

Российская Академия Наук
Институт философии

**Рубен Апресян
Ольга Артемьева
Андрей Прокофьев**

**ФЕНОМЕН МОРАЛЬНОЙ
ИМПЕРАТИВНОСТИ
Критические очерки**

Москва
2018

УДК 17.021
ББК 87.7
А 77

В авторской редакции

Авторы

Р.Г. Апресян – Введение, Главы: I, III, IV, V (параграфы 1, 2);

О.В. Артемьева – Введение, Глава II;

А.В. Прокофьев – Введение, Главы: V (параграф 3), VI, VII

Рецензенты

д-р филос. наук *И.И. Блауберг*

д-р филос. наук *Б.Г. Капустин*

А 77 **Апресян, Р.Г.** Феномен моральной императивности. Критические очерки [Текст] / Р.Г. Апресян, О.В. Артемьева, А.В. Прокофьев ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2018. – 196 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 187–194. – Рез.: англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0330-7.

В монографии предлагается комплексный анализ феномена моральной императивности как способности моральных ценностей, норм, идей и т. д. воздействовать на суждения и поступки людей. В ней аналитически представлена критика императивизма в этике, разбираются проблемы моральной регуляции, характера моральной субъектности и ее проявления на индивидуальном, коммуникативном и социальном уровнях, анализируются отдельные наиболее существенные особенности моральной императивности и возможные разные подходы к моральному самоопределению личности. В книге преобладает полемический тон. Проведенная авторами критическая работа направлена на повышение рефлексивной стройности сложившегося русскоязычного морально-философского дискурса и преодоление в нем теоретических инерций.

ISBN 978-5-9540-0330-7

© Апресян Р.Г., 2018

© Артемьева О.В., 2018

© Прокофьев А.В., 2018

© Институт философии РАН, 2018

Содержание

Введение	5
I. Смысл и содержание морали	16
1. Смысл.....	17
2. Содержание	28
II. Критика идеи императивности	38
1. Образы императивности	38
2. Репрессивность и рестриктивность	43
3. Отвлеченность.....	51
III. Моральная регуляция	66
1. Социальная и нормативная регуляция поведения	66
2. Мораль – разновидность нормативной регуляции	75
IV. Субъект моральной императивности	86
1. Разнородность императивного опыта	87
2. Межличные отношения.....	90
3. Социальные отношения	101
4. Моральная автономия.....	108
V. Некоторые характеристики императивности в морали	115
1. Позитивные и негативные требования	115
2. Абсолютность и универсальность	122
3. Долженствование и возможность.....	132
VI. Самоопределение личности	139
1. Анатомы и живописцы	140
2. Субъективно значимые источники моральной императивности	150
VII. Ответы моральному скептику	155
1. Благо деятеля.....	156
2. Голос разума	164
3. Внутренняя противоречивость	172
4. Проблема Другого.....	179
Список литературы	187

Contents

Introduction	5
I. Morality: Sense and Content	16
1. The Sense	17
2. The Content	28
II. The Idea of Normativity Criticism	38
1. Images of Normativity	38
2. Repression and Restriction	43
3. Abstractedness	51
III. Moral Regulation	66
1. Social and Normative Regulation of Behavior	66
2. Morality – A Kind of Normative Regulation	75
IV. Subject of Moral Normativity	86
1. Heterogeneity of Normative Experience	87
2. Inter-personal Relations	90
3. Social Relations	101
4. Moral Autonomy	108
V. Some Features of Moral Normativity	115
1. Positive and Negative Requirements	115
2. Absoluteness and Universality	122
3. Ought and Can	132
VI. Personal Self-determination	139
1. Anatomists and Painters	140
2. Subjectively Significant Sources of Moral Normativity	150
VII. Responses to a Moral Skeptic	155
1. Agent's Good	156
2. Voice of Reason	164
3. Inner Inconsistence	172
4. The Other	179
Bibliography	187

Введение

Мораль обычно трактуется как система норм (правил, принципов), в соответствии с которыми принимаются решения, совершаются поступки, высказываются оценки, выстраиваются отношения между людьми и внутри сообществ. В способности норм воздействовать на решения, поступки, суждения проявляется их императивная, или повелительная, предписательная сила. Понимание морали как системы правил, направляющих поведение индивида, определяющих его отношение к самому себе и к другим людям, а также действия и политику сообществ в целом, превалирует в этике как моральной философии, оно часто представлено в науках о человеке и в социальных науках, и довольно распространено среди образованной публики.

В литературе встречаются и иные трактовки морали – такие, в которых в качестве приоритетных выделяются другие ее функции и проявления. Например, мораль может рассматриваться как средство самоосуществления, самовыражения личности или как пространство личной свободы. При таком видении морали на первом плане рассмотрения оказывается субъект морали (моральный агент, или моральный деятель), самоопределяющийся и в этом смысле автономный – сам себе задающий правила и поступающий в соответствии с ними. Автономия как будто бы избавляет морального субъекта от внимания к лежащим вне его правилам и делает его независимым от них (особенно если мыслить морального субъекта не только предоставленным самому себе, но и существующим вне соотнесенности с другими моральными субъектами, а то и при отсутствии их). При таком понимании автономии возникает убеждение, что мораль – это индивидуальная данность, и у каждого свои представления о добре и зле, правильном и неправильном и т. д. Однако утверждение, что у каждого есть некая своя мораль, размывает границу между моральной позицией и эгоцентризмом (исключительной ориентированностью личности на себя), между тем как мораль необходима в первую очередь для нивелирования эгоцентризма, возможной гипертрофии себялюбия, исключительности заботы о самом себе (в чем бы она ни проявлялась, пусть даже в устремленности к личному совершенству).

Иная теоретическая и мировоззренческая диспозиция в отношении морали, позволяющая приблизиться к решению задачи выявления ее специфичности, обнаруживается в рассмотрении морально-го субъекта как соприсутствующего другим моральным субъектам, каждый из которых в качестве частного индивида предположительно автономен и стремится к плодотворной самореализации. Как субъекты частных интересов индивиды, осуществляя свои стратегии самовыражения, рано или поздно не могут не прийти к столкновению друг с другом. Возникающий конфликт может «сниматься» посредством установления доминирования одной из сторон и, соответственно, подавления другой, иными словами, за счет подчинения одного частного интереса другому частному интересу, либо за счет взаимоприемлемого согласования интересов, индивидуальных позиций. Однако для разрешения конфликта на основе равенства люди прибегают к взаимоприемлемым (по меньшей мере ситуативно) ценностно-императивным представлениям. По мере того, как представления такого рода «срабатывают», оказываются уместными и эффективными для разрешения конфликтов, они обобщаются и обретают характеристики надперсональности и интерсубъектности.

В теоретической абстракции номогенез (в социологическом и этическом смысле этого слова как становление и эволюция нормативных форм) может быть представлен как акт рационального решения, результат нормотворчества. Однако насколько можно судить по доступным историческим данным, в реальности формирование стандартов происходило стихийно, на основе осмысления опыта эффективного поведения и взаимодействия, практического и рефлексивного обобщения этого опыта, его объективации, универсализации и постепенного закрепления в культуре. Так что у столкнувшихся автономных моральных субъектов, если не воображать их данными самими по себе в своей единственности, на самом деле всегда есть возможность воспользоваться имеющимися нормативными инструментами для недопущения друг другу вреда, честного распределения ресурсов, взаимопризнания, помощи друг другу, участливости.

Мораль может трактоваться и таким образом, что на первый план в ней будут выдвинуты добродетели личности – приобретенные качества, применение которых в соответствующем виде деятельности позволяет человеку осуществлять эту деятельность

наилучшим образом. Во второй половине XX в. этика добродетели была воссоздана и выдвинута на первый план в исследованиях морали. По убеждению сторонников этики добродетели, сами по себе моральные принципы и правила не исчерпывают содержания морали и тем более не способны отразить всего богатства моральной практики. Принципы и правила актуализируются не в предъявлении к исполнению, а в практических решениях и действиях конкретной личности, особым образом мотивированной к их исполнению. Но добродетели могут быть рассмотрены под иным углом зрения, и тогда они предстанут качествами, посредством которых общие ценности уважения, солидарности, помощи, заботы проявляются в поступках человека, в разного рода коммуникативных и социальных отношениях.

Мораль может трактоваться как ценностный феномен и соответственно теория морали развиваться в рамках общей теории ценностей. При таком подходе императивная составляющая морали не отрицается, но она ставится в зависимость от ценностей, и требования рассматриваются как порожденные ценностями, а точнее, как инобытие самих этих ценностей. Моральные ценности таковы по своему содержанию и внутреннему смыслу, что всегда даны как задачи личности, ее духовного и практического самовыражения; они всегда предполагаются к практическому осуществлению. Императивность, таким образом, рассматривается как атрибут ценностей, способ их предъявления к исполнению. Как различны ценности в своем содержании и характере соотношения с деятельностью человека, с взаимоотношениями людей, так же неоднородна императивность.

Такое понимание морали и проводится в данной книге. В сжатом виде оно представлено в *первой главе*, где мораль характеризуется в общих чертах как система ценностей, на основе которых обеспечивается посредством соответствующих требований согласование частных интересов, достижение и сохранение общности. Важно подчеркнуть, что согласование интересов происходит на уровне решений и действий самих людей, ориентирующихся на благо друг друга и сообщества.

Как бы ни трактовались требования – в качестве первичного, основополагающего фактора морали (в императивистских теориях морали) или вторичного (в ценностных теориях и этике добродете-

ли), перед теоретиком стоит задача прояснения вопроса о природе моральной императивности и ее силы, а также о характере и содержании мотивов, по которым люди признают моральные требования и принимают их к исполнению. Последнее тем более важно, что ситуация морального самоопределения личности в условиях выбора между альтернативными основаниями действия, из которых какие-то представляют моральные императивы, внутренне противоречива. Моральные требования указывают на необходимость содействия благу Другого/других, отстаивание собственного достоинства, утверждение личного нравственного совершенства, между тем как естественное стремление к самосохранению, желание удовлетворенности потребностей и интересов, иными словами, себялюбие, склоняют человека к попечению о самом себе в своих частных притязаниях. Моральные требования не могут не быть принудительными: направленность на благо другого (других) предполагает ограничение себя, т. е. волевого самопринуждения. Напряжение между моральными требованиями и их возможной реализацией на практике неизбежно и нередко оказывается серьезным препятствием для морального самоосуществления личности.

Независимо от того, действует ли личность в своем индивидуальном или социальном качестве, ее поступки оцениваются по тому, насколько они справедливы, участливы и заботливы по отношению к другим. Слово «насколько» указывает на наличие *мерности* в проявлении личностью этих качеств, или добродетелей и, соответственно, их большего или меньшего соответствия тому содержанию, которое задается моральными ценностями. Иными словами, предъявляя определенные требования к личности в ее отношениях к другим, моральные ценности задают стандарт и самой личности: какой она должна быть, чтобы воплотить эти требования в своих решениях и действиях, причем воплотить наилучшим образом. Это особая сторона морали, а для моральной рефлексии – особый предмет внимания. В связи с ним разворачивается перфекционистская проблематика этики, сама по себе важная и во многих своих моментах опосредованная проблематикой императивности.

Моральные ценности императивны, и наиболее явным образом они предъявлены сознанию в императивной форме. Императивность многими воспринимается и истолковывается как сущностная и определяющая черта морали. Однако во второй

половине XX в. императивизм¹ стал предметом острой критики. Анализу критики императивизма, главным образом в той его конфигурации, которая сложилась в Новое время, посвящена *вторая глава*. Нововременной императивизм обсуждается в двух версиях – кантианской и утилитаристской. Обычно кантианство и утилитаризм рассматриваются как оппозиционные этические учения. Принципиальные различия между ними в трактовке императивности касались понимания содержания основополагающего морального принципа и природы его повелительной силы. Но вместе с тем кантианству и утилитаризму свойствен ряд общих моментов в понимании морали, а именно: моральным побуждениям приписывается принудительный характер, нормативное содержание морали сводится к законам, принципам, требованиям, правилам, универсальным по своей природе, в языке морали приоритет отдается должностовательной модальности и т. д. Это и стало предметом антиимперативистской критики, которая приобрела в ряде учений программный характер. Наиболее сильное выражение она получила в призыве к преодолению морали как таковой, отождествляемой с императивностью в ее крайней – репрессивной, рестриктивной форме, предполагающей беспрекословную лояльность и исполнительность. Особенно рьяные критики императивизма, такие как Элизабет Энском, вообще призывали к отказу от занятий моральной философией, потерявшей теоретическую состоятельность после того, как был предан забвению божественный закон – подлинная основа моральной повелительности. Сторонники умеренно-критической позиции в отношении императивизма не отрицают значимости самой идеи моральной императивности, однако считают, что эта идея нуждается в серьезной коррекции, как нуждается в коррекции и моральная философия, основанная на императивизме, поскольку для понимания сущности морали и актуальных моральных проблем одной только идеи императивности недостаточно. Хотя сторонникам этики добродетели не удалось низвергнуть императивистскую этику, к чему они определенно стремились, они ее все-таки потеснили. Этика добродетели не только заявила о себе

¹ Речь идет о таких типологически определенных моральных теориях, в которых функции императивности и роли императивов в морали придавалось первостепенное значение.

в общем морально-философском дискурсе, но и заняла прочное место в реестре современных этических парадигм – наряду с деонтологической и консеквенциалистской этиками.

Следует отметить, что, хотя сами критики императивизма нередко демонстрировали ограниченное понимание моральной императивности, они сумели убедительно показать некорректность сведения морали лишь к императивности. Мораль явлена не только через императивы, но и через ценности, через добродетели, через поведенческие установки личности. Мораль не исчерпывается запретами, она невозможна без положительного утверждения ценностей. Наряду с принуждением в ней есть и свободное самоопределение личности. Мораль сложна и неоднородна, и моральным философам следует быть внимательней к этой неоднородности, в особенности при анализе императивности – феномена, благодаря которому мораль более всего заметна.

Один из видов императивизма представляют собой теории морали как социально-нормативной регуляции. Они рассматриваются в *третьей главе* отчасти на примере взглядов Эмиля Дюркгейма, а главным образом на материале теории морали Олега Дробницкого. Последний не только выделил посредством понятия «нормативная регуляция» императивность в качестве основной, ведущей функции морали, но и выдвинул на этой основе такое понимание морали, в котором регулятивность выступала ее сущностной характеристикой. Предпринятое Дробницким масштабное и многоступенчатое сопоставление морали как способа нормативной регуляции с родственными социальными феноменами, экспликация понятия морали в многоголосной переключке с различными теориями морали прошлого и современного ему настоящего позволили представить феномен императивности в разнообразии его внутренних частных определений и с предельной теоретической насыщенностью. Без учета его разработок в этой области, положительно-рецептивного или критического, никакая новая концепция моральной императивности не может считаться достоверной. Достигнутая Дробницким полнота в разработке гипотезы императивности морали и, шире, проведения функционалистского подхода в этике² позволяет уви-

² Функционализм в этике выражается в представлении морали как определенной социокультурной функции (или набора функций), по сути не зависимой от какого-либо возможного ценностного содержания.

деть ограниченность императивизма, но обусловленную уже совсем другими теоретическими обстоятельствами по сравнению с теми, на которые указывала в своей критике императивизма Энском.

Через всю книгу нами проводится идея неоднородности морали. В самом общем плане мы имеем в виду, что моральное содержание проявляется в разных формах – в ценностях, требованиях, добродетелях, поступках, отношениях, суждениях. Оно по-разному актуализируется в позиции морального агента или в позиции реципиента, или стороннего наблюдателя. Понятно, что эти позиции ситуативно переменчивы, и каждый индивид постоянно оказывается то в одной позиции, то в другой, то в третьей. Неоднородность морали проявляется и на уровне отдельных ее форм, в частности в императивности. Это и разнообразие требований, о которых говорится в первой главе. Это и разнообразие субъектов требования – тех, кто выступает «законодателем» или по меньшей мере глашатаем морали, субъектом моральной воли. Предъявляющий моральное требование, высказывающий моральное суждение, делает это как в обобщенной форме, апеллируя к общим моральным ценностям и тем самым как бы говоря от имени морали, так и в конкретной, говоря от своего собственного имени, в качестве частного, локально определенного индивида. Разнообразие моральных субъектов обсуждается в *четвертой главе*. Мы воспользовались для постановки вопроса моделью, предложенной Джоном Локком в его концепции моральных законов. Речь о том, что есть общие требования, требования, исходящие от сообщества, и требования, которые люди предъявляют друг другу в качестве частных индивидов. Когда речь идет о межличных отношениях, ясно, что субъектом требования выступают друг для друга сами участники коммуникации. Когда речь идет о коммуитарно-социальных отношениях – отношениях опосредованных (в моральном плане) заботой о благе сообщества и о благе людей как членах сообщества, субъектом требований выступает само сообщество посредством своих представителей или даже рядовых членов сообщества, как бы действующих от имени сообщества. Кто может быть субъектом общих требований, общих принципов? Религиозные мыслители уповают на Бога как высший моральный авторитет, натуралисты-эволюционисты говорят о том, что посредством общих принципов дает о себе знать сама природа, социологи

указывают на культуру, историцисты – на общие законы исторического развития. В этих разных суждениях говорится об источнике требований, между тем как на самом деле необходимо ответить на вопросы о том, кто выступает их субъектом, к кому обращены требования, представляющие общие ценности, и если это тот же самый индивидуальный агент морали, то в каком качестве он оказывается способным к субъектности такого рода?

В *пятой главе* рассматриваются отдельные проблемы, связанные с моральной императивностью и отражающие ее особенность. В качестве таковых были отобраны позитивный и негативный характер моральной императивности, абсолютность и универсальность моральных требований, соотношение долженствования и возможности.

Наиболее остро проблему соотношения позитивных и негативных требований в нашей литературе поставил в последнее время Абдусалам Гусейнов в рамках своей концепции «негативной этики». Смысл этой концепции состоит в том, что негативные требования, а именно запреты, являются наиболее существенными для морали, и, лишь исполняя запрет, моральный деятель может быть уверенным в чистоте своего решения и полностью отвечать за последствия своего поступка. Какими бы ни были благие намерения деятеля при совершении позитивного, или, иными словами, «внешне-физически» выраженного действия, он не может с точностью знать всех возможных последствий своего поступка, а значит, нести за них ответственность. Негативные императивы в форме запретов играют исключительно важную, можно сказать, первичную, базовую роль в морали. Ни одно самое благое деяние не может быть одобрено, если оно как-либо опосредовано нарушением запрета на причинение вреда. Иными словами, непричинение вреда, т. е. негативное по своей сути требование, является базовым и исходным для морали. Другой вопрос, насколько негативные императивы можно считать исчерпывающими для морали? За этим встает более общий и фундаментальный вопрос: как понимается мораль, как понимается содержание моральных ценностей, если, как это произошло в рамках «негативной этики», мораль оказывается сведенной к воздержанию от совершения зла в некоторых, пусть самых существенных его проявлениях? Вряд ли это можно считать достаточным для совершения и утверждения добра. Негативные требования обеспечивают соблю-

дение прав человека. Но они никак не могут способствовать действиям, потенциально направленным на содействие благу Другого – помощь, соучастие, заботу, без которых немислима нравственность.

Моральные требования, как и ценности, воспринимаются и осмысливаются самим моральным сознанием как абсолютные и универсальные. Моральные требования воспринимаются и трактуются как абсолютные, т. е. беспредпосылочные в своем ценностном значении, и как универсальные, т. е. адресованные каждому. Атрибуты абсолютности и универсальности эмпирически не фиксируемы. Это мыслимые характеристики. Моральные требования, точнее некоторые из них, считаются абсолютными и универсальными; но их считают таковыми морально мыслящие деятели, которые претворяют такое свое понимание требований в свои решения и действия, сообразованные с ситуацией, в которой они совершаются, и с лицами, которые в нее включены.

Шестая глава посвящена доказательству тезиса, что исследование источников моральной императивности не сводится к поиску биологических, психологических и социальных причин, предопределяющих возникновение и воспроизводство системы моральных требований. Мораль не может изучаться исключительно как внешний объект, и это значит, что философской этике следует принимать во внимание основания, опираясь на которые индивид признает моральные требования и принимает их к практическому воплощению. Перед философами стоит задача двунаправленного исследования феномена морали – как социокультурного механизма, формирующего особый тип индивидуальных установок и особые способы межличностной коммуникации, и как набора ценностно-нормативных ориентиров, опирающихся на рациональное рассуждение. Второе из этих двух направлений философского поиска в заостренно индивидуализированной и несколько провокационной форме намечает широко известный вопрос: «Почему я должен быть моральным?». Отвечая на него, философы выявляют субъективно значимые источники императивной силы моральных требований. В числе факторов, которые могут рассматриваться в этом качестве: эгоизм (совмещающийся с потребностью в кооперации), стремление к счастью, способность к постижению нормативных и ценностных положений и способность к свободному и обдуманному выбору поступков.

В *седьмой главе* показывается, как в моральной философии обсуждаются эти источники императивной силы морали и как преодолеваются сомнения в индивидуальной значимости моральных требований. Средством для решения этой задачи является мысленный эксперимент, в ходе которого воображаемый защитник морали пытается убедить воображаемого морального скептика в необходимости признать и исполнять моральные обязанности. Под моральным скептиком в этической теории понимается разумный индивид, находящийся в обычных условиях человеческой жизни, обладающий обычными способностями, но не признающий, что любой другой человек обладает равной с ним внутренней ценностью. Моральный скептик либо вообще не признает существования моральных обязанностей, либо считает их существенно менее значимыми в сравнении со своими потребностями. Борьба с моральным скептицизмом направлена, во-первых, на убеждение эгоиста, понимающего необходимость кооперации, в том, что честное и благожелательное поведение является наилучшей стратегией для получения максимума выгод. Во-вторых, на убеждение индивида, который стремится превратить свою жизнь в успешный целостный проект, в том, что, не будучи морально сообразным, его стремление обречено на неудачу. В-третьих, на убеждение разумного деятеля в том, что морально-сообразное поведение обладает рационально очевидной правильностью. В-четвертых, на демонстрацию того, что нарушение моральных требований лишает индивида возможности быть источником своих собственных поступков. Эффективность этих стратегий противостояния моральному скептицизму зависит от убедительности аргументации, которая может развиваться по разным траекториям. Их аналитический разбор требует специального внимания.

* * *

Эта книга представляет собой отголосок коллективного исследовательского проекта, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом в 2014–2016 гг. В ходе работы над книгой, которая предполагалась как суммирование выводов, полученных в ходе осуществления того проекта, мы все больше отдалялись от

них и все больше сближались в уяснении своих теоретических согласий и разногласий по поводу понимания императивности, а за нею и морали как таковой.

Несмотря на длительную совместность в исследованиях, именно работа над книгой позволила обнаружить существующие различия в наших исследовательских установках и подходах к анализу морали. Кто-то из нас ориентируется на историко-философское наследие, кто-то отдает приоритет текущим дискуссиям, кому-то интереснее поверить сложившиеся философские представления о морали выводами социальных наук и наук о человеке, сопоставить их с наблюдениями за реальными отношениями людей и социальной практикой. Для кого-то при рассмотрении феномена императивности в его различных проявлениях точкой отсчета была «машинерия» социальных институтов, которая поверялась автономией морального деятеля, а кто-то, наоборот, исходил из самодостоверности морального опыта личности, отстаивающей свою самостоятельность и свое достоинство наперекор вкрадчивому ли, бесцеремонному ли давлению окружения. Отсюда сохраняющаяся невыравненность в характере постановки проблем в разных главах, заметная неоднородность аргументации и различия в степени референтности к текущей литературе. При этом мы старались не допускать противоречивых высказываний, и, надо признать, это не потребовало от нас больших усилий.

Не исключено, что, устремленные к исполнению взятой на себя задачи написания совместной книги, мы бессознательно сглаживали разногласия и, наоборот, решаясь на компромиссы, сознательно располагали себя к согласию в понимании и интерпретации обсуждаемых нами теоретических вопросов. Представляет ли данная книга временную конвенцию или она знаменует этап в творческой биографии каждого из нас и в нашем продолжающемся уже много лет сотрудничестве, покажет время. Мы хорошо понимаем, насколько работа над книгой оказалась для нас самих благотворной. Нам остается надеяться, что полученные нами скромные результаты будут интересны коллегам по цеху, полезны изучающим этику и любопытны сторонним заинтересованным наблюдателям, следящим за тем, что происходит в философии.

Авторы следующим образом разделяют ответственность за текст книги: Р.Г. Апресян – Введение, главы 1, 3, 4, 5 (параграфы 5.1 и 5.2); О.В. Артемьева – Введение, глава 2; А.В. Прокофьев – Введение, главы 5 (параграф 5.3), 6, 7.

I. Смысл и содержание морали

Мораль актуализируется для индивида, когда он сталкивается с задачами согласования *частных интересов*³ (позиций) и установления (подтверждения) своей идентичности в соотношении с моральными ценностями и моральным идеалом. Согласование интересов и достижение общности не означает налаживания сообщества, но оно, конечно, предполагает нахождение «общего языка» и преодоление «всяческих подозрений, раздоров, противоречий» (см.: [Ницше, 2014, с. 529])⁴. Согласование интересов происходит путем ослабления и снятия конфликтов между носителями частных интересов, достижения общности интересов и ее сохранения, обеспечения сотрудничества, создания условий для того, чтобы носители частных интересов в своих решениях и действиях способствовали благу друг друга и сообщества. Это становится возмож-

³ Интерес понимается здесь в широком плане – как склонность, направленность, желание субъекта относительно чего-либо, что представляет для него ценность, и освоение чего (в какой-либо форме) рассматривается им как благо.

⁴ Фридрих Ницше с насмешкой произносит эти слова, полагая, что такие вещи могут волновать только ленивых и не решающихся на «критику моральных ценностных суждений» мыслителей (см.: [Ницше, 2014, с. 529]). Он смешивает таким образом смысл морали и задачу мыслителей ее изучающих. Ницше видит в морали заблуждение и самообман, а то и прямой обман; и потому философам оставляется только задача разоблачения этого обмана. Задача критики моральных заблуждений, несомненно, важна как для философов, так и для самих субъектов морали, но она не снимает задачу уразумения того, есть ли в морали что-то помимо заблуждений и, если есть, то что такая мораль может собой представлять.

ным благодаря заявлению людьми своих позиций и воздействия друг на друга с целью установления взаимопонимания и развития взаимодействия. При этом частные позиции не навязываются, а предъявляются посредством апелляции к ценностям, признаваемым в данном сообществе универсальными и безусловными. На основе этих ценностей заявляемые позиции объясняются и обосновываются. К этим ценностям апеллируют, требуя или ожидая от других людей определенных действий, на их основе высказывают похвалу или осуждение по поводу совершенных действий. Вместе с тем, ориентируясь на эти ценности, личность подтверждает свою идентичность в качестве агента морали, объекта обязанностей перед самой собой, самокритичной и совершенствующейся. В согласовании частных интересов состоит коммуникативный и социальный смысл морали; в самореализации личности по критериям признанных ценностей – ее перфекционистский смысл.

1. Смысл

Согласование интересов и обеспечение на этой основе их общности является важной социально-организационной задачей, и каждое сообщество постоянно ее решает, используя для этого различные средства воздействия на своих членов ради сглаживания частных интересов в их массовом проявлении⁵ и подчинения частных интересов интересу целого, их «обобществления». В более общем виде на это указывает А.А. Гусейнов: «Нравственность выполняет свою роль в обществе, состоящую в том, чтобы сплачивать, интегрировать людей и одновременно защищать их друг от друга» [Гусейнов, 2014, с. 20]. Основные рычаги воздействия в этом деле – политические, правовые, традиционно-коммунальные, религиозные. В этом же ключе порой трактуется и мораль – как подавление, пусть и «мягкое», индивидуального начала ради интересов общественного целого.

