддержать их выбор»³¹. Иными словами, чтобы у человека была возможность морального выбора, необходима свобода, но из этой свободы не

²⁸ Bauman Z. On Universal Morality and the Morality of Universalism. P. 17.

²⁹ Аморальный выбор или поступок характеризуется отсутствием внимания к требованиям морали, имморальный – состоит в прямом нарушении абсолютных моральных запретов, например, на убийство. Различие между аморальным и имморальным не абсолютно. Бауман оспаривает четкую границу между тем, кто «совершает злодеяние» (что можно было бы назвать имморальным поступком) и тем, кто «не оказывает сопротивления злу», то есть безучастно наблюдает за его совершением (что можно было бы назвать аморальным поступком), при этом, он отмечает, данное различие имеет большое значение при институциональной оценке (Bauman Z. From Bystander to Actor // Journal of Human Rights. 2003. Vol. 10. No. 2. P. 137–151).

³⁰ Bauman Z. On Universal Morality and the Morality of Universalism. P. 17.

³¹ Ibid.

выводится моральное содержание, доступное только в результате принятия ответственности за Другого.

Моральная ответственность за Другого и мораль без границ

Один из главных и раздражающих вызовов эпохи позднего модерна – состояние всеохватывающей неопределенности. Такое состояние, согласно Бауману, «родная земля для морального человека и единственная почва, в которой мораль может дать ростки и расцвести»³². Если плюрализм, свобода и неопределенность – негативные условия морали, в том смысле, что необходимые, но не составляющие сути морали, то позитивное и сущностное условие морали – ответственность за Другого или, как пишет Бауман, «высшее и незаменимое условие морали человеческих отношений»³³. Иными словами, если какой-то внешний критерий и может отличить моральное действие от индифферентного и аморального, то это отношение к Другому. Ответственность за Другого (Other) в том числе Незнакомца (Stranger) и Чужого (Alien)³⁴ располагается в центре этической мысли Баумана, так как именно недоговорная, односторонняя, безусловная ответственность за Другого или бытие для Другого и составляют суть морали.

В отношении устремлений идеологов и философов модерна Другой (в значении «Stranger»), будучи носителем неизвестности, по мнению Баумана, – это когнитивный и политический вызов. И этот вызов идеологи и практики модерна порой пытались аморально, а иногда и откровенно бесчеловечно решить через ассимиляцию или исключение Другого. В книге «Постмодернная этика» Бауман делает различие между когнитивным, эстетическим и моральным пространством и развивая идеи Клода Леви-Стросса, выделяет две основные стратегии, направленные на устранение вызова Другого, присущие когнитивному простран-

³² Ibid. P. 63.

³³ Bauman Z. Globalization. The Human Consequences. 1998. P. 46.

³⁴ При описании «Другого» Бауман часто использует слово «the Stranger», которому нет однозначного эквивалента в русском языке. Оно обычно переводится как «Другой», «Посторонний» или «Чужой», но перевод осложняет то, что Бауман также использует слово «the Other», которое наиболее близко соответствует слову «Другой», а также, хотя и значительно реже, слово «the Alien», соответствующее русскому слову «Чужой» или «Чужак». Впрочем, надо отметить, Бауман далеко не всегда проводит смысловое различие между этими терминами.

ству: антропофагия и антропоемия. Первая стратегия – инклюзивная, направленная на ассимиляцию Другого и обращение его в «своего», в фигуру Соседа. Вторая стратегия – эксклюзивная и заключается в отторжении, исключении Другого, дегуманизации и превращении в Чужака и Врага. Эти стратегии, согласно Бауману, не отрицают, а дополняют друг друга, а необходимым моментом для этих двух стратегий становится категоризация, типологизация и унификация Другого.

В эстетическом пространстве, которое господствует в эпоху позднего или «текучего» модерна, исчезает стремление устранить Другого, наоборот, различие и разность начинает превозноситься в качестве ценности. Как пишет Бауман, если «протеофобия (страх изменения. – К. Т.) – движущая сила когнитивного пространства, то протеофилия (любовь к изменению. – К. Т.) – побуждающая сила эстетического»³⁵. Но Другой обычно не становится объектом заботы, выступает не целью, а средством для получения наслаждения и развлечения. Как только Другой становится в тягость, в эстетическом пространстве не находится оснований, для чего его терпеть дальше, так как на самом деле в центре находится не Другой, а Я сам.

Только в моральном пространстве Другой не используется для получения наслаждения и не предстает чуждым и раздражающим объектом, который пытаются обратить в «своего» или исключить. Другой перестает быть тем, с кем живут, и становится тем, для кого живут. Это и есть перемена ответственности перед другим (начальством, авторитетом, лидером) и перед собой (своим удовольствием, успехом, благополучием) ответственностью за Другого. И как неоднократно отмечает Бауман, эта ответственность, составляющая суть морали, не знает границ³⁶. Она включает не только близких и соседей, но и всех страдающих людей, всех тех «бедных и несчастных мужчин и женщин всех возрастов, живущих (или умирающих) вдали от наших домов и от улиц, по которым мы ходим»³⁷.

Но человек живет в мире, разделенном границами и наполненным условностями. На улице он встречает и тут же забывает множество незнакомых людей. Часто расстояние до тех, кому нужна помощь, велико, не говоря уже о возможном дефиците средств и возможностей помочь. В одной из статей Бауман рас-

³⁵ *Bauman Z. Postmodern Ethics. P. 168.*

³⁶ См., например: *Bauman Z. Does Ethics Have a Chance in the World of Consumers? P. 42.*

³⁷ *Bauman Z. From Bystander to Actor. P. 144.*

смаатривает делаемое многими исследователями этики качественное различие между «преступником» (perpetrator) и «наблюдателем» (bystanders). Но вместо того, чтобы обосновывать разницу, он находит важную точку совпадения, которую он вслед за социологом Стэнли Коуэном видит в отказе (denial) от моральной ответственности за страдание Другого. В случае с «наблюдателем» Бауман подвергает критике стратегии оправдания, основывающиеся на недостаточном знании и утверждении неспособности изменить ситуацию. Бауман обосновывает идею безграничной ответственности и моральной вины. Он сближает позиции Левинаса и Ясперса, считая, что как у Левинаса с его идеями безусловной ответственности за Другого и нравственной вины, так и у Ясперса с идеей метафизической вины, «в обоих случаях термины передают существенную разницу между сферой, населенной субъектами права и универсумом морального субъекта»³⁸.

Моральная ответственность безгранична не только потому, что она не определяется претендующими на окончательную редакцию этическими кодексами, не только потому, что лежит в иной области, чем практики установления границ между «своими» и «чужими», но и потому, что Другой и представляет собой универсальность, но не в определенности этического кода, а в своей уязвимости и бездомности. Как пишет Бауман, «другой (stranger) – архетип универсальности: невесомый, бессодержательный, невыразимый до тех пор, пока он не наполняется содержанием других людей. Он нигде не находится на своем “естественном” месте: он – сама противоположность конкретному, специфическому, окончательному. Другой – универсален, потому что у него нет дома и корней»³⁹. Иными словами, Другой своим бездомным Бытием⁴⁰ ставит под вопрос существующие границы, понятия дома, родины, культурной идентичности. Часто ответом на бытие Другого становится его неприятие или использование его в своих целях. Оба этих ответа не могут быть признаны моральными. Именно в заботе о благе и ответственности за Другого, особенно такого, кто находится в нужде, кто скитается, бежит и страдает от войн, преследований, нищеты, и проявляет себя в своей полной силе мораль⁴¹.

³⁸ Ibid. P. 137–151.

³⁹ Bauman Z. Strangers: The Social Construction of Universality and Particularity // Telos. 1988. No. 78. P. 32

⁴⁰ Бауман пишет: «Суть инаковости (strangeness) – бездомность» (Bauman Z. Strangers: The Social Construction of Universality and Particularity. P. 21).

⁴¹ Bauman, Z. *Strangers at Our Door*. – Cambridge, 2016. viii + 126 pp.

Литература

- Bauman Z.* Community. Seeking Safety in an Insecure World. – Cambridge: Polity Press, 2001. 159 p.
- Bauman Z.* Does Ethics Have a Chance in the World of Consumers? – Cambridge: Harvard UP, 2009. 272 p.
- Bauman Z.* Ethics of Individuals // *The Canadian Journal of Sociology*. 2000. Vol. 25. No. 1. P. 83–96.
- Bauman Z.* From Bystander to Actor // *Journal of Human Rights*. 2003. Vol. 10. No. 2. P. 137–151.
- Bauman Z.* Globalization. The Human Consequences. – Cambridge: Polity Press, 1998. vi + 136 p.
- Bauman Z.* Modernity and the Holocaust. – Cambridge: Polity Press, 1989. xviii + 256 p.
- Bauman Z.* Morality without Ethics // *Theory, Culture & Society*. 1994. Vol. 11. P. 1–34.
- Bauman Z.* Mortality, Immortality and Other Life Strategies. – Cambridge: Polity Press, 1992. 216 p.
- Bauman Z.* On Universal Morality and the Morality of Universalism // *European Journal of Development Research*. 1998. Vol. 10. No. 2. P. 7–18.
- Bauman Z.* Postmodern Ethics. Malden, – Oxford, Victoria: Blackwell Publishing, 1993. 262 p.
- Bauman Z.* Postmodernity and its Discontents. – Cambridge: Polity Press, 1997. 232 p.
- Bauman Z.* Special Essay. Am I My Brother's Keeper? // *European Journal of Social Work*. 2000. Vol. 3. No. 1. P. 5–11.
- Bauman Z.* Strangers at Our Door. – Cambridge: Polity Press, 2016. viii + 126 p.
- Bauman Z.* Strangers: The Social Construction of Universality and Particularity // *Telos*. 1988. No. 78. P. 7–42.
- Bauman Z.* The Social Manipulation of Morality: Moralizing Actors, Adiphorizing Action // *Theory, Culture & Society*. 1991. Vol. 8. P. 137–151.
- Bauman Z., Chouliaraki L., Horvat K.V.* On the future of the moral subject: A dialogue between Zygmunt Bauman and Lilie Chouliaraki // *Anthropological Notebooks*. 2017. Vol. 23. No. 1. P. 129–140.

Zygmunt Bauman: From the Criticism of Universalism to the Unlimited Moral Responsibility

Konstantin E. Troitskiy – PhD, Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.
konstantin.e.troitskiy@gmail.com.

Abstract

Zygmunt Bauman is an iconic figure in sociology. However, perhaps the most important part of Bauman's work is his reflections on ethical issues and morality. Bauman's main idea regarding morality is about impossibility to reduce the moral act to something beyond morality, including ethics, understood as the universal code of normative rules or the body of knowledge about morality. According to this approach, ethics is assessed as what limits unlimited and rationalizes the non-rationalized. Ethics is closely connected with society, whose institutions performs a similar with modern ethics function, but is directed not at theoretical knowledge, but at practical action. It does not mean that Bauman rejects ethics and society, on the contrary, he recognizes their crucial significance because they are capable, both to create the conditions for a moral act as well as to distort it. Bauman upholds the primacy of morality over epistemology, society and ontology. His criticism of universalism is connected with the protection of the idea of the autonomy of morality in the modern society inclined to totalitarianism. At the same time, Bauman formulates the idea of the universal morality and defends it in the context of the liquid version of modernity. He urges not only on jet-tisoning of xenophobia and on agreement to live with the Other, but also on building the life around responsibility for the Other or "being for the Other". Bauman's reflections on the situation with migrants and refugees in today's world and the call for the responsibility for them closely link his thought with everyday life.

Keywords: Zygmunt Bauman, ethics, morality, universalism, universal morality, globalization, responsibility for the Other, refugees.

Основания универсализации моральных суждений¹

Апресян Рубен Грантович – доктор философских наук, профессор, руководитель сектора этики Института философии РАН; профессор Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого.
apressyan@iph.ras.ru

Аннотация

Универсализация моральных суждений нередко трактуется в духе первого практического принципа категорического императива И. Канта: приведение частного принципа действия в соответствие нравственному закону дает основание считать принцип нравственным. Однако анализируя суждения вкуса, Кант показывает, что человек соотносит суждения такого рода с всеобщим человеческим разумом, выявляемым в суждениях других людей. Аналогичный подход в понимании универсализации суждений (решений, позиций) проводит Гегель. В отличие от Канта, он усматривает основу процесса универсализации не в мышлении, а в практическом взаимодействии людей. В свете этих положений Канта и Гегеля в статье анализируется дискурсивно-коммуникативный опыт на материале экспериментального психологического исследования детского морального сознания и делается вывод о разнообразии мыслительных процедур, с помощью которых производится универсализация моральных суждений.

Ключевые слова: мораль, универсальность, всеобщность, тест на универсальность, моральные суждения, моральные конфликты, справедливость, С.Г. Якобсон, моральное сознание детей.

Универсальность – одна из важнейших нормативных, дискурсивных и психологических характеристик моральных суждений в широком смысле слова, включающих, наряду с императивными и оценочными высказываниями, также решения, в том числе проявляющиеся в мотивах и намерениях. В литературе встречается понимание универсальности как онтологической характеристики морали. Проблема природы

¹ Данный текст представляет собой сокращенную версию статьи: *Апресян Р.Г. «Универсализация моральных суждений (основания и проекции)»* (Философский журнал. 2019. № 3. С. 110–125), подготовленной в рамках проектного исследования «Феномен универсальности в морали», осуществляемого при финансовой поддержке Российского научного фонда, грант № 18-18-00068.

универсальности в морали требует дальнейшего комплексного обсуждения². Как видно не только по философской, но и по политологической, культурологической, психологической литературе, универсальность нередко обсуждается в соотнесении с релятивностью (как один из вариантов – в форме универсализма принципов поведения в противоположность их релятивизму)³. В этическом контексте универсальность противопоставляется локальности и партикулярности. Иными словами, это противопоставление может прослеживаться как на уровне императивных ситуаций, так и на уровне диспозиций морального агента.

В данной статье рассматривается определенный аспект проблемы, а именно, формы и способы универсализации, т.е. придания суждениям свойства универсальности. Этот процесс не всегда осуществляется интенционально самим деятелем; он может происходить в результате воздействий, оказываемых на деятеля его коммуникативными и социальными партнерами, в результате его продолжающейся социализации, осмысления и переосмысления культуры. При этом важно, чтобы универсализованность суждений в конце концов осознавалась самим деятелем и признавалась им в качестве существенного свойства его решений и высказываний.

Модель универсализации

Универсализация как процедура морального мышления в общей форме представлена Иммануилом Кантом. Она задается категорическим императивом, в частности его первым практическим принципом, повелевающим человеку руководствоваться в своих поступках лишь таким принципом (или максимой, в терминологии Канта), относительно которого можно

² См.: Morality and Universality: Essays on Ethical Universalizability. Dordrecht, 1985; Скоморохов А.В. Анализ дискуссий о принципе универсализуемости в моральной философии 1950–1960-х гг. // Философские науки. 2018. № 10. С. 47–64; Логинов Е.В. Анализ дискуссии о принципе универсализуемости в моральной философии 1970–1980-х гг. // Философские науки. 2018. № 10. С. 65–80; Прокофьев А.В. Универсальность как свойство моральных явлений // Вопросы философии. 2018. № 11. С. 47–56.

³ Kukathas C. Moral Universalism and Cultural Difference // The Oxford Handbook of Political Theory. – Oxford, 2008. P. 581–600; Quintelier K.J.P., Smet D. De, Fessler D.M.T. The Moral Universalism-Relativism Debate // Revue Philosophique. 2013. Vol. 27. P. 211–262.

желать, чтобы он стал «всеобщим законом»⁴ или «всеобщим законом природы»⁵, что по отношению к универсализации означает практически то же⁶. Так основания поступков проверяются на соответствие долгу. Посредством процедуры универсализации, которая в современной литературе получила именование «тест на универсальность», деятель соотносит избранный им принцип действия с универсальным законом. В каждом случае индивид должен задаться вопросом, можно ли признать наличествующие у него в данном случае намерения в качестве таких оснований действия, которые были бы безусловно приемлемы для каждого рационального существа. Моральное достоинство намерений определяется положительным ответом на поставленный вопрос.

Если здесь уместно говорить о регуляции, то фактором регуляции выступает категорический императив, но ее субъектом, как и ее объектом, является агент, или действующий индивид, который самым фактом применения теста на универсальность и деятельного признания его результатов удостоверяет себя в качестве морального агента.

Тест на универсальность непосредственно обращен на основания действий. Но его социальное и моральное значение шире. Хотя в ходе теста на универсальность основания действия проверяются на их адекватность всеобщему закону, самой процедурой проверки устанавливается также связь другого рода. Успешное прохождение теста на универсальность подтверждает не только моральность агента, но и его членство в сообществе рациональных индивидов. На это, в частности, обращает внимание Онора О'Нил: «Формула всеобщего закона уже подразумевает идею сообщества, включающего других автономных агентов»⁷. Иными словами, хотя универсализация высказываемых индивидом частных суждений осуществляется посредством их соотнесения с всеобщим моральным законом и моральный закон, по сути, задает суждениям форму, гарантирующую их от субъективности, – тестом на универсальность моральный агент проверяет еще и себя самого: насколько он приобщен к сообществу разумных существ, и параметр «сообщество»

⁴ *Кант И.* Основоположения к метафизике нравов // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 4 т. Т. 3. – М., 1997. С. 142.

⁵ Там же. С. 145.

⁶ Подробнее см.: *Анресян Р.Г.* Кант, тест на универсальность и критерий морали // *Философские науки.* 2018. № 11. С. 74–75.

⁷ *O'Neill O.* Consistency in Action // *Morality and Universality: Essays on Ethical Universalizability.* – Dordrecht, 1985. P. 172.

является в этой проверке не менее значимым, чем параметр «разумный».

С этим важным моментом в концепции категорического императива тесно связана та часть анализа, проводимого Кантом в отношении суждений вообще (на примере суждений вкуса), в которой он указывает на мыслительные процедуры, аналогичные проверке моральных суждений на универсальность. Особенность этих процедур в том, что апробация суждений проводится на основе их соотнесения не с всеобщим законом, а с «всеобщим человеческим разумом». Он дан вполне конкретно – в суждениях других людей. Правда, не в реальном воплощении суждений других, а в том, какое они могут принимать в воображении деятеля. В проекции к ним он и осуществляет проверку своих суждений. Благодаря этой рефлексивной процедуре индивид ставит «себя на место других» и тем самым абстрагируется «от ограничений, которые случайно могут быть связаны» с его собственными суждениями. Абстрагирование, подчеркивает Кант, «достигается посредством того, что по возможности опускают то, что в представлении есть материя, т.е. ощущение, и обращают внимание лишь на формальные особенности своего представления или своего созданного представлением состояния»⁸. Индивиду при этом следует стремиться к тому, чтобы (а) «мыслить самостоятельно», (б) «ставя себя на место другого», (в) «в согласии с самим собой», – что значит, как поясняет Кант, свободно от предрассудков, «широко» и последовательно⁹. Эти принципы мышления, по сути, вменяются индивиду как разумному существу – агенту *sensus communis*, или общего чувства¹⁰. По своему содержанию они очевидно изоморфны практическим принципам категорического императива. Отличие между двумя версиями апробации суждений в том, что во второй проверка суждений на всеобщность производится путем сопоставления со всеобщим нравственным законом, воплощенном в «общем чувстве» людей – людей, объединенных в сообществе, реальном или мыслимом; соотнесение суждения частного индивида с законом опосредовано мнениями других индивидов, пусть и воображаемых (и в этом смысле абстрактных). При том, что в морально-философских

⁸ Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Сочинения: в 8 т. Т. 5. – М., 1994. С. 134.

⁹ Там же. С. 135.

¹⁰ О *sensus communis* у Канта в историко-философском контексте см.: Артемьева О.В. «Здравый смысл» и мораль // Постигая добро. – М.: 2013. С. 208–209.

сочинениях Канта природа всеобщего нравственного закона недостаточно прояснена, установление сходства между принципами мышления, выявленными в «Критике способности суждения», и принципами категорического императива позволяет представить всеобщий нравственный закон в другом ракурсе, а именно, в контексте межличного и социального взаимодействия, и по-новому взглянуть на тест универсализации.

Идея обусловленности мышления индивида его включенностью в межчеловеческие связи получила развитие у Георга Вильгельма Фридриха Гегеля. По сути, у него обнаруживается то же видение универсализации суждений, что и в «Критике способности суждений» Канта. Но у Гегеля основой универсализации суждений являются не мысленно-дискурсивные процедуры, а сами практические отношения людей как отношения взаимности, взаимодействия. Именно они, по Гегелю, оказываются предпосылкой всеобщности – выхода индивида за рамки своей единичности.

Как естественное существо, человек, по Гегелю, обладает потребностями, и некоторые его действия прямо направлены на их удовлетворение. Посредством единичных действий индивид обеспечивает свое существование в качестве единичного существа. Это возможно благодаря той среде, в которой действует индивид: в ней воплощена «мощь всего народа», и благодаря ей усилия индивида обретают свою практическую определенность. Более того, благодаря социальной среде, действия, в которые претворяются эти усилия, принимают требуемую форму и оказываются наполненными необходимым для их успешности содержанием. Единичные потребности единичного индивида осуществляются при условии воплощения в них «всеобщего мастерства и нравов всех». Индивидуальные действия, будучи единичными вследствие субъективности мотивов, в силу которых они совершаются, и целей, на которые они направлены, вплетаются в действия всех и тем самым обретают всеобщий характер. Человек таким образом находится в отношениях тотальной связанности с другими. Таково его естественное и неизбежное состояние. Им задана его природа как социального существа.

Отношения взаимозависимости, взаимопользования, взаимодарения, самоотчуждения и самоприсвоения, с присущим им единством «бытия для другого» и «для-себя-бытия» предстают у Гегеля в виде существующего самого по себе порядка, действующего по неким законам природы. Не индивид в своей единственности конституирует свою социальность или себя в качестве социального существа, но социальность – в лице других людей,

близких и дальних, как носителей сложившихся социальных связей и участников сообществ, – конституирует индивида. Наиболее очевидно это явлено в разделении труда и в обмене¹¹.

Предложенная Гегелем картина позволяет по-новому взглянуть на всеобщий закон природы Канта и возможность его разумного постижения. У Канта всеобщность закона и потенциальная вовлеченность человека в сообщество разумных существ отражены в разных аспектах категорического императива – его первом и втором принципах; их действительная сопряженность проявляется только во внимательном чтении. В метафизическом рассмотрении универсальность предстает у Канта свободной не только от какого-либо внешне-предметного содержания, но и от возможных коммуникативных проекций. При философско-практическом подходе к суждениям Кант указывает на важную роль последних в процедурах универсализации. У Гегеля же единство «бытия для другого» и «для-себя-бытия» само по себе представляет «всеобщую субстанцию», которая «говорит своим *всеобщим* языком в нравах и законах народа». При этом, будучи не чем иным, как «выражением самой единичной индивидуальности»¹², всеобщая субстанция однозначно представлена в социальных узлах, выраженных «в нравах и законах народа». Необходимость взаимодействия обуславливает появление суждений во всеобщей форме; люди соотнобразовывают свои притязания, и благодаря этому частное трансформируется во всеобщее.