Таким воспринимал смысл морали, например, Бернард Мандевиль, полагавший, что в тех сферах деятельности, куда не дотягивается государственный закон, посредством морали, а именно,

⁵ В этот процесс не попадают интересы привилегированных по тем или иным основаниям и в разной степени групп, которые есть в любом обществе.

представлений о добродетели и пороке, можно воздействовать на человека с целью ограничения его инстинкта самосохранения, которым тот влечется к удовлетворению своих потребностей и получению пользы. Представления о добродетели и пороке путем внедрения в сознание людей вменяются человеку «законодателями и мудрецами», которые стремятся убедить людей в том, что их высшее благо состоит в следовании общим, а не частным интересам [Мандевиль, 2000, с. 26]⁶. Философы и моралисты, священники и воспитатели добиваются своего, суля воображаемое вознаграждение в качестве компенсации за муки самоотречения, прибегая к похвале и презрению, играя на лести, апеллируя к стыду и чести. За картиной общества Мандевилля просматривается «естественный человек» Томаса Гоббса. Возможно, существующий сам по себе, заботящийся лишь о своих интересах, никому не доверяющий, по умолчанию враждебный к другим, но неизменно стремящийся к своей пользе и потому готовый к сотрудничеству ради обеспечения своих интересов. Осуществляя с помощью морали контроль за людьми и обеспечивая согласование интересов, общество, персонифицированное наиболее полным образом в государственной власти, ухищряется таким образом ставить природный эгоизм людей на службу блага целого. Обратной стороной этого является то, что само общество выступает своеобразным коллективным эгоистом. Преимущество морали перед государственным законом Мандевиль видел в том, что представления о добродетели и пороке внедряются в сознание людей и они начинают воспринимать их как свои собственные убеждения и мотивы.

Хотя все содержание морали Мандевиль сводил к добродетели и пороку и не говорил о моральных законах, запретах и повелениях, фактически он представлял мораль как исключительно императивный механизм, причем «вертикального» действия. С его помощью решается задача общественного контроля над индивидуальным поведением ради блага целого, которое осуществляется фактически посредством морализирующего манипулирования.

На первый взгляд, схожая схема морали как социального механизма согласования частных интересов была предложена Эмилем Дюркгеймом. Он также полагал, что условием согласования

⁶ Эти определения добродетели и порока можно принять в качестве базовых, отражающих коммуникативно-функциональный смысл этих феноменов.

интересов является доминирование общего интереса над частным, и это обеспечивается «моральной дисциплиной» [Durkheim, 2003, р. 14–15, 70–72]. Однако Дюркгейм, в отличие от Мандевилля, представлял мораль как систему правил. С их помощью адаптируются различные функции общества – экономические, научные, военные, административные, религиозные и т. д. Гарантом действенности моральных правил, более того, их источником, является сообщество как таковое, действующее посредством различных социальных институтов. С помощью морали согласовываются интересы, и главное при этом – упорядочивание деятельности индивидов в разных сферах общественной активности. Совместная жизнь людей невозможна без постоянного ощущения целого, без зависимости от него, без лояльности и преданности по отношению к нему. Этот индивидуальный опыт фиксируется и обобщается на коллективном уровне в форме санкционируемых сообществом моральных правил, которые требуется исполнять. Долг, который чувствует человек, это всегда долг перед каким-то началом, духовно возвышающимся над моральным агентом. Таким, более высоким, источником морального авторитета выступает «коллективный субъект» – сообщество, представляющее собой, по Дюркгейму, «единственную нравственную личность», которая превосходит каждого из отдельных индивидов, входящих в него [Дюркгейм, 1991, с. 8].

Коллективный субъект, на которого ориентируется личность – это в первую очередь семья и профессиональная ассоциация, а также аналогичные им группы. Но они сами являются частью более общего социального образования, а именно, политического общества (нередко ошибочно отождествляемого с государством, как уточняет Дюркгейм), которое посредством своих уполномоченных представителей вносит существенный вклад в обеспечение согласования частных интересов.

Таким образом, мораль, согласно Дюркгейму, является функцией общественных отношений, и она призвана обеспечить социальную интеграцию. Личность оказывается моментом в этой системе, и в функциональном плане она не представляет большого значения, она – лишь соучастник в коллективном действии, представитель сообщества, ее достоинство и ценность заданы тем, что она есть часть сообщества.

Нормативные инструменты морали действительно могут использоваться для трансляции общего интереса и «обобществления» частных интересов. Однако согласование частных интересов, осуществляемое посредством ограничения эгоизма, обеспечения взаимопомощи, побуждения к благоволению и заботе, направлено не только и не столько на благо целого, сколько на благо индивидов. И Мандевиль, и Дюркгейм отразили важный социальный, общественно-детерминированный аспект в процессе согласования частных интересов, но в большей или меньшей степени частные интересы были представлены ими как предмет нивелирования со стороны носителя (реального или воображаемого) общего интереса. И мораль как регулятор поведения представлялась ими в качестве инструмента такого нивелирования.

Концепция морали как согласования интересов посредством социальной регуляции развивалась О.Г. Дробницким, считавшим вопрос о том, каким образом «нравственность выполняет функцию согласования различных волей и разрешает *реально*, в действительной социальной ситуации моральные конфликты убеждений» самым важным для этической теории; без понимания этой функции нельзя понять «существование нравственности как общественного института» [Дробницкий, 2001а, с. 93–94]. Так же, как Дюркгейм, Дробницкий видел смысл согласования интересов в обеспечении приоритета общественного, общего интереса над индивидуальным интересом, универсального начала – над локальным. Вместе с тем социальный смысл морали, по Дробницкому, заключается в том, что она является одним из способов преодоления противоречия между частным интересом и моральным императивом. Нравственный же императив отражает специфический общественный интерес, а именно тот, в котором воплощены *общееисторические законы* общественного развития.

Получается, что согласование интересов в концепции Дробницкого, в конечном счете, не связывается с целями установления коммуникативной, интерактивной или социальной гармонии. Согласованию интересов придается главным образом социально-исторический смысл. Интересы и соответствующие им поступки организуются, регулируются в соответствии с некими общими законами истории. Поэтому указание на «наличные, эмпирически констатируемые потребности, интересы, решаемые кем-то задачи»

в интерпретации феномена согласования интересов Дробницкий считал проявлением эмпиризма. Мораль не сводима (как предполагал Дюркгейм) к обеспечению функционирования ограниченной социальной системы [Дробницкий, 2001а, с. 63–64, 104–105]. Задача теоретика морали состоит в том, чтобы показать, как посредством универсальных по форме суждений и требований в морали оказываются представленными «логика разума» и общезначимые тенденции истории.

На наш взгляд, постановка вопроса о социально- и всемирно-историческом значении согласования и (в перспективе, по возможности) гармонизации частных интересов в морали имеет смысл лишь при условии теоретического обоснования роли исторических тенденций (причем главным образом перспективных) в изменении сознания и поведения личности. В трудах самого Дробницкого методология решения этой философско-теоретической задачи не раскрывается, и остается неясным, в чем это решение могло бы состоять по существу. Дело не в том, что задача изучения исторических тенденций ведет к расширению концептуальных рамок собственно моральной философии и требует привлечения методологии социально-философского и философско-исторического исследования, но в том, что при такой постановке вопроса неизбежно меняется ракурс рассмотрения морали, понимание ее социокультурного смысла и нравственного предназначения личности. Утверждая, что мораль является неким средством трансляции «общеисторических законов» на представления людей и человеческие отношения, а эти представления и отношения в конечном счете или в идеале настраиваются на то должное, которое излучается состоянием всеобщего блага, неминуемо обретаемым будущим человечеством, Дробницкий по сути дела проводил *историцистский* подход. Историцизм в этике чреват операциональным, прагматическим толкованием морали. Сторонник этического историцизма как бы предполагает, что ограничение частных интересов осуществляется не ради их носителей, т. е. самих индивидов, причем чаще всего ими самими в их практическом, жизненном взаимодействии, а ради перспективных целей развития истории, ради некоего абстрактного общего блага, которое несет с собой будущее. Более того, логика такого подхода должна вести к допущению существо-

вания тех, кто каким-то образом обладает экстраординарными полномочиями говорить и, стало быть, судить от имени истории. При историцистском подходе мораль прежде всего предстает перспективно-историческим, а не intersubъектным феноменом, из-за чего личностно-, коммуникативно- и коммунально-определенный смысл согласования интересов в морали оказывается упущенным⁷.

Однако следует иметь в виду, что для Дробницкого, как и других теоретиков советского времени, историцизм, пусть не проговариваемый и, скорее всего, не осознаваемый, был своеобразной, возможно единственной в рамках исторического материализма, формой обоснования социально-политической эмансипированности морали и, более того, автономии морального субъекта как независимости от непосредственного социального окружения. На этой теоретической основе можно было говорить об универсальности морального требования, о единстве субъекта и объекта и неинституциональности морали, идеальном характере санкции и т. д.

Носители частных интересов (индивиды, группы, сообщества), решая жизненные задачи самосохранения, самовоспроизведения и самореализации, естественно (спонтанно, инерционно) рассматривают свои частные интересы как безусловно значимые и приоритетные. В условиях ограниченности ресурсов между носителями частных интересов возникают напряжения и конфликты. Имея общий объект, частные интересы оказываются разобщенными по своему предмету. В силу этой разобщенности (чем ограниченнее ресурсы, тем более глубокой она становится) сама по себе реализация общественными субъектами (индивидуальными и коллективными) собственных целей может не иметь никакого позитивного отношения к благу других, а то и препятствует ему. Для предупреждения конфликтов и их разрешения требуются благоразумие, предосторожность, практичность, которые ориентировали бы на партнерство и разумность, удерживали от эгоцентризма, предостерегали от ложных оправданий, самообмана, предубежденности. Более всего необходима добродетель,

⁷ Впрочем, такой же результат, хотя и в силу других особенностей концептуализации морали, легко просматривается в учениях Мандевиля и Дюркгейма, в историцизме не замеченных.

ограничивающая эгоизм, утверждающая человека в его достоинстве, направляющая его энергию на благо другого. В этом и состоит *моральная ориентация поведения*.

Преодоление разногласий, их моральное разрешение осуществляется с помощью дискурсивно-практических средств. Какой бы моральный режим ни доминировал в сообществе, дискурсивное отстаивание одних интересов, ограничение других, поддержание баланса интересов, стремление к их гармонизации, предпринимаемые ради этого усилия по их возвышению и т. д. представляет собой обычную моральную практику.

В нормальном сообществе задачи согласования интересов решаются различными нормативными средствами, такими как традиции, закон, административные и корпоративные установления и т. п. В состав способов социального упорядочения входит и мораль. В соотношении с названными нормативными инструментами мораль может ассоциироваться преимущественно с дисциплинированием – ограничением и подавлением. Социальная дисциплина в своих значимых моментах рестриктивна и репрессивна по отношению к индивиду. Основной инструмент такого рода – государственный закон – по преимуществу репрессивен, в том смысле, что закон строго очерчивает сферу запрещенного и угрожает репрессиями – негативными материальными санкциями – за нарушение границ этой сферы. Предметом запрета могут быть как определенного рода действия, так и воздержание от действий. В целом ограничения морально легитимны, если они эффективно способствуют согласованию частных интересов и отстаиванию общего интереса и одновременно не нарушают саму возможность существования частных интересов и их реализации в инициативном и самостоятельном взаимодействии людей (партнерском, сотрудничающем или дружеском)⁸. Подобно другим формам социальной дисциплины, мораль осуществляет ограничение частных интересов. Но в отличие от других форм социальной дисциплины, ее специфической целью является предотвращение необоснованного доминирования одних интересов над другими интересами и обеспечение нормативных

⁸ Это относится как к морали, так и к другим устройствам социального дисциплинирования (юридическому закону, обычаю), различающимся по степени рестриктивности.

условий для их сообразования путем не только предупреждения людей от причинения другим вреда, но и пробуждения в них благорасположения к другим.

Таким образом, мораль в качестве силы, направляющей действия, превышает закон, поскольку она не исчерпывается ограничениями, не сводится к запретам; она указывает на то, что надо делать помимо воздержания от совершения запретного. В отличие от права и обычая, которые решают задачу сохранения существующего положения вещей, в морали гораздо значимее стратегия конструктивности: как человеку и обществу улучшить положение вещей, возвыситься над повседневностью и тем самым приблизиться к совершенству? При важности понимания того, чего не следует делать, для человека как субъекта морали крайне важны и другие вопросы: что делать, как делать, каким надлежит быть самому, чтобы делать наилучшим образом?

Однако надо отметить, что задача согласования интересов отступает на задний план в ситуациях, когда ее выполнение оказывается возможным только посредством потакания чужим слабостям и порокам, ценою конформизма или участия во зле, пусть и косвенного. Верность своим принципам и высшим ценностям может потребовать от человека решительного дистанцирования по отношению к тому, с чем, как он считает, у него нет ничего общего, принципиального, по моральным мотивам, противостояния окружению, несправедливым решениям власти или администрации, групповому своекорыстию, повседневной жестокости, нравственной бесчувственности и т. д. В таких условиях приоритетным оказывается принцип недеяния – воздержания от зла, неучастия во зле.

Смысл морального согласования интересов – в содействии благу другого как своему благу. Этот смысл морали обнаруживается не только через сдерживание человеком своих интересов и признание чужих, но и через восприятие чужих как своих, что обеспечивается с помощью соответствующих нормативных инструментов. Понимание морали как мышления и деятельности, сориентированных на благо Другого, разносторонне представлено в истории мысли. Наиболее однозначно эта установка морали выражена в Золотом правиле морали: «Поступай по отношению к другим так, как ты желал бы, чтобы они поступали по отношению

к тебе». Она усиливается в принципе альтруизма, который предписывает не просто содействовать благу других, но браться за это, даже поступаясь своими интересами и предпочтениями⁹.

Золотое правило может перетолковываться в том духе, что человек, следующий ему, определяет содержание поступка, именно исходя из своего желания (интереса), и не столько ориентируется на желание (интерес) Другого, сколько задает Другому свое желание, тем самым превращая его в стандарт. Но ведь точно так же – инициативно или обоюдно – поступает, со своей стороны, и Другой. Каждый, таким образом, утверждает свое понимание морали (на основе своего понимания блага). В этом проявляется моральная автономия, противопоставляемая в таком виде представлению о морали как совокупности правил. Каждый утверждает свое понимание морали и проводит его, взаимодействуя с другими, в процессе взаимодействия каждый практически-дискурсивно апробирует свое понимание морали, добываясь *взаимопонимания*, в идеале – *общего* понимания.

В расхожем виде понимание морали как не подотчетной правилам индивидуальной автономии выражается в сентенции: «У каждого своя мораль». У ее возникновения и постоянного, с каждым поколением, воспроизведения есть объективные предпосылки. Важнейшая связана с реальным опытом самой морали, которая ориентирует человека на благо. Но благо, на которое ориентирует человека мораль, это благо Другого, других. Речь может идти и о благе самого морального агента, но только в том смысле, что в морали человек должен заботиться о себе как таком, который справедлив с другими, благорасположен к ним, не позволяет себе дурного, стремится к добродетели, живет с достоинством. Если же понимать благо как удовлетворение собственных интересов (как оно обычно и понимается), то для этого мораль не требуется. Внимание к собственным потребностям и интересам обеспечивается чувством самосохранения, себялюбием, благоразумием человека.

Мораль в первую очередь отвечает на потребность согласования интересов индивидов, естественно себялюбивых, беспокоящихся о себе и своем благе. Как бы ни объяснялась эта потребность,

⁹ Альтруизм ясен как общий принцип жертвенного благодеяния, но при практическом применении он требует решения многих вопросов, связанных с конкретными условиями, от которых зависит характер его универсальности, степень обязательности, мера жертвенности и т. д.

откуда она берется, посредством чего закрепляется и благодаря чему реализуется, важно не упустить основное предназначение морали – удерживать людей от раздора, не допускать противостояния, склонять к примиренности, способствовать сотрудничеству, взаимопомощи, в конечном счете, дружественности и заботе друг о друге. При этом требование ограничивать свои интересы не снимает задачи отстаивать их и, если надо, решительно, особенно когда они оказываются предметом необоснованных посягательств со стороны других.

Логика морали – забота о благе других, об общем благе – может требовать действий, нарушающих сложившееся положение вещей, привычки людей, рутину повседневности. Такие действия, а порой даже только намерение их совершить, порождают между новаторами и консерваторами напряжения, легко переходящие в конфликты.

Хотя в представлении о морали понятие блага занимает важное место, основной предмет внимания в морали – не благо как таковое, а те отношения, в которые вступает человек по поводу блага. Исторически становление морали происходило таким образом, что постепенно выделялись и подвергались осмыслению действия, учитывающие благо других, этому смыслу придавалось отдельное значение, которое закреплялось словесно и отражалось в ценностных представлениях и соответствующих им требованиях. В соотношении с благом других утверждалось значение своего собственного блага и подобающее отношению к нему.

Утверждение о том, что у каждого своя мораль, нуждается в кардинальном уточнении. Что у каждого есть «свое», так это понимание собственного блага, собственных предпочтений. В морали же человек переключается с естественной и спонтанной концентрации на себе и собственном благе на внимание к благу других. Он переключается, принимая моральные представления, начиная мыслить в их логике и в этом ключе проводит согласование интересов.

Мнение, что у каждого своя мораль, отражает и такие важные моменты морального опыта, как автономия и самостоятельность личности, ее самоуважение и достоинство. Последнее может быть включено в моральный опыт и выражать его, а может быть проявлением иного опыта – отчужденности от других, спесивого непризнания других, конъюнктурного и пользовательского к ним отно-

шения. Моральная автономия нередко интерпретируется так, что сама личность является фактическим автором требования. Отсюда может следовать вывод о том, что в морали нет требований как таковых, т. е. задаваемых извне. Предполагается, что коль скоро в морали повеление обнаруживается как внутреннее долженствование, значит, мораль – это то, что продуцируется самим человеком, и в силу этого – «у каждого своя мораль».

Моральный смысл самостоятельности личности – в ее независимости по отношению к внешнему авторитарному и корыстному давлению, за которым стоят какие-то частные интересы. Моральная самостоятельность противостоит самоволию, не важно, следствием или проявлением чего оно оказывается – нечувствительности к интересам других, неумения и нежелания соотносить свои интересы с их интересами, неготовности к согласованиям, признания допустимости осуществления собственных интересов в ущерб интересам других и т. д. Моральная самостоятельность – это также независимость от складывающейся конъюнктуры, «силы» обстоятельств, возможно, не отражающих никакого чужого частного интереса, но лишь представляющих коммуникативную, коммуналную, социальную стихию, уступая которой личность теряет верность принятым ею ценностям и убеждениям, а в конечном счете саму себя. Наоборот, в самостоятельности такого рода личность обретает уверенность в самой себе, самоуважение, понимание ею собственной прямоты, честности, ответственности перед самой собой. Иными словами, моральная самостоятельность представляет собой и функциональный, и содержательный (нормативный) показатели морали личности. Моральная самостоятельность не относится к вменяемым личности ценностям, предъявляемым ей требованиям, высказываемым в ее адрес оценкам. Она выражается в том, что исполнение моральных ценностей и соответствующих им требований основывается на признании их личностью, а также в том, что личность контролирует их действительность и единолично отвечает за свои оплошности и прегрешения.

Моральный поступок принципиален – в нем воплощаются личные принципы человека. Человек ответственен не только перед самим собой, но и перед другими – теми, кого касаются последствия его решений и действий. Признание и принятие моральных ценностей и требований – предмет личного решения личности. Но

вместе с тем это вопрос утверждения ею себя в качестве субъекта морали (или отказа от этого статуса). Личность самостоятельно и осознанно принимает моральные ценности. У нее нет иного пути, если она решилась на моральную самоактуализацию. И тогда объективно внешние ценности принимаются ею в качестве ключевого ориентира в ее моральном самоопределении, признаются в качестве существенного фактора выражения своей личной позиции, реализации своего жизненного предназначения.

2. Содержание

Согласование интересов возможно при условии внимания личности к позициям, интересам, ожиданиям других и их признания на практике.

В целом, необходимость согласования интересов осознается из опыта взаимодействия людей на разных поприщах и по поводу разных задач и возникающих в ходе взаимодействия соглашений, чаще всего неформальных. В первую очередь, это опыт внутри- и межкоммунитарных, торговых, административно-политических и т. п. отношений, направленных на непосредственное удовлетворение наличных потребностей и интересов на основе простого равенства. Важность задачи удовлетворения потребностей и интересов требует выработки каких-то гарантий стабильности обслуживающих ее отношений. Наиболее сильными являются гарантии, коренящиеся в понимании самими участниками отношений необходимости стабильности, их заинтересованности в ней, в их непреклонной решимости соблюдать условия, без которых эти отношения невозможны. Иными словами, успешность взаимодействия основана на обоюдной заинтересованности участников взаимодействия в его поддержании и добровольном ограничении своих действий теми рамками, которые эти условия предполагают.

По мере того, как взаимодействие опосредуется внешними факторами различного характера и принцип простого равенства становится неэффективным, возникает необходимость в неких *надситуативных* и *надперсональных* принципах взаимодействия. Судя по древнейшим источникам, опыт взаимодействия норма-

тивно обобщается исторически довольно рано, и при этом главным нормативным приоритетом, наряду с верностью богам, было именно согласование интересов.

Один из примеров нормативного обобщения, направленного на упорядочение человеческих взаимоотношений, представляет уже упоминавшееся Золотое правило. Оно довольно отвлеченно по своему содержанию, но его генеалогическая реконструкция хорошо показывает, на основе какого разнообразного конкретного опыта *взаимодействия* оно было сформировано (подробнее см.: [Апресян, 2013, с. 39–49]). Золотое правило рекомендует понять Другого (часто неизвестного, обособленного, чужого), исходя из самого себя. Взаимодействие в наибольшей степени имеет шансы на успех при условии взаимопонимания. Но по меньшей мере необходимо понимание, на основе которого возможно выстраивание отношения по типу взаимопонимания. Универсальность Золотого правила и, соответственно, возможность обоюдности применения его алгоритма, создают предпосылку для реверсивной коммуникативной рефлексии: Я понимает Другого, анализируя его действия в отношении себя, полагая, что Другой относится к Я, руководствуясь Золотым правилом и, стало быть, исходя из желаемого для самого себя. Такой рефлексивный ход позволяет Я, исходя из себя, понять Другого, чтобы, отталкиваясь от понимания Другого, по-новому взглянуть на себя¹⁰. Не имеет принципиального значения, происходит ли эта коммуникативная рефлексия в реальном или воображаемом взаимодействии с Другим и какого рода это взаимодействие – конкурирующее, солидарно-партнерское, дружеское или заботливое.

Исторически ранее формируются Правило талиона и Заповедь любви к ближнему, перспективно сопряженные с Золотым правилом¹¹. В Заповеди любви к ближнему, как она представлена

¹⁰ На возможность перемены в направленности взгляда – от другого к себе – указывал Аристотель, разбирая нюансы в опыте дружеских взаимоотношений: желая увидеть свою внешность, человек заглядывает в зеркало, а при желании познать самого себя он всматривается в друга (См.: [Аристотель, 1983а, с. 373]).

¹¹ Сопряженность этих правил в нормативном плане неоднозначна: они моделируют отношения, схожие по коммуникативному составу, но по предметному содержанию и типу взаимодействия они различны. Необходим специальный нормативно-этический анализ для установления и прояснения действительного смысла сопряженности этих правил. В историческом плане она культур-

в Ветхом Завете, можно проследить конкретные разновидности взаимоотношений, на основе осмысления которых формулируется новозаветная Заповедь любви. Талион же в Ветхом Завете даже не доведен до обобщающей формулировки; тем легче увидеть, что лежит в основе более поздней обобщенной формулы.

Эти три правила задают основные нормативные параметры упорядочивания человеческих отношений, благодаря которым преодолевается относительность конкретных частных интересов в конкретных ситуациях; они по сути предохраняют от релятивизма в нормативном мышлении и от своеволия в поведении. Отраженная в них направленность на благо другого человека, других людей, сообщества имеет для морали основополагающий характер¹². Эта направленность обеспечивается определенными ценностями, которые в силу разных факторов воспринимаются моральным агентом как необходимые для претворения в решения, действия и суждения. В качестве морального агента выступает индивид – Я в своем личном (не групповом или общественном) качестве, соотносящее себя с Другим – индивидуальным, коллективным или символическим Другим, который предстает объектом (реципиентом) коммуникативной или поведенческой активности Я. Чтобы действия, направленные на благо другого, были успешными, их агент должен обладать определенными качествами и способностями. Как таковые эти качества и способности также представляют собой ценность. На практике индивид может «упускать» моральные ценности, «не замечать» их неприменности, уклоняться от них (приостанавливая, тем самым, свой статус морального агента), но тогда эти ценности предъявляются ему другими от своего собственного лица или от лица сообщества, а в случае последнего – формально или неформально.

но-локальна. Лишь в Новом Завете присутствуют все три правила, и их можно считать непосредственно сопряженными, хотя эта сопряженность носит в значительной степени контекстуальный и нормативно-логический характер; причем Золотое правило и Заповедь любви к ближнему сопрягаются с Талионом негативно: последний отвергается. В Ветхом Завете Золотое правило представлено рудиментарно, и может быть обнаружено только на основе генеалогической реконструкции, как, впрочем, и сопряженность Талиона и Заповеди любви к ближнему. Ни в одной другой нравственно-религиозной традиции эти правила не встречаются сопричастующими.

¹² Направленность на благо присутствует и в Талионе, который по сути устанавливает предел в нанесении человеку вреда в ответ на причиненное им зло.

Действия обладают позитивной моральной ценностью, если посредством их агент подтверждает признание Другого, по меньшей мере, не притязая на чужое благо и, конечно, не допуская ущерба в отношении другого. Деятельное признание Другого выражается в действиях, направленных на содействие ему. Действия такого рода ценны, т. е. желательны, полезны, значимы, важны. При благоприятных коммуникативных или социальных обстоятельствах действия, направленные на собственное благо агента, могут иметь положительный эффект и для чужого блага; но, как правило, содействие благу другого возможно при условии, что действия агента намеренно и непосредственно направлены на это.

Опыт переживания и осмысления таких действий отражен в ценностях (как идеях, представлениях). В самом простом для изложения варианте это ценности *справедливости* и *милосердия*. Они конкретизируются в ряде других ценностей: *справедливость* утверждается через *непричинение вреда, равенство, соблюдение оправданных интересов других, исполнение обещаний и поддержание договоренностей*; *милосердие* – через *соучастие (солидарность, помощь)* и *заботу*. Соответственно положительными в ценностном отношении являются действия, которыми не причиняется вред, соблюдается равенство, учитываются интересы других, поддерживаются договоренности, исполняются данные обещания, выражается солидарность, оказывается помощь, проявляется забота. Противоположные действия считаются отрицательными в ценностном отношении.

Эти ценности инструментальны, поскольку они соотнесены с благом, ориентируют на благо, формируют действия, выражаются в них. Они не просто обретают смысл, будучи воплощенными в действиях. Имея внешне «отвлеченную», «идеальную» форму, они закреплены в определенной, а именно, императивной форме. Моральные ценности не только вербализованы, но и положены к практической реализации в поступках, в отношениях людей и вменяются посредством соответствующих требований, которые на уровне ценностей сформулированы в самом общем виде: *не вреди, будь беспристрастным и нелицеприятным, будь честен, выполняй обещания, соблюдай договоренности, сотрудничай, помогай нуждающимся, заботься о других*; а в практике социального и межличностного взаимодействия конкретизируются участниками взаимодействия в обращении друг к другу сообразно ситуации.

Само наличие названных ценностей, которые предъявляются к практическому осуществлению, порождает другого вида ценности, указывающие на качество и способности самого морального субъекта. Таковы *добродетели* и *личное совершенство*.

Добродетели – это качества характера, позволяющие личности соответствовать названным ценностям и требованиям. Благодаря этим качествам ценности уважения, солидарности, помощи, заботы и т. п. проявляются в поступках человека, в разного рода коммуникативных и социальных отношениях. Добродетельность – это способность человека понимать моральные ценности, причем в их повелительности – как требования, деятельно осуществлять их в своих решениях и действиях, быть привычным к этому. Добродетельность – это характер, неотъемлемым качеством которого стала привычка поступать в соответствии с тем, что утверждается моральными ценностями.

Вместе с тем добродетель – это, как специально указывал Аристотель, «способность поступать наилучшим образом» [Аристотель, 1983б, с. 82]. Понимание добродетели как совершенства, или превосходства проходит через всю историю этической мысли. Добродетель – показатель совершенства человека и в то же время условие его совершенства. В целом, в образе совершенства отражается качество и результативность усилий, предпринимаемых в соответствии с некоторыми требованиями. Содержательно определено идея совершенства раскрывается, например, в евангельском наставлении: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48), которым подытоживается ряд заповедей (примиренности, нелюбодения, непротивления злу, снисходительности, правдивости, любви к врагам), касающихся должных отношений с другими как ближними, и задается высший образец – идеал, на который должно ориентироваться в совершенствовании. Заслуживает внимания, что названный стих из Евангелия от Матфея перекликается со стихом «Будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд» в Евангелии от Луки (Лк. 6:36). Оба стиха даны в одинаковых контекстах, и это указывает на то, что любовь мыслилась Христом как проявление совершенства человека, а совершенство – как следствие принятия Бога и предания себя ему. Последнее и утверждалось «большой заповедью» в двуедином комплексе Заповеди любви.

Содержательно наполненные стандарты добродетели и совершенства воздействуют на представления о благе, которое предполагается в виде цели осуществления вышеназванных ценностей: справедливости, милосердия и других, менее общих в этом ряду.

Названные ценности раскрывают содержание морали, в котором отражаются ее основные функции – *коммуникативная* и *перфекционистская*. Коммуникативная – обеспечивает эффективное и благотворное взаимодействие между людьми. Перфекционистская – моральное возвышение человека как личности в ее отношениях к себе самой и к другим.

В общих чертах это ценностное содержание универсально. Названные ценности прослеживаются в различных ценностно-императивных комплексах всех известных культурных традиций (главным образом, священных текстах религий, которые образуют фундамент этих традиций). Как можно судить по материалу этих традиций, моральные ценности осмысляются и утверждаются в противовес самоугождению, корысти, тщеславию и другим подобным мотивам и качествам, вследствие которых индивид оказывается поглощенным самим собой и проявляет свое Я в противовес и ущерб Другому, утверждает себя за счет Другого.

Моральные ценности специфичны по ряду признаков.

Они императивны, они выполняют в морали предписательную функцию. Они дают ориентир на благо, предостерегая от зла, и тем самым указывают, как надо и как не надо поступать, что следует считать морально правильным и неправильным. Их содержание предполагается к исполнению; они тем самым органично продолжают в требованиях. Повелительный характер моральных ценностей нередко порождает впечатление, что мораль и есть требования. В основе такого восприятия морали – опыт семейного, коммунального, социального упорядочивания поведения, которому индивид подвергается с ранних лет.

Для ясности последующего изложения отметим, что слово «требование» используется нами, в соответствии со сложившейся в современной русскоязычной этике традиции, для наиболее общего обозначения моральных императивов, независимо от их модальности (позитивной или негативной, выраженной в побуждениях или отвращениях). Это понятийное множество охватывает феномены разных классов. Во-первых – принципы, нормы, правила.

Во-вторых – образцы и идеалы. В-третьих – пожелания, просьбы, мольбы. В-четвертых – рекомендации, советы, приказания, адресно высказываемые ожидания, предостережения.

Различия между этими категориями и внутри них в чем-то отчетливы, а в чем-то – нет. Очевидно, что требования первых двух категорий объективированы по меньше мере благодаря тому, что выражены в устойчивых (надситуативных и надперсональных) высказываниях и нарративах, нередко они канонизированы в той или иной форме, требования первой категории могут быть и систематизированы в форме кодекса.

Исходя из интуиций живой речи, можно полагать, что принципы – это требования высокой степени общности и с ними могут соотноситься разные действия, в то время как нормы выражают относительно частные запреты и предписания, привязанные к ситуациям стандартного типа. Исполнение принципа может опосредоваться обращением к определенным нормам или быть плодом применения практической мудрости. Названные в первой главе требования, соотносящиеся с базовыми ценностями, представляют собой принципы: *не причинять вреда, быть беспристрастным, честным, выполнять обещания, соблюдать договоренности, сотрудничать, оказывать помощь, проявлять заботу*. Так, принцип *непричинения вреда* реализуется путем воздержания от действий, регулируемых нормами: *не убивай, не причиняй страданий, не кради, не лжесвидетельствуй*, вообще *не лги, соблюдай права* и т. п. А принцип заботы реализуется посредством совершения действий, регулируемых такими нормами, как: *будь сострадательным, относись к другому, как к самому себе, соучаствуй в делах и жизни другого, жертвуй собой ради другого* и т. п.

При перечислении разных императивных форм морали указывают нормы и правила (что сделали выше и мы), однако различия между нормами и правилами не очевидны. Можно встретить, например, такое разделение норм и правил, согласно которому нормы указывают на надлежащие и недопустимые действия, тогда как правила ориентируют на определенный результат (что предполагает иное по сравнению с кантовским понимание морали). Или такое разделение принципов и норм, согласно которому принципы представляют собой общие положения, выраженные

не непременно в императивной форме, между тем как нормы – однозначно императивные высказывания¹³. Может быть и такое разделение, в соответствии с которым требования – это надперсонально существующие императивы, а принципы – внутреннее, признанные моральным деятелем в качестве личных убеждений императивы. Говоря кантовским языком, принципы – это максимы, прошедшие отбор по критерию всеобщности. Различение такого рода принимает во внимание дифференцированность надперсональных, объективных по отношению к индивиду механизмов императивности, с одной стороны, и внутри-личностных, с другой.

Впрочем, будет правильным предположить, что дистинкции такого рода носят конвенционально-прагматический характер и приобретают смысл лишь в рамках той или иной концептуализации морали, преследующей определенные исследовательские цели. Абстрактное проведение терминологических различий вряд ли представляет какой-либо теоретический интерес.

Требования второй категории – образцы, идеалы – существуют главным образом в форме нарративов, описывающих надлежащие, предпочтительные для сообщества и ожидаемые типы поведения или образа жизни, если речь идет о личностных характерах. Наиболее совершенные образцы (возможно и наиболее абстрактные) представляют идеал, главным образом идеал добродетельной и прекрасной личности.

Требования третьей и четвертой категорий так же вербализованы, но носят ситуативный и персонально-целевой характер: они предъясняются в конкретной коммуникативной ситуации, т. е. в интересующем отношении, но при этом высказывающий их, т. е. тот, кто в конкретной ситуации выступает в роли их субъекта (индивидуального или коллективного), апеллирует (по умолчанию или явно) к императивам первых двух групп. Имея такую «тыло-

¹³ Иными словами, грамматически-неимперативное высказывание может быть этически-императивным суждением. И, наоборот, не всякие императивные по своей грамматической модальности высказывания являются моральными (даже будучи причинами действий). Императивные высказывания в связи с причинами действий и «этикой» рассматривает А. Макинтайр, то ли обыгрывая различие значений слова «императивность» в грамматическом и морально-философском контекстах, то ли не замечая его, то ли не желая его замечать (см.: [Макинтайр, 2008, с. 138–148]).

вую» нормативную поддержку, требования третьей и четвертой групп тем не менее выступают в конкретной ситуации в качестве самодостаточных¹⁴.

Императивная сила требований разных групп неодинакова. При этом в императивистских и социологистских концепциях морали преимущественное значение придается требованиям первых двух групп, а в аретических и персоналистских концепциях – требованиям третьей и четвертой категорий. Надо отметить, что действительный характер и степень дифференцированности различных моральных требований изучен недостаточно; для начала это должно стать предметом эмпирических социально-психологических исследований.

К понятийно-общему множеству требований можно отнести (с некоторыми оговорками), в-пятых, и сентенции. Они в чем-то под стать образцам с той разницей, что указывают не на задаваемые в качестве стандарта поступки или характеры, а на заслуживающие внимания и, возможно, надлежащие схемы (модели, фигуры) ценностно-нормативного мышления.

Далее, продолжая характеристику моральных ценностей, отметим, в дополнение к предыдущему, что императивность моральных ценностей, будучи выраженной в требованиях, предполагает особое качество тех, к кому требования обращены, а именно, *ответственность*. Самим фактом императивности моральных ценностей человеку вменяется ответственность за восприимчивость в отношении их, за их признание и принятие в качестве мотивов своих действий.

Наконец, моральные ценности представляют и утверждают благо индивида самого по себе, а соответствующие им требования обращены к индивиду как таковому. Однако векторы активности, предполагаемой коммуникативными и перфекционистскими ценностями, различны. Коммуникативные ценности, обращенные к Я, утверждают благо Другого, вменяют ответственность за бла-

¹⁴ В моральной философии кантовской традиции такого рода ситуативно и персонально сфокусированные требования не рассматриваются в качестве моральных, поскольку в ней критерий моральности задан определенными функциональными характеристиками требования, среди которых надситуативность (по условиям применения), надперсональность (по адресации), внесубъектность (по источнику) считаются основными.

го Другого. По внутренней логике морали, личность, обращаясь к себе, ставит перед собой задачу содействовать благу Другого и принимает на себя ответственность за Другого. Перфекционистские ценности, обращенные к Я, утверждают благо Я в форме личного достоинства и соответствия стандарту индивидуального совершенства. По внутренней логике морали, компетенция личности, стремящейся к совершенству, ограничена ею самой, самое большее, теми, кто находится в зоне ее формализованной ответственности. В деле совершенствования она ответственна только за саму себя и не вправе брать на себя ответственность за нравственное совершенство Другого.

Мораль проявляется в значимых для людей и социума действиях. В моральном плане действия человека имеют смысл даже тогда, когда они не осознаются им в соотношении с ценностями, иными словами, когда моральная субъективация поведения минимальна, а то и отсутствует вообще. Моральное значение действий, субъективно морально не мотивированных, обусловлено тем, что они сами по себе отвечают – положительно или отрицательно – моральным ценностям или ведут к соответствующим результатам. Тем самым пространство морали расширяется за пределы осознанного должностования, намеренного и принципиального исполнения предписанных ценностей. Если оценивать поведение по его *результатам*, то вопрос о намеренности может не вставать. Но для установления степени моральности действия, моральной зрелости совершающей его личности субъективный аспект действия, т. е. его осознанность, и индивидуальная ответственность личности, чрезвычайно важен.

II. Критика идеи императивности

Представление о морали как системе принципов и правил, обладающих императивной для человека силой, на протяжении долгого времени было преобладающим в философии морали, получая различные теоретические интерпретации. В Новое время наиболее отчетливо они проявились в оппозиции (явно не выражавшейся) кантианской и утилитаристской этики, которые позже, в XX в. часто рассматривались в качестве парадигм возможных подходов к философии морали вообще – деонтологизма и консеквенциализма. Вместе с тем, понимание морали как способа императивного воздействия на поведение людей всегда встречало критику. Критическому сомнению подвергалась сама идея императивности, предполагающая необходимость подчинения индивида неким общим требованиям, а равно и такая концептуализация морали, при которой императивности придавалось первостепенное значение. В развернутом виде такая критика императивизма проводилась одновременно с переосмыслением того образа морали, который сложился в Новое время.

1. Образы императивности

Иммануил Кант определенно сформулировал идею императивности морали, обосновал императивный характер морали и выявил ключевые особенности моральной императивности. Он

исходил из представления о том, что разумное существо обладает волей или способностью действовать в соответствии с представлениями о законах – принципах, которые усматриваются разумом. Однако воля человека определяется не только принципами, она также подвержена влиянию склонностей, поэтому принципы не управляют ею с необходимостью, она «не вполне согласна с разумом», ее согласие с разумом достигается только посредством «понуждения». Принцип определяет человеческую волю всегда через повеление, формулу которого Кант называет императивом, а императивы формулируются через долженствование. Моральное, или практическое, понуждение характеризуется той особенностью, что оно не противоречит свободе человека, а напротив, совместимо с ней: подчиняясь требованиям разума, человек способен подчиняться им по своей воле.

Кант специально подчеркивает, что императивы выражают отношение объективных законов воления исключительно к несовершенству воли разумного существа. Поэтому в отношении совершенной воли – божественной, святой – не может быть принуждения, императивов, долженствования, обязанностей. Такая воля непосредственно и необходимо определяется законами и, в отличие от человеческой воли, никаких иных влияний при побуждении к действиям не испытывает¹⁵.

Своеобразие нравственного императива Кант видит в том, что в нем действие не соотносится ни с целью, ни с последствиями, ни с содержанием, не обуславливается интересом, не ограничивается условиями, – нравственный императив касается исключительно «формы и принципа», определяющих поступок. Он безусловен, в этом смысле – абсолютен, обладает всеобщим, объективным характером. В этом отличие нравственного императива от принципов, которые обуславливают поступки возможными или реальными целями. Кант называет нравственный императив категорическим, отличая его от гипотетического императива, который предписывает действие ради достижения внешней по отношению к нему цели (см.: [Кант, 1997, с. 117–131]). Следование категорическому императиву есть долг.

¹⁵ В «Лекциях по этике» Кант замечает: «Божественная воля в отношении моральности необходима, а человеческая воля – не необходима, а принуждена» [Кант, 2000, с. 50].

Категорический императив в силу его всеобщего характера невозможно вывести ни из каких эмпирических оснований, будь то особое чувство или особое устройство человеческой природы. Его источник, основу обязательности невозможно обнаружить в сфере опыта – «в природе человека или в обстоятельствах в мире, в какие он поставлен» (он адресован всем разумным существам, а не только человеку) [Кант, 1997, с. 47]. Единственную предпосылку возможности категорического императива Кант видит в идее свободы, посредством которой человек, будучи разумным существом, осознает себя принадлежащим умопостигаемому, или мыслимому, миру. Мыслимый мир – допущение, точка зрения, необходимая для того, чтобы человек мог рассматривать себя в качестве «свободно действующей причины», а не только звена в непрерывной цепи причинно-следственных связей мира природы. Мысль об этом мире, как говорит Кант, всего лишь «отрицательна» в отношении чувственного мира. Только осознавая себя членом мыслимого мира, человек оказывается способным исключить из мотивов своих поступков интерес и поступать в согласии с безусловным, всеобщим законом и «ради него», проявляя тем самым автономию воли.

Кантовская картина императивности складывалась из следующих положений: моральные нормы должны удовлетворять требованию всеобщности и предписываться безусловно; сам моральный закон и источник его повелительной силы не связаны ни с человеческой природой, ни с обстоятельствами жизни человека, ни с его опытом; условиями моральности субъекта являются разумность и автономия в принятии решений, проявляется же моральность личности в «отнесении всякого действия к законодательству», а не в отношениях с другими людьми.

Пolemичный по отношению к Кантову образ императивности сформировался в классическом утилитаризме. Джон Стюарт Милль противопоставил утилитаристскую концепцию морали априористским, интуитивистским концепциям, в частности, концепции Канта.

Коренное отличие предложенной Миллем картины императивности, состояло, во-первых, в том, что Милль выводил мораль из конечной цели – общего счастья. Тем самым он придавал этике телеологический, эвдемонистический характер и вносил в мораль

гетерономию. Во-вторых, высший принцип и критерий нравственности – принцип пользы, или наибольшего счастья, как и источники его принудительной силы, Милль обосновывал, апеллируя к представлению о человеческой природе, обстоятельствам существования человека и условиям осуществления его опыта.

Обсуждая вопрос об источниках принудительной силы принципа пользы и мотивах, заставляющих людей следовать ему, Милль указывает на внешние и внутренние санкции. Внешние санкции задаются отношениями человека с ближними и его отношением к Богу. Они включают желание одобрения со стороны ближних и опасение вызвать их неудовольствие, надежду заслужить награду от Бога и боязнь впасть в немилость. К числу внешних санкций Милль относит также бескорыстную любовь и привязанность к ближним, благоговение перед Богом – все то, что заставляет людей отказываться от своих эгоистических устремлений. Эти санкции в том смысле являются внешними для морального субъекта, что они непосредственно определяются другими. Действенность внешних санкций Милль объясняет непреложным фактом стремления всех людей к счастью, каких бы нравственных принципов они ни придерживались. Внутренняя санкция – это совесть, или чувство долга. Милль определяет ее как бескорыстное чувство, связанное с чистой идеей долга. Оно проявляется в более или менее сильном страдании, которое люди испытывают, нарушая долг, и может достигать такой силы, что впоследствии нарушение долга становится для человека невозможным. Это чувство не имеет трансцендентного источника, не связано с миром «вещей в себе», а укоренено в самом субъекте и внутренне с ним связано. Его сила во многом зависит от правильного воспитания и развития человека и в некоторых людях может быть едва заметной. Обсуждая природу совести, Милль отмечает, что совесть является результатом развития человека и в этом смысле присуща человеческой природе. Совесть естественна в той же мере, в какой для человека естественно говорить, размышлять, строить города или обрабатывать землю. Факт ее существования и могущественное влияние на людей, получивших правильное воспитание, подтверждаются опытом. По убеждению Милля, внутренняя санкция, или совесть, является высшей в любой системе морали. Ее действенность в отношении утилитаристской морали объясняется тем, что принцип

наибольшего счастья имеет основание в природе человека. Таким основанием служит «могущественное естественное чувство» – общественное чувство, присущее человечеству и проявляющееся в стремлении к единению с ближними. Однако несмотря на то, что каждый индивид осознает себя общественным существом и стремится к тому, чтобы его цели и чувства были в гармонии с целями и чувствами других людей, эгоистические устремления часто берут верх. Именно поэтому мораль воспринимается преимущественно как принуждение. Вместе с тем, Милль допускает, что мораль не всегда принудительна. Когда общественное чувство в полной мере развито в человеке и всецело определяет его сознание, человек воспринимает его не как предубежденность, навязанную воспитанием или законом деспотической власти, а как такую свою черту, без которой его жизнь была бы неполноценной. В таком случае реализация общественного чувства оказывается потребностью человека, главным и естественным мотивом его поведения.

В-третьих, в фокусе нормативного внимания Милля, как и Канта, – поступки и критерии, по которым можно судить об их правильности и неправильности. Однако, если для Канта этот критерий объективно состоит в соответствии максимы поступка всеобщему закону («исход может быть каким угодно»), а субъективно проявляется в уважении к моральному закону, то Милль при определении критерия оценки делает акцент на последствиях поступка: действия являются правильными в той мере, в какой они способствуют достижению счастья, неправильными – в той, в какой они ведут к обратному результату. Он утверждает, что при выборе и оценке поступка важны намерения (конкретные цели, средством достижения которых является поступок) и результаты. Обращая внимание на некорректность апелляции к мотивам при оценке действий¹⁶, Милль стремится показать, что мотивы определяют моральность субъекта, а не его поступков. Если человек спасает тонущего и именно спасение составляет его намерение (а не последующая жестокая расправа) из чувства ли долга или ради получения вознаграждения, с моральной точки зрения, он в любом случае поступает правильно. А тот, кто

¹⁶ Для Милля различие между намерением и мотивом принципиально. Если намерение означает конкретную цель поступка – для чего он совершается, то мотив представляет собой желание, которое движет человеком – ради чего совершается поступок. (См.: [Милль, 2013, с. 82–83, сноска].)

предает доверившегося ему друга во имя ли соблюдения какого-то принципа или ради другого друга, совершает недопустимый с моральной точки зрения поступок.

Коротко говоря, своеобразие картины императивности у Милля определяется его пониманием морали: представлением о принципе пользы как о высшем моральном принципе, об источниках его побудительной силы, которые в конечном итоге связаны со стремлением всех людей к счастью, а также с присущим человеческой природе общественным чувством и с консеквенциалистской установкой при определении критериев правильного поступка.

При том, что картины императивности у Канта и Милля существенным образом различаются, общими для них были представления о принудительном характере морали – моральное содержание предъявляется человеку в форме принципов и правил, которые находят свое обоснование в высшем универсальном принципе нравственности и воспринимаются человеком как обязательные для исполнения; а язык морали это преимущественно язык повеления и долженствования.

В моральной философии в фокусе критики оказывались как конкретные императивистские концепции морали, так и императивизм в обобщенном виде. Акцент может ставиться на том или ином аспекте/аспектах идеи императивности. В некоторых случаях мораль настолько неразрывно ассоциируется с императивностью или даже отождествляется с ней, что критика императивности распространяется на мораль как таковую и принимает подчас радикальные формы. В других случаях критике подвергаются «неадекватные» этические концепции, в которых мораль оказывается сведенной к императивности, в действительности представляющей собой всего лишь одну из функций морали, что в свою очередь ведет к неразрешимым в рамках таких концепций теоретическим и нормативным проблемам.

2. Репрессивность и рестриктивность

Критика императивности как воплощенной в законах принудительности часто связана с восприятием обязывающей силы морали как непременно внешней для человека, подавляющей и усред-

няющей его, пресекающей раскрытие его жизненной и творческой энергии. Такого рода критика нередко была направлена не только на принудительность морали как на одну из ее функций, но и на саму мораль. Вместе с тем, эту критику пронизывал именно моральный пафос в том смысле, что она была основана на представлении о достоинстве человека, его автономии, самодостаточности, творческой природе и о недопустимости внешнего ограничения личности, с одной стороны, и на убеждении в неприемлемости бездумного и безропотного подчинения внешним требованиям – с другой. Готовность подчиняться моральным императивам рассматривается как признак рабского сознания, отказа от себя.

В художественной литературе такую позицию выражает благородный герой драмы Фридриха Шиллера «Разбойники» Карл Моор. Он не приемлет для себя возможности «сдать свое тело шнуровкой, а волю зашнуровать законами», ведь закон подавляет, «заставляет ползти улиткой и того, кто мог бы взлететь орлом!», закон «не создал ни одного великого человека» (см.: [Шиллер, 1955б, с. 382]). Однако самому Карлу Моору, несмотря на благородные порывы, взлететь орлом не удалось. Приняв в минуту отчаяния предложение приятелей возглавить шайку разбойников, Карл Моор не освободился от презираемых им законов, а попал под власть законов другого мира. И хотя, будучи разбойником, он стремился вести себя достойно, насколько это было возможно (отдавал награбленные деньги тем, кто остро в них нуждался), именно он стал причиной смерти любимого отца и лишил жизни возлюбленную, которая не смогла бы вынести разлуку с ним. В финале драмы Карл Моор выражает глубокое разочарование в своих прежних убеждениях и в своем выборе, называет все это «жалким ребячеством», осознает, что гармония мира не может выиграть от «нового богопротивного диссонанса». Он делает последнюю попытку «умиротворить законы, уврачевать израненный мир» и решает сдаться правосудию за тысячу луидоров, обещанных в награду за его поимку, с тем, чтобы ими мог бы воспользоваться бедняк, который растит одиннадцать детей [Шиллер, 1955б, с. 495].

Такое понимание морали – как внешней принудительной силы – было характерно для Фридриха Ницше. В морали он видит своего рода тиранию по отношению к «природе» и «разуму», рассматривает ее в качестве «долгого гнета». Только рабское суще-

ство может считать готовность подчиниться этой тирании проявлением достоинства; такое понимание достоинства затем обосновывается в этике, например, у Канта: «...именно Кант дает понять своей моралью следующее: “во мне достойно уважения то, что я могу повиноваться, и у вас должно быть не иначе, чем у меня!”» [Ницше, 2012, с. 101–102].

В морали, отождествляемой с внешним принуждением, Ницше видит лишь инструмент адаптации человека к условиям, навязываемым обществом. Мораль, в его представлении, направлена прежде всего на искоренение (а не одухотворение) страстей человека, его «дурных и хороших склонностей», поскольку через них проявляется воля к власти, способная разрушить любые условные ограничения. Адаптация возможна ценой репрессии всех глубинных проявлений личности, через запреты, через «кастрацию». В результате у человека формируется потребность подчиняться – «формальная совесть», которая предписывает безусловные «ты должен» и «ты не должен». Стремясь наполнить свои формы содержанием, она исполняет любое приказание повелевающих – «родителей, учителей, законов, сословных предрассудков, общественного мнения» [Ницше, 2012, с. 112]. Принудительная мораль заботится исключительно об обществе, а не о личности; это стадная мораль, она жертвует личностью во имя безопасности общества.

Для Ницше очевидна историческая природа морали, он стремится показать, что изначально мораль представляла собой «испытанный долгим опытом и проверкой доказанный образ жизни», что все ее ценности «эмпирические и обусловленные». Однако со временем она превращается в нечто «доминирующее», в закон, обрывает родственными ценностями, становится «почтенной, неприкосновенной, священной, истинной». Философы провозглашают ее ценности априорными. Наконец, происхождение морали предается полному забвению – она превращается тем самым в Господа. Правила «истинной» морали наделяются особенными чертами: они обращаются ко «всем», обобщают там, где нельзя обобщать, изрекают безусловное и считают себя безусловными, в конце концов начинают издавать запах «иного мира» (см.: [Ницше, 2012, с. 111]). Слившись с Богом, или с иным, истинным миром, который Ницше называет «налганным», абсолютная, уни-

версальная, трансцендентная мораль обретает полную власть над человеком, противопоставляется ему, а сам человек и реальная жизнь обесцениваются.

Для Ницше императивистские концепции морали неприемлемы по причине того, что в них извращается, утверждается и обосновывается (оправдывается) феномен, который следует разоблачать и отвергать. Мораль – это то, что должно быть преодолено. Преодоление морали предполагает низвержение «истинного» мира и его власти над человеком, уничтожение вменяемого этим миром «ты безусловно должен», переживаемого человеком в чувстве долга и вины, восстановление доверия личности к самой себе. Преодоление морали открывает перспективу сверхчеловека, которая характеризуется утверждением жизни, одухотворением чувств и инстинктов человека, раскрытием его совершенства. Сверхчеловек – это цель, которую Ницше ставит перед человеком, это смысл жизни, которому он хочет человека научить.

Но, открывая людям смысл жизни, формулируя цель, Ницше тем самым побуждает к следованию этой цели как к идеалу. Всякая устремленность к идеалу, к высшему предполагает отказ от того, что воспринимается как низшее, предполагает самоограничение, преодоление инертности собственного существования, себя – в своем несовершенстве и может субъективно восприниматься человеком как долженствование. Другое дело, что это долженствование обусловлено не внешним принуждением и репрессией, сковыванием способностей и творческих сил человека, а честным взглядом на самого себя, осознанием своих подлинных потребностей и целей. Тем самым императивность не изживается, она обретает положительную, т. е. не репрессивную и рестриктивную, но побудительную форму.

Императивность морали оказывается предметом критики и в тех случаях, когда она рассматривается не только как внешняя, но и как внутренняя сила, исходящая от самого человека. Тогда императивность предстает как свидетельство отсутствия цельности личности, знаком внутреннего конфликта, чаще всего, между разумом и склонностями, который в самопринуждении не разрешается индивидом, а лишь временно подавляется. Так представлял себе моральную повелительность Шиллер. С его точки зрения, моральная повелительность проявлялась в господстве разума над природ-

ными склонностями (над чувственностью) или в подавлении разумом импульсов чувственной природы, когда они направляют волю человека к совершению действий, противоречащих моральному принципу. Моральная императивность рассматривается Шиллером как неизбежный и не изживаемый результат культурного развития человека, связанный с дифференциацией и обособлением его способностей, разрывом между разумом и чувственностью, что поддерживается и укрепляется самим развитием общества¹⁷. Императивность не изживаема в силу «неизменной природной организации» человека и «физических условий его существования» [Шиллер, 1955а, с. 151].