Как бы ни было, процедуры универсализации суждений оказываются для индивида опосредованными человеческими отношениями, а не только его ориентацией на общие нормы («законы»). Приняв это во внимание, логично предположить, что характер опосредствований бывает различным: универсализация суждений проводится в приложении к разным коммуникативным и нормативным факторам. Для прояснения особенностей универсализации суждений на уровне моральной практики и того, как она реализуется в высказываниях и решениях людей, в межличном и социальном взаимодействии, дискурсивно-коммуникативном партнерстве и соперничестве, интересно обратиться к результатам экспериментального психологического исследования морального развития детей дошкольного и младшего школьного возраста, проведенного Софьей Якобсон. Здесь мы имеем дело с опытом «неразвитого» нормативного сознания, не достигшего того уровня зрелости, который

¹¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – М., 2000. С. 181.

¹² Там же.

схватывается в метафизическом рассмотрении кантовского толка. На этом «неразвитом» уровне коммуникативные и нормативные опосредствования еще сохраняются во «внешнем плане», и поэтому доступны для эмпирической фиксации и анализа.

Универсализация суждений в ситуациях конфликта интересов

Достоверность описанных разновидностей универсализации суждений подтверждается не только их корреляцией с процедурами универсализации, выявленными моральной философией, но и с реальным опытом разрешения внутренних и внешних моральных конфликтов. Для нашего дальнейшего рассмотрения взят особый рода морально-конфликтный опыт. Это опыт конфликтов, переживавшийся детьми старшего дошкольного и младшего школьного возраста (т.е. возраста, в котором ценностно-нормативные представления еще во многом синкретичны, а моральное сознание находится в процессе становления), в ходе экспериментального психологического исследования. Оно проводилось Софьей Якобсон (1924–2019) совместно с сотрудниками (Р.А. Курбановым, Г.И. Моревой, П.Г. Нежновым, Л.П. Почервиной, В.Г. Щур) в 1970–1983 гг. и было направлено на изучение решений детей в ситуации конфликта интересов и формирования у них способности к саморегуляции поведения в соответствии с моральными нормами. Исследование строилось на материале решений, которые принимали дети при игровом распределении благ¹³; отдельное внимание уделялось оценочным высказываниям детей в отношении абстрактных, воображаемых, конкретных других или самих себя по поводу распределения благ, а также ценностной динамике в этих высказываниях.

Исследование проводилось на основе серии диагностирующих, констатирующих и формирующих экспериментов¹⁴. Диа-

¹³ Предметом распределения были особенные, не знакомые детям по их обычным играм, игрушки – разнообразная одежда для кукол (которую распределяли девочки) и миниатюрная военная техника (которую распределяли мальчики). Игрушки распределялись ребенком между собой и двумя другими детьми в условиях, когда последние не могли как-либо отслеживать порядок распределения. Только на определенной стадии исследования детям, получавшим игрушки, предоставлялась возможность узнать, как они были распределены, и оценить результаты распределения.

¹⁴ Якобсон С.Г. Психологические проблемы этического развития детей. – М., 1984. С. 85–87, 104–105.

гностирующие эксперименты позволяли отбирать детей, систематически нарушавших норму равного распределения благ¹⁵. Констатирующие были направлены на то, чтобы устанавливать, понимают ли дети возможность различных подходов к распределению благ и способны ли они ценностно дифференцировать эти подходы. Благодаря формирующим экспериментам, в ходе которых распределение детьми благ подвергалось оценке, а также самооценке, создавались условия для перестройки отрицательного поведения детей. На третьей стадии исследования, в ходе формирующих опытов, психолог создавал условия, обеспечивающие перемену в поведении детей, и они – даже те, которые дольше всех придерживались эгоистической стратегии при распределении благ, – начинали ориентироваться на интересы других и даже отдавать им приоритет, подчиняя им свои интересы. Инструментом такого воздействия была оценка личности ребенка на основании того, как он производил распределение благ.

Оценка производилась в соотнесении с общими нормами, согласно которым *следует делиться и следует распределять блага равномерно (справедливо)*. Констатирующие опыты показывали, что несправедливые дети не хуже тех, кто распределял блага справедливо (т.е. поровну) и альтруистически (т.е. отдавая приоритет интересам других), знали названные нормы, понимали их ценностное значение и высказывали адекватные суждения при отвлеченных оценках *неких* других – абстрактных сверстников или известных сказочных персонажей¹⁶. Однако это никак не сказывалось на характере выбора, который они совершали в условиях, когда на кону были их личные интересы. Иными словами, *знание детьми норм не гарантировало их исполнения*. «Видение и понимание разных способов поведения в ситуации морального выбора, – отмечает в связи с этим Якобсон, – не связано с

¹⁵ Несправедливых детей отбирали в ходе диагностических экспериментов. Исследование проводилось в детских садах и школах Москвы и Московской области, Душанбе (Таджикистан) и Петропавловска (Казахстан). Везде доля устойчиво несправедливых детей, с которыми продолжалась исследовательская работа, составляла 15–20%.

¹⁶ В данном исследовании были использованы образы Буратино и Мальвины в качестве положительных «эталонов» и Карабаса в качестве отрицательного. Интуитивное предположение психологов, что это понятные и значимые для всех детишек образы, не оправдалось. Как оказалось, в отдельных случаях эти образы были для детей безразличны (хотя и известны), и поэтому их привлечение в исследовании не давало никакого эффекта. Для продолжения исследования с этими детишками потребовалась смена сказочных персонажей.

теми факторами, которые определяют сам выбор... Адекватное осознание основных плоскостей морального выбора постоянно сочетается как с нарушением, так и с неустойчивым соблюдением нормы»¹⁷. Что, собственно, подтверждает известное от века: «Вижу и одобряю лучшее, а следую худшему»¹⁸. Подавляющее большинство детей, «распределявших» блага в свою пользу, понимали, что нарушали принцип справедливости, но при этом явно или неявно не принимали во внимание чужие интересы, демонстрируя тем самым очевидное расхождение между знанием и поведением.

Показательно, что распределив несправедливо, некоторые дети оправдывали свое решение тем, что и другие, те, которые сейчас получили намного меньше, распределяли бы так же, будь они уполномочены распределять. В известной мере этот аргумент можно считать проявлением логики, схожей с логикой универсализуемости. Но это не универсализуемость в чистом виде, как она известна в моральной философии. Формула универсализуемости должна включать условие: «как я бы хотел», в духе Золотого правила – я поступаю так, как я бы хотел, чтобы поступали другие, когда результаты их поступков касаются меня. Последнее является залогом сострадательного отношения к другим.

Интересно отметить, что среди деливших поровну лишь небольшая часть руководствовалась самими по себе нормами равенства и уважения интересов других; для большинства справедливых детей определяющими оказывались мотивы симпатии и дружелюбности, – что Якобсон рассматривает как проявление недостаточной развитости моральной позиции (хотя, если следовать схеме Лоуренса Кольберга, в этом возрасте о развитой моральной позиции речь еще не идет¹⁹). Природа моральной мотивации в такого рода случаях нуждается в дальнейшем изучении с целью установления соотношения между «чистым» моральным мотивом исполнения нормы справедливости и мотивом дружелюбности. Последний с психологической точки зрения может быть конкретизацией мотива справедливости; нет сомнения, что с этической точки зрения для реципиента справедливое из дру-

¹⁷ Якобсон С.Г. Психологические проблемы этического развития детей. С. 92, 98.

¹⁸ См.: Этический словарь. – М., 2001. С. 46–48.

¹⁹ Kohlberg L. Stage and Sequence: the Cognitive Developmental Approach to Socialization // Handbook of Socialization Theory and Research. – Chicago, 1969. P. 363–364.

жественности действие и является справедливым²⁰. Формально же говоря, большинство справедливых и альтруистических детей, поступая в соответствии с нормами, побуждались не императивностью норм самих по себе, а признанием интересов других.

В более широком плане, признание интересов означает признание позиции других, составной частью которой является отношение других к моральному агенту. Этот момент важен для понимания того, как может работать оценка других в качестве фактора трансформации поведения ребенка.

В констатирующих и формирующих экспериментах психолог, проводивший их, так или иначе транслировал ребенку оценку его действий. Психолог не высказывался от своего имени, но выступал как бы в роли медиатора оценки. Ребенку, участвующему в эксперименте, предлагалось оценить себя с позиции общей нормы, в соотнесении с абстрактным сверстником (персонифицированным в ситуативном нарративе), а также в соотнесении со сказочными персонажами, выступавшими эталонами морально положительного и морально отрицательного характеров. Наряду с этим психолог сообщал ребенку мнение, которое как будто бы высказывали о нем его товарищи, считавшие, что ребенок соответствовал положительному эталону – Буратино или Мальвине; при том, что в действительности ребенок производил распределение несправедливо, хорошо осознавал это и сам соотносил себя с отрицательным моральным эталоном.

Для некоторых детей, проводивших несправедливое распределение, само воображение такой императивной альтернативы было достаточным фактором смены установки в отношении характера распределения ими благ. Эта смена знаменовала универсализацию позиции детей, поскольку была результатом сопряжения имевшегося у ребенка подхода с оценочным мнением сверстников, прямо или косвенно соотнесенным с моральным стандартом.

Однако далеко не всегда предъявление нормативной альтернативы оказывалось достаточным для того, чтобы у ребенка со сложившейся эгоистической установкой произошли изменения в отношении к интересам других детей и в тактике распределения

²⁰ Стало быть, мотивы не только морально негативных, но позитивных действий могут характеризоваться пристрастностью: интересы других принимаются во внимание, потому что это друзья, это – те, кому хочется сделать приятное. Проводились ли контрольные эксперименты относительно того, как бы поступили эти, справедливые с друзьями, дети по отношению к чужим или к тем, кого они считают недругами, не известно.

благ. Объяснение этого феномена зависит от понимания природы действенности норм и оценок в качестве факторов регуляции поведения. Кем высказываемые, на что направленные, на чем основанные нормы и оценки оказываются наиболее действенными, с точки зрения влияния на поведение ребенка, и какую роль в этом играют процедуры универсализации суждений?

Главный вывод, к которому приходит Якобсон, заключается в том, что для того, чтобы ребенок стал *субъектом* саморегуляции, должно измениться его отношение к себе как *объекту* регуляции: ребенок должен понять себя как того, кто исполняет или нарушает ценности и нормы, принятые в сообществе. Эти ценности и нормы используются членами сообщества в качестве критерия для оправданных притязаний и оценок. Ребенок может ставить свои решения и поступки в осмысленную зависимость от ценностей и норм. Как показало разбираемое исследование, старшие дошкольники и младшие школьники на это в общем способны, но гораздо живее они откликаются на обращенные к ним оценки и требования, воплощающие в себе персонифицированные ценностные эталоны. Ребенку предстоит преодолеть пользовательское отношение к нормам, при котором они воспринимаются «как способ охраны в первую очередь своих интересов»²¹. Чтобы стать субъектом саморегуляции, ребенок должен занять по отношению к себе критическую рефлексивную позицию, должен научиться смотреть на себя глазами других, должен почувствовать себя частью сообщества.

В исследовании эта перемена стимулировалась и сопровождалась исследователем. Предполагалось, что психолог посредством специальных коммуникативно-дискурсивных средств конденсировал те процессы социализации, в которые при нормальных социокультурных условиях включается каждый индивид. Психолог таким образом фактически конструировал для ребенка мыслительную ситуацию, в которой тот имел возможность увидеть свои решения и их последствия в более широком смысловом контексте – в проекции к общим правилам и к образцам, представленным вымышленными и сказочными персонажами, а также в коммуникативном контексте – в проекции к мнению сверстников. Ни одно из этих смысловых расширений не предполагалось самими детьми, тем не менее оно выполняло регулятивную функцию, поскольку задавало решению ребенка и его возможной рефлексии по поводу этого решения иной императивный

²¹ Там же. С. 96.

контекст, конкурентный по отношению к изначальному. Вместо *мне хочется – так мне лучше* и соответственно: *лучше так, как мне хочется* ребенок осваивал другой принцип: *лучше, как принято, как надо, как требуется*.

Способность к саморефлексии и отрицательной самооценке формируется в процессе коммуникации, в результате интериоризации отрицательных внешних оценок, даваемых значимыми другими, в первую очередь авторитетными взрослыми²², а затем и сверстниками. В эмоциональном отношении оценка сверстников имеет более сильное влияние на ребенка, чем оценка взрослого. При этом, как показало исследование, оценка отдельного поступка не столь влиятельна, как оценка личности ребенка в целом. Наконец, воздействие оценки оказывается сильнее, если в ней отражается не несоответствие ребенка положительным образцам, а его соответствие отрицательным образцам²³. Именно такая отрицательная оценка ребенка, подрывающая его положительный образ себя, вызывающая его недовольство собой, запускала у участников исследования Якобсон механизм саморегуляции, кардинально корректирующей их поведение при решении задачи распределения благ между собой и сверстниками.

Мы можем видеть, что освоение морального образа мысли, выражающегося в делокализованности высказываний и практических решений, оказывается результатом разного рода обобщений, посредством которых Я помещается в ограничивающие смысловые «скобки» и соотносится с желаниями и предпочтениями других, их ожиданиями и суждениями, с персонализированными образцами и эталонами и, конечно, нормами. Так что соотнесение с нормами, с «всеобщим нравственным законом» (в терминологии Канта) является лишь особым случаем более общего класса нормативно-мыслительных процедур, обеспечивающих универсализацию моральных суждений.

²² Как отмечают С.Г. Якобсон и И.В. Прусс, «вырваться из плена непосредственных эмоций и желаний, подняться над потоком конкретных ситуаций, увидеть в них общие законы человеческих отношений и сознательно им подчиниться, сам ребенок не может, по крайней мере в этом “нежном” возрасте» (Якобсон С., Прусс И. Последняя победа Буратино (Формирование морального сознания у дошкольника) – М., 1983. С. 14).

²³ Якобсон С.Г. Психологические проблемы этического развития детей. С. 103–104.

Литература

- Апресян Р.Г. Универсализация высказываний в процессе становления морального мышления // *Философия и культура*. 2014. № 4. С. 607–615.
- Апресян Р.Г. Кант, тест на универсальность и критерий морали // *Философские науки*. 2018. № 11. С. 70–85.
- Артемьева О.В. «Здравый смысл» и мораль // *Постигая добро* / отв. ред. О.В. Артемьева, А.В. Прокофьев. – М.: Альфа-М, 2013. С. 202–221.
- Артемьева О.В. Универсальность и автономия в этике И. Канта // *Философские науки*. 2018. № 11. С. 86–102.
- Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / пер. Г.Г. Шпета; отв. ред. М.В. Быкова. – М.: Наука, 2000. 495 с.
- Кант И. Основоположения к метафизике нравов // *Кант И. Сочинения на немецком и русском языках в 4 т. Т. 3* / подгот. к изд. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. – М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39–276.
- Кант И. Критика способности суждения // *Кант И. Сочинения в 8 т. Т. 5* / под общ. ред. А.В. Гулыги. – М.: Чоро, 1994. 414 с.
- Логинов Е.В. Анализ дискуссии о принципе универсализуемости в моральной философии 1970–1980-х гг. // *Философские науки*. 2018. № 10. С. 65–80.
- Прокофьев А.В. Универсальность как свойство моральных явлений // *Вопросы философии*. 2018. № 11. С. 47–56.
- Скоморохов А.В. Анализ дискуссий о принципе универсализуемости в моральной философии 1950–1960-х гг. // *Философские науки*. 2018. № 10. С. 47–64.
- Этический словарь / отв. ред. Р.Г. Апресян, А.А. Гусейнов. – М.: Гардарики, 2001. 670 с.
- Якобсон С.Г. Психологические проблемы этического развития детей. – М.: Педагогика, 1984. 144 с.
- Якобсон С., Прусс И. Последняя победа Буратино (Формирование морального сознания у дошкольника). – М.: Знание, 1983. 96 с.
- Kohlberg L. Stage and Sequence: the Cognitive Developmental Approach to Socialization // *Handbook of Socialization Theory and Research* / ed. by D.A. Goslin. – Chicago: Rand McNally, 1969. P. 347–480.
- Kukathas C. Moral Universalism and Cultural Difference // *The Oxford Handbook of Political Theory* / ed. by J.S. Dryzek, B. Honig, A. Phillips. – Oxford: Oxford University Press 2008. P. 581–600.
- Morality and Universality: Essays on Ethical Universalizability / ed. by N.T. Potter, M. Timmons. – Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985. 312 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.

Quintelier K.J.P., Smet D. De, Fessler D.M.T. The moral universalism-relativism debate // *Revue philosophique*. 2013. Vol. 27. P. 211–262.

The Foundations of Universalization of Moral Judgments

Ruben G. Апресян – Higher Doctorate (Habilitation) in Philosophy, Professor, Head, Department of Ethics, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Department of Philosophy, Cultural Studies and Sociology, Yaroslav-the-Wise Novgorod State University (NovSU).
apressyan@iph.ras.ru.

Abstract

Universalization of moral judgments is often interpreted in the spirit of the first practical principle of Kant's Categorical Imperative: a moral agent, having chosen a principle (maxim) of an action, correlates it with the universal law, trying to explore whether the chosen principle could be imagined as the universal law. The correspondence of a partial principle to the moral law gives grounds to consider it as an ethical one. However, in the discussion of judgments of taste Kant, developing a similar reasoning, shows that in the judgments of taste, a person correlates them with human reason in general, which is discovered in the judgments of other people. Thus, judgments are tested for universality in relation not to the universal law, but to the judgments of others. Hegel takes a similar approach in understanding the universalization of judgments (decisions, positions). But unlike Kant, he sees the process of universalization based not in thinking, but in the practical interaction of people acting in accordance with their community morals, striving to satisfy their interests and understanding that this is possible only if they take into account the interests of others. In the Kantian-Hegelian context, the article analyzes the discursive and communicative experience revealed in Homer's epic and the experimental psychological research of children's moral consciousness by Sophia Jakobson. This material allows to draw a conclusion about the diversity of thinking procedures, with the help of which the universalization of moral judgments is made to overcome their situational limitation, particularity, partiality, pragmatism, and is carried out by means of projection of an individual's moral judgments on the attitudes of others, personalized samples, norms accepted in the community and imprinted in culture general moral principles.

Keywords: morality, universality, universalizability, universality test, moral judgement, moral conflict, equitability, Sophia Jakobson, children's moral consciousness

О месте беспристрастности в системе морального долга¹

Прокофьев Андрей Вячеславович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт философии РАН; профессор Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого (НовГУ).

avprok2006@mail.ru.

Аннотация

В статье рассматривается вопрос о том, какое место в системе морального долга занимает требование «будь беспристрастным». В этической теории есть два ответа на него: первый предполагает, что беспристрастность сопровождает исполнение любых моральных обязанностей, второй – что это не общее, а локальное моральное свойство. Второй ответ был концептуально оформлен Бернардом Гертом. По мнению Герта, беспристрастность уместна лишь в области исполнения фундаментальных норм-запретов и поиска случаев, в которых моральный деятель вынужденно, но при этом оправданно их нарушает. В сфере воплощения позитивных ценностных ориентиров, или идеалов, главный среди которых – «помогай тем, кто в нужде», беспристрастность бессмысленна и невозможна. Выбор реципиентов помощи осуществляется на основе индивидуальных связей и привязанностей деятеля. Автор статьи оспаривает гипотезу Герта. Во-первых, демонстрируется, что требование быть беспристрастным имеет силу при выполнении совершенных обязанностей спасения. Совершенная обязанность спасения возникает там, где структура ситуации делает человека единственным, кто может избавить другого от гибели ценой незначительных усилий и потерь. Эта обязанность аннулирует значение индивидуальных симпатий, привязанностей, связей деятеля при выборе получателей помощи. Деятель не может отложить спасение и спасти позднее кого-нибудь из «своих» или «близких» людей. Кроме того, в тех ситуациях, когда необходимо спасти не индивидов, а группы людей, требуется беспристрастное исполнение принципа «спасай большинство». Во-вторых, показывается,

¹ Данный текст представляет собой сокращенную версию статьи: *Прокофьев А.В.* О месте беспристрастности в системе морального долга (Вопросы философии. 2020. № 4. С. 105–115), подготовленной в рамках проектного исследования «Феномен универсальности в морали», осуществляемого при финансовой поддержке Российского научного фонда, грант № 18-18-00068.

что выбор для поддержки именно нуждающихся людей сам по себе содержит элемент беспристрастности.

Ключевые слова: этика, мораль, беспристрастность, позитивные и негативные требования, совершенные и несовершенные обязанности, обязанности спасения, Бернард Герт.

В этической теории распространено утверждение, что универсальность является неотъемлемым свойством моральных требований (принципов), а производная от нее характеристика универсализуемости играет ту же роль в отношении моральных суждений. Это утверждение свойственно прежде всего той традиции осмысления морали, которая восходит к Иммануилу Канту. Однако оно часто встречается и за пределами кантианства. Если тезис о неразрывной связи морали и универсальности верен, то такая же связь должна иметь место и в отношении главных проявлений универсальности, таких как общеадресованность и беспристрастность. Именно этот вывод я и хотел бы обсудить в данной статье.

Ее основная задача состоит в том, чтобы проверить, действительно ли любые моральные требования предполагают, что отношение деятеля к тем людям, интересы и потребности которых затрагивают его поступки (к так называемым реципиентам его действий), должно быть беспристрастным. Под беспристрастным отношением я буду понимать такую практическую установку, которая состоит в том, что деятель намеренно не учитывает, кто из реципиентов его действия, осуществляемого в соответствии с моральным требованием, несет потери или, напротив, получает какие-то выгоды. Противоположностью беспристрастности является избирательное, то есть не заданное самими нормами и ценностными ориентирами, обращение с разными людьми. Причиной такой избирательности могут быть: 1) собственная выгода деятеля, 2) личные симпатии и антипатии деятеля к реципиентам, 3) его привязанность к ним или враждебные отношения с ними, 4) общая принадлежность деятеля и реципиента к каким-либо группам (родственным, семейным, гражданским, религиозным, культурным и т.д.) или их принадлежность к разным группам, имеющим опыт вражды и противостояния. При этом следует учитывать, что пара понятий «беспристрастность» и «пристрастное отношение» применяется там, где имеет место любая из этих причин, кроме первой. Подкупленного спортивного судью или государственного чиновника, действующего в интересах взяткодателя, не принято называть пристрастными людьми. Они пре-

небрегают равенством реципиентов своих действий не на основе пристрастности, а на основе корыстных соображений. Итак, если избирательность, которая опирается на второе, третье или четвертое из перечисленных выше оснований, допустима или обязательна при исполнении одних моральных требований, но не допустима или не обязательна при исполнении других, то беспристрастность – это не общее, а локальное моральное свойство. Именно такой вывод был сделан известным американским этиком Бернардом Гертом (1934–2011), поэтому решение основной задачи данной статьи будет связано с прояснением и критикой его позиции.