В представлении о неизживаемости императивности как принудительности морали Шиллер близок Канту. Однако его представление отличается от Кантова тем, что он убежден в культурно-исторической природе морали, а следовательно, не считает стремление к преодолению условий, порождающих ее, невозможной или ошибочной задачей. Человек античной культуры, по его убеждению, не нуждался ни в каких императивах, поскольку разумное и природное начала в нем пребывали в гармонии, между ними не было никакого раздора: «Как высоко ни подымался разум, он любовно возвышал до себя материю, и как тонко и остро он ни разделял, он никогда не калечил» [Шиллер, 1957, с. 264]. Греческий образец человечества Шиллер считал высшей, так и не превзойденной, точкой развития культуры. Исполненность этого идеала в прошлом дает Шиллеру основания для формулирования в качестве главной задачи современного человека преодоление

¹⁷ По убеждению Шиллера, разобщенность способностей человека поддерживается и укрепляется усложнением и дифференциацией сфер в обществе, в которых оказываются востребованными разные способности человека в их независимости друг от друга. Шиллер пишет: «Можем ли мы удивляться пренебрежению, с которым относятся к прочим душевным способностям, если общество делает должность мерилом человека, если оно чтит в одном из своих граждан лишь память, в другом лишь рассудок, способный к счету, в третьем лишь механическую ловкость; если оно здесь, оставаясь равнодушным к характеру, ищет лишь знания, а там, напротив, прощает величайшее омрачение рассудка ради духа порядка и законного образа действий; если оно в той же мере, в какой оно снисходительно к экстенсивности, стремится к грубой интенсивности этих отдельных умений субъекта, – удивительно ли, что все другие способности запускаются ради того, чтобы воспитать единственно ту способность, которая дает почести и награды?» [Шиллер, 1957, с. 266].

внутреннего конфликта и достижение гармонии своей природы, даже если полное и решение этой задачи кажется невозможным. Ошибку Канта Шиллер видел в том, что тот вывел из сферы морали чувства, считая их участие в мотивации деяний предпосылкой моральной ущербности последних. В результате идея долга оказалась пугающе жестокой, склоняющей «слабый ум» к поискам морального совершенства «на пути мрачного и монашеского аскетизма» [Шиллер, 1955а, с. 146]. В противоположность Канту Шиллер усматривал проявление моральной зрелости и даже совершенства человека в соединенности долга со склонностью, в том, чтобы человек во всем следовал своему разуму с радостью. Свое рассуждение Шиллер выстраивает следующим образом.

Назначение человека состоит в том, чтобы быть нравственным существом, а не в том, чтобы совершать отдельные сообразные с долгом поступки, подавляя каждый раз сбивающие его с правильного пути склонности. Воплощением морали в человеке для Шиллера является «прекрасная душа», явленная в грации, – идеал, который он противопоставляет человеку, не доверяющему своему внутреннему побуждению и потому каждый раз сопоставляющему это побуждение с правилами морали. У прекрасной души прекрасны не только поступки, но и характер, поступки оказываются естественным и непосредственным проявлением характера. Особенность прекрасной души и состоит в том, что в ней гармонически сочетаются чувственность и разум, склонности и долг. Поэтому ей нельзя поставить в заслугу никакой поступок, единственная ее заслуга в том, что она существует.

Явленная в грации прекрасная душа – это идеал. А реальность такова, что чувственная природа в виде инстинктов иногда влечет к совершению действия, противоречащего моральным принципам. В таких случаях необходимо проявление воли, «неукоснительный долг» которой – поставить решение разума выше требований природы. Когда человек проявляет волю таким образом, что подчиняет чувственную природу решениям разума, его поведение нельзя считать прекрасным и совершенным, поскольку оно лишено гармонии, однако в нем проявляется свобода духа, величие и достоинство.

Как в грации, так и в достоинстве выражается моральность человека, при этом оба феномена могут быть проявлениями одной и той же личности. Если в случае достоинства моральность обнару-

живается в способности ограничить или подавить неморальные природные побуждения, то в случае грации никакого ограничения и тем более подавления не происходит, поскольку она спонтанна и естественна. Казалось бы, грациозная прекрасная душа представляет собой феномен скорее эстетический, чем этический, и не подлежит действию моральной императивности, как бы ни понимались ее функции. Однако именно в силу того, что Шиллер утверждает прекрасную душу в качестве идеала и цели, он побуждает человека стремиться к достижению этого идеала. Более того, сам Шиллер говорит о том, что на человека наложена обязанность «быть всегда гармонически целым и действовать во всей полнотности своего человеческого существа» [Шиллер, 1955а, с. 151]. Так же, как и Ницше, Шиллер делает акцент не на рестриктивности морали, которая проявляется в самопринуждении, а на ее побудительном характере.

Рестриктивный и репрессивный характер моральной императивности усматривается также в том, что ее предписания формулируются преимущественно в виде запретов. Именно так воспринимал моральные нормы Ницше. Схожим образом и Николай Бердяев связывал риски, которые несет с собой мораль в «нормативизме» – преобладании внешнего ограничения поведения посредством норм. По его убеждению, «нормативизм» уместен в простых случаях, когда достаточно требований: не развратничать, не убивать, не красть и т. п. Но он совершенно не применим к случаям, требующим индивидуально-творческого подхода. Значение «нормативизма» Бердяев видел в том, что он хоть и не знает живой неповторимой личности, но охраняет эту личность от посягательств других личностей; он ставит преграду деструктивным побуждениям людей по отношению друг к другу. Моральному нормативизму Бердяев противопоставил мораль искупления и мораль творчества. Если особенность морали искупления проявляется в аскетизме, требовании самоограничения во имя служения Богу и ближним, то своеобразие морали творчества выражено в ее открытости миру, в устремленности к высшим ценностям, в исключительно созидательном характере. Предполагаемая моралью творчества борьба со злом осуществляется не через пресечение и уничтожение зла, а через преображение злого в доброе в преодолении самой противоположности добра и зла, в достижении красоты (см.: [Бердяев, 1993, с. 122, 131]).

Более радикально в отношении запретительного характера императивистски понимаемой морали ставит вопрос Макс Шелер. Он полагает, что рестриктивный характер морального должествования и безусловных моральных норм проявляется не просто в том, что они скорее запрещают, нежели предписывают, но и в том, что даже в положительных предписаниях они отталкиваются от того, чего не должно быть, и основаны на интуиции злого. Это верно как в отношении категорического императива Канта, так и в отношении заповедей Декалога; это вообще свойственно любому моральному императивизму как позиции, в рамках которой долг воспринимается в качестве исходного феномена, определяющего добро и зло, добродетели и пороки. Любая императивистская этика представляется Шелеру негативной, осудительной и репрессивной, он считает ее основанной на фундаментальном недоверии не только к человеческой природе, но и к сущности моральных поступков в целом (см.: [Scheler, 1973, p. 191–213]). Согласно этике ценностей, которую Шелер противопоставил моральному императивизму, поведение человека направляется моральными ценностями, которые становятся актуальными для человека благодаря его способности к непосредственному и всецело позитивному усмотрению этих ценностей, а не должествованием. И хотя Шелер отвергает императивизм во всех его версиях, уделяя особое внимание императивизму Канта, не только по причине его рестриктивного, но и формального характера, само представление Шелера, согласно которому ценности могут направлять поведение человека, говорит о том, что они обладают побудительным характером и в этом смысле несомненно императивны.

Критики моральной императивности как рестриктивности и репрессивности указывают на неприемлемость позиции, сводящей все содержание морали к ограничениям и запретам, и подчеркивают значимость ее положительно-побудительного содержания. Мораль не исчерпывается запретами, она в первую очередь предполагает положительное утверждение ценностей. И наряду с принуждением, мораль проявляется в свободном самоопределении личности. Вместе с тем, и значимость ограничивающей функции морали – в виде ли внешнего ограничения воли человека или его самопринуждения по существу никем из критиков не отрицается полностью.

3. Отвлеченность

В критическом переосмыслении феномена императивности акцент делается либо на морали как таковой, либо на особенностях концепций, в которых моральная императивность предстает в качестве основного фокуса теоретического внимания. Среди таких теорий кантовская практическая философия вызывает, по понятным мотивам, наиболее высокий теоретический интерес. Одним из первых мыслителей, подвергших кантовский императивизм критике, был Артур Шопенгауэр.

Воздавая должное Канту, Шопенгауэр признавал его этику самым важным достижением моральной философии своего времени, оказавшим глубокое влияние на разные направления этической мысли. Главное достижение Канта он видел в том, что, создав теорию категорического императива, Кант смог вытеснить различные грубые морально-философские заблуждения, в первую очередь – очистил этику от всякого эвдемонизма. При этом Шопенгауэр выражал сомнение относительно обоснованности философской диспозиции Кантовой этики и вытекающих из нее следствий. В общих чертах претензии Шопенгауэра к Канту можно представить следующим образом.

Во-первых, Кант, по мнению Шопенгауэра, выдвигая в качестве цели практической философии рассмотрение законов, по которым все «должно происходить», совершает логическую ошибку предвосхищения основания – *retitio principii*. Он предваряет свое исследование признанием существования неких особых нравственных законов, которым должно подчиняться поведение человека, и навязывает нравственность в законодательно-повелительной форме как единственно возможную. Однако существование закона, тем более если на его основании выстраивается моральная философия, нуждается в доказательстве. Потребность в объяснении и обосновании существования нравственного закона тем более настоятельна, что Кант представляет моральный закон никак не связанным с реальностью – он не зависит ни от человеческих установлений, ни от государственного устройства, ни от религии. Шопенгауэр усматривает ошибку предвосхищения основания и в рассмотрении Кантом долга, своеобразие которого оказывается состоящим в том, что он полностью независим от сферы обычных

человеческих мотивов и обладает безусловным характером (см.: [Шопенгауэр, 2001, с. 385–386]). Анализируя ключевые понятия и общий строй Кантовой этики, Шопенгауэр приходит к выводу о том, что Кант неосознанно заимствовал понятия закона, предписаний, должного и т. п. из теологии, из Декалога. Очевидный признак такого заимствования приоткрывается в допущении Кантом условий для безусловного долга, а именно: постулатов свободы воли, бессмертия души и существования Бога. Этим Кант сам разрушает свою идею безусловности нравственного долженствования. Шопенгауэр полагает, что если понятия закона, заповеди, долженствования и т. п. в какой-либо этической концепции не укоренены в сущности человеческой природы или объективного мира, значит, они могут иметь только теологическое происхождение и не должны использоваться без дополнительных объяснений в философской этике.

Во-вторых, Шопенгауэр недоумевает относительно того, что в качестве предпосылки нравственного закона (категорического императива) Кант указывает на ноуменальный, или мыслимый, мир. Нравственный закон не может быть действенным, не может пробуждать в человеке стремление к справедливым и добродетельным поступкам, если он априорен, формален, не укоренен в объективном мире или в человеческой природе, лишен «эмпирического» содержания, реальности. Для того, чтобы быть действенным, нравственный закон должен соотноситься не с мыслимым миром, а с природой человека, с обстоятельствами его существования в мире. В своем возражении Шопенгауэр исходит из того, что мораль имеет дело с действительным поведением, конкретными поступками, поэтому моральный закон должен быть связан с мощным, неотвратимо действующим, моральным импульсом, способным преодолеть сопротивление эгоизма – одной из главных пружин в человеческой природе, управляющих поведением. Такой моральный импульс, по его убеждению, может исходить только из глубины самой человеческой природы. Шопенгауэр обнаруживает его в сострадании – нравственном «первофеномене», проявления которого можно наблюдать в реальном человеческом опыте. Сострадание выражается в непосредственном, независимом от всяких иных соображений участии в ситуации другого, в предотвращении или прекращении его страдания. Именно сострадание, а не мыслимый

мир, Шопенгауэр рассматривает в качестве основания главного, по его убеждению, морального принципа («верховного основоположения»), который он формулирует так: «Никому не вреди, помогай всем, кому можешь» (“Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva”; см.: [Шопенгауэр, 2001, с. 397]). Сострадание также дает начало двум кардинальным добродетелям – справедливости и человеколюбию, которые определяют все специфически моральные поступки человека.

В противостоянии Канту Шопенгауэр не только связывает моральный закон с человеческой природой в противовес Кантову пониманию адресованности этого закона всем разумным существам, но и проясняет его содержание и пытается обосновать его. Для Шопенгауэра было существенно важно преодолеть формализм в понимании морального закона, понять его содержательно. Можно сказать, что Шопенгауэр неправ или ограничен в своем восприятии этики Канта, что на самом деле Кант выявляет и проясняет чистую логику морального сознания и стремится выяснить, как это сознание действует. Однако по мысли Шопенгауэра логику морального сознания таким образом понять невозможно, поскольку его нельзя абстрагировать от реального морального опыта человека, которым моральное сознание во многом определяется.

Хотя Шопенгауэр считал, что мораль вовсе необязательно понимать в форме «повеления, повиновения, закона и обязанности» и в целом занимал критическую в отношении этического императивизма позицию, сам он не отказывался от императивизма в этике, но, в сравнении с Кантом, представлял и обосновывал его по-другому. «Императивизм» Шопенгауэра складывается из таких «элементов», как сформулированное в виде повеления «верховное основоположение», другие содержательные принципы, разной степени общности, сформировавшиеся на основе опыта людей, понятия долга и обязанности, по-своему им интерпретируемых. Особенность подхода Шопенгауэра к пониманию моральной императивности состоит в том, что он связал ее с представлениями о природе человека и реальным опытом существования человека в мире. Именно так, в его представлении, и должна выстраиваться этическая теория, если только она не озабочена построением «абстрактных карточных домиков». Кроме того, важная задача, которую должна решать этическая теория, но

которую не решает императивистская этика кантовского образца, состоит, по убеждению Шопенгауэра, в выявлении и анализе содержания морали.

Близкую Шопенгауэру критику императивистской этики приняла спустя более столетия Элизабет Энском в статье «Современная моральная философия»¹⁸, опубликованной в 1958 г. (см.: [Anscombe, 1958, p. 1–19]; [Энском, 2008, с. 70–91]). Как и Шопенгауэр, Энском полагала, что в основе этического императивизма лежат не осознаваемые самими императивистами теологические предпосылки. С одной стороны, современная этика воспроизводит модель этики божественного закона в том смысле, что анализирует мораль на языке понятий долга, обязанности, правильного и неправильного и т. п., а с другой, игнорирует концептуальные рамки, задаваемые этикой божественного закона. В результате этическое рассуждение оказывается непоследовательным, что, с точки зрения Энском, приводит к тяжелым для этики последствиям. Наилучший выход из данного положения Энском видела во временном отказе от занятий моральной философией – до того, как в рамках философии психологии и концептуального анализа будут проработаны ключевые понятия, на основе которых можно было бы построить моральную философию нового типа (понятия действия, намерения, мотива, желания, удовольствия, добродетели и т. п., а также отношения между этими понятиями). Однако вполне отдавая себе отчет в том, что такому призыву едва ли последуют, Энском пыталась убедить в необходимости отказаться от использования в этике императивных понятий в их особом моральном значении. Один из главных тезисов «Современной моральной философии» она формулирует так: «... следует избавиться от понятий обязанности и долга – т. е. моральной обязанности и морального долга, от понятий морально правильного и неправильного, а также от морального смысла понятия долженствования. Все эти понятия – пережитки или следствия от пережитков более ранней этической концепции, которая в целом больше не существует; а без нее они только вредят» [Энском, 2008, с. 70; перевод уточнен по: Anscombe, 1958, p. 1].

¹⁸ В русском переводе статьи Энском название “Modern Moral Philosophy” передано как «Современная философия морали», что не совсем точно, поэтому при последующих упоминаниях я буду ссылаться на данную статью в соответствии с оригиналом: «Современная моральная философия».

Обсуждая изъяны «современной» (modern) моральной философии, Энском обращалась как к нововременным, так и к современным ей, в первую очередь британским, аналитическим концепциям морали. Однако она полагала, что теоретический кризис, связанный с непоследовательным употреблением императивных моральных понятий, во всей глубине проявился в работах британских аналитических философов, в то время как мыслители Нового времени создали для него условия.

Важно отметить, что, критикуя нововременные и пост-нововременные императивистские концепции морали, Энском отнюдь не отрицала императивность как таковую, она не призвала отказаться от употребления слов «обязанность», «долг», «правильное», «неправильное» и т. п. в их морально нейтральном значении. Например, вполне допустимы такие использования данных понятий, как: спортсмены должны постоянно тренироваться, еду следует подавать вовремя, человек должен чистить зубы, ведущий дискуссии обязан деликатно пресекать не относящиеся к делу реплики, нам (не) следует утверждать наличие методов лингвистического анализа в философии Аристотеля и т. д. Энском возражала против наделения понятий «долг», «должен», «обязанность», «обязан», «правильное», «неправильное» – современных аналогов понятий «законное» и «незаконное», «дозволенное» и «недозволенное» и др. специфическим моральным значением, которое, в ее интерпретации, выражалось в «вердиктном» характере этих понятий, в их особой повелительной силе.

По убеждению Энском, перечисленные понятия возникли и обрели «вердиктный» характер и содержательную определенность в этике божественного закона, которой следовали стоики¹⁹, иудеи и христиане. Концептуальные рамки этики божественного закона заданы понятием Бога как законодателя и судьи – источника императивной силы, а также понятиями морального закона и санкций. «Вердиктный» характер императивных понятий обнаруживался в их непосредственной обусловленности понятиями законодателя и

¹⁹ Энском никак не поясняет, на каком основании она в данном контексте ссылается на стоиков. Вероятно, она имеет в виду поздних стоиков, представление которых о Боге, однако, в целом гораздо ближе античному представлению о Боге как о некотором мировом разуме, нежели к иудео-христианскому восприятию Бога.

закона: они употреблялись таким образом, что в своих значениях приравнивались к терминам «обязан», «принужден» в том смысле, в каком человек может быть обязан или принужден законом. В данных рамках использование императивных понятий было последовательным и осмысленным и, кроме того, было обусловлено строго определенным содержательным контекстом.

Особенность позиции Энского состояла в том, что в ней этика божественного закона оказалась соединенной с аристотелевской версией этики добродетели. Придерживаться этики божественного закона, с точки зрения Энского, – значит «утверждать, что все то, что необходимо для соответствия добродетелям, отсутствие которых является знаком того, что человек плох в качестве человека (а не просто, скажем, в качестве ремесленника или логика), вменено божественным законом» [Энском, 2008, с. 76; перевод уточнен по: Anscombe, 1958, p. 5]. В этике божественного закона формулируются конкретные предписания, следуя которым человек проявляет себя достойно в качестве человека. При этом Бог не определяет содержания конкретных добродетелей – того, что является справедливым и несправедливым, милосердным и жестоким и т. п. – значения всех этих понятий изначальны. Бог лишь побуждает к совершению конкретных добродетельных (справедливых, мужественных, милосердных и т. д.) поступков, но в первую очередь налагает безусловный запрет на совершение конкретных порочных поступков. Оказываясь перед выбором, совершить несправедливость, например, наказать заведомо невиновного ради какой-либо (необязательно корыстной) цели, или не совершать его, сторонник этики божественного закона а) понимает, что данный поступок является несправедливым, б) знает, что Бог накладывает запрет на несправедливый поступок, в) он также осознает, почему Бог запрещает совершение такого поступка – по причине несправедливости последнего. Божественный запрет и санкция являются для человека еще одним важным мотивом (помимо осознания несправедливости) для воздержания от совершения несправедливого (трусливого, жестокого, подлого и т. д.) поступка. В этике божественного закона понятия долженствования, обязанности, законного и незаконного прозрачны для понимания морального субъекта, он осознает их основания и содержание. В этом смысле этика божественного закона рациональна, последовательна и содержательно определена.

Устанавливая безусловно недопустимые типы поступков – такие, как предательство, наказание за чужую вину, убийство невиновного и др. (безусловно недопустимые в том смысле, что запрет на них действует вне зависимости от целей и последствий, которые могли бы данные поступки искупить или оправдать) этика божественного закона четко формулирует содержательный критерий добра и зла. Императивные понятия, которыми она оперирует, всегда соотносены с определенным содержанием и не являются отвлеченными.

В Новое время в этике происходит фундаментальная трансформация. Она освобождается от концептуальных рамок этики божественного закона, при этом в качестве ключевых в ней остаются императивные понятия, что, с точки зрения Энском, приводит к двум основным проблемам. Первую можно обозначить как проблему рациональности, или последовательности этической теории, вторую – как проблему критерия добра и зла.

В отсутствие основополагающей идеи божественного законодателя и вменяемого им закона императивные понятия лишились источника (основания) и изначального смысла, связанного с представлениями о необходимом и безусловном, придававшим «вердиктный» характер моральным суждениям, но сохранили мощную повелительную силу, гипнотически действующую на морального субъекта. Используя императивные понятия, теоретики морали не ставят вопрос о природе и источниках императивности, поэтому понятия должного, обязанности, правильного и неправильного и др. в их концепциях не поддерживаются концептуальными основаниями. Именно в этом и усматривала Энском нерациональность и непоследовательность императивистской этики. Она не указывает на конкретные концепции. Можно лишь предполагать, что речь идет о современных ей аналитических концепциях, в центре внимания которых анализ языка и ключевых характеристик моральных суждений, не предполагающий рассмотрения их природы и содержания. Энском сравнивает данное положение дел с гипотетической ситуацией, когда уголовное право и суд по уголовным делам были бы упразднены, а понятие «уголовный» сохранилось. Оно выражало бы лишь особое чувство непонятной природы и не было бы связано ни с каким содержанием, а потому оказалось бы отвлеченным, формальным, т. к. вместе с уголовным правом упразднился бы и уголовный кодекс.

Вместе с тем, Энском отнюдь не считала, что вся этика, начиная с Нового времени, нерациональна и непоследовательна в указанном ею смысле. Однако те последовательные морально-философские императивистские концепции, в которых в качестве источника повелительной силы морали и основания императивных понятий вместо понятий божественного законодателя и закона предлагается рассматривать социальные нормы, обычаи, законы природы, общественный договор или самого морального субъекта, не способны решить гораздо более важную, с точки зрения Энском, задачу определения содержательного критерия добра и зла. При проведении границы между добром и злом, по убеждению Энском, невозможно полагаться ни на социальные нормы, ни на обычай, ни на законы природы, ни на общественный договор, ни на морального субъекта. В своем представлении о морали Энском занимала абсолютистскую позицию. Именно поэтому, с ее точки зрения, источником моральной императивности может быть исключительно божественное существо, и никакая императивистская этика вне теологических рамок неприемлема.

В значительной мере критика «современной моральной философии» Энском была мотивирована именно моральными соображениями. «Вред» императивистских концепций морали вне оснований этики божественного закона Энском видела в размывании границы добра и зла, которую установила эта этика, указав на безусловно недопустимые типы действий. Логика нормативного мышления, заданная этическим императивизмом, вырванным из теологического контекста, в представлении Энском, естественным образом вела к консеквенциализму. «Консеквенциализм» – термин, который Энском специально сконструировала для обозначения особенности современной ей английской моральной философии (начиная с Генри Сиджвика). Данная особенность как раз и проявляется в молчаливом признании того, что любое действие само по себе морально нейтрально, а моральную значимость имеют лишь его предвидимые последствия. Например, ни одна из современных концепций при всех различиях между ними не содержит теоретических ресурсов для утверждения безусловной недопустимости убийства невинного или наказания заведомо невинного по суду. Энском верно подметила консеквенциалистскую тенденцию современной этики. Наиболее ярким ее проявлением можно

считать обсуждение в этике известной «проблемы вагонетки» и ее различных модификаций. Однако консеквенциалистский акцент едва ли правильно считать исключительно свидетельством деградации этики и разрушения морали. Консеквенциализм может выражать осознание неудовлетворительности позиции морального абсолютизма и недопустимости ограничения сферы ответственности исключительно соблюдением принципов. Консеквенциализм предполагает, в частности, что сфера моральной ответственности распространяется и на реальные последствия попыток воплощения безусловных принципов в действительности для тех, кого эти попытки прямо или косвенно затрагивают, и на реальные последствия моральных решений и поступков для отношений индивида с различными другими на разных уровнях этих отношений.

Интересно, что Энском обращает внимание не только на консеквенциализм как особенность императивистской этики вне теологических рамок, но и на догматизм и ригоризм, пример которых обнаруживает в абсолютистской позиции Канта по вопросу о недопустимости лжи. Она считала важным провести четкую границу между добром и злом в том числе и для того, чтобы отделить безусловно недопустимое от приемлемого в особых ситуациях. Скажем, если наказание заведомо невинного по суду является парадигмальным случаем несправедливости и недопустимо ни в каких, даже самых чрезвычайных обстоятельствах, то овладение чужой собственностью как проявление несправедливости, недопустимое в обычной ситуации, может быть оправдано, когда эту собственность используют для предотвращения бедствия. Например, захватывают чужую машину и взрывают ее с целью отвести наводнение или создать преграду распространению пожара. Вопрос о допустимости или недопустимости таких поступков в конкретных обстоятельствах сложен, он предполагает скрупулезный анализ последствий, применение того, что Аристотель называл рассудительностью – умением принимать ответственные решения и поступать в соответствии с ними в конкретных, не подводимых ни под какие правила, принципы и законы ситуациях.

Главная сложность при таком подходе состоит в определении конкретных безусловно недопустимых поступков. В их число Энском, будучи католичкой, включает, помимо наказания за чужую вину, предательства, убийства невинного, прелюбодеяние,

идолопоклонство, ложное пророчество и содомию [Энском 2008, с. 80]. По ее логике, содомия в той же мере неприемлема с моральной точки зрения, как и предательство или убийство невинного. Совершенно очевидно, что некоторые из тех поступков, которые Энском считает безусловно недопустимыми, в представлении человека современной культуры не являются таковыми и не в силу моральной развращенности, а в силу переоценки таких поступков как самих по себе морально нейтральных, при том, что сугубо индивидуальное (эстетическое) отношение к ним может быть разным. Попытки определения круга безусловно недопустимых поступков предпринимаются и сегодня, однако согласие в этой сфере оказывается труднодостижимым.

Императивистской этике Энском противопоставила идею этики добродетели по образцу аристотелевской. В этике добродетели нормативное содержание морали формулируется на языке ценностных понятий, в ней невозможно посредством общих отвлеченных императивных понятий замаскировать неморальную сущность поступка как такового. Допустим, если в каких-то исключительных обстоятельствах наказание заведомо невинного можно счесть «правильным» и даже «должным» (например, когда оно каким-то немислимым образом оказывается единственным способом спасения человечества от неминуемой гибели), то справедливым такое наказание невозможно считать ни при каких обстоятельствах, поскольку наказание заведомо невинного есть парадигмальный случай несправедливости. Этика добродетели так же, как и императивистская этика божественного закона, в содержательном плане определена.

Проект этики добродетели как альтернативы императивистской этики без божественного законодателя не был реализован Энском, она только высказала идею аристотелевской нормативной теории. Эта идея была воспринята и осуществлена сначала Аласдером Макинтайром, которому принадлежит одна из наиболее целостных и последовательных современных теорий этики добродетели, а затем стала одним из главных направлений этики наряду с деонтологическими и консеквенциалистскими теориями. Оппозиционность этики добродетели этим теориям во многом определяется представлением об ограниченности императивизма. Критика в данном случае обусловлена тем, что в фокусе императивистских

теорий оказываются исключительно принципы и предписания, которые к тому же в рамках этих теорий не получают убедительного обоснования; предметом озабоченности в них оказываются поступки, а не моральный субъект в целом. Однако, хотя этика добродетели изначально оппозиционна в отношении императивистских концепций, характер ее критицизма гораздо менее радикален по сравнению с Энском. Так, Макинтайр, признавая, что императивность является действительной функцией самой морали, допускает возможность использования императивного языка в этике и признает значимость таких императивных форм, как законы, правила, требования.

Выстраивая этику добродетели, Макинтайр подчеркивает, что никогда не стремился обосновать «мораль добродетелей» как альтернативу «морали правил» [MacIntyre, 1988, p. ix]: мораль добродетелей и мораль законов предполагают друг друга, они взаимодополнительны. Как хорошо видно на примере этики Аристотеля, моральные законы важны для практики добродетелей. Их роль состоит по меньшей мере в том, что законы устанавливают типы действий, разрушительных для функционирования общества или сообщества в целом, а также для социальных практик, таких как политика (в аристотелевском смысле слова), искусство, наука, игра и т. п., конституирующих сообщества, и накладывают на эти действия безусловный запрет. В качестве примеров Макинтайр, подобно Энскому, называет убийство невинного, воровство, лжесвидетельство, предательство. Моральные предписания или правила необязательно выражают исключительно запреты, они могут задавать критерии для социальных практик, которые считаются оправданными лишь в той мере, в какой обеспечивают условия для личностной реализации каждого человека и для процветания всего общества. Кроме того, для Макинтайра было важно указать на источник общих предписаний или правил и их повелительной силы, который он усматривал в действительном коммуникативном, социальном и культурном опыте человека.

Однако в отличие от Энском, Макинтайр обсуждает преимущественно не язык повеления и долженствования, а сами императивные формы. При этом он стремится показать, что принципы и предписания, которые формулируются в современных этических теориях, должны получить обоснование в рамках более широкой

концепции морали – такой, которая не сводится исключительно к принципам, правилам и предписаниям, или не является исключительно императивистской. Без обоснования в рамках более широкой концепции морали принципы и предписания оказываются произвольными, результатом исключительно субъективного предпочтения того или иного исследователя. Именно эта особенность, по убеждению Макинтайра, характеризует всю современную этику вне зависимости от глубины различий между основными современными подходами: кантианством, утилитаризмом и контрактарианизмом. Макинтайр помечает данную особенность термином «эмотивизм», который употребляет в характерно широком значении – как знак не просто современных этических теорий, но и всей современной моральной культуры в целом (иными словами, не в значении определенной этической концепции).

Макинтайр связывает возникновение эмотивизма (как Энском – консеквенциализма) с разрушением в эпоху позднего Средневековья и Нового времени определенного культурного контекста, который, однако, в его представлении, породила не христианская эпоха, а античность. Мысля в духе Аристотеля, Макинтайр полагает, что принципы, правила, предписания в до-новоевропейской культуре занимали определенное место, они были подчинены общему представлению о человеческом благе как цели. Это общее представление служило основанием для принципов, правил и предписаний, а также задавало общее смысловое пространство, в рамках которого формировались практические убеждения людей, их моральные чувства, образ (привычки) морального мышления, понимание достойных и недостойных поступков, представления об объективных критериях моральных суждений. В эпоху позднего Средневековья и раннего Нового времени общественные и нравственные революционные перемены привели к разрушению этого контекста. Философы в Новое время должны были позаботиться о том, чтобы принципы и предписания обрели новый статус, авторитет и новое основание. Однако они не справились с этой задачей, ограничившись созданием различных несоизмеримых моральных концепций, многие из которых говорили на разных языках.

В представлении Макинтайра тот же культурный контекст вплоть до позднего Средневековья и раннего Нового времени определял специфику морально-философских теорий, а именно,

их телеологический характер и тройственную структуру. Данная структура при всех возможных вариациях включала, во-первых, представление о человеческой природе в ее естественном, некультурном состоянии, во-вторых, представление о добродетельном человеке, т. е. о том, каким мог быть человек, если бы реализовал свое предназначение, в-третьих, предписания, следуя которым, человек мог перейти от первого состояния ко второму. Все три элемента взаимно предполагают друг друга. Моральные предписания, как и представление о добродетелях, становились понятными и значимыми в свете представления о предназначении человека и этим представлением непосредственно определялись. Такая структура, как считает Макинтайр, была присуща как античной, так и в целом средневековой этике. В ходе же историко-культурных трансформаций представление о предназначении человеческого существования оказалось утраченным, из этики был изъят один из системообразующих элементов, и связь между первым и третьим ее элементами больше не воспринималась как очевидная и понятная. Никакие попытки обосновать предъявляемые человеку требования в таких обстоятельствах не могут увенчаться успехом. Эмотивизм возможно преодолеть через расширение концепции морали за счет ценностного обосновывающего содержания.

Многие сторонники этики добродетели разделяют позицию Макинтайра относительно природы и роли императивов в морали, важности отражения императивности как одной из действительных характеристик морали в этической теории. Они так же, как Макинтайр, признают значимость императивов и убеждены в том, что императивами содержание морали не исчерпывается. Такова позиция, например, Р. Хёрстхауса, Дж. Эннес, С. Конли, М. Слоута (см.: [Hursthouse, 1999, p. 28–32]; [Annas, 1993, p. 439–464]; [Conly, 1988, p. 83–96]; [Slote, 1995, p. 91–113], которые по-разному оценивают роль предписаний в морали и выражающего их языка долженствования, но не исключают их из сферы морали и этики. Слоут, например, обсуждая вопрос о том, насколько теоретически корректно этика добродетели способна анализировать нормы и вообще любые ограничения, накладываемые на человеческие действия (см.: [Slote, 1995, p. 91]), приходит к выводу, что этика добродетели вполне справляется с этой задачей. Хёрстхаус также стремится подчеркнуть значимость в рамках этики добро-

детели императивов. Она указывает на специфические формулируемые в этике добродетели требования, которые обозначаются ею как «Д-правила» (v-rules), т. е. правила добродетели. Своеобразие этих требований состоит в том, что они выражены на языке добродетелей, но обладают императивной силой.

Вместе с тем, в любых версиях этики добродетели императивам несомненно отводится вторичная роль, и этика выстраивается именно как этика добродетели, а не как этика предписаний. Даже если предположить, что «нормативный беспорядок» в этике преодолен, моральные предписания и определяющие их принципы согласованы между собой и, следуя им, человек способен совершать морально обоснованные поступки, этих предписаний и принципов в силу их неизбежно общего характера недостаточно, чтобы, руководствуясь исключительно ими, человек мог действовать в конкретных обстоятельствах. Следует отметить, что данный аргумент против императивистской этики выдвигается в самых разных современных концепциях, в частности, в рамках этики заботы. Сторонники аретического подхода пытаются преодолеть данную ограниченность императивистской этики посредством выстраивания теории вокруг морального субъекта, они переносят акцент с вопроса о законах, принципах, предписаниях и правилах, о долге и обязанностях на вопрос о том, каким должен быть человек. Этика добродетели сосредоточена в первую очередь на характере и тех качествах – добродетелях, которые, помимо всего прочего, определяют способность человека соблюдать общие предписания и правила корректно, с чуткостью и пониманием – как того требуют конкретные обстоятельства, учитывая возможности и потребности вовлеченных в эти обстоятельства людей.

Критика этического императивизма в этике добродетели была вызвана осознанием неудовлетворительности попыток сторонников императивистских концепций прояснить нормативное содержание морали, обосновать его и систематизировать. Эти задачи, по убеждению сторонников этики добродетели, не решаются в рамках императивистского понимания морали, их решение требует расширения теоретического контекста, что и предпринимается в этике добродетели за счет включения в сферу этического рассмотрения целей и ценностей, связанных с человеческим существованием. Именно через соотнесение с целями и ценностями обосновыва-

ются императивы, роль которых для морали в целом не отрицается. При этом императивы в этике добродетели вписаны в человеческую реальность: они лишаются абсолютного, необходимого, трансцендентного статуса и рассматриваются как порожденные коммуникативными, социальными, культурными контекстами.

Следует отметить, что в данном типе критики императивизма, как правило, подразумевался определенным образом понятый императивизм, и это понимание не всегда корректно. Чаще всего критика направлена на императивизм как нормативизм – представление, согласно которому содержание морали предъясняется исключительно посредством принципов, норм, правил. Критика данного представления была вполне справедливой и важной, она основана на осознании того, что мораль глубинно связана с разнообразным человеческим опытом, вне которого не существует. Как и этот опыт, она сложна, неоднородна, разнокачественна, проявляется не только через принципы, нормы, правила, но и через ценности, через добродетели, и моральная философия должна принимать во внимание эту существенную особенность морали. Вместе с тем, критики игнорируют тот факт, что императивность не сводится к нормативизму: и ценности, и добродетели по своему характеру императивны – в том смысле, что служат ориентиром для морального субъекта, моральный субъект стремится к их осуществлению и от него ожидают этого. Интересно, что сами критики, на каких бы позициях они ни стояли и какую бы жесткую позицию в отношении императивизма ни занимали, не преодолевают его в своих концепциях²⁰. Ограничивая роль императивных форм и их места в структуре морали, критики императивизма в конечном счете не отрицают их значимости, но лишь призывают к переосмыслению их действительного содержания.

²⁰ Пожалуй, лишь Энском представляет здесь исключение. Настаивая на том, что моральный императивизм возможен лишь в рамках теологического представления о морали и отдавая себе отчет в том, что это представление осталось в прошлом, она призывает к полному отказу от императивизма. Однако Энском лишь высказала идею неимперативистской концепции морали, но не осуществила ее, поэтому трудно сказать, в какой мере ей удалось бы реализовать собственный замысел.

III. Моральная регуляция

Ценности – важный фактор поведения человека. Детерминирующая роль ценностей обусловлена самим фактом их наличия, в какой бы форме они ни были предъявлены человеку – закрепленные в нравах и традициях (т. е. негласно), в разного рода текстах, представляющих и предписывающих должное (в частности, в нормативных документах), в указаниях авторитетов на надлежащее поведение и т. д. Будучи воспринятыми, ценности интериоризируются, преобразуясь в установки и принципы, осознаваемые личностью в качестве внутреннего долженствования, исполнение которого в конечном счете связывается ею с личным предназначением. Ценности также актуализируются в качестве основания высказываемых ожиданий, рекомендаций, требований, обращенных к другим людям и к обществу в лице его разных представителей.

1. Социальная и нормативная регуляция поведения

При упрощенном понимании детерминация трактуется как внешнее воздействие на индивида, в результате которого он совершает действие («жесткое» механистическое понимание детерминации) или принимает решение совершить действие («мягкое» механистическое понимание детерминации). При таком взгляде на детерминацию ей противопоставляется самостоятельность решений и действий и основанная на ней индивидуальная ответствен-

ность. Именно с последней связывается мораль. Строго говоря, детерминированности поведения следовало бы противопоставлять спонтанность. Самостоятельность выражается в принятии разумных решений и совершении продуманных действий – на основе субъективных представлений о полезном и желаемом или на основе идеальных представлений об универсально благом, прекрасном, совершенном, которые оказываются непосредственной причиной решений и через них действий. Если относительно эмпирических представлений кажется очевидным, что они обусловлены потребностями и интересами индивида, то относительно идеальных представлений, в частности ценностей, возможно возражение, что они формируются в голове деятеля под воздействием тех или иных условий и обстоятельств (коммуникативного опыта, среды, образования, воспитания), которые и выполняют в конечном счете роль причины поведения. Объективные условия и обстоятельства жизни действительно важны, однако не они оказываются определяющим фактором решений и действий, но возникающие под их влиянием представления о желаемом, ожидаемом, должном, совершенном и т. д. Они и обуславливают поведение деятеля, срабатывая в качестве целевой причины (см.: [Кант, 1994а, с. 364–369]). Иной характер каузальности (а именно, *целевая каузальность*) не нарушает общего принципа детерминизма, который сохраняет свою релевантность при объяснении роли ценностей в поведении.

Целевая причинность, по-видимому, специфична для человека как социокультурного существа. Этот тип причинности характеризуется тем, что действия человека не обуславливаются природными потребностями, склонностями, психическими и социальными реакциями, «моторикой» взаимодействия, но определяются самим человеком, сознательно реализующим свои интересы и преследующим выбранные им (или задаваемые ему извне) цели. А.А. Гусейнов, очевидно, отождествляя *цель* и *результат*, представляет целевую причинность таким образом, что «в человеческом действии следствие предшествует причине» (см.: [Гусейнов, 2001, с. 19]). Однако следствие не может быть причиной ни в логическом, ни в прагматическом смыслах. Деятель устремляется к цели. Целеустремленность, подкрепленная адекватными практическими усилиями, приводит в случае успеха к реализации цели – к достижению результата. Результат – следствие усилий по его достижению:

(а) намерения его достигнуть, обусловленного постановкой цели, (б) планирования, т. е. подбора средств и определения тактики их использования ради достижения поставленной цели, (в) совершения практических шагов в направлении цели и т. д. Цель и результат – релевантные понятия, но не тождественные ни в онтологическом, ни в прагматическом, ни в аксиологическом отношении. Цель – это идеальное представление о желаемом результате; результат – воплощение комплекса усилий по реализации цели. В этом смысле *результат* – опосредованное практической активностью *следствие* устремленности к *цели*. Цель обоснованно может рассматриваться как причина деятельности, но воплощенное в результате следствие этой деятельности его причиной не является.

Целевая причинность характерна и для осознанной целесообразной деятельности. Цели, относительно которых совершаются действия, могут быть значимыми для индивида в разных отношениях. Так же искомые блага могут быть разной природы. Однако в любом случае определение целей деятельности и выбор средств по их достижению – прерогатива индивида, он самостоятелен в этом и индивидуально ответствен за его эффективность и успешность. Как таковая целесообразная деятельность, предполагающая самостоятельность и ответственность, не является специфически моральной, поскольку моральность задается не самостоятельностью и индивидуальной ответственностью, а *характером* целей, к которым стремится индивид, и тех средств, которые он использует для их достижения.

При упрощенном понимании детерминации, «внешним» факторам противопоставляются «внутренние». Однако последние не исчерпываются субъективными и тем более осознаваемыми условиями поведения. К внутренним факторам относятся эволюционно-генетически сформированные поведенческие установки и предрасположенности, физические потребности, предрассудки и предубежденности. Факторы такого рода, хотя и внутренне, выступают по отношению к сознанию в качестве объективного начала, поскольку они не зависят от сознания и воления²¹. Они относятся к

²¹ Это касается предрассудков и предубежденностей в том числе, поскольку, будучи сформированными и не подвергаясь критической проверке рефлексией, они становятся внешними по отношению к самосознанию агента причинами решений и действий.

внутренним детерминантам поведения. По характеру воздействия на поведение они сродни таким внешним факторам поведения, как социальные стереотипы, воспроизводимые индивидами вследствие инерции и подражания. Такого рода внешние и внутренние факторы схожи в том, что они не являются предметом рефлексии агента деятельности.

Одним из механизмов детерминирующего воздействия ценностей на поведение является нормативная регуляция.

В самом общем плане, регуляция представляет собой упорядочивание, организацию. Латинская этимология этого слова (*tēgulāre*, от *tēgula* – линейка, норма, критерий, правило) указывает на соотнесенность упорядочивания с правилом, со стандартом («линейкой»). Однако употребление этого слова в современных языках показывает, что регуляция может пониматься как приведение к стандарту – к «норме» как нормальному (естественному или желаемому) состоянию или как упорядочивание, направление в соответствии со стандартом – нормой как правилом.

В природе (в биосистемах и живых организмах) регуляция проявляется как самоорганизация (самонастраивание) биосистем и организмов для поддержания своего нормального состояния и их адаптация к изменяющимся условиям. Это естественный, спонтанный процесс, направленный на их самосохранение и воспроизводство.

В социальных системах или в отношениях между простыми социальными системами (сообществами) регулирование также может осуществляться спонтанно – отчасти посредством взаимной адаптации социальных агентов друг к другу, а отчасти в процессе их воздействия друг на друга. И взаимная адаптация, и воздействие одних социальных агентов на других подчинены реализации ими своих частных целей, удовлетворению ими своих интересов, утверждению собственной воли. В этих отношениях регуляция выступает одним из моментов целесообразной, прагматической по своей природе деятельности. На уровне сообщества она отвечает задачам его противостояния внешним угрозам, выживания и процветания.

Взаимная адаптация возможна при непосредственном индивидуальном взаимодействии, в контактных группах, в особенности, консолидированных перед лицом разного рода трудностей. Однако при пересекающихся коммуникативных связях, включенности в них нескольких и тем более многих социальных

агентов, в относительно сложных сообществах из-за дифференцированности частных интересов и целей спонтанная адаптация социальных агентов друг к другу, их взаимное приспособление методом проб и ошибок имеет ограниченные возможности. На качественную смену коммуникативно-нормативного содержания человеческих отношений при количественном изменении состава их участников указывал Зигмунт Бауман. Отношения между двумя, между, условно говоря, Я и Другим непосредственны, в них нет требовательности, в них нет нормативности, исходящей от кого-то к кому-то. Но стоит появиться рядом с Другим Третьему, как эти отношения меняются. Появление Третьего привносит в ситуацию опосредованность, разность интересов, возрастающая конкуренция которых чревата конфликтами. Поэтому в отличие от непосредственно общающихся двоих, отношения нескольких, не говоря о сообществе, нуждаются в регуляции, в механизмах императивности [Bauman, 1993, p. 112–113].

К этому следует добавить, что внутригрупповая дифференциация опосредована различием между социальными агентами в силе и уме. Рано или поздно оно трансформируется в различие их социальных статусов или, другими словами, их социальных капиталов. Социальный агент с более высоким статусом может позволить себе не адаптироваться и подменяет взаимодействие с социальными агентами менее высокого статуса воздействием на них, утверждая таким образом свое доминирование и пользуясь им для руководства поведением нижестоящих по социальной лестнице. Тем самым он осуществляет регуляцию, апеллируя к силе или опираясь на нее, а со временем апеллируя лишь к своему более высокому социальному статусу. Более высокий социальный статус оказывается сам по себе основанием права указывать и повелевать, а также аргументом в его оправдании²². Объектом регуляции здесь выступают «покоренные», предметом регуляции – их деятельность в отношении частных интересов сильного. Эти интересы и выступают своеобразным «стандартом» регулирования.

²² Вопрос о том, непременно ли социальные связи и зависимости имеют корреляты в виде нормативов, обеспечивающих их стабильность и действенность, путем обязывания индивидов к определенному поведению, или социальные отношения возможны и вне нормативного нормативно-регулятивного сопровождения, не имеет однозначного решения в современной социальной теории.

Наряду с детерминацией поведения извне посредством прямого социального действия в форме принуждения, в частности посредством угрозы применения насилия, следует указать на особый тип принуждения (по сути дела скрытого) – манипулятивное воздействие. Оно очевидно отлично от принуждения посредством применения силы или угрозы его применения. Применение силы как правило однозначно; человек осознает подневольность совершаемых им действий, понимает их вынужденность и при этом может не видеть для себя никакой альтернативы, кроме неприемлемого – за неповиновение подвергнуться насилию, возможно, смертельному. В отличие от открытого насильственного принуждения, манипулятивное воздействие направлено на сознание и подсознание человека. Под воздействием манипуляции человек начинает действовать как бы по своей воле, уверенный в том, что действует субъектно, сознательно самоопределяясь; – по сути же его действия оказываются всего лишь функцией от манипуляции, осуществляемой различными социальными агентами в своих частных пропагандистских или коммерческих целях.

Между тем при минимальной возможности обладатель ущемленных интересов, оказавшийся в «покоренном» положении, пытается отстаивать свои интересы. Для «покоренных» противодействие доминированию сильных и господствующих с помощью физической (или вооруженной) силы чаще всего невозможно по причине их слабости. В таких условиях противодействие осуществляется либо косвенно, с помощью внешнего агента, либо непосредственно теми, кто пытается отстоять свой интерес. Третья сторона может включаться в конфликт в роли регулятора, если это отвечает каким-то ее частным интересам, действуя в собственных интересах, но может представлять в таком деле и общие интересы, стремиться к утверждению порядка как такового или признанных ею высоких ценностей. Но покоренные могут выступать и самостоятельно – путем духовного противостояния и прямого воздействия на того, кто является для них источником опасности – посредством убеждения, увещевания, умиловления. Основанное на силе слова противодействие тоже может быть продуктивным. Опыт успешного применения слова в противостоянии силе осмысливается, обобщается и объективируется в форме нормативных положений. Аналогичные нормативные обобщения связаны с осмыс-

лением положительного коммуникативного и социального опыта приемлемого ограничения силы при необходимом воздействии на тех деятелей, которые представляют угрозу или причиняют вред с целью подавления их активности. Нормативное обобщение заключается в том, что полученный опыт разрешения конфликта и согласования интересов отрывается от конкретных обстоятельств ситуации, в которой он был получен, от частных интересов включенных в нее лиц и в такой объективно значимой форме переосмысливается в императивной модальности – в виде указания на должное, отвечающее признанному благу поведение. Коммуникативный и социальный опыт преобразуется таким образом в культурный, нормативный опыт, постепенно закрепляемый в соглашениях, традициях, общественных привычках, наконец, в институтах власти. Оттачиваемые в общественной практике нормы становятся основным инструментом упорядочивания социальных и межличностных отношений – сердцевинной *нормативной регуляции*.

В отличие от регулирования, осуществляемого посредством утверждения частных интересов в ходе взаимной адаптации, или навязывания частных интересов посредством властного воздействия на других и в конечном счете их подавления, в отличие от манипулятивного воздействия или воздействия посредством апелляции к вышестоящей инстанции и авторитету, нормативная регуляция нередко трактуется как упорядочивание поведения посредством предъявления (прямого или косвенного) норм, рассматриваемых как воплощение обобщенного, предположительно свободного от частных интересов и обоснованного коллективного опыта.

Такая трактовка нормативной регуляции требует пояснений ограничивающего характера, касающихся как нормативной природы регуляции, так и общезначимости нормативной регуляции. Во-первых, социальные нормы, т. е. нормы поведения в обществе, хотя и формулируются как предписания общего назначения, в процессе общественного функционирования могут подвергаться «приватизации» агентами частных интересов, которые апеллируют к ним с целью влияния на общественные процессы и осуществления контроля над другими в своих частных целях. При такой трансформации используемые в частных целях нормы сохраняют лишь форму общезначимости, но перестают быть общезначимыми по существу. Однако при этом они остаются нормами. Есть категории норм,

изначально вырабатываемых для применения в специальных условиях по отношению к определенным категориям лиц. Например, нормы, регламентирующие порядок в пенитенциарных учреждениях, нормы, принятые в криминальных сообществах или сектах, изначально не являются общезначимыми и знаменуют неравенство между «законодателями», управляющими, использующими эти нормы для поддержания порядка, и теми, кому эти нормы предписываются. Эти разновидности нормативной регуляции носят очевидно рестриктивный и репрессивный характер. Рестриктивно-репрессивным может быть и экономическое регулирование с целью ограничения определенных видов хозяйственной активности или, хуже того, обеспечения преимуществ одним агентам хозяйственной деятельности, связанным с регулирующими институтами, в конечном счете с государством, в ущерб другим. Во-вторых, можно назвать системы социальной регуляции, которые по существу направлены на общезначимые цели и ценности, но не имеют нормативной природы и, скорее, регламентируют условия деятельности, чем саму деятельность. Таково, например, то же самое регулирование хозяйственной деятельности, которое вполне может быть стимулирующим, направленным на всеобщее поддержание хозяйственной активности. Экономическое регулирование осуществляется не только посредством законов и административных установлений, но и с помощью финансовой и налоговой политики – через тарифы, налоги, акцизы, субсидии [Kurzger, 2004, p. 54–56]. Это косвенное социальное регулирование, по сути, направленное на активизацию агентами хозяйственной деятельности своего частного интереса, но соответствующая политика имеет общезначимый характер и по идее направлена на содействие возрастанию общественного блага.

Нормативная регуляция поведения разнородна. Мораль – один из видов нормативной регуляции наряду с правом, традицией, обычаем, этикетом, протоколом, ритуалом, служебными и организационными регламентами и т. п. В качестве разновидностей нормативной регуляции они отличаются друг от друга по таким параметрам, как характер требований (насколько строго они сформулированы и сформулированы ли вообще), сфера применения, их социальный статус (способ и мера институционализации), субъект («законодатель», предьявитель, «охранитель») требований, способ обоснования, способ санкционирования и т. д.

Право (как позитивное право, т. е. установленное государством законодательством) представляет собой в силу четкой эмпирической фиксированности наиболее очевидную модель нормативной регуляции. В ней нормы объединены в кодексы (уголовный, гражданский, арбитражный и т. п.), которыми установлены процедуры совершения определенных действий, определены запрещенные действия и санкции за нарушения процедур и совершение запрещенных действий. Сфера применения правовых кодексов ограничена юрисдикцией государства, которое выступает законодателем и осуществляет контроль за их исполнением.

Служебные регламенты, уставы организаций, официальные протоколы также строго сформулированы и систематизированы. Они принимаются уполномоченными лицами (руководством, коллективами). В учреждениях (организациях) могут быть уполномоченные по контролю за исполнением регламентов и уставов. Последние не всегда содержат санкции, и в таком случае эта функция оставлена за руководством учреждения (организации), которое действует по представлению уполномоченных. Функция протоколов во многом техническая; они регламентируют поведение официальных лиц в определенных ситуациях и, как правило, не предполагают дисциплинарного воздействия за нарушение норм протокола.

Этикет (правила поведения, внешнего обхождения) близок протоколу. Он, как и протокол, регламентирует внешнюю сторону поведения. Его правила достаточно формализованы но у них нет «законодателя». Они вырабатываются знатоками и закрепляются традицией. Иногда нарушение правил этикета может восприниматься с неодобрением, однако высказывать его открыто считается нарушением того же этикета.

Ритуал близок этикету формализованностью требуемых действий. В отличие от этикета нормы ритуала призваны поддерживать стабильность и упорядоченность в отношениях между людьми и общественных отношениях на мировоззренческом, экзистенциальном уровне. В обществах традиционного типа и с сохраняющимися элементами традиционного общества ритуалы являются важной основой коммуникации, условием интеграции индивида в социум. Нормы ритуала не всегда зафиксированы в тексте – их формализованность задается строгим соблюдением традиции. У ритуалов нет

автора – они существуют от века. Исполнение религиозных ритуалов контролируется священнослужителями, а коммуникативных и социальных – авторитетными членами сообщества.

Как разновидность нормативной регуляции мораль по своим разным функциональным характеристикам одновременно и совпадает, и контрастирует с названными регулятивами.

2. Мораль – разновидность нормативной регуляции

Представление о морали как способе нормативной регуляции было предопределено произошедшей в социальной теории конца XIX – первой трети XX в., благодаря усилиям ряда ведущих социальных теоретиков (таких как Э. Дюркгейм, Г. Зиммель, М. Вебер, У. Самнер, Г. Тард, др.) перемене в понимании общества: в частности, переосмыслению социальных отношений как системы общественных норм (в отличие от понимания социальных отношений как формы взаимодействия), исполнение которых индивидом является условием его социальной интеграции, легитимации его поведения, обеспечения его действенности и эффективности. Эти теоретики, за исключением разве что Дюркгейма, не были сфокусированы на морали и выяснении ее специфики, в частности, специфики именно как формы нормативной регуляции. Но внимание к социальным нормам, их существенной, если не сказать, преимущественной роли в организации и направлении социального поведения отразилось и на понимании морали.

Дюркгейм непосредственно и по разным поводам обращался к моральной проблематике и неизменно рассматривал ее в контексте социальной регуляции. Хотя термин «моральная регуляция» встречается у него крайне редко (см.: [Durkheim, 2003, p. 11])²³, в последующей философско-социологической критике этот мыслитель по праву считается одним из тех, у кого мораль предстает как система регуляции индивидуального поведения в сообществе (а иным индивидуальное поведение, по Дюркгейму, и не может быть) или по

²³ Вызывает недоумение утверждение, что термин «моральная регуляция» был введен в начале 1980-х гг. канадскими социологами, сделанное редактором интересной и заслуживающей внимания книги: *Moral Regulation and Governance in Canada: History, Context, and Critical Issues* (см.: [Glasbeek (ed.), 2006, p. 3]).