Гипотеза Бернарда Герта

Гипотеза Герта о локальном характере беспристрастности, артикулированная в целом ряде его трудов, стала результатом соотнесения разных элементов разработанного им теоретического образа морали². По его мнению, все ценностно-нормативное содержание морали можно разделить на два больших массива. Прежде всего, моральный деятель должен исполнять ряд норм, которые прямо и косвенно запрещают причинение вреда другому человеку³. Герт называет их «моральными правилами». Наряду с моральными правилами, содержание морали включает в себя и другую составляющую, которая охватывает уже не запреты, а положительные предписания. Это различные ценностно-нормативные ориентиры деятельности, которые также нацелены на уменьшение размера и вероятности вреда, но уже не на основе воздержания деятеля от вредоносных поступков, а на основе защиты реципиентов от тех или иных воздействий, которые уменьшают их свободу и благополучие. Нормативно заданное непричинение вреда дополняется нормативно заданной его минимизацией. В этой связи Герт приводит такие формулировки, как «Сохраняй жизнь», «Облегчай боль», «Помогай тем, кто в нужде» и т.д. Эту часть ценностно-нормативного содержания морали Герт называет «моральными идеалами», что существенно отклоняется от базового значения слова «идеал» в английском и других европейских языках⁴. На пересечении моральных правил

² *Gert B. Moral Impartiality // Midwest Studies in Philosophy. 1995. Vol. 20. № 1. P. 102–128; Gert B. Common Morality: Deciding What to Do. – Oxford, 2004; Gert B. Morality: Its Nature and Justification. – New York, 2005.*

³ *Gert B. Morality: Its Nature and Justification. P. 110–130, 159–220.*

⁴ *Ibid. P. 246–274.*

и моральных идеалов Герт обнаруживает еще один элемент содержания морали. Хотя правила, по его мнению, универсальны, отсюда не следует, что они не имеют исключений. Существует лишь презумпция их всеобщего и повсеместного исполнения. Нарушения моральных правил оправдываются в том случае, если в их пользу свидетельствует рассуждение, которое отвечает определенной процедуре. Из гертовского описания процедуры обоснования нарушений становится ясно, что исключения из правил оправданы там, где ситуативное исполнение какого-то правила противоречит идеалу⁵. Разница в императивном статусе правил и идеалов не препятствует такому исходу, любые утверждения о категорическом приоритете правил над идеалами Герт считает неоправданными⁶.

Гипотеза Герта состоит в том, что сохранение беспристрастной установки является обязательным в отношении лишь части описанных выше элементов содержания морали. Что касается моральных правил, то их исполнение не только может, но и должно быть беспристрастным. Деятель обязан относиться безразлично к тому, кто именно из других людей не пострадает, если он воздержится от вредоносных действий (не убьет, не причинит боли, не искалечит и т.д.) Избирательность при соблюдении запретов сама находится под запретом. Никто не имеет права ограничивать круг защищенных моральными правилами людей своими близкими, согражданами, единоверцами, представителями собственного пола, своей расы и т.д. При выявлении ситуативных исключений из правил беспристрастность также является актуальной. Тот, кто не просто нарушает правило, а считает это морально допустимым или обязательным, также может оказаться подверженным различным проявлениям предвзятого отношения к другим людям. Процедура обоснования исключений из моральных правил препятствует подобному влиянию⁷.

Если обратиться к сфере идеалов, то из сказанного выше становится ясно, что реализация моральных идеалов, в тех случаях, когда она служит основой для введения исключений из моральных правил, также регулируется требованием беспристрастности. Однако взятые сами по себе, вне привязки к проблеме исключений, моральные идеалы не предполагают беспристрастной установки. Выбор, какому идеалу следовать и в отношении кого это надо делать, является свободным и, значит, может определяться

⁵ Ibid. P. 220–245.

⁶ Ibid. P. 251.

⁷ Ibid. P. 240.

индивидуальными предпочтениями и пристрастиями деятеля. «Невозможно и значит, бессмысленно, – пишет Герт, – пытаться придерживаться моральных идеалов в отношении ко всем людям беспристрастно. И даже более того, ошибочно думать, что деятели должны обосновывать выбор лиц или групп, на которых они концентрируют свои усилия»⁸. Работники Национальной ассоциации содействия прогрессу цветного населения не должны обосновывать свою сосредоточенность на помощи афроамериканцам. Так же, как доноры Объединенного еврейского призыва – на помощи евреям.

Этот тезис, по мнению Герта, не просто фиксирует структуру господствующих моральных убеждений, но и отражает основное назначение морали – уменьшение количества вреда в мире. Беспристрастность в применении моральных идеалов «в гораздо меньшей мере ведет к уменьшению вреда, чем смягчающие или предотвращающие вред действия в отношении каких-то определенных групп, совершаемые без какой-либо мысли о миллиардах людей, никак от них не выигрывающих»⁹.

Обязанности спасения: совершенные и несовершенные

Гипотеза Герта порождает целый ряд вопросов. И первый из них таков: является ли предложенная Гертом типологизация содержания морали удачной основой для успешного исследования проблемы беспристрастности? Или, другими словами, не упускает ли Герт какие-то моральные ценности, нормы, обязанности, перечисляя те элементы содержания морали, которые требуют беспристрастного отношения к другим? Мне представляется, что такое упущение действительно имеет место и что в области реализации моральных идеалов беспристрастное отношение к реципиентам представлено гораздо шире – не только там, где в свете идеалов становится оправданным вынужденное нарушение моральных правил. Самым ярким свидетельством этого служит отсутствие в гертовской типологии и в его обсуждении проблемы беспристрастности так называемых «обязанностей спасения». Они существенно отличаются по своей структуре от иных случаев исполнения позитивных моральных предписаний (реализации такого идеала, как «Помогай тем, кто в нужде»).

⁸Ibid. P. 253.

⁹Ibid. P. 254.

И эта специфика указывает на их прямую связь с требованием «Будь беспристрастным».

Свое обращение к специфике обязанностей спасения я хотел бы начать со знаменитых кейсов, предложенных Питером Сингером¹⁰. В первом из них прохожий видит тонущего в неглубоком пруду ребенка, которого он легко может вытащить из воды. Ценой такого спасения является испорченная одежда (в некоторых версиях ситуации – опоздание на авиарейс). Во втором кейсе дилемма состоит в том, чтобы направить или не направить сумму, равную потерям спасителя в предыдущем кейсе и достаточную для спасения ребенка в голодающем регионе третьего мира (пусть в Сомали), организации, занимающейся борьбой с голодом. Однако смысл обращения к этим кейсам в данной статье будет отличаться от того, который подразумевает Сингер. Сингер считает, что сопоставление этих ситуаций вскрывает интуитивную неочевидность того, что соображения, связанные с близостью и удаленностью получателей помощи, имеют моральное значение. Мне же представляется, что эти соображения не лишены определенного морального значения, а обсуждение их роли проливает дополнительный свет на проблему сферы действия требования беспристрастности в морали.

Для решения этой задачи необходимо подвергнуть второй сингеровский кейс небольшой модификации. Во-первых, можно представить себе, что мы имеем дело с иным характером нужды. Пожертвование может быть направлено не на спасение одного ребенка от голода, а на покупку вакцин для нескольких детей из Сомали, что существенно уменьшит риск их заболевания смертельно опасной болезнью, но не будет в полном смысле слова избавлением их от гибели. В иной модификации кейса альтернативой затрат на обновление гардероба после вынужденного погружения в пруд может быть спонсирование мер по улучшению качества питьевой воды в каком-то районе условного Сомали, что увеличит возможную продолжительность и качество жизни большого количества сомалийцев (в том числе, детей). Во-вторых, можно представить себе, что мы имеем дело с иным типом деятеля. Потенциальный спаситель может оказаться сомалийцем, путешествующим по Европе, и финансовое жертвование (для спасения ребенка от голода, обеспечения вакцинации или улучшения качества питьевой воды) будет для него помощью «своим»

¹⁰ *Singer P. Famine, Affluence, and Morality // Philosophy and Public Affairs. 1972. Vol. 1. № 3. P. 231.*

и «близким» людям или представителям «связанной с деятелем группы» (Герт).

Если мы будем отталкиваться от тезиса Герта о том, что в области реализации идеалов, не сопровождающейся нарушением правил, имеет место свободный выбор реципиентов, то помощь в одном из рассмотренных случаев может быть свободно замещена помощью в другом. То есть человек, знающий о том, что у него есть возможность отправить средства на спасение голодающего ребенка в Сомали, может вполне обоснованно пренебречь спасением ребенка, тонущего на его глазах, и сразу же или немного позднее совершить мобильный перевод денег на счет организации, борющейся с голодом. Он также может без малейших угрызений совести использовать эти средства для поддержки вакцинации или улучшения питьевой воды в Сомали. А если он сомалиец, то такой способ использования сил и средств не просто допустим, но и имеет очевидный приоритет с позиции любого разумного и морально чувствительного человека.

Вряд ли описанное мной свободное замещение видов помощи покажется хоть кому-то интуитивно очевидным. Одно дело спасать жизнь, другое дело снижать риск смерти или улучшать условия жизни. Одно дело спасать жизнь другого человека «здесь и теперь», другое дело – спасать ее посредством присоединения к работе институционализированных коллективных механизмов помощи. Для отражения этой неоднородности в нормативной этике предложены два разграничения: разграничение обязанностей спасения и обязанностей помощи, а также разграничение совершенных и несовершенных обязанностей спасения.

Обязанности спасения в экстремальных ситуациях (обычно этики вводят дополнение про спасение, не требующее больших жертв или значительного риска) не являются полным аналогом обязанностей оказания помощи людям, находящимся в нужде. Их неисполнение оказывается близким по своему моральному смыслу к прямому причинению вреда. Это происходит в связи с пересечением двух обстоятельств – трагического масштаба потерь реципиента и ничтожно малого масштаба потерь деятеля, требующихся для спасения. Как замечает Патриция Смит, в каком-то самом общем смысле мы можем, конечно, утверждать, что поведение человека, отказавшегося спасти тонущего ребенка из-за боязни испортить одежду, демонстрирует его безразличие к благополучию других людей так же, как поведение человека, который не поддержал споткнувшегося пешехода. Однако эти слова не отражают глубины его морального падения и суровости мо-

ральной критики, которую он заслужил. Такой человек проявил «тотальное пренебрежение жизнью и безопасностью жертвы» и столь же тотальное «неуважение к ее человеческой личности, которая является... морально ценной сама по себе»¹¹.

Чтобы акцентировать это обстоятельство в кантианской нормативно-теоретической рамке, Смит предлагает вспомнить, почему причиняющие вред действия выступают в качестве главного проявления безнравственности. Они прямо ограничивают возможность реципиента таких действий совершать свободный выбор. Неоказание помощи считается менее тяжелым моральным нарушением, поскольку оно прямо не ограничивает автономию другого. Однако «чрезвычайная ситуация... такова, что способность жертвы действовать настолько ограничена, что требуется спасение... Аргумент от автономии здесь не может применяться, потому что в этой ненормальной ситуации автономия полностью подавлена»¹². В условиях, когда только помощь может восстановить способность жертвы обстоятельств к свободному выбору, строгое разграничение между неоказанием помощи и причинением вреда теряет свою этическую релевантность.

Однако обстоятельство, что разные виды содействия другому человеку не могут свободно замещать друг друга, нельзя объяснить исключительно в перспективе различия обязанностей спасения и обязанностей помощи. В конце концов, финансовая помощь организации, которая борется с голодом в Сомали, также ведет к сохранению жизней, которые в противном случае были бы утрачены. И значит, по формальному признаку оно тоже было выполнением обязанности спасения, а не простой помощи. Это значит, что кроме фактора, который выделяет обязанности спасения в особую нишу в типологии морального долга, здесь, по всей видимости, действуют и иные факторы. Современная этическая мысль пытается их зафиксировать, используя имеющую довольно долгую и запутанную историю пару понятий «совершенные» и «несовершенные» обязанности. Под совершенной обязанностью понимается такая, которая предполагает необходимость совершить определенное действие в определенное время и в определенном месте. В силу этого у ее исполнения есть приоритет по отношению к исполнению обязанностей, которые предоставляют деятелю возможность выполнить их позднее. Такой простор для выбора является признаком несовершенных обязанностей.

¹¹ Smith P. Liberalism and Affirmative Obligation. – New York, 1998. P. 33.

¹² Ibid. P. 34.

Как правило, совершенная обязанность позволяет также выделить конкретного реципиента действий, в отношении которого она существует (деятель может указать на человека и сказать: «У меня есть долг перед ним, состоящий в том-то и том-то»). Несовершенная обязанность представляет собой обязанность перед группой людей, из которой должен быть выбран конкретный реципиент.

Виолетта Игнески попыталась описать разницу между этими обязанностями с помощью понятия «моральная определенность ситуации» и спроецировать это понятие на разные случаи спасения. «Определенная в моральном отношении ситуация – это та, которая... точно задает, что деятель должен сделать и когда он должен выполнить свой долг перед нуждающимся. У тебя есть совершенная обязанность действовать определенным образом (спасти другого), когда присутствует конкретное лицо, находящееся под угрозой, и когда ты связан с ситуацией таким образом, что имеется конкретное действие, которое ты можешь совершить для предотвращения угрозы в конкретный момент времени, обычно – немедленно»¹³. В случае с финансовой помощью голодающим «моральная определенность» отсутствует, поскольку деятель включается в текущий институционально организованный коллективный процесс помощи, отвечающий на продолжающуюся и тоже коллективную катастрофу. Призыв включиться в этот процесс обращен к большому количеству людей. Они включаются в него постепенно. И значит, и у деятеля есть надежда, что его задержка с присоединением к помогающим не будет причиной неминуемой смерти другого человека. Кроме того, к деятелю одновременно обращены призывы участвовать в разных кампаниях по предотвращению массовых катастроф, и он точно знает, что не сможет стать участником всех таких кампаний. Ничего подобного нет в случае с тонущим в пруду ребенком. Нет других спасателей, нет институционализированного процесса, нет альтернативных путей спасения и т.д. У деятеля нет выбора в вопросе о том, что именно он должен делать, – он должен постараться немедленно вытащить ребенка из пруда.

Отсюда не следует, естественно, что помощь бедным и голодающим людям в странах третьего мира находится исключительно в области несовершенных обязанностей, исполнение которых оставлено на личное усмотрение деятелей. Ее оказание представ-

¹³ *Igneski V.* Perfect and Imperfect Duties to Aid // *Social Theory and Practice*. 2006. Vol. 32. No. 3. P. 449.

ляет собой и совершенную обязанность, но уже не отдельных индивидов, а их групп и формируемых ими институтов. В этой связи в современной этике принято вести речь об «институционализации» или «консолидации» несовершенных обязанностей на уровне государства или общества в целом. Этот процесс создает еще одну область проявления беспристрастности в морали. Однако она требует отдельного подробного обсуждения.

Совершенные обязанности спасения и требование беспристрастности

Что дает анализ совершенных обязанностей спасения на индивидуальном уровне для решения вопроса о локализации требования «Будь беспристрастным» в сфере морали? Мы видим, что совершенная обязанность спасения, несмотря на то, что она относится, если выразиться, используя гертовский термин, к сфере воплощения идеалов и никак не связана с нарушением запретов, требует отказа от разделения людей на своих и чужих, близких и далеких. Процедура принятия решения, связанная с ее исполнением, предполагает, что все люди, нуждающиеся в помощи и спасении, мысленно выстроены в единый ряд, и тот, чья жизнь по стечению обстоятельств оказалась в непосредственной и прямой зависимости от моего и только моего действия, должен получить помощь в первую очередь («здесь и теперь»). В порядке принятия решения деятель проявляет безразличие к тому, кто именно из этой большой группы оказался в ситуации, напоминающей кейс с тонущим ребенком, а кто – кейс со спасением от голода в Сомали. Обстоятельства и безличные критерии предпочтения реципиентов предрешают выбор, и он не зависит от уникального биографического нарратива деятеля, формирующего круги «своих» и «близких» людей. Спасая человека в экстремальной ситуации, включающей в себя элемент «моральной определенности», следует вести себя беспристрастно.

В связи с обязанностями спасения требование беспристрастности актуализируется также в условиях, когда в спасении нуждаются несколько человек. В этом случае свободный выбор между ними на основе симпатий, привязанностей, общей принадлежности к группам также ограничен. Представим себе ситуацию, в которой можно спасти лишь одного из двух находящихся в опасности детей и надо выбрать между представителем собственной этнической группы и какой-то другой (пример

Джоэла Файнберга)¹⁴. Здесь, по всей видимости, моральная оправданность выбора в пользу «своего» не является очевидной. Случайный выбор с предоставлением равных шансов выжить каждому является более обоснованным. А он подчинен именно требованию беспристрастности. Представим себе другую ситуацию, в которой предметом выбора в условиях непосредственной смертельной опасности является спасение одной из двух групп людей, причем одна существенно больше другой. В таких случаях должен действовать принцип: «Спасай большинство». Если в меньшей группе будет больше симпатичных для деятеля лиц и он примет решение в пользу спасения именно этой группы, то на уровне интуитивных моральных оценок подобное решение будет считаться неоправданным, а действие – недопустимым. Альтернативное решение, которое игнорирует симпатии и антипатии, не вызывает морального осуждения, и оно будет по своему смыслу беспристрастным, поскольку деятель проявит безразличие в отношении того, кто из реципиентов помощи приобретет и потеряет от исполнения принципа «Спасай большинство».

Другие индивидуальные предпочтения деятеля в данной ситуации могут играть иную роль. Если в меньшей группе окажутся супруг или дети потенциального спасителя, то интуитивная оценка нарушения принципа «Спасай большинство» не будет такой категоричной (оно может попасть в разряд допустимых или, хотя бы, извинительных). Однако отсюда невозможно сделать вывод, что беспристрастность неуместна или не ценна в области реализации моральных идеалов. Гораздо более обоснованным будет тезис, что какие-то проявления предпочтительного отношения к «своим» и «близким» людям в этой области могут перевешивать необходимость беспристрастного отношения ко всем реципиентам действия, обладающим равной моральной ценностью. Однако в целом обязанность быть беспристрастным действует в ситуациях спасения в качестве очень сильной обязанности *prima facie*, которая редко преодолевается другими обязанностями.

В работах Герта имеются рассуждения, которые можно рассматривать как частичный ответ на представленную выше критику его гипотезы. Однако они не очень неубедительны. Герт пишет о неправоте тех теоретиков, которые считают, что «идеалам необходимо следовать беспристрастно в отношении к тем людям, которые вошли с деятелем в личный контакт». Он упрекает таких теоретиков в том, что предложенное ими требование

¹⁴Feinberg J. Freedom and Fulfillment. – Princeton, 1992. P. 184.

нереалистично (ведь невозможно подать одинаковое количество денег каждому нищему, с которым ты столкнешься на своем пути), и в том, что их позиция опирается на тщетную надежду (надежду, что беспристрастность к тем, кто находится в личном контакте, позволит уменьшить число нарушений моральных правил)¹⁵.

По моему мнению, слабость аргументов Герта связана с тремя обстоятельствами. Во-первых, критика его гипотезы касалась лишь части ситуаций, в которых деятели следуют императиву «Помогай тем, кто в нужде». Речь шла только о спасении и только о тех его случаях, когда зависимость спасения от действий конкретного человека является прямой и ничем не опосредствованной. Количество таких случаев по определению невелико, и это блокирует возражение, связанное с реалистичностью. Во-вторых, содержание обязанностей спасения не определяется стремлением деятеля уменьшить количество нарушений моральных правил. У него есть свое собственное основание, которое было проанализировано выше. И наконец, в-третьих, специфику условий, в которых возникают совершенные обязанности спасения, невозможно описать с помощью формулировки «персональный контакт». Дело не в «персональном контакте», а в характере зависимости благосостояния человека, находящегося под угрозой, от решений и действий потенциального спасителя. Спасение ребенка на другом конце света посредством перечисления денег может оказаться прямой аналогией ситуации со спасением его от гибели в пруду, если опосредствующие такое спасение факторы исчезнут. Например, если донор по каким-то причинам окажется единственным человеком, к кому обращен призыв о помощи, и его решение по поводу перечисления денег превратится в выбор между жизнью и смертью конкретного ребенка «здесь и теперь». Такое положение дел выглядит искусственным и маловероятным, но его легко вообразить. Соответственно Герт просто упускает одну из частей морального долга, при исполнении которой беспристрастность присутствует вполне очевидно. Эта часть – совершенные обязанности спасения.

Впрочем, мне представляется, что в случае с совершенными обязанностями спасения мы имеем дело не с единственным в своем роде, а всего лишь с наиболее контрастным проявлением беспристрастности в сфере воплощения моральных идеалов. Ведь Герт обнаруживает свободу выбора реципиентов помощи там, где

¹⁵ *Gert B. Morality: Its Nature and Justification. P. 254.*

выбор вряд ли является абсолютно свободным. Возьмем для примера участие в благотворительной практике и предполагаемую Гертом допустимость опоры на индивидуальные предпочтения при выборе направлений такого участия. Прежде всего, попытаемся рассмотреть саму формулировку гертовского морального идеала «Помогай тем, кто в нужде». Даже приняв допущение о свободном выборе между реципиентами помощи, мы столкнемся с тем обстоятельством, что человек, реализующий этот идеал, в каком-то отношении все равно проявляет безразличие к тому, кто из затронутых его действиями людей получит преимущества или понесет потери (а это и есть проявление беспристрастности). Из всех людей, которым можно было бы посодействовать в продвижении их интересов, он выбирает именно тех, кто оказался в нужде. Это безличный, объективный фактор, который перевешивает индивидуальные симпатии, привязанности и связи. И лишь внутри широкой группы нуждающихся, как в приведенных выше примерах, открывается описанная Гертом перспектива для свободного предпочтения нуждающихся афроамериканцев или нуждающихся евреев. Это обстоятельство указывает на то, что беспристрастность присутствует в морали на разных уровнях общности ее ценностно-нормативного содержания. И на высоких уровнях общности беспристрастное отношение к реципиентам действия необходимо, в том числе, при воплощении гертовских моральных идеалов.