крайней мере важный элемент этой системы (см.: [Дробницкий, 2001а, с. 148–149]; [Corrigan, 2006, p. 57–62]; [Ruonavaara, 1997, p. 278–279]. Мораль выполняет в обществе важную дисциплинирующую функцию, компенсируя отсутствие организующего начала там, где его нет и не может быть по определению, например, в экономике, в отличие от государственной организации, церкви или армии. Дюркгейм не приписывал морали это организующее начало, но связывал именно с ней способность придания авторитетности возможному организующему началу хозяйственной жизни – профессиональным и производственным группам, которые оказываются эффективными в этом отношении лишь при условии, что обладают известным моральным авторитетом среди членов этих групп. По природе хозяйственной активности ей присущи и упорядоченность, и дисциплина, но их недостаточно для нормального функционирования профессиональных групп. Моральный характер их авторитета заключается в том, что они в проведении своих политик апеллируют к сознанию членов группы, и это уже другого рода дисциплина, которая невозможна без общего для членов группы социального и духовного опыта, без общих идей и впечатлений [Durkheim, 2003, p. 28–29]. Дюркгейм оказал несомненное влияние на современные трактовки феномена моральной регуляции и использование этого концепта авторами социологических и социально-исторических трудов.

В моральной философии последнего столетия регулятивность была принята в качестве одной из самоочевидных характеристик морали, хотя она и представляла терминологически в разных обликах – «прескриптивность», «guideline» («руководство», «инструктивность», «осуществление контроля»), «нормативность», – и концептуально разрабатывалась по-разному. В русскоязычной философской литературе трактовка морали как способа социальной (нормативной) регуляции, постепенно сложившаяся на рубеже 1960–1970-х гг., по сути стала одним из неявных проектов трансформации ортодоксального историко-материалистического представления о морали как форме общественного сознания, отражающего производственно-экономический базис общества²⁴. На про-

²⁴ В качестве другого такого проекта можно считать концепцию морали как духовно-практического освоения мира, предложенную А.И. Титаренко (см.: [Титаренко, 1974]).

тяжении нескольких десятилетий концепция морали как способа регуляции поведения была одной из наиболее распространенных, а в учебной и справочной литературе она до сих пор сохраняет заметное положение.

Определяющую роль в этом интеллектуальном развитии сыграл О.Г. Дробницкий. Не ограничиваясь выделением нормативной регуляции в качестве одной из функций морали, Дробницкий на основе сопоставления морали с другими формами нормативной регуляции (в первую очередь с традиционным обычаем, наиболее близким морали) дал комплексную характеристику специфики морали. Идея нормативной регуляции стала у него ключевой для целостной репрезентации морали и конструирования на этой основе ее понятия. Для этической теории, причем не только советской, такой подход был беспрецедентным. Отталкиваясь от определения морали как социальной нормативной регуляции, Дробницкий пересмотрел весь историко-этический процесс, представив его как движение, направленное на уяснение социальной природы морали и ее нормативно-регулятивной функции в обществе. При том, что он хорошо понимал, что социальность и регулятивность выделялись в качестве существенных признаков морали далеко не всеми теоретиками морали, а понимание морали как способа регуляции поведения было всего лишь одним из возможных теоретических подходов в этике, регуляция как ключевой признак морали сплошь и рядом обнаруживалась им у самых разных теоретиков морали с античности до наших дней. Вряд ли расширительная атрибуция понятия моральной регуляции при восприятии истории этики и современных Дробницкому дискуссий добавляет ясности образу тех мыслителей, с которыми он расширительно ассоциировал идею нормативной регуляции, – однако такой подход к истории этики и теоретическим дискуссиям позволил Дробницкому максимальным образом использовать этот мыслительный материал для задач теоретической проработки и обогащения идеи моральной регуляции.

Своеобразие подхода Дробницкого к морали как способу нормативной регуляции проявилось в том, что: (а) понятие «нормативная регуляция деятельности» последовательно рассматривалось им как родовое по отношению к понятию «мораль», (б) моральная регуляция трактовалась как особая, а именно, общественно-историческая, разновидность детерминации поведения, (в) специфика-

ция морали проводилась на основе выделения характерных признаков осуществляемой ею регуляции, (г) в этом контексте другие функции морали (ценностно-ориентирующая, духовно-практическая и др.) рассматривались им как аспекты регуляции поведения.

В целом теория морали строилась Дробницким на основе исторического материализма. Это легко прослеживается в признании им определяющей роли социальных отношений в формировании идеальных представлений и существования различных агентов социально-исторической активности в лице общественных классов, а также в оптимистичном восприятии направленности исторического процесса, в котором отражается подлинный смысл деятельности людей. Хотя значение историко-материалистической составляющей в этической теории Дробницкого может казаться внешним, нельзя не видеть, что в построении концепции морали как способа нормативной регуляции (фактически в неявной оппозиции пониманию морали как формы общественного сознания) он определенно ориентировался на историко-материалистическую модель общества и исторического процесса.

Дробницкий представлял структуру морали многоэтажной, в разноразмерности морали находил объяснение противоречивости встречающихся в истории моральной философии и в текущих дебатах характеристик морали. Разноразмерность морали обнаруживается, в частности, и в характере свойственной ей регуляции – в векторе ее императивности. С одной стороны, мораль предстает у Дробницкого как механизм «горизонтальной» (по его выражению) детерминации поведения, направленной на согласование частных интересов (что уже отмечалось в первой главе) и адаптацию поведения индивидов к требованиям, исходящим от общества; а с другой – она отражает глубинные закономерности социально-исторического характера – так называемые общие законы исторического развития. Через них проявляют себя «вертикальные связи истории, образующие сущностные детерминанты ее» [Дробницкий, 2001а, с. 141]²⁵.

Согласно Дробницкому, суть нормативной регуляции состоит в том, что «действие общественных закономерностей переходит в действия индивидуальных агентов», и таким образом «социаль-

²⁵ Дробницкий предполагал, что эти стороны регуляции как-то опосредуют друг друга, однако их функциональное и тем более субстанциональное соотношение не получило у него рационального разъяснения.

ное целое воспроизводит себя через индивидуально-массовое поведение» [Дробницкий, 2001а, с. 216]. Мораль представляет собой частный случай этого процесса. Из этого, а также из признания того, что посредством моральной регуляции до индивидов доводятся «законы общества», следует, что регуляция осуществляется обществом и в ходе нее обеспечивается подчинение частных интересов общему интересу. «Психические автоматизмы» (чувства и влечения), «личный интерес», «межличное и коллективное взаимодействие» также выполняют функцию регуляции поведения, однако они складываются и действуют стихийно и потому, считал Дробницкий, могут не соответствовать общественным потребностям, что должно делать их самих предметом нормативной регуляции – «упорядочения, подавления и контроля» [Дробницкий, 2001а, с. 217]. Противостоящее «естественной стихии» человеческих действий нормативное регулирование представляет собой, по мнению Дробницкого, инструмент общественного контроля за массово-индивидуальным поведением. Нормы (правила), посредством которых осуществляется социальная регуляция, вырастают из опыта межличностного и социального взаимодействия, и они представляют собой «общепринятые формы поведения». Но, сформировавшись, эти нормы отделяются от того опыта, в контексте которого и в ответ на потребности которого они сложились, и уже выступают по отношению к нему внешним упорядочивающим фактором²⁶.

Для понимания специфики моральной регуляции необходимо теоретически выявить присущие ей особенности и механизмы в сравнении с обычаем, правом, ритуалом и т. п., и Дробницкий прodelьвает эту работу со всей полнотой, выделяя следующие существенные характеристики моральной регуляции. 1) Моральная регуляция не основывается на действии социальных институтов, она *неинституциональна*. 2) Требования морали носят объективно-безличный, внесубъектный характер. Они не основаны

²⁶ Очевидно, что речь не о том, что сформировавшиеся на основе опыта взаимодействия нормы начинают регулировать тот самый опыт, на основе которого они сформировались, но о том, что практика взаимодействия, будучи осмысленной и тем самым пережитой как опыт, обуславливает формирование норм, которые, в свою очередь, выступают средством регуляции текущей практики взаимодействия.

на воле авторитета, и если кто-то выдвигает требование, то требование подкрепляется не фактом его выдвижения авторитетом, а его обоснованием как «истинного» и общезначимого требования.

3) Моральная регуляция предполагает добровольное следование индивидом моральным требованиям, его способность отдавать себе отчет в своих действиях и отвечать за свои действия перед собой и другими, иными словами – его *сознательность*. Моральное требование принудительно, но на практике оно не непреложно. Личность самостоятельно определяется по отношению как к нормативу, так и по отношению к своим внутренним психическим побуждениям [Дробницкий, 2001а, с. 237–283]. Тем самым она выступает субъектом морального требования. Однако, обращая его к себе самой, она оказывается объектом требования. В этом плане субъект и объект морального требования едины.

4) Нормы, или требования, морали носят *универсальный* характер, т. е. они адресованы каждому и с равной силой. Моральный деятель, осуществляя выбор, принимая решения, совершая поступки и высказывая суждения, действует универсализуемым образом.

5) Применяемые в морали санкции, с помощью которых обеспечивается ответственность требований, имеют *идеальный* характер. Обращаясь к сознательности моральных агентов, мораль и требования свои подкрепляет, апеллируя к их сознанию и предполагая, что моральный агент, сознательный, совестливый и ответственный, в конце концов сам себя осудит и самоосуждением накажет. Идеальный характер санкции обуславливает незаинтересованность морального мотива и придает моральному требованию такой характер, благодаря которому мораль может выполнять мировоззренческую и духовно-критическую функцию.

6) Оценка, через которую обнаруживает себя моральная санкция, соотносит оцениваемый поступок не только с «действительным», но и с должным, идеальным «положением вещей», в проекции к которому подвергается критике наличное состояние нравов и характеров.

7) В требованиях морали отражен разлад между идеальным и реальным, между *должным и сущим*, и они направлены на разрешение этого противоречия.

8) Моральная регуляция не только упорядочивает интересы людей, подчиняя их общественному целому, но и формирует независимость личности по отношению к «внешне-эмпирическим и групповым воздействиям», ее «незаинтересованность» в практи-

ческих, «утилитарных» результатах решений и действий, иными словами, ее *автономию*. Автономия – не естественное свойство индивида, она вменяется человеку и как индивидуальная способность она формируется в индивиде в процессе его социализации и включения в моральные отношения.

Эти характеристики моральной регуляции очевидно шире того круга социальных задач, которые необходимо решать для обеспечения согласования частных интересов и адаптации поведения индивидов к требованиям сообщества. Да и сам Дробницкий отмечает, что мораль не всегда знаменует согласованность действий всех людей с общественными ожиданиями и требованиями. Напротив, она порой предстает как пространство активного *самоопределения* личности, в том числе и такого, которое идет наперекор существующим общественным порядкам. Нередко личность, руководствуясь именно моральными мотивами, обнаруживает свой социальный неконформизм и тем самым оказывается в противоречии с установившейся поведенческой и коммуникативной практикой. Такое противостояние может приводить к конфликтам, не всегда поддающимся продуктивному разрешению с помощью наличных в социуме средств; и именно с помощью морали такие конфликты решаются. Морали тем самым придается более высокий масштаб, более важная социокультурная функция, и моральная регуляция представляется в качестве инструмента трансляции индивиду, коммунарным и социальным отношениям общеисторических закономерностей. Дробницкий считал их определяющими для моральной детерминации.

В обсуждении морали Дробницкий почти всегда придерживается «макроэтического» взгляда, полагая мораль некой надперсональной силой – эмпирически не постижимой, всеобще-социальной, перспективно-исторической, задающей *общее* содержание. Она действует сама по себе – по отношению к людям, но помимо людей, с их конкретными установками, взаимоотношениями, ожиданиями, оценками и т. д., Дробницкий признает, что индивидуальные моральные интенции подвергаются апробации и коррекции в дискурсивном и коммуникативном взаимодействии заинтересованных сторон. Но, говоря о человеке, он имеет в виду атомизированного индивида, в действительности не ведающего Другого в качестве активного и равным образом самоопределяющегося мо-

рального агента. Мораль для него – именно надперсональная сила. Посредством ее с человеком говорит сама история. Благодаря надперсональности, надситуативности этой силы моральное требование, через которое она репрезентирует себя человеку, предстает в общей форме. Однако вместе с тем мораль обладает способностью предъявлять индивиду конкретные нравственные задачи. Дробницкий только так и мыслит моральное содержание – обеспечиваемым некой надперсональной инстанцией, надперсональными процессами. Регуляция понимается им как «социально-исторический» процесс (механизмы которого не раскрываются). Напротив, «социально-интерактивная», коммуникативная сторона регуляции, обнаруживаемая в общении моральных агентов, взаимном предъявлении ожиданий, согласовании интересов, высказывании оценок и т. д., не получает у него достаточного аналитического осмысления.

Дробницкий стремился к разностороннему анализу коренных философских вопросов, касающихся процесса моральной регуляции – о соотношении всеобщего и особенного, универсального и локального, объективного и субъективного и т. д. Однако, ставя эти вопросы, он отвечает на них, апеллируя к общим закономерностям исторического и социального развития в духе историцизма, т. е. на том самом, отмеченном выше, макроэтическом уровне. Это своеобразный этический историцизм, призванный объяснить и обосновать нравственность. Социальные и человеческие отношения мыслятся Дробницким подчиненными во всех своих значимых проявлениях высшим закономерностям, посредством которых человечество движется в «едином направлении», знаменующем в конечном счете исторический прогресс. Эти законы питают нравственную точку зрения, а она, в свою очередь, находит в них себе опору и оправдание.

В советском общественном знании историцизм, под названием «историзм» или «исторический оптимизм», выражал убежденность в «полной и окончательной победе коммунизма», сопровождаемую соответствующей нормативной программой (типа: «всестороннее развитие каждого есть условие всестороннего развития всех»). Прямо эта позиция Дробницким не проговаривается, он вообще нигде не доводит рассуждение до каких-либо этико-нормативных выводов; но, как можно судить по его различным замечаниям, в своих теоретических рассуждениях он в целом предполагает именно ее.

Выражения типа «нравственные законы человечества», «истинный закон» или «закон бытия общественного человека» Дробницкий всегда берет в кавычки, но по сути эти представления не подвергаются анализу в духе исторической, социально-философской или нормативно-этической критики. «Аподиктически-всеобщая форма “нравственных законов человечества”» (см.: [Дробницкий, 2001a, с. 237–283]) фиксируется им как наличный факт, как данность. Поскольку не ясно, о каких «нравственных законах человечества» идет речь (кроме заповедей «Не убий» и «Не кради» в нескольких местах книги, никаких примеров моральных нормативов не приводится), можно допустить, что речь идет о форме их предъявления; однако нельзя исключить, что речь идет и о том, в какой форме эти законы осознаются. В любом случае, ни то, в какой форме эти законы предъявляются, ни то, в какой мыслятся, не раскрывает их содержания и не объясняет источника их императивности.

С определением содержания морали связана наибольшая трудность в понимании концепции Дробницкого. В стремлении к теоретической строгости и построению научной картины морали он вывел за скобки ее ценностно-императивное содержание, ограничив представление морали анализом процессов ее функционирования и того, как они отражаются моральным сознанием. Поскольку содержание морали задано Дробницким абстрактно, лишь посредством апелляции к общеисторическим закономерностям общественного развития, постольку остается неясным, как в таком случае определяется действительное благо общества, группы, индивида, каким образом обнаруживают себя «общие закономерности», кто и по каким критериям оказывается их выразителем и проводником, и тем более, кому в этом деле можно доверять более всего? На вопросы такого рода нельзя дать ответ при таком подходе к понятию морали, когда в качестве сущностной характеристики морали указывается ее функциональный признак – нормативная регуляция поведения. Регуляция – *одно* из проявлений морали. Благодаря ему человеку предъявляются ценностно наполненные идеи и образцы, от него ожидается, что он будет следовать им, стремясь к содействию благу других и ориентируясь в своей нравственной активности на идеал совершенства.

Между тем подведение моральной регуляции под базовое содержательное понятие морали меняет модель обсуждения и пути спецификации этого феномена. При функционалистском подходе к концептуализации морали на первом плане оказываются характеристики ее функционирования, слабо соотнесенные, а то и не соотнесенные вовсе с ее содержанием. Мораль сопоставляется с другими способами социальной нормативной регуляции просто по структурно-функциональным параметрам (характер требований, сфера их применения и социальный статус, их субъект и объект, способ обоснования и санкционирования и т. д.). При субстанционалистском же подходе на первый план выходит реализация воплощенного в моральных ценностях содержания. Это, как мы видели, в первую очередь содержание, связанное с основополагающими ценностями – справедливости и милосердия.

Иными словами, спецификация моральной регуляции зависит от того, на какой морально-теоретической платформе она проводится, какое понятие морали лежит в его основе. Как можно видеть по современной литературе, представления о моральной регуляции варьируются именно в зависимости от того, как понимается мораль. Представляет интерес в этом плане обзорно-критическая работа социолога Ханну Руоновары, проанализировавшего результаты недавних разработок концепции моральной регуляции. Обобщая результаты исследований различных социально-исторических изменений, в которых отдельно рассматривались и процессы моральной регуляции, он делает вывод, что «поведенческие» определения моральной регуляции, т. е. такие, в которых моральная регуляция представлена как средство упорядочивания поведения, недостаточны. Объект моральной регуляции не поведение вообще. Ее предмет более специфичен – «этическая субъективность» (в чем легко усмотреть явную фуколдианскую реминисценцию), образ жизни как соединение субъективных и объективных компонентов, социально-нравственная идентичность и поведенческий этос, создаваемый под воздействием регуляции теми, на которых регуляция направлена. Имеется в виду, что формирование определенных личностных установок (по отношению к ценностям, социальным стандартам, запретам и повелениям, общественному и групповому статусу) само по себе становится фактором поведения, которое складывается из отдельных поступков в конкретных ситуациях по

отношению к конкретным лицам. Моральная регуляция, подчеркивает Руонавара, это особая разновидность социального контроля²⁷. У нее «специфический объект – образ жизни регулируемых и специфическая цель – изменение их идентичности, реализуемая мирными средствами: образованием, пропагандой, просвещением» [Ruonavaara, 1997, p. 289].

При социологическом рассмотрении моральной регуляции в контексте различных политик социального контроля и управления моральные отношения предстают в ином свете: здесь есть регулирующие и регулируемые, артикулирующие свои намерения и молчащие (см.: [Dean, 2006, p. 286–287]). И хотя в рамках такого обсуждения моральной регуляции может ставиться вопрос о том, что в процессах моральной регуляции реализуются некие схемы обмена, что моральные отношения по-своему сбалансированы и носят взаимный характер, природа этой взаимности, если учесть, что одни участники этих отношений занимают активную позицию, а другие пассивную, остается неясной. При социологическом подходе моральная регуляция рассматривается как общественная практика, осуществляемая сообществом, причем государству в этой практике нередко придается ведущая роль. Эта роль порой оценивается настолько высоко, что Руонавара специально ставит вопрос о неправомерности представления моральной регуляции в обществе как осуществляемой только государством (представляющим верховную политическую власть) или только правящей элитой. Моральную регуляцию следует рассматривать как консолидированную и единообразную на уровне социума практику [Ruonavaara, 1997, p. 284–285].

Мы видим, таким образом, что в современной литературе имеют место разные подходы к моральной регуляции. Необходимо их продолжающееся критическое осмысление, особенно в соотнесении с той ролью, которую нормативная регуляция играет в коммуникативных и социальных процессах, для достижения более полного и разностороннего понимания феномена нормативной регуляции.

²⁷ Тем самым задается иной концептуальный контекст рассмотрения моральной регуляции по сравнению с тем, что развивался в русскоязычной литературе, в частности Дробницким.

IV. Субъект моральной императивности

Проблема субъекта моральной императивности касается природы той силы, которой обладают моральные требования, путей их формирования и способов актуализации, источника и оснований их обязательности и признания теми, к кому они обращены. Ее анализ предполагает рассмотрение ряда вопросов. Во-первых, каков авторитет, или «законодательная» инстанция требований – почему моральные требования и лежащие в их основе ценности признаются значимыми и непреложными, т. е. необходимо положенными к принятию и претворению в суждениях и действиях. Во-вторых, коль скоро речь идет о силе моральных требований, их действенности, вопрос о субъекте императивности переходит в вопрос о характере императивных механизмов, посредством которых проявляется сила требований – обеспечивается их принудительность и эффективность. В-третьих, как моральное требование обосновывается их субъектом, в качестве которого может выступать как тот, кто предъявляет требование другому (другим), так и тот, кто, осознавая требование, признает его в качестве внутреннего долженствования; в последнем случае обоснование требования выступает одновременно и обоснованием поступка, который совершается во исполнение этого требования – в порядке практического осуществления долженствования. Эти вопросы будут последовательно рассмотрены в данной и следующей за ней главах.

1. Разнородность императивного опыта

Как было показано в первой главе, императивность в морали принимает разные формы и с различной степенью вменения транслируется посредством разнообразных по характеру прескриптивности требований. Само моральное сознание, как, впрочем, и его исследователи не всегда бывают чувствительны к разнородности форм моральной императивности и к тому, кто высказывает требования, от чьего имени и по какому праву. Как следствие, мораль трактуется односторонне, что получает выражение в разных образах морали. Моральные требования могут восприниматься как инструмент, используемый обществом (в целом или в лице отдельных общественных групп и институтов) для регулирования поведения своих членов с целью обеспечения общественных потребностей. При таком взгляде сила моральных требований предстает как выражение авторитета общества, его могущества – способности проявлять власть, воздействуя на членов общества посулами и угрозами. Подобный взгляд может быть результатом и теоретической позиции, согласно которой группа, социум является действительным агентом всего происходящего в обществе, а индивиды выступают средством общественных функций. Люди подлежат общественному регулированию ради сохранения упорядоченности социального целого, но также и ради их собственного блага. Увязывание моральных требований исключительно с авторитетом общества может быть выражением авторитарного сознания (носителями которого являются как те, кто повелевает, так и те, кто рад быть исполнителем властных повелений).

Социально-центрированное видение не приемлемо для тех, кто мыслит мораль в качестве удела разумного, самосознательного определения личности. Но будучи диаметрально противоположными в определении природы действующей в морали воли и в вопросе об источнике моральной императивности, социально-центрированный и личностно-центрированный подходы сходны в том, что источник моральной императивности ассоциируется с волей, будь то воля социума или воля индивида. Тем самым эти подходы представляют разные ипостаси волюнтаризма в морали и этике, в котором на первый план выводится активность чьей-либо воли.

Волонтаризм не принимается теми, кто рассматривает моральные требования как способ трансляции *обобщенного* опыта человечества, зафиксированного в традициях или культуре и осуществляемого в силу функционирования культуры как таковой. Оппозиция социально-центрированному пониманию морали обусловлена обоснованным опасением, что посредством понятий общественной воли или общего интереса может проводиться (явно или скрыто) подчинивший себе общество частный интерес. Оппозиция лично-центрированному пониманию морали обусловлена опасением апологии эгоцентризма.

И социально-центрированная, и лично-центрированная, и культуро-центрированная картины морали отвергаются при трансцендентном понимании морали, согласно которому сила моральных требований определяется их заданностью трансцендентным началом, в каком бы ключе последнее ни трактовалось – в теонормном или метафизическом.

В свете этих разногласий заслуживает внимания анализ моральной практики, предпринятый Джоном Локком, представившим такую таксономию моральных законов, которая снимает противоречия между названными подходами к объяснению моральной императивности благодаря целостному рассмотрению императивной сферы морали при ясном понимании ее внутренней дифференцированности.

Локк был одним из первых философов, которые заговорили о морали как таковой. В центре его этического учения – не добродетели (как это было в традиционной этике и как будет еще последующие 40–50 лет), не обязанности, как в традиции естественного права (к которой Локк имеет непосредственное отношение), а именно *мораль*; и добродетели, и обязанности, и законы (правила) он в конечном счете рассматривает в рамках морали как целостного феномена. При этом Локк подступает к относительно специальному пониманию морали. Согласно его определению, мораль предстает как отношение сознательных действий людей к законам (правилам). Действия людей моральны, если они соответствуют правилам; по этому критерию производится и их оценка. Соотнесение в ходе оценки действия с правилами образует особого рода отношения – моральные отношения. Моральные отношения отличаются от установленных отношений,

т. е. таких, в которые люди вступают как носители определенных статусов, и от естественных отношений, т. е. таких, которые обусловлены узами родства.

Локк выделяет три вида моральных законов – божественные законы, законы гражданские и законы «общественного мнения, или доброго имени». Эти законы различаются по авторитету, их устанавливающему (Божество, общество или общественное мнение), и видам принуждения. Божественный закон устанавливается Богом и задает меру греха и долга, правильного и неправильного. На основе божественного закона люди судят о наиболее важном моральном добре и зле. Гражданский закон устанавливается государством. Им утверждается сила государства по отношению к своим гражданам. Этим законом задается мера преступления и невиновности по отношению к устанавливающей его власти. Закон общественного мнения (который Локк также называет «философским законом») конституируется обществом. Им задается мерило добродетели и порока [Локк, 1985, с. 406–407].

В учении Локка о моральных законах, в основе которого лежит схема тройственной императивности²⁸, представляют интерес два момента. Один – касается качественной разнородности морального опыта. Эта разнородность обнаруживается в выявленном Локком различии между моральными законами. За разными законами просматриваются разного рода представления: одни выражают основополагающие принципы, другие связаны с жизнью сообщества, его (само)организацией, третьи – с отношениями между людьми как частными индивидами, членами локальных сообществ. Феномены, называемые Локком «божественным законом» и «законом мнения», легко представить имеющими непосредственное отношение к морали в современном смысле слова. Божественный закон отражает, с одной стороны, общее и отвлеченное содержание

²⁸ Эта схема, рассмотренная в данном случае у Локка, во многом носит общий характер и встречается у разных мыслителей. В качестве одного из примеров ее использования можно указать на замечание Ханны Арендт о разнородности возможных санкций в связи с рассуждением о природе обязательности и репрессивности предполагаемой обязательством санкции: различие между санкциями определяется тем, вводятся ли они «карающим Богом, согласием сообщества или совестью» [Арендт, 2013, с. 118]. Еще один пример – рассуждение Джона Ролза об этапах морального развития индивида (затрагиваемое в последнем параграфе данной главы).

морали, как оно выражено в конкретных заповедях Писания, с другой – перфекционистское измерение морали. И хотя Локк говорит о «законе» и «правиле», мы, имея в виду текст трактата, не можем с определенностью сказать, какое конкретное нормативное содержание этому закону соответствует. В общем плане ясно, что добродетель и порок, задающие рамки действий в соотношении с законом репутации, соответствуют божественному закону, о котором Локк говорит и как о «законе природы», направляющем людей посредством «правила правильного и неправильного» к всеобщему благу²⁹. Гражданский закон определенно отождествляется Локком с государственным законом, и его применение санкционируется государством с помощью легитимной силы, но в функциональном плане и в нем можно различить собственно этическое содержание, отнеся его к социально-дисциплинарному, институциональному срезу морали.

Другой интересный момент в учении Локка связан с указанием на различие авторитета, или источников силы, просматриваемых за разными нормативными представлениями, а также различие нормативных инструментов – способов поощрения и наказания, соответствующих разным аспектам правильного и неправильного, надлежащего и неподобающего, одобряемого и предосудительного, – с помощью которых обеспечивается действенность требований на разных уровнях нормативности.

2. Межличные отношения

При описаниях морали на первом плане обычно оказываются ценности и нормы, посредством которых осуществляется регуляция поведения. Обоснованное признание того, что моральная регуляция осуществляется без участия специальных учреждений, органов и уполномоченных лиц, нередко сопровождается двусмысленными утверждениями типа: «мораль регулирует», «мо-

²⁹ Ясно лишь то, что закон репутации основывается на божественном законе, но постоянно «плывущее» у Локка содержание «божественного закона» и «закона репутации» не позволяет дать им однозначную трактовку. Локк не разъясняет соотношение долга и греха, с одной стороны, и правильного и неправильного, с другой, а последнего – с добродетелью и пороком.