Но и на том уровне общности, на котором осуществляется выбор между нуждающимися в помощи людьми, безличные факторы или критерии принятия решений не теряют своего значения и могут блокировать стремление деятеля реализовать свои индивидуальные симпатии, привязанности и связи. У потенциального благотворителя, выбирающего между направлениями своей деятельности, не может быть уверенности, что гертовская «невидимая рука» множества пристрастных предпочтений будет наиболее эффективно способствовать уменьшению вреда в мире. И значит, он не может не учитывать разницу между альтернативными способами использования ресурсов, которые он готов потратить на помощь нуждающимся – на спасение жизней и облегчение страданий. Эта разница является очень важным и к тому же беспристрастным доводом при принятии решений о том, кому и как помогать. Конечно, в этой сфере беспристрастность является менее значимым фактором, чем в сфере честного распределения ресурсов, которое осуществляет государство, стремящееся обеспечить дистрибутивную справедливость. Однако если

благотворные последствия передачи ресурсов представителям «связанной с деятелем группы» будут радикально меньше, чем последствия передачи тех же ресурсов кому-то другому, то выбор в пользу «своих» окажется предметом вполне обоснованной моральной критики. И суть этой критики будет состоять в том, что выбор благотворителя был пристрастным.

Заключение

Итак, проведенный в данной статье анализ гипотезы Герта о том, что беспристрастность в сфере морали относится только к ограниченной области норм-запретов и исключений из них, продемонстрировал ее необоснованность. Беспристрастность требуется также и от тех, кто имеет возможность спасти другого человека в чрезвычайной ситуации, если эта ситуация характеризуется «моральной определенностью». Требование беспристрастности распространяется и на организованные коллективы, имеющие возможность повлиять на катастрофические процессы, затрагивающие представителей других коллективов (например, смягчить последствия стихийных бедствий, деградации социальной и экономической системы, военных конфликтов и т.д.). Наконец, то оказание помощи, которое нельзя рассматривать как спасение, также оставляет место для применения беспристрастных моральных критериев, нивелирующих значение персонализированных симпатий, привязанностей и связей между людьми.

Литература

Feinberg J. Freedom and Fulfillment. – Princeton: Princeton University Press, 1992.

Gert B. Moral Impartiality // Midwest Studies in Philosophy. 1995. Vol. 20. No 1. P. 102–128.

Gert B. Common Morality: Deciding What to Do. – Oxford: Oxford University Press, 2004.

Gert B. Morality: Its Nature and Justification. – New York: Oxford University Press, 2005.

Igneski V. Perfect and Imperfect Duties to Aid // Social Theory and Practice. 2006. Vol. 32. No 3. P. 439–466.

Singer P. Famine, Affluence, and Morality // Philosophy and Public Affairs. 1972. Vol. 1. No 3. P. 229–243.

Smith P. Liberalism and Affirmative Obligation. – New York: Oxford University Press, 1998.

On the Place of Impartiality in the Moral Normative System

Andrey V. Prokofyev – Higher Doctorate (Habilitation) in Philosophy, Leading Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; Professor, Yaroslav-the-Wise Novgorod State University (NovSU).
avprok2006@mail.ru

Abstract

The paper deals with a question about the place of the impartiality requirement in the normative system of morality. There are two answers to it: (1) impartiality accompanies the fulfillment of any moral duty, (2) impartiality has its own restricted scope. The second answer was conceptualized by an influential American ethicist Bernard Gert. In Gert's opinion, impartiality is relevant only for an agent that carries out ten moral norms (all of them are prohibitions) or violates these norms under justifying conditions. Though, the impartial behavior is senseless and impossible in the sphere where positive requirements are fulfilled without violations of norms. Gert calls positive requirements "moral ideals." The central moral ideal is "Help the needy." Gert believes that an agent is always allowed to choose recipients of his help on the basis of his/her personal attachments and relations. The author challenges the Gert's hypothesis. First, he demonstrates that impartiality is also relevant for an agent fulfilling a perfect duty to rescue without any violation of a moral norm. This agent is not allowed to rely on partial considerations. He/she cannot choose freely whom to help. Second, the author shows that the formula "Help the needy" by itself compels us to treat impartially all members of the group that includes those who are in need and who are not.

Keywords: ethics, morality, impartiality, negative and positive requirements, perfect and imperfect duties, duty to rescue, Bernard Gert.

Универсальность в морали: между объективностью и абсолютностью¹

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

Аннотация

Статья посвящена рассмотрению теоретических проблем дискурса моральной универсальности, обуславливающих ее критику. Центральным предметом рассмотрения становится проблема осмысления трагического выбора в контексте идеи моральной универсальности. На первом этапе выявляется причина, по которой трагический выбор становится теоретической проблемой дискурса универсальности. Этой причиной оказывается формальное (объективистское) толкование идеи универсальности, опирающееся на презумпцию тождества бытия поступка и мышления о поступке. Поскольку возможность поступка и морали опирается на несхождение данного тождества, «универсальность в морали» рассматривается как противоречие в определении. На втором этапе предлагается альтернативное толкование идеи моральной универсальности, призванное снять отмеченное противоречие. На третьем этапе демонстрируется, что истоком критики идеи моральной универсальности служит смешение двух толкований универсальности. На четвертом этапе осуществляется нормативно-содержательная конкретизация предложенного толкования идеи моральной универсальности. Анализ позволяет показать, что теоретические проблемы дискурса универсальности обусловлены сопряжением идей универсальности и объективности. Универсальность сохраняет статус существенной характеристики понятия морали как аспекта абсолютного («голоса совести») в этической теории.

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

¹ Статья написана на основе доклада «Универсальность в морали: реконструкция теоретических проблем» и включает в себя сокращенный текст статьи, опубликованной в журнале «Философские науки» (2019. № 10. С. 25–42) в рамках проектного исследования «Феномен универсальности в морали», осуществляемого при финансовой поддержке Российского научного фонда, грант № 18-18-00068.

Введение

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

Выражением универсалистской традиции выступает категорический императив Иммануила Канта во взаимоотношенности трех его формул: универсальности, человечности и автономии. Выражением критической традиции может служить нравственный императив, сформулированный Николаем Бердяевым: «быть индивидуальностью и индивидуальным во всех актах своей жизни»². По мысли Бердяева, идея универсального морального закона ошибочна по двум основаниям: во-первых, не существует абсолютно подобных случаев, на которые рассчитано его действие, во-вторых, человек не автомат-исполнитель закона, а творец поступка, «индивидуально разрешающий нравственную задачу жизни... делающий нравственные изобретения и открытия»³.

Критику идеи универсальности в современной этике, в частности, в «этике после Аушвица» фундирует императив, сформулированный Теодором Адорно: «мыслить и поступать таким образом, чтобы Аушвиц не повторился; чтобы никогда не произошло ничего подобного»⁴. Содержание императива требует отвержения концептуальной рамки эпохи Модерна, которая включает в себя представление о моральной универсальности, и – как предполагается – сделала Холокост возможным.

Цель данной статьи – понять, как соотносятся три императива, связанные с проблематикой универсальности. Как именно нужно поступать – по Канту или по Бердяеву – чтобы «никогда не произошло ничего подобного»?

Универсальность в морали: противоречие в определении

В границах аналитической философии универсальность рассматривается как формальный признак морали, а универсализуемость моральных суждений – как их центральная характеристика. Универсальность сопрягается с *объективностью*:

² Бердяев Н. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. – Париж, 1931. С. 143.

³ Там же. С. 141.

⁴ Адорно Т. Негативная диалектика / пер. с нем. Е.Л. Петренко. – М., 2003. С. 326.

предполагается, что моральные суждения универсализуемы, если они обоснованы, т.е. апеллируют к общим стандартам и принципам. На основе данного толкования универсальности конструируется принцип универсализуемости: каждый человек, подобный мне, в обстоятельствах, подобным моим, должен поступить так же, как я, а идеальный наблюдатель должен одобрить такой поступок.

Одновременно обнаруживается «упрямый факт», не желающий «подчиняться» сформулированному принципу. Им оказывается поступок в ситуации трагического выбора (например, между исполнением сыновьего и воинского долга в известном примере Ж.-П. Сартра.) Выясняется, в частности, что тот или иной выбор не может быть признан объективно правильным для «всех подобных лиц в подобных обстоятельствах». Трудность приводит к дилемме: или возможны неуниверсальные моральные феномены, и универсальность не является необходимым признаком понятия морали – или все моральные феномены универсальны, и трагический поступок неморален, так как совершается под давлением обстоятельств «неодолимой силы». Поскольку последнее предположение противоречит моральному опыту (угрызения совести испытывает и невольный виновник ущерба), возникает угроза теоретического тупика: немыслимость трагического выбора ставит под вопрос правомочность универсалистского понимания морали.

Существуют две возможности понимания указанной проблемы. Первая возможность кроется в недостаточной специфицированности языка морали, т.е. в малом числе универсальных законов («не лги», «не убий» и т.д.), описывающих множество возможных поступков. Вторая возможность заключается в том, что суждения обыденного языка, в том числе предельно специфицированные, не способны схватить тончайшие нюансы переживаний и потому не могут служить опорой поступка.

Разделяя первое толкование и полагая, что трудности в осмыслении поступка связаны исключительно с концептуальной путаницей, Ричард Хэар предлагает специфицировать моральные суждения так, чтобы они, с одной стороны, учитывали фактор личного выбора, а, с другой – сохраняли признак универсальности. Решая эту задачу, Хэар различает задачи этической теории и морального субъекта в их отношении к установлению 1) правил морального мышления и 2) содержания конкретных моральных норм. Правила морального мышления (их формулирует этическая теория) требуют исключения единичных терминов из

моральных суждений, моральные нормы (их формулирует моральный субъект) уточняются спецификацией общих терминов⁵. Проблема выбора оценивается как мнимая: спецификация общих терминов позволяет описать индивидуальный выбор, в том числе трагический, не лишая его универсальности (если мой личный выбор описан в общих терминах, он может, хотя бы гипотетически, быть выбором Другого).

Однако, предположим, что мы, как предписывает Хэар, 1) заменили не учитывающее множество конкретных обстоятельств жизни, суждение «не лгать», на суждение вида «индивид, обладающий признаками *A, B, C*, не должен лгать в ситуации, обладающей признаками *X, Y, Z*», 2) разгадали сочетание признаков посредством теста обратимости позиций. Возникает вопрос: разгадали ли мы, вместе с тем, «загадку» поступка? Т.е. решил ли я «не лгать» потому, что такое решение подсказал мне мыслительный эксперимент? Или, напротив, «Я» только потому и есть «Я», что субъект решился на поступок (не лгать – или, напротив, солгать), и решил этим решением самого себя (т.е. решил, кто есть «Я»)?

Иную возможность – поступок не опирается на суждение – Хэар не рассматривает. В то же время она находится в центре внимания русской мысли. Обсуждая (устаами героя «Записок из подполья») просвещенческую гипотезу о том, что человек со временем приучится поступать так, как ему «разум и науки указывают», – Ф.М. Достоевский замечает, что в действительности человек всегда действует по «своему хотенью», а не «добровольно подчиняется законам природы»⁶, т.е. поступает по свободе, а не по необходимости. И удары Достоевского по рациональному, догматическому, одностороннему толкованию морали («одна логистика! да-с, логистика!») имеют чрезвычайную силу. Они обнаруживают, что трудности осмысления поступка связаны не с путаницей в понятийном аппарате, а с коренной иррациональностью человеческой природы. Герой «Записок из подполья», строго говоря, спорит ни с кем иным, как с Кантом: «с чего это взяли все эти мудрецы, что человеку надо какого-то... добродетельного хотения?.. Человеку надо – одного только *самостоятельного* хотения, чего бы эта самостоятельность ни стоила и к чему бы ни

⁵ Hare R.M. Universalizability // Proceedings of the Aristotelian Society. 1954–1955. Vol. 55. P. 301.

⁶ Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 15-ти тт. Т. 4. – Л., 1989. С. 468.

привела»⁷. Говоря точнее, он спорит с Кантом – автором «Основ метафизики нравственности» и «Критики практического разума», в которых, по замечанию Бориса Капустина, *первородная свобода человека редуцирована до идеи свободы в подчинении нравственному закону*. «Вопреки Канту, – замечает Капустин, – существо, лишь “руководствующееся идеей свободы”, и “действительно свободное существо” – очень разные существа. Свобода второго в том и состоит, что оно знает, *как* применять долг... с тем, чтобы его применение в данной ситуации служило свободе и добру. Первое же способно лишь *догматически* руководствоваться *идеей* свободы, сведенной к безусловному исполнению долга, и потому он не только *не свободен* в своем догматизме, но и может стать – в зависимости от обстоятельств – источником или проводником зла... Кантианец и один из ключевых исполнителей Холокоста Адольф Эйхман – далеко не единственная иллюстрация того, *что* это может значить на практике»⁸.

Как в этическом каноне Канта «свобода превращается всего лишь в *инструмент*, служащий для достижения более высоких, чем она, целей, прежде всего – целей моральности»⁹, так у Хэара свобода в конструировании суждений выступает только *инструментом* уточнения правильной линии поведения в условиях ограниченности знаний. Но свобода, превращенная в инструмент, перестает быть свободой. Идеальный наблюдатель, который, с одной стороны, разделял бы рациональные посылки Хэара, а, с другой стороны, знал бы все нюансы жизненных коллизий, не был бы и свободен. В его картине мира, точно по Достоевскому, «все поступки человеческие были бы... расчислены... по этим законам (законам природы. – А. С.), математически, вроде таблицы логарифмов... и занесены в календарь».

Суть проблемы заключается в том, что мораль, ответственность и человечность коренятся в измерении метафизической свободы, в зазоре, образованном несхождением тождества бытия и мышления¹⁰. Это значит, что пространство свободы (поступка, личного выбора) задается утверждением неустранимого зазора между суждением и поступком. Между тем, внимания к этому зазору (от которого все зависит и на котором, парадоксальным

⁷ Там же. С. 470.

⁸ Капустин Б.Г. Зло и свобода. Рассуждения в связи с «Религией в пределах только разума» Иммануила Канта. – М., 2016. С. 18.

⁹ Там же. С. 4.

¹⁰ См.: Ахутин А.В. Поворотные времена. Статьи и наброски. – СПб., 2005. С. 477.

образом, все *держится*), в референтном Канту дискурсе универсальности и, в частности, в концепции Хэара не обнаруживается. Концепция Хэара, по своему существу, отвечает пониманию человека как «фортепианной клавиши», или, по выражению Андрея Прокофьева, – как «“наполнителя” переменной величины»¹¹. Соответственно, чем более тонко и скрупулезно, следуя Хэару, мы подходим к спецификации моральных суждений (установлению переменных и постоянных величин), тем дальше уходим от свободы.

Противоречие идей морали и универсальности в морали может быть выражено посредством столкновения двух утверждений.

1. Дискурс универсальности в морали основан на презумпции тождества бытия поступка и мысли о поступке (возможности сконструировать и удостоверить «правильный» поступок посредством мыслительного эксперимента универсализации).

2. Возможность поступка и морали обусловлена расхождением тождества: бытие морального субъекта не исчерпывается мыслью о его бытии (и постольку не существует «правильных» поступков).

Столкновение данных утверждений открывает внутреннюю противоречивость выражения «универсальность в морали». Эта противоречивость фундирует утверждение: признак универсальности не является существенным признаком морали.

Универсальность в морали: возможности снятия противоречия

Как отмечает Рубен Апресян, феномен универсальности в морали включает в себя смысловые аспекты надситуативности, общезначимости, беспристрастности, надперсональности, общеадресованности¹². Андрей Прокофьев уточняет, что данные аспекты могут быть рассмотрены как «скоординированная система», «взаимосвязанная совокупность»¹³. Моральный субъект в силу своей беспристрастности апеллирует к общезначимым

¹¹ Прокофьев А.В. Универсальность и сопряженные с ней характеристики морали // Мораль и универсальность. Вып. 2 / под ред. Р. Г. Апресяна. – М.: Гуманитарий, 2019. С. 151.

¹² Апресян Р. Г. Смысл морали // Мораль. Разнообразие понятий и смыслов: К 75-летию А.А. Гусейнова / отв. ред. О.П. Зубец. – М., 2014. С. 58.

¹³ Прокофьев А.В. Универсальность и сопряженные с ней характеристики морали. С. 155.

принципам, а моральные принципы – как общезначимые – обеспечивают возможность его беспристрастности.

Однако в дискурсе универсальности в аналитической философии мы встречаем замечание, которое позволяет взглянуть на эту картину под иным углом зрения.

Джон Этуэлл характеризует индивида, решающего дилемму трагического выбора, как «морально серьезного»¹⁴. Под «морально серьезным» индивидом Этуэлл понимает индивида, который намерен поступить правильно, но не может этого сделать в силу столкновения взаимоисключающих обязанностей. Однако, «намерение поступить правильно» свидетельствует о *беспристрастности* деятеля – о его ориентированности на суд от имени высших ценностей, а не с позиции частного интереса. Таким образом формула трагического выбора, – «моральный субъект не может апеллировать к универсальному правилу» – неожиданно преобразуется в формулу, отражающую несогласованность разных аспектов идеи универсальности: «беспристрастный индивид – индивид, прислушивающийся к голосу совести, – не может апеллировать к общезначимому правилу».

Рассмотрим данную формулу внимательнее (опустив контекст рассуждения Этуэлла). Можно выделить два ее основных смысла.

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

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

Подтвердим это суждение на примере. Однажды, выступая в петербургском салоне XIX века, офицер А. Орлов в заключение своего рассуждения воскликнул: «у всякого честного человека не может быть на сей счет иного мнения». Декабрист М. Лунин заметил Орлову, что, возможно, существуют-таки честные люди, у которых на этот счет другое мнение имеется. Претензия на универсальность суждения обернулась вопросом жизни и смер-

¹⁴ Atwell J. A Note on Decisions, Judgments, and Universalizability // Ethics. 1967. Vol. 77. No. 2. P. 133.

ти: дуэль стала неизбежной, и Лунин едва не заплатил жизнью за «удовольствие мыслить иначе»¹⁵.

Зададимся вопросом: имел ли право А. Орлов на подобное суждение? Принцип универсализуемости предполагает, что, безусловно, имел. («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»¹⁶.) Но жизненная история с предельной ясностью свидетельствует об обратном: предполагать, что каждый (на моем месте) должен поступать (судить) так же, как я, значит подозревать «инакомыслящего» в нечестности и *небеспристрастности* и тем самым оскорблять его нравственное достоинство.

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

В содержательном аспекте претензия на общезначимость суждения предполагает небеспристрастность не разделяющих его осведомленных лиц.

В формальном аспекте претензия на общезначимость суждения посягает на нравственное достоинство каждого человека. Как указывает Андрей Прокофьев, одобрение деятеля, поступающего в соответствии с универсальными принципами, вмещается «в обязанность каждого, кому известны обстоятельства совершенного поступка»¹⁷. Таким образом, морально-универсальное суждение принуждает к оценке, которую индивид может и должен сформировать (или отвергнуть) личным усилием. Лунина, по рассказу Эйдельмана, не затронуло содержание суждения Орлова на отвлеченную тему – его оскорбила навязчивая универсальная *форма* этого суждения («всякий честный человек должен признать...»). И этой формы оказалось достаточно для вызова на дуэль.

С одной стороны, история с Луниным подтверждает тезис Аласдера Макинтайра о неправомерности универсализации личных оценок и убеждений¹⁸. С другой стороны, она подтверждает нескоординированность субъективных (беспристрастность) и объективных (общезначимость, общеадресованность) аспектов

¹⁵ Эйдельман Н.Я. Лунин. – М., 1970. С. 35.

¹⁶ Прокофьев А.В. Универсальность и сопряженные с ней характеристики морали. С. 155.

¹⁷ Там же. С. 152.

¹⁸ MacIntyre A. What Morality Is Not // Philosophy. 1957. Vol. 32. No. 123. P. 327.

идеи универсальности. Нескоординированность проявляется в двух ракурсах: 1) беспристрастный индивид может поступать, не подчиняясь общеадресованному (адресованного также и ему) правилу, 2) высказыванием общезначимого (претендующего на объективную верность) суждения можно оскорбить достоинство несогласного, и тем не менее *справедливого* человека.

Выявленная несогласованность ставит под вопрос связь идей универсальности и объективности, а также вскрывает столкновение двух измерений идеи моральной универсальности. Беспристрастность (как последовательность в исполнении правила) противостоит *беспристрастности* («голосу совести», который порой настаивает на проявлении непоследовательности), справедливый суд (суд без внимания к различиям в положении, возрасте и т.д.) – *справедливому суду* (суду из ощущения правды ситуации с возможным учетом указанных различий), общезначимая норма – *общезначимой норме* (правило, сформулированное в общих терминах («не убий человека, если только не выполняются условия *X, Y, Z*»)) – онтологическому (абсолютному) закону, обладающему свойством универсальности («не убий человека»))¹⁹.

Два измерения универсальности – связанные с характеристиками *объективности* и *абсолютности* моральных требований – не смыкаются, оставляя между собой непреодолимый зазор. Однако противоречивость идеи универсальности лишает противоречивости формулировку «*универсальность в морали*». Не только мораль, но и универсальность в морали оказываются обусловлены несхождением метафизического тождества: бытие поступка не вмещается в мысль о поступке так же, как в концепцию моральной универсальности не вмещается коренная, дорациональная беспристрастность морального деятеля.

Как надо «мыслить и поступать» (Адорно)?

Открываются две возможности осмысления идеи универсальности в морали: а) переход от «объективистского» (принцип универсальности) к «абсолютистскому» («голос совести») ее толкованию, б) синтез указанных толкований.

¹⁹Коренное отличие онтологического закона от сформулированного в общих терминах правила заключается в том, что онтологический закон открывается («схватывается») посредством интеллектуальной интуиции. Напротив, правило, сформулированное в общих терминах (универсальное правило, по Хэару), образуется посредством обобщения признаков ситуации (что, по определению, не исключает произвол в определении существенных признаков).

Переход к абсолютистскому пониманию универсальности требует внимания к зазору между изначальным моральным опытом (опытом прислушивания к голосу совести) и его рационализациями. Прислушивающийся к голосу совести не слепо следует долгу, но, как было отмечено выше, «знает, *как* применять долг с тем, чтобы его применение в данной ситуации служило добру и свободе»²⁰.

Какое теоретическое значение может иметь подобное указание?

Во-первых, это указание предупреждает возможность подмены первородной свободы *идеей* свободы, сведенной к догматическому исполнению долга. В самом деле, при выполнении мыслительных процедур универсализации может сложиться ситуация, при которой *мнению* будет придан статус универсального закона. Подобная подмена создает схему оправдания насилия. Схема заключается в следующем: 1) нормы, образованные путем субъективно-произвольного отбора признаков, получают статус универсальных; 2) моральное суждение вменяет одобрение произвольно сформированной нормы в обязанность каждого; 3) нормы одобряются (и исполняются) формально, а не производятся из глубины совести. Тем самым теоретически подготавливается ситуация, при которой локальные интересы, волево-властные интенции, «банальное зло» формального исполнения закона, прикрываются «гуманистическим туманом» универсальных суждений. Именно об этом предупреждают представители русской религиозной философии и «этики после Аушвица».

Во-вторых, внимание к зазору между «голосом совести» и его рационализациями позволяет предупредить оскорбление нравственного достоинства претензией на универсальную точку зрения. Если аналитические философы (и, в частности, Хэар) предполагают, что логической характеристике универсализуемости соответствует этический принцип универсализуемости, то мы приходим к иному выводу: из универсализуемости как свойства моральных суждений вытекает не принцип универсализуемости, а, напротив, пожелание смягчения их императивной силы. Это пожелание, в частности, имел в виду Константин Паустовский, когда заметил, что главным качеством человека является *деликатность*. Пусть логика морального суждения (как суждения объективного), подталкивает нас к мысли, что мы судим «правильно» — это еще не значит, что мы должны подчиниться ей.

²⁰ Капустин Б.Г. Зло и свобода. С. 18.

У нас есть способность *сопротивляться*: мы знаем, что зазор между логикой и этикой допускает возможность иного суждения, и, таким образом, *наш* суд не может быть объективно правильным. Логическая истина не определяет этическую позицию: мы можем ограничивать универсалистские претензии моральных суждений указанием на частную «точку зрения» (т.е. опять же проявлять деликатность). Смягчение императивной силы моральных суждений подчеркивает уважение к достоинству другого человека и, тем самым, устраняет конфликты. Случай с Луниным и Орловым – лучшее тому свидетельство.

Однако, достаточно ли указания на зазор между объективистским и абсолютистским толкованиями универсальности? Мы полагаем, что нет, поскольку в иррациональной свободе коренится не только добро («голос совести»), но и зло (своеволие «подпольного человека»). Невозможно положиться на *совестливость* каждого отдельного индивида; отказ от любых попыток осмысления поступка делает невозможным установление-устроение пространства человеческого общежития. Отсюда следует, что иррациональная сторона жизни, заключающая в себе возможность зла, должна быть освещена законами человечности (запретами на бесчеловечные поступки), а рациональная сторона жизни, заключающая в себе возможность подмены, – «голосом совести».

Решение данной задачи требует сопряжения отмеченных толкований универсальности, т.е. нормативно-содержательной конкретизации указания на «голос совести». Иными словами, задача выражения онтологического закона в языке требует включения в формулировку закона указания на его «надлогическую» природу.

Как нам представляется, искомой формулой может служить формула: «*никакой логикой нельзя оправдать X*» (где под *X* понимается преступание абсолютных норм, образующих пространство человечности: убийство, насилие, унижение достоинства личности и т.д.). По существу, эта формула (где *X* – убийство человека) предложена Достоевским в «Преступлении и наказании». Достоевский показывает, что только глубоко личный, внерациональный «голос совести» (стыд за сделанный поступок), вопреки доводам рассудка и тесту на универсальность, приводит к наказанию, уничтожая, казалось бы, безупречную мыслительную конструкцию. Подобным образом общественно-устрояющим доводам Великого Инквизитора в «Братьях Карамазовых» противопоставляется не встречающая (более сильная, более тонкая, более изощренная) логика, но асимметричное действие: и хотя «старик остался в прежней идее», «поцелуй [Христа] горит на его серд-

це» (т.е. давит на его совесть). «Внерациональный» поцелуй оказывается выше всех «рациональностей».

Предложенная формула («никакой логикой нельзя оправдать Х») имеет принципиальное значение. Она выражает абсолютное содержание и поэтому универсальна. Ей невозможно манипулировать. Она делает невозможным казус Эйхмана (или Раскольников), т.е. изощренные объяснения-оправдания насилия (вполне проходящие тест на универсальность). И, таким образом, отвечает категорическому императиву Адорно: объясняет, как «мыслить и поступать таким образом, чтобы Аушвиц не повторился; чтобы никогда не произошло ничего подобного».

Заключение

Нами показано, что идея универсальности в морали может быть рассмотрена с двух сторон: формальной и сущностной. В свете метафизики Нового времени видимой становится одна сторона идеи универсальности (формальная); другая же – сущностная, выражающая совесть, настрой индивида на суд от имени ценностей, – остается в тени. Открытие сущностной стороны позволяет отделить идею универсальности от идеи объективности. Причем то обстоятельство, что *сущностная* сторона идеи универсальности в свете метафизики Нового времени остается в тени, требует перехода к новой метафизике, к новому способу понимания, к новому основополагающему принципу, замещающему принцип *объективности*. В свете нового принципа обе стороны идеи универсальности должны быть учтены и согласованы.

Литература

Адорно Т. Негативная диалектика / пер. с нем. Е.Л. Петренко. – М.: Научный мир, 2003. 374 с.

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

Ахутин А.В. Поворотные времена. Статьи и наброски. – СПб.: Наука, 2005. 743 с.

Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. – Париж: Современные записки, 1931. 320 с.

Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 15-ти тт. Т. 4. – Л.: Наука, 1989. С. 452–550.

Капустин Б.Г. Зло и свобода. Рассуждения в связи с «Религией в пределах только разума» Иммануила Канта. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016.

Прокофьев А.В. Универсальность и сопряженные с ней характеристики морали // Мораль и универсальность. Вып. 2 / под ред. Р.Г. Апреяна. – М.: Гуманитарий, 2019. С. 149–176.

Эйдельман Н. Я. Лунин. – М.: Молодая Гвардия, 1970. 384 с.

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

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

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

Universality in Morality: Between Objectivity and Absoluteness

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

Abstract

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

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

Универсальность прав человека как ориентир морального нормотворчества¹

Коваль Екатерина Александровна – доктор философских наук, профессор Средне-Волжского института (филиала) Всероссийского государственного университета юстиции (РПА Минюста России) в г. Саранске.

nwifesc@yandex.ru

Сычев Андрей Анатольевич – доктор философских наук, профессор Национального исследовательского Мордовского государственного университета им. Н.П. Огарева.

sychvaa@mail.ru

Аннотация

Как правило, исследователи универсальности морали апеллируют к уже существующим нормам. Тем не менее, сместив ракурс к моменту появления, изменения или отмены нормы морали, т.е. к процессу морального нормотворчества, можно увидеть новые характеристики универсальности и углубить ее понимание. В качестве примера был выбран морально-правовой концепт «права человека», основанный на понятии морального достоинства. Универсалистская концепция достоинства сформировалась только благодаря сочетанию достижений религиозной мысли и философии Нового времени. Будучи закрепленной в нормативных правовых актах, она легла в основу большинства современных теорий прав человека. Однако новые вызовы универсальности прав человека свидетельствуют о том, что абсолютной универсальности норм и в этом случае достичь не удалось. К таким вызовам относятся трансгуманизм, экологическая этика, религиозное понимание достоинства. Делается вывод, что стремление к универсальности нормы морали является методологическим ориентиром, сходным со стремлением к научной истине: она никогда не может быть достигнута, и процессы универсализации и нормотворчества в морали не прекращаются никогда.

Ключевые слова: универсальность морали, моральное нормотворчество, норма, права человека, достоинство, универсализация.

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект 19-011-00082 «Нормотворчество в морали, праве, религии».

Нормотворчество и права человека

Говорить об универсальности в общем, универсальности как таковой, не только сложно, но и малопродуктивно. При смене ракурсов рассмотрения содержательное наполнение этой категории меняется самым кардинальным образом. В зависимости от объекта приложения (нормы, суждения, мораль, культура) каждый раз высвечиваются различные ее характеристики, между которыми не всегда можно найти прямые связи. Даже если мы сузим поле исследования до одного объекта (в данном случае морали), универсальность останется многозначным и внутренне противоречивым концептом. Р.Г. Апресян пишет: «Понятие универсальности обретает содержательную строгость лишь в соотношении с понятием морали, иными словами, будучи теоретически концептуализированным. Понимание универсальности *самой по себе*, т.е. вне того или иного теоретического контекста безосновательно»². Для уточнения ее содержания принципиальную значимость имеет то, в рамках каких теоретических представлений о морали анализируется универсальность (этика добродетелей, христианская этика, этика прав человека и т.д.) и что именно понимается под моралью (система индивидуальной или социальной регуляции, нормы или поступки и т.д.).

При этом эмпирические характеристики, содержание нравов, этосов, конкретных поступков и их оценок выходят за пределы содержания понятия универсальности, которое представляет собой «...идеальное качество моральных форм, способ мышления о них»³.

Основополагающая для современности нормативная программа как в области морали, так и в области права базируется на концепции прав человека, в рамках которой самоочевидной истиной считается наличие у всех людей без исключения неотчуждаемых прав – права на жизнь, свободы совести, равенства перед законом и т.д. Универсальность – базовая характеристика прав человека, и на сегодняшний день «язык прав человека является единственным универсально доступным моральным языком, ...позволяющим зависимым людям воспринимать себя в качестве моральных субъектов»⁴. При этом концепция прав человека соответствует представлениям об универсальности (или декларирует

² Апресян Р.Г. Феномен универсальности в этике: формы концептуализации // Вопросы философии. 2016. № 8. С. 86–87.

³ Мораль и универсальность. М., 2018. Вып. 1. С. 6.

⁴ Ignatieff M. The attack on human rights // Foreign Affairs. 2001. № 6. P. 102–116.

такое соответствие) в самых распространенных смыслах этого понятия⁵. Так, права человека соответствуют признакам универсальности как абсолютности, поскольку закреплены нормативно; коррелируют с пониманием универсальности как общепризнанности и общеадресованности, так как правами наделяется каждый человек, и в то же время каждому адресовано и требование их соблюдения; наконец, права человека не противоречат интерпретации универсальности как беспристрастности, поскольку вербализуются с помощью универсализуемых суждений. Таким образом, права человека можно считать наиболее полным и последовательным воплощением духа универсальности в современной морали. Соответственно, анализ ее особенностей способен дать дополнительный материал для лучшего понимания проблемы универсальности.

Как правило, исследования в области проблемы универсальности исходят из уже сложившихся представлений о морали. Универсальность рассматривается как характеристика ставших, наличных и неизменных норм. Процессы появления, изменения или отмены моральных принципов и норм при этом остаются за пределами исследовательского интереса.

Взгляд на универсальность прав человека с позиций нормотворчества позволяет выйти за пределы изучения готовых норм и сместить акцент на ее временные параметры – т.е. представить динамику универсальности. Такой ракурс рассмотрения позволяет включить в область интересов исследователей универсальности морали вопросы, касающиеся реализации принципа универсализации в нормотворчестве, соотношения процессов нормотворчества и нормоприменения универсальных моральных принципов.

Процесс нормотворчества в истории культуры, в сущности, является процессом универсализации норм, результатом которого и стал комплекс идей о правах человека. В этом процессе круг носителей морального достоинства расширился, постепенно распространяясь от отдельных людей на все человечество. При этом вся история социального нормотворчества может быть рассмотрена как движение от одного ориентира долженствования к другому: от первых попыток принятия индивидом на себя тяжести морального выбора до проповеди любви к ближнему и, наконец, до концепции прав человека как наиболее полного воплощения идеи моральной универсальности.

⁵ Апресян Р.Г. Смысл морали // Мораль. Разнообразие понятий и смыслов: К 75-летию А.А. Гусейнова. – М., 2013. С. 58.

Универсализация достоинства

В Европе в ходе исторического развития последовательно сменяли друг друга представления об индивидуальном достоинстве (философия античности), необходимости признания достоинства ближнего (христианская теология), достоинстве всех людей (философия Нового времени). Только в эпоху Нового времени сочетание религиозной, философской и правовой мысли позволило универсализировать достоинство так, что оно охватило всех людей без исключения, а норма, признающая это на международном уровне, появилась лишь во Всеобщей декларации прав человека⁶. Рассмотрим эволюцию представлений о достоинстве подробнее.

Результатом разложения первобытного общества стало социальное расслоение и выделение военных, хозяйственных и духовных лидеров в управленческую элиту. Один из психологических механизмов, позволяющих удерживать социальные низы в подчиненном положении, заключается в систематическом возвышении элиты (нередко доходящем до обожествления) и одновременном принижении низостоящих (вплоть до их низведения на уровень рабов). На этом фоне в эпоху античности началось формирование идеи *индивидуального достоинства*, носителями которого объявлялись избранные личности. Достоинство понималось иерархически – чем выше человек находился на социальной лестнице, тем выше было его достоинство, и тем достойнее он обязан был себя вести. Соответственно моральная ценность индивида рассматривалась как вторичная по отношению к его социальному положению – она сводилась к соответствию его поведения установленным для его статуса нормам. Если человек находился на положении раба, то ни социальной, ни моральной ценности за ним не признавали.

В классическую эпоху представления о максимуме и минимуме достоинства в наиболее заостренном виде оказались отражены в противопоставлении раба свободному гражданину полиса. Аристотель считал, что наличие рабства в обществе вполне самоочевидно и естественно: «...в целях взаимного самосохранения необходимо объединяться попарно существу, в силу своей природы властвующему, и существу, в силу своей природы подвластному. Первое, благодаря своим умственным свойствам,

⁶ См.: Всеобщая декларация прав человека // Права человека: сборник международных документов / сост. и автор вступит. ст. Л.Н. Шестаков. – М., 1986. С. 21–29.

способно к предвидению, и потому оно уже по природе своей существо властвующее и господствующее; второе, так как оно способно лишь своими физическими силами исполнять полученные указания, является существом подвластным и рабствующим»⁷. Раб – это только подчиняющееся приказам средство, инструмент, вещь. Он не отвечает за свои действия и поэтому находится вне пространства моральных оценок. Свободный человек, напротив, является господином самого себя, способным выбирать, самостоятельно планировать свои действия. Свобода обязывает его вести достойную жизнь, которая для Аристотеля заключалась в гражданской активности и культивировании личных добродетелей. Достоинство, таким образом, жестко связывается со свободой, а недостойность – с подчиненностью.

Важным шагом в развитии представлений о достоинстве стала идея о том, что моральное достоинство не обязательно является производным от социального статуса, а имеет значение само по себе. При этом моральное достоинство все так же сохраняет связь со свободой, но на этот раз свободой не в социальном, а в интеллектуальном контексте. Так, для Сократа достойный человек есть тот, кто способен принимать самостоятельные моральные решения даже вопреки общепринятым моделям поведения, традициям. Недостойный – тот, кто задавлен страхом перед внешними нормами, рабски покорно следует обычаю и общепринятым мнениям, авторитетам. При этом свои идеи Сократ не просто высказал, а продемонстрировал на примере собственной жизни. В полной мере приняв на себя всю тяжесть принятия моральных решений, Сократ выступил против традиции, был уничтожен традицией, но в конечном итоге победил традицию. Его смерть, принятая с полным достоинством, наглядно показала, что он прожил достойную жизнь.

Приоритет морального достоинства над социальным положением был рельефно выражен в философии стоиков. Истинная собственность человека не материальна, а духовна – это и есть его достоинство. Достоинством обладают только те люди, которые научились властвовать над собой, недостойны – рабы своих страстей. Даже раб в этом смысле может быть внутренне свободным, т.е. в высшей степени достойным человеком (примером чего явилась жизнь Эпиктета).

В целом, моральное достоинство для античности – это ценность, принадлежащая далеко не всем людям, а только лучшим. Обретение и умножение достоинства требует прежде всего инди-

⁷ Аристотель. Политика // Соч. в 4 т. Т.4. – М., 1983. С. 377.

видуальных усилий, работы над собой, «заботы о себе». Нормы, определяющие достойную жизнь, адресованы конкретному индивиду и направлены на этого же индивида. По большей части, они предполагают практику определенных добродетелей – мудрости, храбрости, благоразумия.

Дальнейшее развитие идеи достоинства связано с мировоззренческим переворотом, который привнесло в античный мир христианство. Суть христианской концепции *достоинства ближнего* заключается в том, что, поскольку каждый человек создан по образу и подобию Бога, все люди равны. Григорий Богослов писал: «Так щедро всех людей наделил Бог, конечно, для того, чтобы равным раздаянием даров Своих показать и одинаковое достоинство нашей природы, и богатство благодати Своей»⁸.

Античная концепция индивидуального достоинства была ориентирована на индивида, взятого в его единичности. Добродетели мужества, храбрости, благоразумия прямо не подразумевают Другого. В христианской концепции рядом с Я появляется Другой. Основные христианские добродетели неустранимо диалогичны: вера, надежда и любовь суть вера в кого-то, надежда на кого-то, любовь к кому-то. Этот Другой на религиозном уровне есть Бог, на моральном – ближний.

На этапе Средневековья философия и теология осознали возможность признания достоинства вне зависимости от социального положения, в возможности преодоления рабства через любовь к Богу и ближнему. При этом мировоззренчески преодолевалось не только внешнее, но и внутренне рабство, которое снималось в сотериологической перспективе. Кроме того, этот шаг в сторону универсализации достоинства стал одной из причин широкой социальной поддержки христианства.

Однако на этом этапе процесс универсализации достоинства не остановился. В эпоху Нового времени традиционное общество начало уступать место обществу современного типа. Локальные пространства, регулируемые межличностной моралью, раскрылись широкому миру. Секуляризация концепции достоинства привела к расширению системы «Я и Другой». «Сцена первичной морали – встреча лицом к лицу... Все это изменяется, когда появляется Третий. Вместе с ним появляется настоящее общество»⁹. Для комплексных социальных, экономических, по-

⁸ Григорий Богослов. О любви к бедным // Творения: в 2 т. – СПб., 1912. Т. 1. С. 204–230.

⁹ Bauman Z. *Etyka ponowoczesna*. – Warszawa, 1996. S. 146, 150.

литических взаимодействий морали, сформированной для регуляции межличностных отношений близких людей, оказалось недостаточно. Более адекватной в этих условиях показалась правовая система нормативной регуляции. Началась новая эпоха, которую в анализируемом контексте можно назвать эпохой договоренностей. В системе координат «Я и другие» возникает дискурсивное пространство согласования интересов.

В Новое время рождается концепция *универсального достоинства*. В ходе борьбы за свои права подданные получали все больше свобод, превращаясь в граждан. Состояние рабства преодолевается уже не через любовь к ближнему, а через идею гражданства, в которой отношения господства и рабства как таковые подвергаются снятию на правовом уровне.

Сочетание достижений религиозной христианской мысли, философии и права Нового времени породило совершенно нового субъекта – буржуа, чье достоинство создавалось в борьбе за признание прав человека. Буржуа – весьма парадоксальный субъект, поскольку в его новом – юридическом – мировоззрении соединились религиозные и секулярные корни. Так, Ф. Энгельс писал: «...юридическое мировоззрение должно было стать классическим мировоззрением буржуазии. Это было теологическое мировоззрение, которому придали светский характер. Место догмы, божественного права заняло право человека, место церкви заняло государство. Экономические и общественные отношения, которые ранее, будучи санкционированы церковью, считались созданием церкви и догмы, представлялись теперь основанными на праве и созданными государством»¹⁰.

Именно буржуазия, как наиболее заинтересованная в изменении своего положения социальная группа, стала движущей силой борьбы за правовую универсализацию достоинства. Признание равенства всех без исключения людей перед правом позволило освободиться от партикулярности феодальных отношений: волюнтаризма, злоупотреблений, избирательного отношения, тормозивших социальное и экономическое развитие: заменить правление людей правлением закона.

В борьбе за признание буржуа одержали уверенную победу. Человеческое достоинство было возведено в ранг одной из высших правовых ценностей. Этико-философское обоснование этой метаморфозы принадлежит И. Канту, который фактически

¹⁰ Энгельс Ф. Юридический социализм // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – М., 1961. Т. 21. С. 496.

превращает достоинство в фундамент моральных взаимоотношений человечества. Каждый человек является целью сам по себе. Тот, кто использует Другого как средство, низводит его до состояния раба. Достоинство присуще каждому человеку от рождения в равной степени и не подлежит отчуждению. Несмотря на значимость и ценность общего блага, человека нельзя лишить достоинства даже ради него. Именно кантовское понимание достоинства стало самой важной ценностью, которая заняла в иерархии ценностей Эпохи Просвещения главенствующее положение.

Однако для закрепления достижений этической мысли в правовых документах потребовался катализатор, которым стали события Второй мировой войны. Во избежание повторения беспрецедентных трагедий, действий, лишающих людей даже минимального достоинства, права человека были нормативно закреплены на международном уровне. В 1948 г. появилась Всеобщая декларация прав человека.

Таким образом, этика заботы о себе поначалу была переосмыслена в религиозной морали любви к ближнему, а затем дополнена правовым признанием всеобщего равенства. В ходе этого процесса изживалось рабство и возрастала свобода человека. Идея достоинства человека развивалась от системы норм, обращенных к индивиду, через нормы, обращенные к ближнему, до норм, обращенных ко всем. При этом норма, закрепляющая за каждым человеком равное достоинство, настолько универсализировалась, что охватила всех людей без исключения, не оставляя пространства для дальнейшего расширения. Казалось бы, на концепции прав человека нормотворческий потенциал идеи достоинства должен быть исчерпан.

Критика прав человека и проблематизация универсальности

В реальности универсальность прав человека сегодня активно подвергается аргументированной критике, основанной на различных подходах. Основные претензии предъявляются обоснованиям универсальности прав человека и их природы, «расчеловечиванию» абстрактного человека как субъекта прав, внутренним противоречиям концепций прав человека, которые затрудняют решение ряда актуальных социально-политических проблем.

Так, например, А. Бадью обращает внимание на идеологическую ангажированность этики прав человека, которую он свя-

зывает с тем, что последняя представляет собой определенную идентичность¹¹, и принадлежность к ней сродни религиозному фанатизму. Этика прав человека бессильна перед Злом как раз из-за абсолютизации этих прав. Как остроумно отмечает Бадью, «Добро является Добром, лишь пока не домогается сделать мир хорошим...»¹² Именно в дискурсивном пространстве прав человека «гуманитарные бомбардировки» перестают быть оксюмороном.

Еще один подход развивает А. Бенуа, «ставя в вину» правам человека не только их претензию на универсализм, но и субъективизм, который «...определяет права в качестве субъективных атрибутов, принадлежащих исключительно индивиду»¹³. Универсализм прав человека *de jure* защищает различия, но *de facto* под их эгидой оказываются только такие различия, которые вписываются хотя бы в одну из интерпретаций прав человека. Поэтому права человека – это частные ценности западного мира, возникшие в определенный исторический период, а их универсализация – моральное подавление культурных различий.

Согласно Дж. Агамбену, права человека заявляются как индивидуальные, но при этом они не только не находятся в конфликте с суверенной властью государства, но, напротив, укрепляют ее. В результате права человека оказываются бессильны, например, перед таким вызовом современности, как массовое перемещение беженцев¹⁴.

Эти и другие критические концепции прав человека наряду с новыми социокультурными вызовами влекут за собой поворот по временной шкале, своеобразное возвращение к, казалось бы, преодоленным интерпретациям достоинства.

Можно выделить три ключевых направления проблематизации современной интерпретации достоинства, лежащей в основе идеи прав человека:

- возвращение к модели индивидуального достоинства,
- возвращение к религиозным корням достоинства,
- дальнейшая универсализация прав, предполагающая их расширение за пределы человечества.