раль ориентирует», «мораль оценивает» и т. д., из которых остается неясным: каким образом в морали осуществляется регуляция и ориентация поведения, как оцениваются поступки и характеры, как санкционируется должное поведение?

Очевидно, что регуляция поведения невозможна без участия людей, проявляющих себя в качестве социализированных индивидов – членов соответствующих сообществ. Собственно, регуляция поведения осуществляется самими людьми, и она оказывается возможной благодаря тому, что люди восприняли моральные ценности и руководствуются ими в своих решениях и действиях. Необходимость согласования интересов, мнений и суждений людей для их общего блага и блага сообществ, членами которых они являются, обуславливает потребность в их активном взаимодействии. Люди вовлекают друг друга во взаимодействие и воздействуют друга на друга ради его большей прозрачности, ради его плодотворности и благотворности.

Уже первоначальный детский опыт индивида – при нормальных условиях его развития и общения – содержит определенную нравственную составляющую. Она своеобразна, поскольку связана с удовлетворением потребностей ребенка. Потребности обеспечиваются взрослыми (прежде всего матерью). Заботливое отношение взрослых к ребенку естественно, инициативно, безусловно, принципиально, самоценно. Хотя в этих отношениях ребенок относительно пассивен и представляет собой всего лишь объект чужой активности, – в них однозначно утверждаются моральные ценности: в отношении к ребенку это (в культурно принятой норме) – забота, помощь, поддержка, участие и т. п. Непосредственность удовлетворения потребностей ребенка, «прозрачность» отношений Я–Ты, их «нефункциональность» (в том смысле, что, с позиции ребенка, они обращены к нему *ради него самого*), во многом определяют комплекс первичных впечатлений, программирующих сознание индивида как субъекта этого опыта, и создают почву для тех потребностей и ожиданий, ответом на которые впоследствии становится мораль (см.: [Фромм, 1998, с. 146–185]; [Василюк, 1984, с. 94–104]; [Ruddick, 1995, p. 13–57]).

В процессе личностного развития по мере наращивания опыта общения, социального взаимодействия и воспитания индивид начинает «делиться» этими ценностями, признавая их актуальность

не только по отношению к самому себе (что подтверждается в отношении к нему родных взрослых), но и по отношению к другим (что должен подтверждать теперь он сам). Новый опыт общения опосредован практикой обмена ожиданиями, которые имеют форму пожелания и просьбы. Чем старше ребенок, тем чаще эти ожидания принимают форму рекомендаций и требований. Благодаря общению их нормативное содержание более или менее очевидно для того, к кому они обращены. Изменение в отношении к благам – не только *мне от других*, но и *другим от меня* – стимулируется взрослыми (в этом и состоит основная цель морального воспитания); но оно обусловлено самим опытом общения, складывающегося на основе практики обмена ожиданиями, пожеланиями и просьбами, высказывания взрослыми в адрес ребенка рекомендаций, предъявления ему требований, к тому же со ссылкой на общие ценности и принципы.

По степени, с какой моральные ценности ассоциируются личностью с другими людьми и их благом (в сравнении с самой собой и своим благом), можно судить о ее моральной зрелости. Перенос действительности ценностей с себя на других – показатель не только доброй воли человека, но и того, насколько принята им логика самих моральных ценностей, утверждающих благо Другого, обращенных к человеку с призывом быть справедливым и милосердным. В этом призыве, более или менее настоятельном, проявляется их императивность.

Так что индивид не вдруг сталкивается с моральными ценностями, осознает в этой внезапной встрече их повелительность и начинает самоопределяться в соответствии с обнаружившимися повелениями. Осознанное включение индивида в моральные отношения подготовлено его предшествующим коммуникативным, социальным и рефлексивно-дискурсивным опытом.

Эта сторона нормативности получила отражение у Локка – в его понимании того, что есть особые обязательства и основания действий (помимо установленных законов), обусловленные самим фактом взаимодействия людей. Оно получило выражение в той части его учения о моральных законах, которая связана с законами мнения, или репутации. Дав общую характеристику законам мнения, приводившуюся выше, Локк добавляет: «Хотя люди, соединяясь в политические общества, отказываются в

пользу государства от права распоряжаться всею своею силою, так что не могут пользоваться ею против своих сограждан больше, чем позволяет закон страны, однако они все же сохраняют право быть хорошего или плохого мнения о действиях людей, среди которых живут и с которыми общаются, одобрять или не одобрять эти действия. В силу этого одобрения или неприязни они и устанавливают между собой то, что они намерены называть *добродетелью* и *пороком*» [Локк, 1985, с. 407]. Это высказывание Локка, как и все его рассуждение о законах мнения, или репутации, пусть и не отличается теоретической ясностью, но вскрывает важную особенность морали, характеризуя источник моральной императивности.

Из всех трех законов закон репутации оказывается самым действенным. Хотя у него нет того, в чем так нуждается закон – силы принуждения, «огромное большинство людей, – замечает Локк, – руководствуется главным образом, если не исключительно, законами обычая и поступает так, чтобы поддержать свое доброе имя в глазах общества, мало обращая внимания на законы бога или властей». И это потому, продолжает он, что «от наказания в виде всеобщего порицания и неприязни не ускользает ни один человек, нарушающий обычаи и идущий против взглядов общества, в котором он вращается и где хочет заслужить хорошую репутацию» [Локк, 1985, с. 409].

С общими представлениями о правильном и неправильном люди вступают в отношения друг с другом. Их интересы могут сталкиваться и приходиться в противоречие, однако по закону, установленному государством, они ограничены в праве использования силы (которое легитимно узурпировано государством). При этом люди могут выражать свои ожидания и высказывать свои впечатления относительно действий других. Из того, что говорит Локк, определенно можно сказать, что представления о добродетели и пороке формируются в процессе непосредственного взаимодействия людей; они не продукт деятельности авторитета, божественного или властного; это результат человеческого общения.

В представлении Локка об этом типе организации поведения заслуживает внимания следующее. Во-первых, люди не просто одобряют действия, которые считают для себя благоприятными и осуждают противоположные им, но и в своих действиях стремятся

к тому, чтобы, способствуя благу других, вызвать их расположение и избежать их недовольства. Во-вторых, люди высказывают одобрение и осуждение не произвольно, их оценки обусловлены в значительной степени коммуникативным взаимодействием. Локк тем самым эксплицирует взаимность человеческих отношений в их моральном измерении. Представляемая таким образом взаимность не прямая, а генерализированная, т. е. реализующаяся через последовательные отношения людей как членов некоего сообщества. Указывая на взаимность моральных отношений, Локк предупреждает возможное допущение партикулярности или релятивности суждений и раскрывает тем самым условия надперсональности сохраняющихся в традиции «суждений, максим и манер» [Локк, 1985, с. 409 (перевод уточнен)]. В-третьих, включение возникающих на основе опыта общения суждений, максим и манер в традицию, в культуру данного сообщества, не опосредовано их публичной вербализацией, оно происходит, как говорит Локк, «по скрытому и молчаливому согласию» [Локк, 1985, с. 407].

Данные характеристики «закона репутации» требуют дополнительного внимания к эскизно представленной локковской концепции. В возобладавшем в XVIII в. типе моральной философии и в ее движении к Канту идеи Локка, связанные с «законом репутации», отошли на дальний план (хотя, конечно, не потерялись). Такого рода понимания стали рассматриваться как принципиально противоположные «чистоте» морального мышления. Развернутое выражение это получило, конечно, у Канта, однако и у предшествующих Канту философов, для которых мораль была предметом специального внимания (в первую очередь британских философов), противопоставление морали как таковой разным другим формам регуляции поведения (таким как привычка, обычай, мода и др.) стало общим местом, хотя еще и отнюдь не тривиальным. В моральной философии XX в. этот способ рассуждения воплотился в особой заботе о прояснении специфики морали. При всей теоретической важности такого подхода, позволившего выделить социокультурные характеристики морали, в методологическом плане он основывался на абстрагировании понятия морали, гипостазировании ее в качестве обособленного социокультурного феномена в ряду аналогичных ему и противопоставленного им.

Для лучшего понимания структуры и характера императивного притязания в межличностном взаимодействии рассмотрим литературный пример – из древнеассирийской «Повести об Ахикаре» (VII–V вв. до н.э.)³⁰. Этот пример можно считать архетипическим для демонстрации роли коммуникативного фактора в моральном должествовании. Центральный для нашего обсуждения сюжетный мотив повести заключается в следующем. Ахикар, первый сановник при дворе ассирийского царя, по ложному обвинению осуждается царем на смерть. Исполнить приговор должен другой царский вельможа, Набусемак, давний друг Ахикара. Когда Набусемак прибывает к Ахикару с тем чтобы взять его под стражу и привести приговор в исполнение, Ахикар обращается к нему с речью, в которой напоминает о том, как в давние времена нарушил приказ царя убить Набусемака и вместо этого привел его в свой дом и обеспечил всем, «как любой позаботился бы о своем брате» [Lindenberger, 1985, p. 496³¹], царю же сказал, что исполнил приговор, и только когда царь пожалел о несправедливом приговоре, Ахикар привел Набусемака к царю, и тот оправдал его, а Ахикара отблагодарил за то, что он сохранил жизнь придворному. «Теперь, – в продолжение речи говорит Ахикар, – твой черед поступить по отношению ко мне так, как я поступил по отношению к тебе. Не убивай меня, а сбереги в доме своем, до перемены времен. Царь Асархаддон известен своей милостивостью. Со временем он вспомнит обо мне, и ему понадобится мой совет. И тогда ты сможешь привести меня к нему, и он сохранит мне жизнь» [Lindenberger, 1985, p. 496]. Набусемак соглашается с Ахикаром, прячет его в своем доме и обеспечивает его всем так, «как любой позаботился бы о своем брате» [Lindenberger, 1985, p. 497]. Через какое-то время у Набусемака возникает повод признаться царю в нарушении приказа, и царь с радостью возвращает Ахикара ко двору.

«Повесть об Ахикаре» имеет два плана – новеллистический, представляющий сюжет, и моралистический, представляющий выделенные внутри сюжета наставления Ахикара. Последнее задает нормативный контекст произведения. Если исходить из содержа-

³⁰ Подробное обсуждение этого примера в нормативно-этическом и культурно-историческом контекстах см.: [Апресян, 2008, с. 74–86].

³¹ В данном издании представлен перевод на английский с арамейской копии V в. до н. э.

ния и смысла наставлений, то этика Ахикара – это этика воздаяния. Она выражается в предостережениях от возможного возвратного зла и в обещаниях возможного возвратного блага. Наставления в мудрости, благоразумии, честности, верности и предупредительности в дружбе, уважении и почтительности к старшим по положению, попечении о детях и другие, – все они обосновываются возможными последующими житейскими благами и невзгодами. За редким исключением, других обоснований артикулированная этика Ахикара не знает. В сравнении с явленной этикой Ахикаровых поучений эпизод с его спасением, с точки зрения своего этического подтекста, экстраординарен.

Только на первый взгляд Ахикар пытается настроить Набусемака на отношения прагматической взаимности, по типу: «ты – мне, я – тебе» и призывает его к благодарности. Этот мотив присутствует, но в целом коммуникативная ситуация в эпизоде спасения Ахикара иная, тем более если на нее посмотреть с позиций давнего события. Когда-то Ахикар, вызволяя Набусемака из-под гнева царя, действовал отнюдь не по мотивам воздаяния, благодарности или предусмотрительности. Хорошо понимая, как можно видеть из наставлений, что не следует возвышать голос перед вышестоящими, он вместе с тем был уверен в том, что и перед вышестоящим надо отстаивать друга (см.: [Повесть об Ахикаре, 2004, с. 194³²]). Спасение Набусемака было для Ахикара принципиально; он поступил так, как считал должным поступить. Но оно было также и инициативным, в каком-то смысле даже показательным, что проявилось в высказанном Ахикаром ожидании, что Набусемак поступит по отношению к нему так же, как в свое время он поступил по отношению к Набусемаку. Обоснованность такого ожидания сюжетно оправдывается безоговорочной отзывчивостью Набусемака, а затем зеркально-возвратным его поведением: как Ахикар отнесся к нему, «как любой позаботился бы о своем брате», так и Набусемак обеспечил Ахикара всем так, «как любой позаботился бы о своем брате», и повтор выражения подчеркивает обоюдный характер поступка.

По сути, и давнее спасение Ахикаром Набусемака в перспективе к его призыву к Набусемаку пренебречь повелением царя, и смысл самого этого призыва демонстрируют нормативную ло-

³² В данном издании представлен перевод на русский с сирийского текста VII в. н. э.

гику по типу Золотого правила, между тем как ни в тексте Повести Золотое правило не звучит, ни в то время, когда была создана Повесть, оно не известно, по меньшей мере не известно как правило. Ахикару и Набусемаку знакома схема складывающихся между ними отношений: это отношения взаимности, – но взаимность, задаваемая Ахикаром, основана на инициативности, а не реактивности, на благожелательности и справедливости, а не своекорыстном интересе или благоразумии. В качестве дополнительно аргумента Ахикар апеллирует к более общему принципу – к милосердию царя (в версии V в. до н.э.) и к милосердию Бога (в версии VII в. н.э.). Но свою просьбу к Набусемаку он обращает от своего имени и подтверждает просьбу примером собственного поступка. Разъясняя допустимость и уместность ожидаемого от Набусемака действия ссылкой на прецедент высочайшей оправданности и тем самым санкционированности аналогичного действия в прошлом, он только усиливает авторитетность своего обращения.

С современной точки зрения, статусы Ахикара и Набусемака не сбалансированы. Ахикар, мыслящий по логике Золотого правила, выступает как моральный агент. Набусемак в данной ситуации (а иного мы ничего о нем не знаем) – как отзывчивый реципиент. Но, будучи реципиентом в отношении Ахикара, по отношению к складывающейся ситуации он, без сомнения, агент, т. е. активный деятель, и даже моральный агент, поскольку позитивно отвечает на морально обоснованное требование в виде просьбы, исходившей от Ахикара. На этот интересный и важный момент стоит обратить внимание: действие в порядке послушания, подражания, коммуникативной реакции, но реализующее моральное требование, обретает моральный статус само по себе, да и деятель обретает статус морального агента³³. Судя по этой ситуации, мы можем сказать, что Ахикар оказывается субъектом не только требования, обращенного в виде ситуативной просьбы к Набусемаку, но и агентом ценностно-смысловой трансформации коммуникативной ситуа-

³³ В связи с этим встает вопрос о насущности анализа качественного разнообразия (разнокалиберности) моральности деятелей и его градуирования по параметрам (а) соответствия требованиям, (б) требованиям разных типов, (в) качеству результативности соответствующих поступков, (г) характеру мотивации, (д) степени мотивационной и поведенческой автономии и т. д.

ции, типа взаимодействия и тем самым инициатором формирования морального пространства, а в качестве автора (или персонажа) Повести и морали в широком плане³⁴.

Отталкиваясь от результатов «эмпирического» этического анализа сюжета «Повести об Ахикаре», мы можем, вернувшись к локковской трактовке «закона репутации» и его механизма, указать на особенности субъектности моральной императивности в межличностном взаимодействии.

Моральная императивность выражается не только в нормативной форме, т. е. посредством обобщенных, объективных (надперсональных) и универсальных (адресованных ко всем) норм, но и в непосредственных обращениях людей друг к другу и их реакциях друг на друга, направленных на взаимное признание, согласование интересов, в конечном счете – на гармонизацию взаимоотношений. В контексте этих отношений конкретные моральные решения и действия предопределяются не только общими принципами, но и морально обоснованными ситуативными требованиями, исходящими от участников коммуникации. На базовом уровне мораль обнаруживается в определенном содержании ситуативно высказываемых суждений, принимаемых решений, предпринимаемых действий – в ответ на предполагаемые или высказываемые ожидания коммуникативных партнеров, авторитет которых принимается во внимание. Наряду с этим могут быть и иные субъектные основания суждений, решений и действий – некая «логика ситуации», имеющийся аналогичный индивидуальный или коммунитарный опыт, сила традиции, а также объективные ценности и соответствующие им требования. Но последнее не является единственным и основополагающим основанием самоосуществления в морали, хотя принимаемые в ходе непосредственной коммуникации решения, планируемые и совершенные действия могут в конечном счете проверяться моральным деятелем, реципиентами, сторонними наблюдателями в соответствии с существующими в данной культуре общими принципами.

В философских обсуждениях проблемы субъекта морального требования не раз отмечалось, что моральное требование, каковы бы ни были обстоятельства его предъявления, не определяется

³⁴ О месте Ахикара в историческом развитии морали на материале возникновения Золотого правила см.: [Апресян, 2013, с. 39–49].

волей какого-либо лица. Выдвижение требования не связано ни с кем персонально, поскольку оно общезначимо, задаваемое им должествование не вытекает из чьих-то политических или даже общественных полномочий, но имеет ценность само по себе. В этом смысле моральное требование носит *безличный* характер. Но такой видится мораль при макросоциальном взгляде на нее. При рассмотрении морали как социокультурного механизма, посредством которого обеспечивается благо людей и при понимании того, что никто кроме самих людей не вправе решать, в чем состоит их благо, возникает другая картина морали. *Микросоциальный* взгляд на мораль как, в частности, коммуникативное, межличное отношение, позволяет увидеть, что по крайней мере на уровне пожеланий, просьб, мольбы, рекомендаций, советов, приказаний, ожиданий, предостережений и т. д. моральные требования высказываются как личные притязания, подкрепляемые авторитетом, опытом, устремлениями того конкретного лица, которое их выражает, это лицо является субъектом требования, и оно признается другими в силу личного авторитета того, кто его выдвигает, а не каких-то его политических или общественных полномочий (даже если есть таковые). Так Ахикар обратился к Набусемаку, как к брату своему, в уповании на то, что и Набусемак отнесется к нему, как к своему брату.

Зададимся вопросом: если бы Набусемак ответил отказом на обоснованную просьбу Ахикара из страха не выполнить повеление царя или из убеждения в том, что распоряжение царя следует исполнять всегда по долгу послушания, или из чувства преданности, пусть даже ценою невольной вины соучастия в несправедливости, не было бы у Ахикара основания изменить свое мнение о Набусемаке, к которому от относился, как к брату своему, и высказать тем самым осуждение если не по поводу личности Набусемака, то по поводу его поступка, ведущего к совершению несправедливости³⁵? При микросоциальном взгляде на ситуацию ответ очевиден: осуждение Ахикаром Набусемака было бы оправданно. При взгляде на мораль в перспективе божественного совершенства, в сиянии которого значение межличных отношений конкретных людей может отодвигаться на дальний план, Ахикар лишается морального

³⁵ На самом деле в VII–V вв. до н. э. таких различий еще не ведает даже мудрец с мировой славой, каким был Ахикар.

права на осуждение Набусемака. Для религиозного сознания внутренняя связь морали с религией имеет то объяснение, что прерогатива морального суда полностью передана Богу, а за человеком не признается возможность быть субъектом морали. В обобщенной форме такое видение морали выражается в справедливом признании того, что никто в морали не обладает исключительным правом говорить от имени морали (см.: [Гусейнов, 2012, с. 685]). Однако неправомочность говорить «от имени морали» не распространяется на моральные суждения от *своего* имени. Право на суждение отнюдь не исключительно, оно универсально и равным образом предоставлено каждому. Суждение выносят коммуникативные партнеры, члены сообщества; его может вынести каждый, кто посчитает это необходимым. Посредством суждений выражаются моральные санкции, и нередко суждениями они ограничиваются. В этом смысле моральные санкции идеальны; они не предполагают физического воздействия на морального деятеля или наложения на него материальной ответственности. Они выражаются в осуждении недолжного, неправильного поведения и в одобрении правильного поведения. Моральные санкции не только идеальны, они и *проективны*: в побуждении или предостережении желаемое действие или воздержание от него прогнозируется и предупреждается. Будучи предупредительной, моральная санкция оформляется в *оптативных*³⁶ (см.: [Гусейнов, 2012, с. 685] (выражающих желание и ожидание) и оценочных суждениях. При этом в любых сообществах и коммуникативных общностях есть лица, моральный авторитет которых оправданно пользуется повышенным признанием, что придает суждениям этих лиц особенное значение.

Так что в человеческих отношениях, в процессе коммуникации (а отчасти и непосредственных социальных отношениях) субъектом требований и суждений выступают сами участники отношений, и без обоюдного исполнения ими этой роли моральные отношения просто не могли существовать как реальные и жизненно значимые отношения.

³⁶ От лат. optativus – желательный.

3. Социальные отношения

В сфере общественной практики, на коммунарно-групповом и социальном уровнях, так же, как и в сфере индивидуального поведения и межличных отношений, мораль предстает в качестве системы ценностей и соответствующих им требований, обеспечивающих согласование частных интересов во имя общего блага.

На индивидуальном уровне эти ценности актуализируются в притязаниях личности по отношению к самой себе и во взаимоотношениях с другими. Будучи автономной и подотчетной в своих мотивах в конечном счете лишь перед самой собой и каким-либо высшим началом (если таковое ею признается), личность ответственна перед другими не только за результаты своих действий, но и за требования, которые она выдвигает в порядке актуализации общих принципов или выражения собственных притязаний. На уровне межличных отношений моральные агенты выступают в своем личном качестве, «от собственного имени», но всегда соотносены друг с другом и другими.

На коммунарно-групповом и социальном уровнях моральные ценности актуализируются в требованиях, обращенных к индивиду уже в особом его качестве – как к агенту социального взаимодействия, члену сообщества, гражданину. *Субъект* требований – сообщество. В проекции к этому обстоятельству индивид как в отношении к самому себе, так и в отношении к другим, так и в отношении к сообществу, поступая самостоятельно и ответственно, отвечает в конечном счете перед сообществом. В таком своем качестве моральный агент действует, исходя не просто из своего положения и принятых личных обязательств, но и по логике своего положения в сообществе (каким бы малым или великим оно ни было) в силу принятых и наложенных этим положением обязанностей. В общественных отношениях индивиды явно или неявно определены в качестве членов каких-либо сообществ. Они – исполнители социальных ролей, они обладают каким-то статусом (конфессиональным, профессиональным, корпоративным и т. д.).

На коммунарно-групповом и социальном уровнях моральные ценности актуализируются и в требованиях, обращенных к сообществу как коллективному агенту, ответственному за общую безопасность, за общее процветание, за благополучие сво-

их членов. Субъектом этого обращения могут быть индивиды как члены данного сообщества или других сообществ. Но даже обращаясь к сообществу, членами которого они являются, они действуют в своем коммунитарно-групповом, социальном качестве и предъявляют претензии к своему сообществу как бы от имени самого этого сообщества, апеллируя к его должному и идеальному образу.

Как в отношении морального агента к самому себе, так и в межличных, и в коммунитарных и социальных отношениях за актуализируемыми требованиями по сути стоят одни и те же ценности, но в разных императивных контекстах, по отношению к разного рода практикам ценности претворяются в соответствующих ситуации требованиях, и субъектом требований предстают разные в своем статусе агенты.

Различия между личными и социальными отношениями в чем-то менее отчетливы, а в чем-то – гораздо существеннее. В частности, в характере императивной актуализации нравственных ценностей, их обоснования и вменения и, главное, источника их авторитетности. Чем сложнее устроено сообщество, тем более многофункционально и вариативно предполагаемое поведение его членов; оно иерархически организовано, целесообразно и адаптивно, что непременно требует специальных механизмов регуляции, посредством которых моральные ценности претворяются в адекватные ситуации требования. Особенность проявления нравственности на социальном уровне заключается не в том, что здесь она говорит на языке требований (она никогда не пренебрегает полностью этим языком), а в том, что нравственные ценности претворяются в требования и воплощаются на практике не непосредственно, а благодаря действию особым образом структурированных социальных функций. Выбор, ответственность, самоопределение индивида в качестве члена сообщества всегда опосредованы социальными институтами, так или иначе санкционируются и контролируются ими³⁷.

³⁷ На это специально указывал Артур Рих (см.: [Рих, 1996, с. 77]), полагая при этом, что, поскольку человек так или иначе включен в коммуникативные и социальные отношения, он постоянно находится в поле гравитации каких-то социальных институтов. Его автономный выбор и личностное самоопределение всегда социально-институционально опосредованы.

Вопрос об институциональности морали имеет в литературе разные трактовки, обусловленные главным образом различием в понимании феномена социального института. В самом общем плане есть два понимания института. Одно понимание можно условно назвать *организационным*, при котором «институт» трактуется как организация, учреждение. Другое – можно назвать *функциональным*, при котором институт трактуется как совокупность стандартов поведения и взаимодействия, обеспечиваемых системой санкций. При функциональной трактовке социального института мораль как инструмент общественного и коммуникативного дисциплинирования предстает в качестве института. Если отвлечься от крайних проявлений этих подходов, от их неперенной антитетичности, то они, как будто взаимно исключающие друг друга, предстанут результатом отражения разных сторон (уровней) морали – индивидуальной и общественной. Такое восприятие морали лишает однозначности решение вопроса о ее институциональности или неинституциональности. Мораль может (при узком понимании института) трактоваться как неинституциональная в сфере личностного самоопределения, автономного выбора, решения и действия. Однако как система поддерживаемых в сообществе принципов, ценностей и норм, санкций, посредством которых эта поддержка осуществляется, и социальных механизмов, с помощью которых эти санкции реализуются, мораль предстает институциональной. Но мораль в сфере личностного самоопределения *предстает* неинституциональной лишь при предположении, что личность в качестве морального деятеля атомарна, тотально автономна, каждый раз реализует себя в этом качестве, находясь в докоммуникативной, доценностной, доимперативной позиции, вне общения с другими, в отсутствие культуры и социума. Поскольку это не так, то следует признать, что и в сфере автономного самоопределения и межличной коммуникации мораль предстает как социальный институт.

Вернемся к вопросу об особенностях актуализации морали на социальном уровне. Сообщество заинтересовано в поддержании внутри себя мира, порядка и согласия, и, стремясь к этому, берет на себя функцию, которую пытаются своими средствами решать люди в межличных отношениях. Согласованность частных интересов является потребностью сообщества и, стало быть, составляет часть общего блага, содействие которому обоснованно ожидается от каждого члена сообщества.

Кто же выступает субъектом этих ожиданий, кто высказывает соответствующие требования? Этот вопрос не имеет однозначного ответа, поскольку субъектность требований распределена. В отношениях сообщества и его членов образуется своего рода зависимость: от каждой из сторон ожидаются усилия по взаимному обеспечению потребностей другой стороны. Эти усилия обосновываются апелляцией к общему благу. От имени общего блага и апеллируя к общему благу, могут действовать самые разные социальные агенты, не важно, в каком качестве – коммунитарно-социальном (коллективном) или частном – они выступают. Заинтересованные во внутренней согласии, сообщества своим коллективным авторитетом подкрепляют порядок согласованного взаимодействия и тем самым вменяют своим членам в обязанность содействие целому. Вменение моральной обязанности содействовать целому производится посредством индивидов, действующих в качестве членов сообщества. Они же являются исполнителями этой обязанности.

Описание механизма трансляции моральной императивности на социальном уровне – дело социологии и социальной психологии. Этот механизм складывается из ряда компонентов, и в общем виде его можно представить следующим образом: (а) **идентификация** индивидами себя в качестве члена сообщества, (б) **изначальное формирование** этой идентичности в процессе прагматически и пруденциально мотивированного взаимодействия индивидов как членов сообщества с другими членами сообщества (с целью удовлетворения своих потребностей и интересов), что в большинстве случаев происходит в процессе семейного и общественного воспитания, шире, социализации и ресоциализации, (в) **поддержание** ими своей идентичности посредством взаимодействия с другими членами сообщества, (г) **апелляция** индивидами в своих моральных притязаниях к общему мнению, предположительно подкрепленному авторитетом сообщества, (д) **обретение в процессе** социального взаимодействия некоторыми членами сообщества специальных полномочий, в том числе профессиональных, организационных, управленческих, медийных, призванных содействовать социальному взаимодействию, и т. д.