Рассмотрим подробнее содержание каждого из этих направлений.

¹¹ См.: Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла. – СПб., 2006. С. 43.

¹² Там же. С. 120.

¹³ Бенуа де А. По ту сторону прав человека. В защиту свобод. – М., 2015. С. 6.

¹⁴ См.: Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. – М., 2011. 256 с.

Поворот к индивидуальному достоинству осуществляется в рамках критики прав человека с позиций «расчеловечивания» субъекта, чьи права защищаются. За общим, усредненным понятием «человек» исчезает индивид, живущий в конкретной культурно-исторической среде, совершающий уникальные, неповторимые поступки. Х. Арендт пишет об этом процессе так: «Парадокс, заключенный в потере прав человека, таков, что эта потеря совпадает с превращением личности в человека вообще»¹⁵.

Формальный факт правового признания еще не обозначает, что человека признают в полной мере. Согласно А. Хоннету, признание, помимо эмоционального и правового измерений, предполагает социальное измерение: важнейшее значение здесь приобретают индивидуальные качества, которые делают индивида неповторимой личностью и которые важны для общества именно в силу своей уникальности¹⁶. На уровне социального признания «человека вообще» не существует. Серьезное влияние на процессы, связанные с нарушением и защитой прав человека, оказывают национальная, религиозная, культурная, политическая идентичности. Поэтому поворот к индивидуальному достоинству можно описать как «заземление» абстрактного человека, возвращение ему индивидуальных характеристик, без которых сама идея прав человека и достоинство, лежащее в ее основе, теряет смысл.

Однако поворот к индивидуальности влечет за собой проблему соотношения прав личности и прав группы. Если эти права вступают в конфликт, то на чьей стороне выступает универсальная мораль?

Сложнее всего в анализируемых конфликтах приходится государству, поскольку с одной стороны, оно обязано защищать индивидуальные права, в том числе, при помощи аппарата государственного принуждения, но с другой стороны, как отмечает А.Е. Галеотти, должно обеспечивать и коллективную свободу, то есть «...право социальной группы на невмешательство государства в ее организацию, практики, коммунальную жизнь»¹⁷.

Иные вызовы универсализации идеи прав человека бросает возвращение к ее *религиозным корням*. Лучше всего прослеживается такой поворот в позиции католической церкви. Так, если в XVIII–XIX веках Папы осуждали концепцию прав человека, то

¹⁵ *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма. – М., 1996. С. 404.

¹⁶ См.: *Honneth A.* The Struggle for Recognition: the Moral Grammar of Social Conflicts. – Cambridge, 1995. 237 p.

¹⁷ *Galeotti A. E.* Toleration as Recognition. – Cambridge, 2003. P. 210.

уже в 1891 году Папа Лев XIII в знаменитой энциклике «*Rerum novarum*» апеллировал к идее прав человека, акцентируя внимание на их естественном происхождении (в теологическом мировоззрении это означает сотворенность Богом): «Права должны свято уважаться, чьи бы они ни были, а общественная власть обязана предупреждать их нарушения и наказывать нарушителей, а также защищать каждого, кто владеет собственностью»¹⁸.

А в 1991 году в энциклике «*Centesimus annus*», посвященной столетию обнародования «*Rerum novarum*», Папа Иоанн Павел II прямо пишет о том, что Святейший Престол оказывал постоянную поддержку в формировании нового международного права, ценностно-нормативной основой которого являются права человека¹⁹.

Концептуализация идеи прав человека была осуществлена и Русской Православной Церковью. Так, в 2008 году Архиерейский Собор РПЦ принял документ «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека». В соответствии с данным документом права человека рассматриваются как производные от нравственности и подчиненные ей. Достоинством человек обладает не в силу самого факта принадлежности к человеческому роду, но постольку, поскольку достоинство – это дар Бога. В этой связи права человека не могут иметь универсального значения. Их конкретно историческая функция – способствовать «духовному и материальному благу личности и общества»²⁰.

Следовательно, права человека только в том случае представляют ценность (относительную) и только тогда могут быть предметом правозащитной деятельности, когда не вступают в противоречие с «богоустановленными нравственными нормами и основанной на них традиционной моралью»²¹.

Таким образом, в религиозных концепциях прав человека, которые серьезно проблематизируют (особенно в версии РПЦ)

¹⁸ *Rerum Novarum*. Encyclical of Pope Leo XIII on Capital and Labor. – URL: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html (дата обращения: 27.01.2020).

¹⁹ См.: *Centesimus annus* («Сотый год»). Энциклика Святого Отца Иоанна Павла II в сотую годовщину обнародования энциклики *Rerum Novarum*. С. 109.

²⁰ Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616> (дата обращения: 16.01.2020).

²¹ Там же.

универсальность прав человека, осуществляется возврат к религиозной природе достоинства, что влечет за собой усиление роли церкви в воспроизводстве анализируемого морально-правового концепта.

Универсальность прав человека сегодня подвергается переосмыслению и с позиции дальнейшего расширения прав.

Так, например, серьезный конфликт может развернуться в пространстве реализации прав человека и постчеловека, если последний появится. Впрочем, уже сегодня можно говорить о наличии технологий, обладатели которых существенно превосходят «обычных» людей по ряду параметров: скорости передвижения, объему памяти, выносливости и т.п. Следовательно, в определенных коммуникативных ситуациях потребуются занимать конкретную позицию, отдавая приоритет человеку или его усовершенствованной версии.

Не меньший вызов универсальности прав человека бросают концепции искусственного интеллекта. В настоящее время уже существующий и активно используемый «слабый» искусственный интеллект рассматривается как объект, а не как самостоятельный субъект общественных отношений²². Но если в дальнейшем появится «сильный» искусственный интеллект, обладающий разумом, не уступающим человеческому, то будет ли он обладать и равным с человеческим достоинством? В какой момент развития «слабый» искусственный интеллект станет достаточно «сильным», чтобы обрести свои собственные права, которые вполне могут вступать в конфликт с правами человека? Так, например, нейросеть написала роман «The Day a Computer Writes a Novel», который вошел в шорт-лист литературного конкурса²³. Возникает вопрос: за кем справедливо закрепить авторское право на книгу – за компьютерной программой или за разработчиком алгоритма, заложенного в нее?

Еще одно расширение круга субъектов, претендующих на защиту их прав, происходит в рамках теоретических изысканий в русле экологической этики и экологических практик. В частности, в таких концепциях обосновывается наличие моральных прав не только у человека, но и у животных²⁴. В эссе «Имеют ли деревья правовой статус?» Кристофер Стоун предлагает пойти еще дальше

²² См., например, Указ Президента РФ от 10.10.2019 № 490 «О развитии искусственного интеллекта в Российской Федерации».

²³ A Japanese A.I. program just wrote a short novel, and it almost won a literary prize. – URL: <https://www.digitaltrends.com/cool-tech/japanese-ai-writes-novel-passes-first-round-nationnl-literary-prize/> (дата обращения: 30.01.2020).

²⁴ См., например, *Сингер П.* Освобождение животных. – Киев, 2002. 134 с.

и расширить понятие правового статуса также на деревья, леса и горы²⁵. В подобного рода концепциях наблюдается дисбаланс прав и обязанностей человека и иных природных объектов. Последние являются реципиентами прав, но не являются, в отличие от человека, субъектами, ответственными за соблюдение прав. С другой стороны, некоторые носители прав человека (например, недееспособные граждане) тоже являются только реципиентами прав.

В радикальных этико-экологических учениях статусом морального субъекта обладает вся природа²⁶. Б. Латур в своей книге «Где приземлиться? Опыт политической ориентации» провоцирует не только права человека, но и всю западную цивилизацию, апеллируя к земле как третьему аттрактору, который начинает диктовать свои права и требовать их соблюдения. Третий аттрактор набирает силу вместе с глобальным изменением климата и приводит к тому, что помимо реальных мигрантов появляется большое число мигрантов потенциальных, которые мигрируют не в пространстве, а в мире собственных привычек, социальных практик, ценностей, общераспространенного образа жизни и уровня потребления²⁷.

Итак, резюмируя вышеизложенное, можно предположить, что универсальность прав человека – это только форма их предъявления. На самом деле данная идея имеет конкретно-исторические и ситуативные интерпретации и открыта для нормотворчества.

Таким образом, универсальность в морали сродни абсолютной истине в научном познании: это не достижимый предел, а ориентир, задающий направление нормотворческой деятельности. Даже такие ценности, которые предъявляются как общечеловеческие, вневременные, общезначимые, общераспространенные, являются результатом нормотворчества, которое никогда не прекращается.

Литература

Агамбен Дж. Номо сасер. Суверенная власть и голая жизнь. – М.: Европа, 2011. 256 с.

Апресян Р.Г. К базовому определению морали // Философский журнал. 2014. № 1(12). С. 78–91.

²⁵ См.: Stone Ch.D. Should Trees Have Standing? Law, Morality, and the Environment. – Oxford, 2010. 264 p.

²⁶ Например, этика земли О. Леопольда, глубинная экология.

²⁷ См.: Латур Б. Где приземлиться? Опыт политической ориентации. – СПб., 2019. 202 с.

Апресян Р.Г. Смысл морали // Мораль. Разнообразие понятий и смыслов: К 75-летию А.А. Гусейнова / отв. ред. О.П. Зубец. – М.: Альфа М, 2013. С. 35–63.

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

Арендт Х. Истоки тоталитаризма / пер. с англ. И.В. Борисовой. Ю.А. Кимелева, А.Д. Ковалева, Ю.Б. Мишкенене, Л.А. Седова; под ред. М.С. Ковалевой, Д. М. Носова. – М.: ЦентрКом, 1996. 672 с.

Аристотель. Политика // *Аристотель.* Соч. в 4 т. Т. 4 / общ. ред. А.И. Доватура. – М.: Мысль, 1983. С. 375–644.

Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла / пер. с франц. В. Е. Лапицкото. – СПб.: Machina, 2006. 126 с.

Бенуа де А. По ту сторону прав человека. В защиту свобод / пер. с франц. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2015. 144 с.

Всеобщая декларация прав человека // Права человека: сборник международных документов / сост. и автор вступит. ст. Л.Н. Шестаков. – М.: Изд-во Московского ун-та, 1986. С. 21–29.

Григорий Богослов. О любви к бедным // *Григорий Богослов.* Творения: в 2 т. Т. 1. – СПб.: Изд-е П. Сойкина, 1912. С. 204–230.

Латур Б. Где приземлиться? Опыт политической ориентации. – СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2019. 202 с.

Мораль и универсальность / под ред. Р.Г. Апресяна. – М.: Гуманитарий, 2018. Вып. 1. 216 с.

Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616> (дата обращения: 16.01.2020).

Сингер П. Освобождение животных. – Киев: Киевский эколого-культурный центр, 2002. 134 с.

Энгельс Ф. Юридический социализм // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. – М.: Госполитиздат, 1961. Т. 21. С. 495–516.

A Japanese A.I. program just wrote a short novel, and it almost won a literary prize. – URL: <https://www.digitaltrends.com/cool-tech/japanese-ai-writes-novel-passes-first-round-nationnl-literary-prize/> (дата обращения: 30.01.2020).

Bauman Z. Etyka ponowoczesna. – Warszawa: PWN, 1996. 348 s.

Centesimus annus («Сотый год»). Энциклика Святого Отца Иоанна Павла II в сотую годовщину обнародования энциклики Rerum Novarum. – URL: ccsconline.ru/centesimus_annus.pdf (дата обращения: 27.01.2020).

Galeotti A.E. Toleration as Recognition. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 242 p.

Honneth A. The Struggle for Recognition: the Moral Grammar of Social Conflicts. – Cambridge, MA: MIT Press, 1995. 237 p.

Ignatieff M. The attack on human rights // Foreign Affairs. 2001. No 6. P. 102–116.

Rerum Novarum. Encyclical of Pope Leo XIII on Capital and Labor. – URL: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html (accessed: 27.01.2020).

Stone Ch.D. Should Trees Have Standing? Law, Morality, and the Environment. – Oxford: Oxford University Press, 2010. 264 p.

Universality of Human Rights and Limits of Moral Norm-Creating

Ekaterina A. Koval – Higher Doctorate (Habilitation) in Philosophy, Middle-Volga Institute (branch) of the All-Russian State University of Justice (Russian Law Academy of the Ministry of Justice of Russia) in Saransk.
nwifesc@yandex.ru

Andrey A. Sychev – Higher Doctorate (Habilitation) in Philosophy, Professor, Mordovia State University.
sychevaa@mail.ru

Abstract

The article analyzes the problem of the universality of morality in the norm-creating process. As a rule, researchers of the universality of morality appeal to existing norms. However, shifting the angle to the moment of the appearance, change, or cancellation of the moral norm, can allow to see new characteristics of universality and deepen its understanding. As an example of consideration, the authors choose the concept of “human rights” based on the moral concept of “dignity.” The universal concept of dignity was formed only through a combination of the achievements of religious thought and the philosophy of Modernity. Being enshrined in regulatory legal acts, it formed the basis of most modern theories of human rights. However, the new challenges to the human rights theory indicate that the absolute universality of norms in this case could not be achieved. These challenges include: transhumanism, environmental ethics, religious understanding of dignity. It is concluded that the attempts to achieve the universality of the norm in morality is a methodological guideline similar to the attempts to achieve the absolute scientific truth: it can never be achieved, and the processes of universalization and norm-creating in morality never stop.

Keywords: universality of morality, moral norm-creating, norm, human rights, dignity, universalization.

Идея прав человека на пересечении культурных традиций (спор об азиатских ценностях)¹

Якушев Леонид Викторович – аспирант философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.
jaleonid@mail.ru

Аннотация

В статье проведен анализ критики прав человека на основе идеологии «азиатские ценности», представляющей важный прецедент противостояния процессу универсализации прав человека со стороны политических элит незападных стран. Сторонники идеологии азиатских ценностей утверждают, что культурам стран тихоокеанского бассейна присуща ценностная система, которая не может быть органично объединена с концепцией прав человека по ряду причин. Среди них – культурно-исторический разрыв между западными и азиатскими обществами, обусловивший разный вес индивидуальных и коллективных интересов, а также политическая ангажированность самой концепции прав человека. Часть их оппонентов не признает азиатские ценности общими для всех азиатских стран. Другая – пытается найти точки соприкосновения с западными культурами, которые могли бы стать основой для универсализации концепции прав человека и ее распространения в азиатском регионе. В истории спора об азиатских ценностях особое место занимает Бангкокская декларация – международный документ, выражающий позицию азиатских стран по вопросу прав человека. Несмотря на подтверждение тезиса об их универсальности, декларация содержит множество оговорок, корректирующих нормативное содержание Всеобщей декларации прав человека, что осложняет международный диалог о статусе прав человека. В статье делается вывод о наличии существенных культурных и политических препятствий для превращения концепции прав человека в универсальный моральный критерий за пределами западного культурного ареала.

Ключевые слова: мораль, права человека, универсальность, азиатские ценности, Бангкокская декларация

¹ Текст статьи впервые опубликован в журнале «Философия и общество» (2019. № 4. С. 111–123) в рамках проекта «Феномен универсальности в морали», осуществляемого при финансовой поддержке Российского научного фонда, грант № 18-18-00068.

Права человека представляют собой одну из центральных категорий социальной этики, использующуюся для моральной оценки общественных институтов, традиционных практик, политических решений. Они присутствуют в основополагающих международных и национальных правовых актах (конституциях государств и уставах международных организаций) и являются важным инструментом современной политической риторики на международном и национальном уровнях. Такая роль прав человека заостряет вопрос о том, можно ли считать их нормативное содержание подлинно универсальным (всеобщим). Несмотря на то, что в основании идеи прав человека лежит многовековой нравственный опыт различных народов и культур, их воплощение сталкивается с рядом серьезнейших затруднений, особенно в азиатских и африканских обществах. Считается, что отторжение ими идеи прав человека – причина множества разных по своей остроте политических конфликтов. Это делает предельно актуальным анализ прав человека в межкультурном контексте. В данной статье автор хотел бы исследовать соотношение идеи прав человека и идеологии «азиатские ценности», которая определяла или отражала вектор политического, социального и экономического развития многих довольно успешно модернизирующихся азиатских стран. Особое внимание предполагается уделить оформлению критики и защиты прав человека в азиатских странах в виде декларативных документов (в том числе международных).

«Азиатские ценности» в современном политическом контексте

Идеология «азиатские ценности» получила наибольшую популярность в начале 1990-х годов как реакция на значительные экономические и социальные достижения модернизирующихся восточноазиатских государств, прежде всего, Сингапура, Малайзии, Тайваня (государств, в которых произошло так называемое «азиатское экономическое чудо»). Дискуссии по данному вопросу сразу же приобрели политическое измерение: в речах политических лидеров открыто декларировалось превосходство азиатских ценностей перед «западной» концепцией прав человека и нежелание ее экспорта в данный регион. После финансового кризиса 1997–1998 годов интерес к данной проблематике заметно снизился: экономический бум «азиатских тигров», основанный на особом, традиционном укладе, не оправдал себя. Однако есть

несколько обстоятельств, которые демонстрируют, что азиатские ценности и основанная на них критика универсального статуса прав человека продолжает сохранять актуальность для нормативной этики и сегодня.

Во-первых, азиатские страны характеризуются одними из самых высоких показателей темпов экономического роста и являются важными партнерами западных стран. В условиях глобализации, когда зависимость государств друг от друга стремительно усиливается, каждая развитая экономика стремится наладить и в дальнейшем поддерживать контакты с азиатским регионом, подкрепляя их универсальным нормативным базисом, которым, по мнению западных исследователей и политиков, может стать идея прав человека. Ее распространение за пределы европейского континента началось еще во второй половине прошедшего столетия и в ежегодных докладах международных организаций характеризовалось как успешное. Однако азиатские партнеры продолжают выражать озабоченность в связи с настойчивым внедрением идеи прав человека в общественно-политическую практику и вытеснением традиционных для них социальных норм и ценностей. Это обстоятельство вынуждает западную сторону взаимодействия учитывать те требования, которые предъявляют ей азиатские партнеры, и выстраивать свою стратегию в соответствии с ними.

Во-вторых, Азия остается одним из тех регионов, где постоянно фиксируются многочисленные нарушения прав человека, прежде всего, личных и гражданских (запрет политической оппозиции, заключение под стражу без судебного разбирательства, дискриминация на религиозной и национальной почве и т.п.). Международное сообщество, принявшее основополагающие документы по правам человека в качестве универсальной основы своего функционирования, обязано предотвращать и устранять нарушения прав вне зависимости от уровня экономического или политического влияния государств, которые их допускают. Однако пытающиеся достичь этой цели международные организации сталкиваются не только с сопротивлением национальных правительств, но и с неприятием их деятельности со стороны населения соответствующих стран². Очевидно, что данным структурам (преимущественно западным) необходимо пересмотреть теоретические принципы и практические методы работы с учетом

² Вопрос о деятельности международных неправительственных организаций в азиатском регионе обсуждал Д. Белл. См.: *Bell A. D. Beyond Liberal Democracy. Political Thinking for an East Asian Context.* – Princeton, 2006. P. 86, 91–92.

культурных особенностей региона. Для того чтобы местные организации, занимающиеся правозащитной деятельностью, смогли увидеть в своих западных коллегах союзников, требуется найти единую ценностную основу совместной деятельности, и вполне возможно, что она будет представлять собой какой-то компромисс между универсализмом прав человека и партикуляризмом идеологии азиатских ценностей³.

Наконец, актуальность дискуссии об азиатских ценностях придают высказывания современных азиатских лидеров. Помимо бывшего премьер-министра Малайзии Махатхира Мохамада в последнее время к числу сторонников азиатского пути развития примкнул председатель КНР Си Цзиньпин. Его правительство поставило в качестве приоритетной задачи развития страны систематизацию и распространение не просто азиатских, а китайских ценностей как основного компонента государственной идеологии. В 2012 году на очередном съезде Компартии Китая был представлен перечень из двенадцати ценностей, объединенный в три группы по степени значимости: ценности государства, общества и человека⁴. Такая иерархия не соответствует западному видению нормативной основы функционирования общественных институтов, в рамках которого на первом месте стоят интересы и потребности индивида. Более того, год спустя в одном из государственных документов китайским руководством были высказаны опасения по вопросу сотрудничества с западными партнерами. Одним из них является стремительное распространение западной трактовки идеалов свободы, демократии и прав человека, которая не соответствует национальному восприятию, основанному на симбиозе учения Маркса и Конфуция. Для разрешения ситуации руководство КНР предпринимает довольно радикальные меры, например, введение запрета на распространение литературы, предлагающей Китаю «некитайские» пути развития⁵. Такая позиция, нацеленная на жесткое ограничение распространения западной философско-правовой культуры, делает перспективу универсализации прав человека весьма призрачной

³ Подобный компромисс предлагал Дж. Ролз в своей работе «Право народов», обсуждая минимальный стандарт прав человека в так называемых «консультативных иерархиях». См.: *Ролз Дж. Право народов* / пер. с англ. О.В. Потаповой // Вопросы философии. 2010. № 9. С. 92–94.

⁴ Ломанов А. Общий знаменатель нации: Китайские ценности будут соперничать с западными // Россия в глобальной политике. 2015. Т. 13. № 5. С. 146.

⁵ Там же. С. 143.

и заводит диалог по этой проблеме в тупик. Разработка западной интерпретации концепции азиатских ценностей и готовность обсуждать ее с восточными партнерами в контексте реализации международных документов по правам человека может стать шагом к восстановлению такого диалога, к началу серии взаимных компромиссов, которые гораздо лучше конфронтации.

Азиатские ценности: за и против

В целом, в современной дискуссии об азиатских ценностях противостоят две позиции. Они отличаются друг от друга как пониманием природы азиатских ценностей, так и восприятием концепции прав человека (прежде всего, ее способности стать универсальным нормативно-ценностным базисом жизни общества).

Представители одной позиции являются однозначными сторонниками «азиатских ценностей». К их числу, помимо вышеназванных фигур, принадлежат бывший премьер-министр Сингапура Ли Куан Ю, японский политик Синтаро Исихара, а также нынешние руководители Индонезии и Филиппин. Концепции прав человека они противопоставляют ценности, которые присутствуют в культурах стран тихоокеанского бассейна, испытавших сильное влияние конфуцианства. В их число входят Сингапур, Малайзия, Корея, Япония, Вьетнам, Филиппины, а также Индия, которая, по мнению Ли Куан Ю, «придерживается аналогичных ценностей»⁶.

Формулировки и перечни азиатских ценностей, встречающиеся в манифестах политических лидеров и текстах исследователей, разнятся между собой. Тем не менее в них можно найти точки пересечения и представить в следующем виде: а) азиатские общества, в отличие от западных, не придают большого значения личной свободе, и потому не так остро реагируют на ее ограничение, для них гораздо важнее лояльность власти; б) азиатским обществам чужд индивидуализм, и они отдают приоритет интересам государства и общества, а не интересам личности, особое положение у них отводится семье; в) азиатским обществам присуща приверженность традиционным устоям, стабильности и общественной организованности.

Почему эти ценности противостоят правам человека? Действительно ли коллективизм не совместим с правом человека

⁶ Zakaria F. Culture is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew // Foreign Affairs. 1994. Vol. 73. № 2. P. 113.

на труд и использование родного языка? Сторонники азиатских ценностей выдвигают ряд критических аргументов в отношении концепции прав человека и ее универсального статуса⁷.

Во-первых, утверждается, что права человека возникли в нововременной Европе, когда в вихре первых буржуазных революций зарождался капитализм. Происходила смена парадигм и эпох, ломка традиционного мышления. Для Азии, дошедшей до современности без кардинальных социальных трансформаций и деформаций, данные условия являются непонятными и чуждыми. Этот непреодолимый культурно-исторический разрыв ведет к различному пониманию прав человека в данных регионах и не может придать им статус универсальных норм.

Во-вторых, высказывается тезис о том, что противостояние азиатских ценностей и прав человека задает различная степень значимости коллективных и индивидуальных интересов. Если в западной культуре приоритет отдается интересам отдельно взятого индивида, то в азиатских культурах на первый план выходят запросы общества. Подобная аргументация присутствует в так называемых «белых книгах» – официальных отчетах органов власти азиатских стран о проведенных мероприятиях в области прав человека. Так, в «Белой книге общих ценностей Сингапура», наряду с принимаемым государством и обществом обязательством оказывать поддержку каждому его члену, утверждает приоритет интересов общества и государства над интересами индивида⁸. С «азиатской» точки зрения, права человека являются индивидуалистическими по своей природе и не только вступают в противоречие со сложившимися социальными нормами азиатских обществ, но и в случае превращения в господствующую идеологию приводят к разрушительным последствиям. Об этом свидетельствует ситуация, сложившаяся на Западе: рост числа разводов, неполных семей и однополых союзов, проституция, употребление наркотиков и систематические правонарушения⁹.

В-третьих, утверждается, что западные общества неправомерно помещают на первое место гражданские и политические

⁷ Li X. «Asian Values» and the Universality of Human Rights // *Philosophical Dimensions of Public Policy* / ed. by V.V. Gehring, W. A. Galston. – New Brunswick; London, 2002. P. 174–175.

⁸ Shared Values. 1991. – URL: https://www.academia.edu/36190449/Shared_Values_White_Paper_Singapore_ (дата обращения: 08.02.2020).

⁹ Mahathir M. The Past and The Present // *The Just International Conference on Rethinking Human Rights* (1994). – URL: <http://www.mahathir.com/malaysia/speeches/1994/1994-12-06.php> (дата обращения: 08.02.2020).

права, в то время как для обществ азиатских социальные и экономические права имеют то же самое или даже приоритетное значение. Например, в Белой книге «Прогресс Китая в области защиты прав человека» 1995 г. критерием соблюдения прав человека является уровень экономического развития страны и соответствие ему политической системы. С этой точки зрения, в условиях тотальной бедности и нищеты гражданские права просто не имеют смысла. Например, возможность получить образование, иметь минимальные средства к существованию, доступ к медицинским услугам важнее права на политические союзы или тайну переписки¹⁰. Пока экономические показатели не достигли определенной планки, азиатские правительства не только могут, но и обязаны ограничивать политические права своих граждан, поскольку вне таких ограничений политика социально-экономического развития будет неэффективной.

Наконец, сторонники азиатских ценностей постоянно подчеркивают, что права человека и их реализация является внутренним делом государства. Любое вмешательство других стран или международных организаций с целью защиты прав человека расценивается как нарушение суверенитета. Западные государства, используя риторику прав человека, в реальности «отстаивают образ мышления эпохи холодной войны, политизируют и идеологизируют проблему прав человека, используют ее на международной арене как средство, вынуждающее развивающиеся страны повиноваться и тем самым насаждают гегемонию и политику силы, обостряя тенденцию политического противоборства в области прав человека»¹¹.

Важно отметить, что данные аргументы не являются концептуально однородными: принятие одного из них не подразумевает принятие остальных. Можно отрицать право на вмешательство со стороны других государств, но при этом признавать схожесть исторических путей европейских и азиатских сообществ. Однако каждый из них по отдельности утверждает невозможность полноценного внедрения идеи прав человека в азиатских обществах, а значит, подрывает их статус универсального нравственного основания и критерия моральной оценки общественных институтов.

¹⁰ Прогресс Китая в защите прав человека (Белая книга). 1995. – URL: <https://www.fmprc.gov.cn/rus/ziliao/zt/zfbps/t25318.shtml> (дата обращения: 08.02.2020).

¹¹ Mahathir M. The Past and The Present // The Just International Conference on Rethinking human rights. 1994. – URL: <http://www.mahathir.com/malaysia/speeches/1994/1994-12-06.php> (дата обращения: 08.02.2020).

Другая позиция в отношении концепции азиатских ценностей является критической. Однако ее критика не менее неоднородна, чем ее защита. Можно выделить, по крайней мере, две линии аргументации против существования азиатских ценностей. Сторонники первой считают, что в таком обширном регионе как Азия, где проживает множество этнических групп, имеющих разный уровень социально-экономического и культурного развития, говорить о едином пласте азиатских ценностей и следовательно, об общем сопротивлении азиатских государств распространению идеи прав человека, некорректно и бессмысленно. Более того, апелляция к азиатским ценностям и их несовместимости с правами человека используется политическими лидерами для прикрытия репрессивных способов управления и нежелания авторитарных элит передавать власть демократически избранным представительным органам. Следовательно, все трудности, связанные с универсализацией прав человека, являются мнимыми, поэтому их внедрение в азиатские сообщества не должно встретить препятствий.

Менее радикальные критики признают определенную ценностную специфику азиатских культур, но не видят фундаментального, трагического противостояния Востока и Запада в области ценностей¹². Они полагают, что в ценностных системах разных цивилизаций можно найти точки пересечения, которые могут стать основой сотрудничества в области прав человека. Так, в поиске общих отправных посылов западная сторона может использовать протестантскую этику, которая формировалась вместе с концепцией прав человека, а сегодня продолжает определять мировоззрение Старого Света. Ее основные принципы: разумная бережливость, дисциплинированность, отказ от лени и др. – наиболее близки к азиатским ценностям, и это может создать основу для более широкого принятия идеи прав человека. Другую точку пересечения могут задать такие популярные в современной западной общественной мысли социально-этические позиции как коммунитаризм и республиканизм. В них (или, по крайней мере, в некоторых их очень влиятельных образцах) отсутствует тезис об однозначном преобладании личных интересов над коллективными, но идея прав человека не отбрасывается.

Впрочем, даже эта, менее радикальная критика концепции азиатских ценностей, сопровождающаяся поиском точек пересечения разных культурных традиций, не создала реальной

¹² См. подробнее: *Sen A. Human rights and Asian values.* – New York, 1997.

основы для сближения позиций как по вопросу о содержании прав человека, так и по вопросу о создании эффективной международной системы, контролирующей их соблюдение. Слишком сильно взаимное недоверие, связанное с подозрением в неискренности и манипулятивном отношении к ценностям. Азиатская сторона относится с опаской к усилиям западных стран по ликвидации нарушений прав человека, поскольку многие из таких усилий, например, военное вмешательство НАТО в конфликт в Югославии или вторая война в Персидском заливе, не просто привели к обратным последствиям, но и имели политическую подоплеку, явно не связанную с правами человека. В свою очередь, масштабные нарушения прав человека, происходящие в некоторых азиатских странах, заставляют западных партнеров задуматься о том, что «азиатские ценности» – это очередная идеологическая уловка, прикрывающая авторитарные практики местных элит.

Спор об азиатских ценностях и международные нормативные документы по правам человека

Описанные выше ценностно-нормативные и политические напряженности накладывают свой отпечаток на процесс создания международных нормативных документов, фиксирующих права человека. В подтверждение этого тезиса остановимся на Бангкокской декларации, принятой в 1993 г. представителями стран азиатских государств на подготовительном совещании к Венской всемирной конференции по правам человека. Она примечательна тем, что является международно-правовым документом, который наиболее полно выражает позицию стран азиатского региона по вопросу о реализации идеи прав человека и содержит определенные коррективы нормативного содержания Всеобщей декларации прав человека.

В Бангкокской декларации поддерживается тезис об универсальном статусе прав человека, провозглашается «взаимозависимость и неделимость экономических, социальных, культурных, гражданских и политических прав»¹³. Иными словами, ни одна группа прав не может обладать приоритетом перед другой. Права человека должны «рассматриваться в контексте динамичного и

¹³ Final Declaration of the Regional Meeting for Asia on the World Conference on Human Rights // Asian Yearbook of International Law / ed. by Ko Swan Sik, M.C.W. Pinto, J.J. Sytauw. – Dordrecht: Martinus Nijhoff Publ. 1993, Vol. 3. P. 489.

развивающегося процесса международного нормотворчества»¹⁴, вместе с тем недопустимо использовать права человека в качестве инструмента политического давления или вмешательства во внутренние дела государств. Однако в документе имеются пассажи, поддерживающие сторонников азиатских ценностей. В преамбуле говорится о «разнообразных и богатых культурах и традициях»¹⁵ азиатского региона, поэтому внедрение идеи прав человека должно осуществляться при их обязательном учете. Для процесса универсализации прав человека данная ремарка создает серьезное препятствие. Не меньшим затруднением является то, что в качестве предварительного условия полноценной защиты прав человека и укрепления демократии в азиатских обществах Декларация называет их «экономический и социальный прогресс»¹⁶. Введение такого условия способствует установлению приоритета социальных и экономических прав над правами личными и политическими, тогда как на Западе имеет место обратный приоритет. Прерогативой определять приоритет социально-экономических прав над гражданскими и политическими обладает государство, другие политические субъекты не могут вмешиваться в этот процесс. Однако в статье 18 отмечается, что фундаментальное право на развитие каждого государства встречает серьезные препятствия «на международном макроэкономическом уровне, о чем свидетельствует увеличение разрыва между Севером и Югом»¹⁷. Данную формулировку можно расценить как критику внешнеполитических доктрин некоторых западных государств, в частности, США. К похожему выводу можно прийти на основании заявления об использовании «политики двойных стандартов при осуществлении прав человека и политизации этого вопроса». Такое неоднозначное содержание Бангкокской декларации позволяет некоторым исследователям рассматривать ее как элемент политической риторики, а «азиатские ценности» – как политический инструмент, нацеленный на ограничение диалога о правах человека на внутригосударственном уровне и вместе с тем, на защиту государства от критики со стороны иностранных правительств и правозащитных организаций¹⁸.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid. P. 488.

¹⁶ Ibid. P. 489.

¹⁷ Ibid. P. 490.

¹⁸ *Pearshouse R. The Rhetoric of Asian Values // Polemic. 2000. Vol. 10. No 1. P. 24.*

* * *

В каждой культурной традиции есть механизмы, которые сдерживают внедрение «инородных элементов» в складывающуюся веками систему ценностей и норм. В истории имеются примеры мирного, хотя и длительного, преодоления таких механизмов и соединения ценностных пластов, принадлежащих изначально разным культурам. Превращение прав человека в универсальный критерий моральной оценки общественно-политической практики типологически является именно таким процессом. У него есть свои успехи, однако в целом он находится на ранних своих стадиях. Культурные и политические препятствия, стоящие на его пути, значительны. И судьба рассмотренной в данной статье идеологемы «азиатские ценности» ярко иллюстрирует их.

Литература

Ломанов А. Общий знаменатель нации: Китайские ценности будут соперничать с западными // Россия в глобальной политике. 2015. Т. 13. № 5. С. 138–152.

Прогресс Китая в защите прав человека (Белая книга). 1995. – URL: <https://www.fmprc.gov.cn/rus/ziliao/zt/zfbps/t25318.shtml> (дата обращения: 08.02.2020).

Ролз Дж. Право Народов / пер. с англ. О. В. Потаповой // Вопросы философии. 2010. № 9. С. 79–105.

Bell A. D. Beyond Liberal Democracy. Political Thinking for an East Asian Context. – Princeton: Princeton University Press, 2006. 379 p.

Final Declaration of the Regional Meeting for Asia on the World Conference on Human Rights // Asian Yearbook of International Law / ed. by Ko Swan Sik, M.C.W. Pinto, J.J. Syatauw. Vol. 3. P. 488–491. – Dordrecht: Martinus Nijhoff Publ. 1993.

Li X. “Asian Values” and the Universality of Human Rights // Philosophical Dimensions of Public Policy / ed. by V.V. Gehring, W.A. Galston. – New Brunswick; London: Transaction Publishers, 2002. P. 171–180.

Mahathir M. The Past and The Present // The Just International Conference on Rethinking human rights. 1994. – URL: <http://www.mahathir.com/malaysia/speeches/1994/1994-12-06.php> (дата обращения: 08.02.2020).

Pearshouse R. The Rhetoric of Asian Values // Polemic. 2000. Vol. 10. No 1. P. 23–28.

Sen A. Human rights and Asian values. – New York: Carnegie Council on Ethics and International Affairs, 1997. 34 p.

Shared Values. 1991. – URL: https://www.academia.edu/36190449/Shared_Values_White_Paper_Singapore_ (дата обращения: 08.02.2020).

Zakaria F. Culture Is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew // Foreign Affairs. 1994. Vol. 73. No. 2. P. 109–126.

The Human Rights' Idea at the Intersection of Cultural Traditions (Debates on the Asian Values)

Leonid V. Yakushev – postgraduate student, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.
jaleonid@mail.ru.

Abstract

The article analyzes the criticism of human rights which is based on the ideology of “Asian values,” representing an important precedent of the resistance of non-Western political elites to the universalization of the human rights-talk. Its supporters argue that the cultures of Pacific Rim have a value system that cannot be combined with the concept of human rights in the united normative system for a number of reasons. Among them is the cultural and historical gap between Western and Asian societies, which has led to the different weight of individual and collective interests, as well as the political bias of the human rights' concept. Some of their opponents do not recognize the Asian values as common values of all Asian countries. Others try to find common moral ground with Western cultures which could become the basis for the universalization of the human rights and their dissemination in the Asian region. In the history of the dispute over Asian value, the Bangkok Declaration, an international document that expresses the position of Asian countries on human rights, occupies a special place. Despite the confirmation of their universality, it contains many reservations that correct the normative content of the Universal Declaration of Human Rights. This fact makes international dialogue on the moral and legal status of human rights quite complicated. The author concludes that there are significant cultural and political obstacles to the transformation of the human rights into a universal moral criterion outside the Western cultural area.

Keywords: morality, human rights, universality, Asian values, Bangkok Declaration.

Научный подход и универсальная этика

Сторчевой Максим Анатольевич – кандидат экономических наук, доцент Санкт-Петербургской школы экономики и менеджмента Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

mstorchevoy@hse.ru.

Аннотация

В этой статье мы обосновываем тезис о том, что универсальная этика может быть построена на основе научного подхода, что позволяет обосновать ее универсальность и спасти от методологических обвинений в субъективизме или релятивизме. Вначале мы объясняем выбор критериев научности: 1) точная терминология, 2) корректный логический анализ, 3) эмпирическая верификация, 4) точность эмпирических измерений. Затем мы выстраиваем нормативную этику, которая будет соответствовать данным критериям. Мы определяем базовое понятие «хорошо» через индивидуальный субъективный выбор, а далее демонстрируем возможность построения логичной дедуктивной теории об индивидуальном выборе, гипотезы которой могут эмпирически верифицироваться. Вслед за этим мы обсуждаем условия, при которых суждение человека действительно выражает его интересы, и переходим к рассмотрению универсальных моральных норм, которые также являются результатом индивидуального субъективного выбора. В завершение мы разбираем сократический диалог как методологию убеждения людей в истинности универсальной этической теории.

Ключевые слова: нормативная этика, рациональный выбор, научный метод, верификация, единогласие, вуаль неведения.

Можно ли построить этику как науку? Многие люди думают, что это невозможно, поскольку слишком высока роль субъективных мнений и неизбежны разногласия. Многие философы считают, что это не нужно, причем некоторые настаивают, что истинной науки вообще нет. Однако так ли это? Могут ли быть доказаны сами тезисы о «невозможности» или «ненужности»? Автор хочет показать, что мы можем и должны реконструировать этику как науку. Это поможет значительно повысить качество ее методологии и вывести универсальную или истинную этику, с которой должны согласиться все разумные люди.

Критерии научности

Существует много дискуссий о выборе критерия научности, но в данной статье мы будем использовать только простой вариант позитивистской концепции науки. Данный выбор объясняется тем, что позитивизм лежит в основе естественных наук и является убедительным для рядовых людей. Вот простой список критериев научности:

Точные определения. Все термины и понятия истинной науки должны быть четко определены, чтобы исключить недопонимание и неправильные суждения. Если мы говорим «хорошо», «должен» или «справедливо», каждый должен воспринимать эти понятия совершенно однозначно. Точные определения важны, чтобы сделать возможным продуктивное обсуждение, где все участники будут хорошо понимать друг друга и не будут разрабатывать несовместимые рамки.

Правильная логика. Теоретические модели и объяснения не должны содержать логических противоречий. Например, если предположить, что нам важны только интересы отдельных людей, мы не должны внезапно начать говорить об интересах общества.

Эмпирическая проверка. Все теоретические утверждения или гипотезы должны быть проверены путем сравнения их с фактами и наблюдениями. Если какое-то утверждение невозможно проверить, потому что мы не знаем, что мы должны измерить или наблюдать, это утверждение нельзя признать научным.

Точное измерение. Когда мы сравниваем наши теоретические предсказания с фактами, мы должны быть уверены, что собрали точную информацию о фактах. Например, если исследуется выборка респондентов, необходима твердая убежденность, что выборка репрезентативна и имеет те же характеристики, что и генеральная совокупность.

Вероятно, возможны и другие варианты простого перечня критериев, но для целей данной статьи будем считать такой перечень достаточным.

Основные определения

Начинаем с определений по двум причинам. Во-первых, точные определения не оставляют возможности для различного понимания терминов, а это – залог продуктивного обсуждения, в котором все участники точно понимают друг друга и не раз-

рабатывают несовместимые теоретические концепты (что было основной проблемой в дебатах по метаэтике в XX в.). Во-вторых, правильный выбор определений необходим, чтобы утверждения теории стали проверяемыми.

Попробуем разработать такие определения на примере. Можно ли проверить нормативное утверждение «воровство – это плохо»? Это зависит от нашего определения «воровство» и «плохо». Проблем с точным определением воровства нет. Например, мы можем обозначить его как «экспроприацию собственности других людей без их согласия» или «экспроприацию результатов труда других людей без их согласия». Это определение можно уточнять дальше, но нет никаких сомнений в том, что мы можем очень точно определить «воровство», что поможет нам классифицировать любое действие как воровство или неворовство.

Можно ли дать определение термину «плохо», чтобы сделать его однозначным и создать возможность его проверки эмпирическим или логическим путем? Определяя термин «плохо» другими словами, можно сказать, что это «то, что не должно существовать». Но в этом определении остается неясным слово «должен». Есть только один способ сделать такое определение полным – добавить в него субъекта. «Плохо – это то, что не должно существовать согласно *чьему-либо мнению*». Вот теперь можно строить точные предложения, такие как «По мнению X, воровство не должно существовать».

Это однозначное утверждение. Его можно рассматривать как научную гипотезу, которая поддается проверке логически и эмпирически. Во-первых, мы можем построить теоретическое обоснование этой гипотезы на основе всех наших знаний о поведении людей и конкретной информации о человеке X. Является ли он рациональным? Каковы его интересы? Понимает ли он последствия воровства? После ряда логических предположений вполне возможен теоретический вывод, что X не хочет, чтобы воровство существовало. Другими словами, эта теоретическая модель должна быть логически правильна.

Во-вторых, можно провести эмпирическую проверку нашей теоретической гипотезы: найти человека X (если это технически возможно) и спросить его мнение о воровстве. Если он скажет, что не хочет, чтобы воровство существовало, это будет эмпирическим подтверждением нашего теоретического утверждения. Следовательно, если нормативная этика строго следует определениям «хорошо» и «плохо», она способна оперировать предложениями, которые могут быть проверены на предмет их теоретической

правильности и могут быть проверены эмпирически, что делает нормативную этику соответствующей критериям науки.

Условия индивидуального выбора

Существует еще несколько дополнительных методологических вопросов о проверке нормативных положений, которые необходимо рассмотреть, прежде чем мы сможем приступить к построению нормативной этической теории. Если эмпирическая проверка моральных суждений должна проводиться путем опроса людей о том, согласны ли они с ними, то могут ли респонденты ошибаться? Всегда ли мы можем считать мнение респондента отражающим его истинный выбор? Нет, потому что существуют два фактора, которые могут привести респондента к ошибочному мнению: 1) он может иметь недостаточно информации, относящейся к этому выбору, и 2) он может находиться под воздействием эмоций. Оба фактора могут заставить респондента отклониться от истинного выбора, который он сделал бы при их отсутствии. Обсудим эти два фактора.

Первый фактор. *Вся доступная информация.* Релевантная информация помогает субъекту сформулировать более полное количество вариантов выбора, лучше понять их последствия, а также осознать свои истинные интересы. Таким образом, мы можем предложить общее теоретическое правило: чем больше релевантной информации у человека, тем более правильные суждения он высказывает о своем личном «хорошо» и «плохо».

Отсюда вытекает, что абсолютно истинное суждение требует обладания полной информацией о мире. Другими словами, вполне вероятно, что человек даст действительно истинные ответы о «хорошем» и «плохом» только в том случае, если ему будет предоставлено полное знание обо всем, что имеет отношение к вопросу выбора. Этот критерий порождает методологическую трудность, поскольку полное знание о вселенной недостижимо, а следовательно, никакой человек по определению никогда не сможет сделать истинное суждение о «хорошо» и «плохо». Означает ли это, что научный подход к науке тоже невозможен? Подобной позиции придерживается теория моральных ошибок, предполагая, что моральные суждения всегда ошибочны, потому что мы никогда не можем обладать всей информацией. Однако данную позицию можно отвергнуть как неразумную. Во-первых, можно согласиться с тем, что абсолютное истинное моральное знание недостижимо, но точно в такой же ситуации находятся

естественные науки, такие как физика или биология: получить полное знание о вселенной невозможно, но это не мешает данным наукам развиваться и систематически расширять границы наших познаний. Каждый раз наука делает наиболее обоснованный вывод при имеющихся информационных ограничениях. При этом знание о мире неуклонно движется в сторону абсолютной истины. Во-вторых, естественные науки помогают профессионалам (инженерам или врачам) основывать свои практические ежедневные решения на накопленных знаниях, и нам всем очевидно, насколько серьезных успехов это позволяет достичь. Точно так же и этика как наука должна давать людям наилучшие этические принципы в условиях информационных ограничений, поскольку людям необходимо принимать решения на практике, и несовершенная наука в данном случае лучший помощник, чем агностицизм или скептицизм.

Таким образом, мы можем построить научную нормативную этику на методологическом принципе «всей доступной информации» – моральное суждение является истинным, если субъект поддерживает его после получения всего имеющегося релевантного знания.

Можем ли мы доказать этот методологический принцип? Чтобы быть последовательными, нам необходимо следовать той же процедуре проверки любого утверждения. Построим гипотезу: «Человек X хочет обладать всей доступной релевантной информацией во время принятия этических решений». Спросим X, согласен ли он с этим предложением. Если мы ошибаемся и человек не хочет этого, то наш принцип «всей доступной информации» является научно необоснованным. Логично предположить, что разумный человек предпочтет иметь максимум релевантной информации при принятии решений о «хорошо» и «плохо», потому что знания позволяют улучшить эти решения.

Как быть, если отдельный человек возразит и скажет, что не хочет обладать всей доступной информацией, прежде чем выносить этические суждения? Должны ли мы считать данное мнение отражением его истинного желания? Представляется, что нет, поскольку это иррациональная логика, и в этом случае мы можем любое утверждение человека считать истинным. Очевидно, что если мы наблюдаем признаки иррациональности в суждениях человека, мы не должны считать его мнение показателем его истинных желаний. Ребенок может утверждать «Курение полезно для меня», но нам очевидно, что это мнение ошибочно. Аналогичным образом любое лицо, которое не обладает всей необходи-

мой информацией по вопросу выбора, не может быть источником проверки нормативных положений.

Конечно, можно предположить, что полное знание о мире может оказать отрицательное влияние на наше счастье. Может оказаться так, что наше первоначальное представление о мире было неправильным, и мы должны преследовать некоторые другие цели или, возможно, нет никаких целей, которые мы должны преследовать. При этом обладая полным знанием, мы не сможем достичь того же уровня счастья, которое мы достигали без него. Например, человек может быть счастлив, думая, что он бессмертен, и дополнительные знания о его неизбежной смерти могут серьезно изменить его способность быть счастливым. Таким образом, нам нужно проверить следующую фундаментальную гипотезу: «Человек X хочет иметь всю доступную информацию о мире, предполагая, что это может радикально изменить нынешние взгляды X и разрушить некоторые из нынешних идеалов, ценностей и ожиданий X».

Хотя в действительности некоторые люди определенно не согласятся с этим утверждением; здесь также можно утверждать, что правильный ответ рационального человека должен быть положительным. Во-первых, рациональный человек может управлять собой, чтобы получить тот же уровень счастья, даже имея некоторые негативные знания о будущем. Например, он может использовать приемы стоиков и избежать любых психологических страданий. Мы знаем из опыта, что люди могут привыкнуть к любой горькой правде и в конечном итоге быть счастливы в любых обстоятельствах. Во-вторых, рациональный человек всегда сделает более правильный выбор при наличии дополнительной информации. Если человека ждет какая-то горькая правда, он сможет более разумно распределить свои ограниченные ресурсы и достичь лучшего результата. Данные аргументы (способность избегать психологических страданий и возможность сделать лучший выбор) выглядят логичными, но мы можем проверить эту гипотезу эмпирически.

Второй фактор. *Контроль эмоций.* Нормативные суждения человека могут значительно зависеть от его эмоций, поэтому следует учитывать данный фактор в наших изысканиях. Какие эмоциональные состояния следует признать ведущими к истинным моральным суждениям? Роль эмоций в нормативных суждениях моральные философы понимали по-разному. Эмотивизм или интуитивизм утверждают, что именно эмоции (чувства) формируют или подсказывают моральную истину. Однако научный анализ

эмоций говорит о том, что они представляют собой биологические и культурные программы для контроля поведения людей или облегчения их жизни. Следовательно, разумный человек должен осознать истинную природу эмоций и контролировать их в процессе формирования нормативных суждений. Это означает не то, что нужно принимать решения, противоречащие эмоциям или абсолютно пренебрегать эмоциями, а то, что человек не должен попадать под власть эмоций при выборе. Человек может решить использовать эмоции, но это должно быть сознательное решение (т.е. эмоции должны контролироваться человеком, а не наоборот). Данную теоретическую гипотезу также можно проверить эмпирически, попросив реальных людей согласиться или отвергнуть следующее утверждение: «Человек X хочет полностью контролировать эмоции при принятии этических суждений».

Однако если человек в нашем эксперименте отказывается исключать эмоции из анализа и настаивает на том, что эмоции дают подлинный ответ на моральные вопросы, должны ли мы принимать во внимание это суждение? Представляется, что не должны. Аналогично мы не принимаем всерьез нормативные суждения пьяного человека или человека, одурманенного наркотическими средствами, потому что разум этого человека находится под воздействием химических веществ. Точно так же эмоции и чувства (которые имеют химическую природу) могут исказить рациональный выбор. Если человек руководствуется эмоциями и чувствами и не может получить контроль над ними, к его суждениям можно относиться так же, как мы относимся к суждениям пьяного человека.

Представленная здесь методология кажется пугающей. Можно услышать обвинение в том, что мы строим своего рода тоталитарную этику, не давая голоса тем, кто не согласен, и причисляя их к неспособным выносить истинные суждения. Однако разве это не нормальная практика в других сферах нашего общества? Пьяный человек не может давать показания в суде. Ученый на конференции по физике не может сказать, что он «чувствует», что некоторые теории ошибочны. Мнения обоих участников будут исключены из рассмотрения судом или научным сообществом. Так почему этическая теория должна учитывать мнение людей, чьи суждения искажаются какими-то химическими процессами в их телах и которые отказываются признавать этот факт? Другой аналогией является наше отношение к суждениям детей. Ребенок может отчаянно настаивать на том, что «курение полезно», но мы

не принимаем это суждение в расчет, поскольку ребенок не обладает всей необходимой информацией о последствиях курения и еще не научился контролировать свои эмоции. Точно так же лицо любого возраста, которое не обладает всей необходимой информацией по выбору или не может контролировать свои эмоции, не может быть источником проверки нормативных положений.

Поэтому мы предполагаем, что вывод этических суждений о «хорошо» и «плохо» требует учета двух факторов: доступной информации и эмоций. Истинные моральные суждения должны быть сделаны при полной доступности информации и при полном контроле над эмоциями.

Универсальные моральные нормы

Предшествующее обсуждение было сосредоточено только на возможности научной проверки отдельных этических суждений о «хорошо» и «плохо». При этом мы имели дело только с моральными истинами для конкретных людей. Далее нам нужно поставить следующий вопрос: можно ли вывести *универсальные моральные истины*, которые можно как моральные суждения, признающиеся истинными всеми людьми. Такое универсальное моральное суждение может касаться оценки какого-либо состояния или действия (например, «экономический рост должен быть высоким») или универсальной нормой поведения (например, «никто не должен злоупотреблять рыночной властью»). В обоих случаях моральное суждение будет универсальной моральной истиной тогда и только тогда, когда ее поддерживают все. Возможны ли такие суждения?

Существование универсальных моральных норм

Существование таких суждений в принципе можно доказывать с помощью некоторых очевидных примеров таких суждений, которые должны поддерживаться всеми, например, «глобальной ядерной войны не должно быть», «этот мир должен существовать». Ни один рациональный человек не будет утверждать обратное. В данном случае мы предполагаем выполнение двух условий из предыдущего анализа: использование всей доступной информации и контроль эмоций. Например, последователь культа конца света или несчастный любовник может пожелать смерти всем людям, но мы не должны принимать эти суждения во внимание.

Но можно пойти и другим путем, и просто спросить рационального человека, а хочет ли он, чтобы такие универсальные моральные нормы существовали? Мы можем довериться логической и эмпирической проверке следующую гипотезу: «Человек X хочет, чтобы существовали универсальные моральные нормы, которым должны следовать все люди». Здесь мы не говорим о том, какие именно будут эти нормы, а просто спрашиваем мнение о том, должны ли такие нормы существовать вообще. Кажется, что рациональный ответ должен быть положительным, потому что универсальные моральные нормы будут защищать ценности и интересы человека. Например, нормы, запрещающие насилие, защищают всех людей от насильственных действий. С точки зрения эмпирической проверки, представляется, что само существование законов в любом обществе подтверждает данную гипотезу, поскольку законы и представляют собой универсальные (обязательные для всех) моральные нормы.

Однако когда мы попытаемся определить, какие именно универсальные моральные нормы должны существовать, мы можем столкнуться с некоторыми разногласиями между людьми. Для решения этих проблем необходимо тщательно определить морально правильную процедуру выбора моральных норм, которую поддержат все люди. Эта процедура имеет несколько характеристик, которые мы обсудим по очереди.

Процедура выбора: кто?

Прежде всего нам нужно уточнить, кто должен выбирать универсальные моральные нормы, которыми люди захотят руководствоваться. Должны ли нравственные нормы быть выбраны людьми или взяты из какого-то другого источника (божественное повеление и т.д.)? Предлагается следующая гипотеза: «Человек X хочет, чтобы моральные нормы определялись людьми». Почему бы не взять моральные нормы из Библии или Корана? Представляется, что разумный человек согласится использовать эти источники в качестве дополнительной информации, потому что они отражают древнюю мудрость, но не будет использовать их в качестве окончательного источника истины. Рациональный научный анализ последствий любого действия работает намного лучше, чем религиозный источник, предлагающий упрощенные правила, которые помогают в большинстве случаев принимать этические решения, но трудно применимы к целому ряду исключений.

Процедура выбора: все люди?

Следующий вопрос, который мы должны себе задать: должны ли все люди участвовать в процессе выбора норм или некоторые люди должны быть исключены? Универсальные моральные нормы по определению должны поддерживаться всеми людьми. Однако, как обсуждалось ранее, некоторые люди могут делать ошибочные суждения, поскольку не имеют всей доступной информации или находятся под контролем эмоций. Мы предположили, что рациональный человек предпочтет получить всю доступную информацию и контролировать эмоции, но в действительности некоторые люди могут отказаться делать это. Есть две категории людей, которые подпадают под эту категорию: люди с психическими расстройствами (например, те, кто не может сделать рациональный выбор) или люди, не желающие заниматься самообразованием. Определение психических расстройств является сложной методологической проблемой, потому что грань между нормальным и ненормальным размыта. Например, Американская психиатрическая ассоциация утвердила список из более 450 типов психических расстройств. Какой критерий следует использовать для выявления тех, кого следует исключить?

Здесь моральная философия может попытаться заимствовать опыт юридических систем, которые допускают людей к участию к юридическим действиям, только если они обладают определенными умственными способностями. Если человек не обладает данными компетенциями, он будет лишен такого права или даже подвергнут принудительному лечению (помещен в психиатрическую больницу). Существуют различные юридические компетенции: компетентность предстать перед судом, компетенция заключать контракт и т.д. Научная этика может исследовать этот подход и разработать собственные критерии компетентности для допуска к выбору моральных норм.

Процедура выбора: единогласие?

Следующий вопрос: должны ли нормы быть утверждены единогласно, или нужно использовать другое правило, например, простое или квалифицированное большинство? Кажется, что мы должны использовать правило единогласия, потому что универсальные правила по определению должны быть приняты всеми, в противном случае они перестают быть универсальными. В этом сила научного подхода к этике, потому что он выводит поистине универсальные этические нормы, которые

поддержит каждый человек. Представители любого меньшинства будут иметь право блокировать любые моральные нормы, которые нарушают их интересы. Для прояснения этого, нужно проверить эмпирически следующее утверждение: «Человек X хочет, чтобы универсальные моральные нормы были приняты единогласно».

Процедура выбора: вуаль неведения?

Сейчас существует проблема разных потребностей и возможностей при выборе моральных норм. Даже если у разных людей есть вся доступная информация и полный контроль над эмоциями, они все равно могут сделать *разные суждения* об универсальных нормах, потому что у них разные личные предпочтения, способности и ресурсы. Например, богатые люди предпочтут нулевые или низкие налоги, а бедные – высокие. Монополист не выберет регулирование ценообразования при монополии, но его потребители будут голосовать за строгую антимонопольную политику. Работодатель будет голосовать за низкую минимальную заработную плату, но работники будут стремиться к более высокой. Будет много разногласий и даже конфликтов по поводу универсальных норм.

Решение этой ситуации заключается в том, чтобы разработать процедуру достижения согласия об универсальных моральных нормах, которые будут поддерживаться всеми и также будут универсальной моральной нормой.

Хорошим кандидатом на эту универсальную моральную норму является *вуаль неведения* Дж. Ролза – нам нужно поставить всех людей в «исходное положение», где никто не знает своих потребностей и способностей в реальном мире, и попросить их выбрать этические нормы для этого мира. В этой ситуации люди попытаются защитить себя от страданий на наиболее уязвимых позициях и постараются максимально улучшить эти позиции (например, установят налоги на уровне, который максимизирует поддержку нуждающихся, но не препятствует экономическому росту). Ролз назвал это условие выбора *честным*, потому что никто не использует свои изначальные преимущества. Интересно отметить, что если наше первое условие истинного этического выбора требует предоставления всей доступной информации человеку, то условие честности требует лишения людей информации, чтобы гарантировать, что их выбор будет этическим. Тем не менее правило *вуали неведения* может быть научно доказано, как и все другие положения нашей теории. Для этого нам нужно логически и эмпирически показать, что каждый человек будет

поддерживать *вуаль неведения* как наилучшую процедуру достижения соглашения об универсальных нормах. Это одна из самых сложных задач научной этики. Легко убедить бедного или слабого человека поддержать завесу невежества, но как убедить богатых и здоровых людей? По сути, это означает убедить людей пожертвовать частью своего благосостояния ради других.

Какие аргументы здесь могут быть уместны? Мы не можем использовать эмоциональное воздействие на чувства людей, вызывая их к сочувствию или справедливости, потому что наша методология требует, чтобы они контролировали свои эмоции. Единственный аргумент, совместимый с рациональным выбором, – это неопределенность будущего. Этот аргумент может быть представлен в двух частях. Во-первых, даже самый богатый и сильный человек не может быть абсолютно уверен, что социальная или природная среда не изменится в будущем неблагоприятным образом, и он не окажется в очень уязвимом положении. Таким образом, рационально было бы застраховаться от этих рисков и заранее защитить уязвимые позиции в обществе. Во-вторых, если человек хочет защитить от неблагоприятных исходов не только себя, но и своих детей, внуков и т.д., то ему также нужно принять правило *вуали неведения*. Чем дольше перспектива, тем выше неопределенность и тем больше вероятность того, что дети или внуки человека окажутся в уязвимом положении. Поэтому рациональным выбором было бы установление универсальных моральных норм, защищающих уязвимые позиции. Другими словами, *вуаль неведения* – это не просто мысленный эксперимент, а реальная ситуация выбора в условиях неопределенности. Чтобы проверить это утверждение эмпирически, мы должны спросить у реальных людей, насколько они подтверждают следующую гипотезу: «Человек X хочет использовать *вуаль неведения* как процедуру выбора универсальных моральных норм»?

Эмпирическая проверка

Все положения научной нормативной этики должны быть проверены эмпирически, через приглашение реальных людей согласиться или не согласиться с каждым из них. Это непростой процесс, потому что люди должны получить достаточно знаний, чтобы квалифицироваться как респонденты в этом эмпирическом тесте. Другая проблема заключается в том, что разные люди будут по-разному воспринимать эти гипотезы и не все могут сразу же понять их глубокий смысл. Следовательно, эмпирическая

проверка требует два инструмента: 1) образовательные тексты, которые могут использоваться респондентами для получения дополнительных знаний при необходимости, 2) сценарий вопросов, которые следует задавать респондентам, если они не согласны с каким-либо предложением. Данный сценарий будет использовать метод сократовского диалога – последовательность вопросов, которая приводит собеседника в конечном итоге к правильному выводу. Данный сценарий может быть организован в виде блок-схемы со всеми возможными вопросами или недопониманиями, которые могут возникнуть у респондента и должны быть разрешены с помощью сократовского диалога.

Хотя данная методология основана на принципе единогласия и предполагает согласие всех членов общества, для эмпирической проверки нет необходимости опрашивать всех членов общества. Последнее было бы невозможным, да и не нужным. Многие научные эмпирические исследования основаны на исследовании репрезентативной выборки. Мы можем создать репрезентативную выборку для нашей задачи и проверить, все ли участники этой выборки согласны с нашими предложениями. Если какой-либо человек скажет, что не согласен с нашими тезисами, ему будут предложены учебные тексты и сократовский диалог. Если у человека недостаточно времени для изучения всего необходимого учебного текста и участия в сократовском диалоге, он может отказаться, но в этом случае ему следует согласиться с условием: «Я предпочитаю остановить этот процесс и доверять результатам научного анализа». Если он не доверяет научному анализу, ему нужно опровергнуть эти утверждения в ходе сократовского диалога. Аналогичная ситуация имеет место в любой другой науке. Например, человек должен доверять рекомендациям врачей или же изучать всю необходимую медицинскую литературу, чтобы аргументированно не согласиться с ними. Он не может сказать просто так, что медицина ошибается, поскольку это будет выглядеть глупо и его мнение не будет воспринято всерьез.

Возможно, данная концепция научной этики как методики вывода универсальных этических норм многим покажется слишком радикальной. Но на самом деле в ней нет ничего революционного. Это только последний скромный шаг, который позволяет собрать воедино инструменты и концепции различных традиций (рациональный выбор, золотое правило, И. Кант, методы Сократа, стоицизм и т. д.). В итоге мы приходим к аналогичным моральным нормам, и разница лишь в том, что теперь мы переформулировали этику как строгую науку.

Scientific Approach and Universal Ethics

Maxim A. Storcheyov – PhD in Economics, Associate Professor, St. Petersburg School of Economics and Management, HSE University.
mstorcheyov@hse.ru.

Abstract

A universal ethical theory may be developed as a scientific discipline. The author proposes four criteria of science: (1) accurate terminology, (2) correct logic, (3) empirical verification, (4) accuracy of empirical measurement. He starts with *definition of good* as the most important term and define it as “something that should exist by someone’s opinion”. *Logical analysis* means derivation of the attitude of a person to something based on one’s knowledge about one’s nature. *Empirical verification* means asking a person if he or she really agrees that something is good. An important condition of the accuracy of empirical verification is that the person should have *all available relevant information and keep control over emotions* to render a true judgment that something is good. The second question of scientific approach to ethics is about existence of *universal moral norms*, which all people should obey (otherwise, their behavior would be accounted as unethical).

Keywords: normative ethics, rational choice, scientific method, verification, unanimity, veil of ignorance.

ОГЛАВЛЕНИЕ

	Предисловие	5
А.П. Скрипник	Движение от локального к универсальному в генезисе морали	11
О.В. Артемьева	Становление понятия универсальности в этике	24
В.Н. Назаров, Е.Д. Мелешко	Проблема реализации универсальности моральных норм в этической концепции Н.А. Реймерса	38
Е.В. Логинов	Универсальность, модальный реализм и Дерек Парфит	51
К.Е. Троицкий	Зигмунт Бауман: критика универсализма и безграничная мораль	64
Р.Г. Апресян	Основания универсализации моральных суждений	78
А.В. Прокофьев	О месте беспристрастности в системе морального долга	92
А.В. Скоморохов	Универсальность в морали: между объективностью и абсолютностью	107
Е.А. Коваль, А.А. Сычев	Универсальность прав человека как ориентир морального нормотворчества	120
Л.В. Якушев	Идея прав человека на пересечении культурных традиций (спор об азиатских ценностях)	135
М.А. Сторчевой	Научный подход и универсальная этика	147

CONTENTS

	Preface	5
Skripnik A.P.	The Transition from the Local to the Universal in the Genesis of Morality	11
Artemyeva O.V.	Formation of the Concept of Universality in Ethics	24
Nazarov V.N., Meleshko E.D.	The Problem of Implementation of Universality of Moral Standards in N.A. Reimers' Ethical Conception	38
Loginov E.V.	Universality, modal realism, and Derek Parfit	51
Troitskiy K.E.	Zygmunt Bauman: from the Criticism of Universalism to the Unlimited Moral Responsibility	64
Apressyan R.G.	The Foundations of Universalization of Moral Judgements	78
Prokofyev A.V.	On the Place of Impartiality in the Moral Normative System	92
Skomorokhov A.V.	Universality in Morality: Between Objectivity and Absoluteness	107
Koval E.A., Sychev A.A.	Universality of Human Rights and Limits of Moral Norm-Creating	120
Yakushev L.V.	The Human Rights' Idea at the Intersection of Cultural Traditions (Debates on the Asian Values)	135
Storchevoy M.A.	Scientific Approach and Universal Ethics	147

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

МОРАЛЬ И УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ

Выпуск III

Под редакцией
Р.Г. Апресяна

Рецензенты:

Разин А.В. – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой этики философского факультета Московской университета им. М.В. Ломоносова.

Хафизова Н.А. – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и права Пермского национального исследовательского политехнического университета.

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

ISBN 9785913671301



Издательский дом «Гуманитарий»

E-mail: academyrh@list.ru
<http://www.academyrh.info>

Подписано в печать 5.10.2020 г. Печать цифровая.
Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,2. Тираж 750 экз. Заказ № .
Отпечатано в типографии Издательского дома «Гуманитарий».
E-mail: humanist@academyrh.info

**Издательский дом «Гуманитарий»
Академии гуманитарных исследований**
выпустил в свет в 2018 и 2019 годах сборники научных статей
под редакцией **Р.Г. Апресяна**
«МОРАЛЬ И УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ»

Третий сборник научных трудов
«Мораль и универсальность» завершает серию коллективных
публикаций по проекту «Феномен универсальности в морали»,
осуществлявшегося под руководством профессора
Р.Г. Апресяна в секторе этики Института философии РАН
при поддержке Российского научного фонда.

В сборниках серии публиковались основные промежуточные
результаты проектного исследования, а наряду с ними,
результаты исследований научных партнеров проекта
по широкому кругу проблематики проекта:

- * Глобализация и критическое обновление универсальных ценностей разума, просвещения и общественного договора (Н.В. Мотрошилова)
- * Универсальность и сопряженные с ней характеристики морали (А.В. Прокофьев)
- * Универсальность и автономия (О.В. Артемьева)
- * Тест на универсальность в моральной философии И. Канта (Р.Г. Апресян)
- * Проблема универсальных прескриптивных суждений (Р.С. Платонов)
- * Казуистика и пробабиллизм с точки зрения современной этики (А.И. Бродский)
- * Анализ дискуссий о принципе универсализуемости в моральной философии 1950–1960-х годов (А.В. Скоморохов)
- * Анализ дискуссии о принципе универсализуемости в моральной философии 1970–1980-х годов (Е.В. Логинов)
- * Моральность исключительности (А.П. Скрипник)
- * Универсальность морали как ее единственность (Л.В. Максимов)