В дополнение к приведенным выше различиям между статусом морального деятеля, выступающего в своем личном качестве, и его статусом в качестве члена сообщества следует отметить осо-

бенности исполнения им функции субъекта требования. В контексте коммунитарно-социальных моральных отношений, сориентированных на благо сообщества, субъект требования «случаен» в той мере, в какой он всего лишь репрезентирует более широкое целое. Однако в контексте межличных коммуникативных отношений посредством требований моральные агенты выражают свои притязания. Они высказывают требования от своего собственного имени, и в этом смысле они в качестве субъекта требований не случайны. Предполагаемое требованием содержание для них лично значимо, и они заинтересованы в его реализации. Но то же можно сказать и о субъекте требования, говорящего как бы от имени общества. Моральное требование безлично, но оно высказывается лично кем-то, возможно несколькими разными лицами, но не всеми сразу даже в рамках локального сообщества. Есть определенные объективные и субъективные причины, почему требование высказывается данными лицами, а не другими, и это также делает безосновательным предположение о случайности лица, выступающего в качестве субъекта требования. Подозрение того, к кому обращено требование, что лицо, предъявляющее требование, случайно, чревато негативной реакцией: «На каком основании вы обращаетесь ко мне в императивной модальности?». Но чаще всего такие слова не звучат, и не только из соображений деликатности, они не звучат потому, что субъект предъявляемого требования воспринимается всерьез, как говорящий искренне и имеющий на то глубокие основания.

На коммунитарно-социальном уровне моральные ценности, так или иначе истолковываемые, выражаются через *общественное мнение*, складывающееся из отдельных индивидуальных и групповых мнений, высказываемых публично, циркулирующих в сообществе и закрепляемых с помощью разного рода текстов, которые в свою очередь оказывают воздействие на отдельные индивидуальные и групповые мнения. Общественное мнение не непременно консолидировано; в обычных условиях, т. е. при отсутствии непосредственных и комплексных угроз в отношении общества, его безопасности и выживания, оно скорее всего не консолидировано. В своих конкретных проявлениях оно расплывчато и нередко выступает в качестве «общественного мнения» лишь номинально, как некий жест, функция, медийно-дискурсивная фигура: люди, высказывая свои

взгляды, предъявляя требования, вынося оценки, выражаются так, как будто бы они говорят не столько от своего собственного имени, сколько от имени сообщества, во всяком случае ради сообщества, и тем самым они представляют «общее мнение», «общественное мнение». Они так мыслят, и эта их соотнесенность с сообществом (не важно, является ли она реальной или воображаемой, осознается последнее или нет) оказывается определяющей в суждении. Такая дискурсивная фигура тем более уместна и целесообразна, когда речь идет о вопросах, значимых (не важно, реально или надуманно значимых) для многих – и как индивидов, и как членов сообщества. В свою очередь, такая общественная соотнесенность задает иную авторитетную инстанцию, чем если бы то же самое мнение высказывалось как личное. Если высказываемое в публичном дискурсе мнение признается и принимается людьми, то высказывающие его и становятся реальной авторитетной инстанцией.

Моральные задачи, возникающие по поводу согласования интересов на уровне сообществ, столь важны, что они воспринимаются рядом теоретиков как определяющие, а то и как исключительные для морали. Одним из таких теоретиков был Эмиль Дюркгейм. Трактую мораль как сугубо социальный феномен, а задачи, возникающие по поводу согласования интересов на уровне сообществ, определяющими, если не сказать исключительными, для нее, Дюркгейм, как выше отмечалось, представлял ее в виде системы правил, авторитет которых поддерживается сообществом. Моральный авторитет внушает уважение, и благодаря уважению, которое личность испытывает к авторитету, ее воля легко откликается на исходящие от морального авторитета повеления. К тому же у сообщества есть достаточно дисциплинарных средств, чтобы внушить уважение к своему авторитету и придать этим повелениям обязывающую силу. Такова, по Дюркгейму, общая картина морали как социального института. При более точном описании моральный авторитет сообщества предстает в дифференцированном виде – в первую очередь, посредством социальных групп, в которые включен индивид, например, профессиональных или производственно-трудовых ассоциаций, легитимность которых задается, с одной стороны, социальной значимостью осуществляемой ими деятельности, а с другой – их подотчетностью обществу в целом, которое и выступает в конечном счете основным моральным

авторитетом. Общественная санкция ценностей и требований – важный момент в функционировании морали. Для Дюркгейма все моральные правила – результат действия определенных социальных факторов; а мораль – это функция социальной организации (см.: [Дюркгейм, 2002, с. 46, 47]).

Хотя сведение морали к одному из ее аспектов обедняет ее содержание и ограниченно представляет ее роль в жизни человека, благодаря трактовке морали как «коллективной морали» Дюркгейм смог сфокусироваться на тех особенностях морали, без которых невозможно понять *социальный* характер осуществляемой ею регуляции поведения. В частности, он показал, что, во-первых, формирование моральных требований происходит на основе практического опыта, накапливаемого в процессе социального взаимодействия людей, по поводу общественно значимых целей и из необходимости решения задач, насущных в той или иной области общественной жизни. Во-вторых, субъектом требований, обусловленных такого рода целями и задачами, оказывается сообщество как таковое, практически выступающее в лице своих различных агентов. В их числе могут быть и индивидуальные моральные агенты, принимающие на себя ответственность за сообщество в целом и выступающие от его имени. В-третьих, обратившись к профессиональным и производственно-трудовым ассоциациям, посредством которых репрезентирован в обществе моральный авторитет сообщества, Дюркгейм указал на распределенность субъектности моральных требований на уровне сообщества. Сообщество выступает высшим авторитетом – в том смысле, что требования поддерживаются авторитетом сообщества, но высказываются они по-разному. В-четвертых, обладая большими, чем индивиды, организационными и материальными ресурсами, сообщества стремятся обеспечить доминирующую роль представлениям о том, что общее благо является ценностным приоритетом, что в подчинении (предполагающему самоограничение, вплоть до самоотречения) частных интересов общему интересу состоит смысл морали, и с помощью этих представлений контролировать поведение членов сообщества. В какой мере благо сообщества действительно оказывается условием блага его членов и, наоборот, в какой мере благо сообщества обусловлено благом его членов, зависит от типа конкретного сообщества и устоявшихся в нем базовых общественных ценностей.

4. Моральная автономия

В практике межличных, коммуитарных и социальных отношений процессы согласования интересов не всегда эффективны и плодотворны. Преткновения и противоречия могут возникать вследствие усиления партикулярных факторов – напора частных интересов, предубежденности, субъективных предпочтений. Но они могут быть следствием действия и других факторов, таких как принципиальное, т. е. внутренне обоснованное, несогласие морального деятеля с другими в оценке обоюдно значимых событий, в понимании критериев оценки, в трактовке правильного и неправильного, справедливого и несправедливого и т. д. В ситуации разногласия по нормативным вопросам, а в более широком плане это именно моральные разногласия, иным оказывается характер взаимоотношений между моральными деятелями. Они могут находиться в деловых, групповых, функциональных отношениях, быть связанными прагматическими мотивами, и в силу этого – оказывать друг на друга воздействие, однако моральные разногласия не могут не выражаться в понижении (до исчезновения) моральной авторитетности участников отношений друг для друга, в неполном признании, а то и непризнании ими друг друга в качестве моральных авторитетов³⁸. Моральное недоверие может носить как односторонний, так и обоюдный характер, обоюдность может быть равновзаимной или непропорциональной. Суть дела от этого не меняется; в моральном плане это выражается в том, что участники отношений не являются друг для друга субъектом моральных требований (хотя и могут быть источником моральной императивности).

Моральные «контрагенты» борются друг за друга, за убедительность и доходчивость своих притязаний, за признание себя. Но, как и в любой борьбе, победа никому здесь не обещана. В условиях морального противостояния или просто разностояния индивид оказывается предоставленным самому себе. Его моральное положение в состоянии *наедине с собой* может быть разным и в конечном счете зависит от уровня морального раз-

³⁸ Само по себе непризнание моральной авторитетности другого не означает отказа ему в вменяемости и субъектности в качестве морального агента.

вития индивида. Для неразвитой в моральном отношении личности отсутствие внешних авторитетов может обернуться моральной аномией. Для морально развитой личности наличие или отсутствие внешних авторитетов не имеет значения: морально развитая личность самодостаточна, самостоятельна, в своих суждениях, решениях и действиях она полностью полагается на саму себя. И какими бы ни были ее отношения с теми, с кем не удастся достигнуть согласия и взаимопонимания, она следует своим моральным принципам³⁹.

Сказанное о возможном различии в качестве моральной определенности личности указывает и на то, что моральность личности – показатель внутренне динамичный, и проявляется в различных качественных состояниях, не только совершенных и соответствующих абстрактному понятию морали. С моральной точки зрения, сознательность, независимость, самостоятельность, ответственность – важнейшие качества личности. Благодаря им она способна не поддаваться давлению извне, не терпеть в отношении себя произвола и не допускать возникновения условий, в которых она оказывалась бы объектом влияния частных интересов (как чужих, так и своих собственных). Моральные ценности и соответствующие им требования обретают действенность в зависимости от готовности личности признавать их, учитывать их в своих решениях и поступках и вместе с тем быть настолько сознательной и самостоятельной, чтобы держать ответ за допускаемые при этом оплошности, ошибки и прегрешения, т. е. быть совестливой и ответственной. Но независимо от того, обладает ли личность такими способностями или нет, личное самостояние вменяется ей в качестве нравственной задачи и обязанности.

Идея личной автономии – одна из доминирующих в философском понятии морали. В качестве таковой она формируется в нововременной философии. Для Джерома Шнивинда этот факт настолько очевиден, что одной из своих книг он дал название: «Изобретение автономии: История моральной философии Нового

³⁹ Во избежание рецидива мнения, что «у каждого своя мораль» отметим, что в данном случае «своими» принципы названы для того, чтобы подчеркнуть их принятие личностью на основе собственных соображений. Но принципы личности могут быть признаны моральными лишь при условии, что они рассматриваются ею самой в качестве универсализуемых.

времени», как бы указывая, что моральная философия этого периода движется по направлению к концепции моральной автономии, которая, в конце концов, формулируется, *изобретается* Кантом [Schneewind, 1998, p. 3]⁴⁰. Между тем концептуальная спецификация Кантом морали как автономии стала возможной благодаря проработке этой идеи (в ансамбле сопряженных ей идей, внутренних и смежных значений) не только на протяжении нескольких веков Нового времени, но в течение всей истории западной мысли. Не будет преувеличением сказать, что идея автономии укоренена в ней; но будет большим преувеличением думать, что это – та самая идея автономии, которая была сформулирована Кантом. Кантовская концепция нравственности как автономии – отличная площадка для ретроспективного обозрения предшествующего ему мыслительного движения, но в истории философии идея автономии в большей или меньшей степени перекликается с идеями самостоятельности, самодетерминации, саморегуляции, самоуправления, самоконтроля, независимости, а также свободы воли, свободы действия⁴¹. Эти различные идеи отнюдь не снимаются развитым понятием нравственной автономии как автономии доброй воли.

Идея независимости человека от окружения, его самостоятельности получает в нововременной философии развитие, ведущее в перспективе к концептуальному соединению Кантом морали с автономией, усмотрению им в автономии одной из специфических характеристик морали. В нововременной философии самостоятельность человека мыслится в первую очередь в отношении к непосредственному окружению – как независимость от чужих мнений, влияния примера, привычки, обычая, религии и даже от плодов образования и познания. Признание нововременными мыслителями независимости моральной способности (способности восприятия моральных предметов и суждения о них) и моральных мотивов от соображений выгоды позволяет им судить о морали как сфере, в которой недействительны принципы, направляющие че-

⁴⁰ Названием книги – “The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy” – Шнивинд до предела обостряет наше внимание к фундаментальности идеи автономии для понимания морали, как бы эта идея ни воспринималась в наше, постмодерное, время.

⁴¹ Анализ спектра идей, родственных идее автономии и обзор основных подходов к автономии см.: [Dworkin, 1988].

ловека на получение выгоды или наслаждения, принципы, задаваемые внешним авторитетом или общественной инерцией. Предмет самостоятельности и личностного самоопределения в этом контексте – и отношение к Богу; оно должно быть осознанным; в отношении к Богу человек должен сохранять достоинство и ответственность. Соответственно, и в добродетели человек утверждается не в результате благодати, а в силу самоопределения, направленного на достижение непогрешимости (см.: [Hutcheson, 2004]).

Идея самоподчинения закону лежит в основе кантовского учения об автономии морали: «Мораль, поскольку она основана на понятии о человеке как существе свободном, но именно поэтому и связывающем себя безусловными законами посредством своего разума, не нуждается ни в идее о другом существе над ним, чтобы познать свой долг, ни в других мотивах, кроме самого закона, чтобы этот долг исполнить» [Кант, 1994в, с. 5]. В этом высказывании нет ключевых для идеи автономии слов, но смысл автономии вполне передан в указаниях на то, что человек как моральное существо, как *homo noumenon* посредством разума сам, т. е. без помощи и наставления извне, определяется в отношении безусловных законов, и в исполнении их не нуждается ни в чьей поддержке, в том числе всевышней, поскольку для этого достаточно самого по себе закона и уважения к нему.

Воля свободна в негативном смысле, поскольку действует «независимо от посторонних определяющих ее причин» [Кант, 1994в, с. 221]; но воля свободна и в позитивном смысле, поскольку реализуется в действиях, повелеваемых всеобщим законом – законом, который сам по себе содержится в воле – чистом практическом разуме. Автономия воли представляет, по Канту, основание и критерий моральности, принцип личной моральности и обусловленных ею обязанностей. Негативный и позитивный характер воли символически отражен в двусоставности слова «автономия», первая часть которого (авто-) указывает на самостояние, собственно независимость от внешних факторов, в то время как вторая (-номия) – на законосообразность этого самостояния, на подчиненность последнего признанным и принятым всеобщим законам.

Означает ли самоопределение к закону у Канта, что моральный агент и определяет сам для себя закон и является тем самым, как подсказывает этимология греческого слова (*auto* – сам + *nomos* –

закон), законодателем, по крайней мере, по отношению к самому себе? Против возможности такого истолкования кантовской автономии предостерегает Б.Г. Капустин, указывая на то, что трактовка автономии как самозакония резко противоречит кантовскому пониманию морального закона и «...не имеет никакого отношения к законотворчеству, она характеризует всего лишь “добровольное подчинение” тому, что нам (будто бы) дано» [Капустин, 2016, с. 195–196]. В этом Капустин видит новацию Канта в понимании автономии, выделяющую его понятие автономии на фоне предшествующей традиции, в особенности античной. Как отмечалось выше, в предшествующей Канту нововременной философии автономия трактовалась главным образом не как законотворчество, а как независимость в суждениях и решениях от внешних факторов. В средневековье законотворчество связывалось не с автономией, а с теомией. Если брать античную традицию, то можно видеть, что термин «автономия» или производные – а они встречается уже у Софокла, Ксенофонта, Исократы – всегда употребляются в значении самостоятельности, следования собственным максимам (говоря кантовским языком)⁴². У Аристотеля и стоиков автономия обозначает вовсе не самозаконие, не следование собственным законам (как часто переводится это слово на современные языки), а самоопределение, следование своему порядку, своей убежденности. Таким образом, новационность Канта следует усматривать в том, что моральный агент добровольно подчиняется закону.

Однако вопрос о законотворчестве тем самым не снимается. У Канта, наряду с добровольным подчинением закону, совершенно внятно проговаривается и значение автономии как именно самозакония. Автономия это прежде всего характеристика воли, в соответствии с которой она в выборе желанья или поступка подчиняется собственному законодательству, имеющему «внутреннее определяющее основание» только в разуме [Кант, 1994б, с. 233]. Чистая воля, или чистый практический разум, сам задает себе принцип принятия решения и действия. Этот принцип не зависим от цели, и потому носит всеобщий характер. Принципы, которыми руководствуется воля, могут быть разными, и в этом смысле не всякая воля автономна. Чистый практический разум повелевает в каждом

⁴² Краткий, но весьма информативный обзор употребления термина *autonomia* в древней литературе см.: [Cooper, 2003, p. 1–5].

поступке следовать такому практическому принципу, который мог бы служить всеобщим законом и тем самым *«воля через свои максимумы могла одновременно рассматривать себя самое как всеобщее законодательную»* [Кант, 1997, с. 185].

Автономии противостоит гетерономия, которая заключается в том, что воля не сама дает себе закон, а оказывается обусловленной объектом, или материальной целью, предметом устремленности воли. При гетерономии воля возбуждается извне заданными целями. Принципы, которыми она руководствуется, показывают способы осуществления какой-либо практически значимой цели (независимо от того, каков ее рациональный и нравственный смысл) и что необходимо сделать для достижения благополучия, или счастья. Эти принципы суть гипотетические императивы – императивы умения и благоразумия (счастья), и они, по мысли Канта, указывают, с помощью каких средств можно достичь желаемого результата. Принцип автономии оказывается тождественным категорическому императиву, о котором Кант говорит то же, что и об автономии: он определяет к поступку, *«объективно необходимому самому по себе, безотносительно к какой-либо другой цели»* [Кант, 1997, с. 123].

Моральная автономия проявляется у Канта в первую очередь через волю как способность человека осознанно, интенционально и обоснованно быть непосредственной причиной своих действий. Воля у Канта – это практический разум, предписывающий всеобщие законы и, вместе с тем, способность выбора, благодаря которой человек определяется в принципах действия и способах действия.

Таким образом, автономия, по Канту, заключается в (а) **независимости** воли, или практического разума от какого-либо интереса, от стремления к практической целесообразности – к благу (чем бы он ни было обусловлено – себялюбием или симпатией) или к пользе, (б) способности деятеля действовать по собственным и вместе с тем всеобщим законам, (в) законам, устанавливаемым чистым практическим разумом.

В современной литературе кантовское понимание моральной автономии рассматривается как определенная, особая версия этого феномена. Взятая сама по себе, т. е. в концептуально не специфицированном виде, она принимается в качестве аспекта или одного из проявлений автономии, а то и особенной – специфически-кантовской – его трактовки. Однако идейный континуум проблемы

автономии, обнаруживаемый в классической философии, в целом сохраняется и он предполагает следующее: (а) самостоятельность, независимость от внешнего воздействия, неподотчетность внешним авторитетам; (б) предупреждение самостоятельности от произвола, связанность ее дополнительным нормативным содержанием, обеспечивающим выход морального деятеля – потенциально произвольного в своей единичности – за рамки самого себя и его универсальное самоопределение в качестве субъекта морального понуждения; (в) осознание требования, его намеренное и принципиальное осуществление, с убежденностью своей правоты.

Все это обнаруживается в том, что моральный деятель выступает субъектом морального требования по отношению к себе самому, устанавливающим для себя принцип поступка и критерий суждения; причем объектом требования оказывается он сам. В наиболее полной форме эта функция субъекта морального требования проявляется в перфекционистской части морального опыта, в рамках которого весь императивный потенциал морального деятеля направлен на себя самого.

Однако единство субъекта и объекта требования не универсальная характеристика моральной императивности – она не действует в отношении тех требований, которые возникают в контексте коммуникативных и коммунитарно-социальных отношений, в которых моральный деятель, будучи субъектом требований, обращенных к самому себе, выступает вместе с тем субъектом требований, обращенных к Другому – как коммуникативному Другому (когда он представляет самого себя), так и к социальному Другому (когда он представляет сообщество и говорит от имени сообщества). Иными словами, характеристика единства субъекта и объекта морального требования выборочно атрибутируется в морали – в соответствии с дифференцированностью субъекта моральной императивности.

V. Некоторые характеристики императивности в морали

Как уже отмечалось в предыдущих главах, моральная императивность явлена в разных по авторитетности, силе принудительности, масштабу обращения и статусу требований, характеру их санкционирования. В этой главе мы остановимся на обсуждении лишь некоторых характеристик императивности в морали – касающихся позитивной и негативной модальностей требований, их универсальности и абсолютности, а также характера сопряжения долженствования с возможностями морального деятеля по его реализации, отраженного в известной сентенции: «Долженствование предполагает возможность».

1. Позитивные и негативные требования

Казалось бы, негативные и позитивные требования зеркальны друг по отношению к другу, представляют собой разные стороны одной медали и, таким образом, если отличаются чем-то друг от друга, то не по существу, а в акцентах императивности, что может быть актуальным в соотношении с конъюнктурой обстоятельств и особенностью включенных в нее в качестве участников или наблюдателей лиц. Например, Золотое правило долгое время было известно в негативной формулировке: «Не делай другим того, чего себе не желаешь», а с возникновением позитивной формулировки: «Поступай по отношению к другим так, как ты желал бы, чтобы

другие поступали по отношению к тебе», негативная формулировка сохраняется и применяется наравне, а возможно чаще, позитивной. Но основания предпочтения одной версии или другой в разных ситуациях моральной практики и возникающего по ее поводу дискурса не всегда очевидны. Встречающиеся же в истории этики и текущих дискуссиях разъяснения и комментарии относительно возможного различия между негативной или позитивной формулами Золотого правила и между негативными и позитивными требованиями вообще носят концептуальный характер, т. е. представляют собой результат той или иной тактики теоретического конструирования.

В непосредственном соотнесении с вопросом о природе и статусе в морали негативных и позитивных требований представляет интерес концепция «негативной этики», предложенная А.А. Гусейновым. Определяя так свое понимание морали, Гусейнов применяет определение «негативный» в первую очередь для характеристики морального императива и на этой основе к действию, в котором реализуется моральный императив. Смысл концепции негативной этики заключается в том, что негативные требования, а именно, запреты, рассматриваются как основополагающие для морали, выражающие ее сущность наиболее полным образом.

Идея негативной этики у Гусейнова связана с пониманием морали как сферы индивидуально ответственных поступков. А таковыми, по его мнению, могут быть лишь поступки, которые исполняют запреты и при этом не воплощаются в физических (объективированных вовне) действиях. Поступки, вылившиеся в объективированные действия, не поддаются ответственности индивида, поскольку их следствия, тем более отдаленные, ему не подконтрольны. В наиболее строгом смысле индивидуально ответственное действие, по Гусейнову, это такое действие, за все последствия которого деятель несет ответственность. Никакие внешне-позитивные действия, например, такие, в которых проявляется дружелюбность, солидарность, забота, не удостоверяют моральность деятеля, ибо ни сторонний наблюдатель, ни сам действующий человек не могут быть уверенными в их нравственной чистоте. Поэтому в поступке как «внешне-физическом» действии невозможно исчерпывающим образом воплотить моральные намерения, сколь высокими они ни были бы.

Идея негативной этики тесно связана и с представлением Гусейнова о моральных требованиях как абсолютных: абсолютные требования могут быть только негативными. Они невозможны в позитивной модальности, поскольку никакие действия не могут положительно воплотить абсолютное содержание морали. Абсолютность предполагает совершенство, а оно не достижимо ни на уровне личности, ни на уровне поступка. Человек как конечное существо не может претендовать на актуальное совершенство; во всех своих проявлениях он оказывается морально несовершенным. Мораль в ее действительном содержании непостижима через какие-либо содержательно конкретные, позитивные требования.

Нравственные повеления приобретают действительную форму только в качестве запретов, поскольку (а) они реализуются исключительно по идеальным мотивам, (б) они воплощаются в поступках, которые могут быть общезначимыми, в то время как позитивные требования к таким поступкам вести не могут, (в) они стимулируют осознание моральным индивидом своего несовершенства и тем самым обеспечивают устремленность человека к совершенству. Гусейнов говорит, что «нравственно чистым может быть только поступок, который не совершен» [Гусейнов, 2001, с. 28], и это следует понимать так, что нравственно чистым является поступок, не проявленный во «внешне-физическом» действии, поступок, воплощающий запрет на совершение действия.

Эти положения, опосредованные идеями индивидуальной ответственности и абсолютности морального требования, образуют определенный теоретический контекст и предполагают особенные методологические установки, которые Гусейновым по тем или иным причинам не проговариваются. Вкратце реконструируем их с позиции «внешнего наблюдателя», т. е. не вдаваясь в анализ внутренней логики негативно-этической концепции.

Гусейнов исходит из того, что все моральные требования являются абсолютными. Отсюда он делает вывод, что и реализующие требования деяния также должны обладать свойством абсолютности. Поскольку совершаемое «внешне-физически», в конкретных обстоятельствах действие не может быть абсолютным, то такие действия лишаются статуса моральных поступков, и моральными считаются поступки совершаемые «внутренне» – в решении исполнить требование. Не реализуя себя «внешне-физически», мож-

но исполнить только такое требование, которое запрещает делать что-то и, следуя которому, не нужно проявлять себя «внешне-физически». На этом основании требованиями, выражающими мораль во всей ее полноте – в абсолютности и совершенстве, Гусейнов признает лишь негативные требования, т. е. такие, которые выражаются в запретах.

Однако характеристика абсолютности (как и универсальности) не приложима к конкретным моральным актам. Она приложима только к ценностям и требованиям, причем не все моральные ценности и требования являются абсолютными. Показательно, что в истории этической мысли нет ни одного учения, в котором утверждался бы абсолютный характер деяний как таковых⁴³. Как ситуативные и конкретные человеческие действия не только не абсолютны в своем практическом значении, но они и не идеальны, и несовершенны. Их результаты не всегда совпадают с целями, которые ставит перед собой деятель; средства, к которым прибегает деятель, не всегда так хороши ни в прагматическом, ни этическом смысле, как ему кажется. Даже тогда, когда он, зная и понимая благое, к благому же стремится, его усилия не всегда оказываются настолько эффективны и результативны, насколько он желал бы, и в этом смысле он не в силах отвечать за все последствия своих действий, как и не за все стороны ситуации своего действия он в состоянии нести ответственность. Кого-то это касается больше, кого-то меньше, но в целом общепризнано, что никто не совершенен. Однако личное несовершенство никого не освобождает от ответственности как за совершаемые деяния, так и за свой нравственный облик, всегда нуждающийся в улучшении и совершенствовании.

⁴³ Есть только один класс действий, которые при известных мировоззренческих условиях предстают абсолютными – это действия, совершаемые пророками, святыми и теми, кто почитается в качестве Бога. Такова, например, искупительная жертва Иисуса. Но, будучи абсолютными, действия такого рода не являются универсальными; они далеко не всегда оказываются общезначимыми в том смысле, что их значение признается и принимается всеми. Что касается «общезначимости», надо сказать, что значение поступков зависит от личности совершивших их деятелей. Есть великие личности, а есть низкие. Великие остаются в истории и в памяти людей, совершенные ими деяния воспеваются, их пример используется в моральном воспитании и предлагается подрастающим поколениям в качестве образца.

Запреты, несомненно, занимают важное место среди моральных императивов, а на уровне неразвитого морального сознания, возможно, и преобладающее. Это обусловлено тем, что первое, самое простое и самое сильное по степени императивности моральное требование состоит в том, чтобы никогда и ни под каким видом не причинить другому вред. Это ограничение на активность человека преобладает над всеми остальными требованиями: не сочувствуй, не проявляй солидарность, не помогай, не оказывай заботу, если есть сомнения, что, делая это, можешь навредить другому. Не вредить – это безусловная, совершенная обязанность человека, а помощь и милосердие – это то, что ожидается от него в меру его сил, это условная и несовершенная обязанность.

Негативное требование невреждения конкретизируется в ряде норм: *не убивай, не причиняй страданий, не лжесвидетельствуй, не лги*, которые, очевидно, также негативны по своей модальности. Однако требование невреждения имеет и позитивные импликации, выражающиеся в требовании признания за другими права на жизнь и благополучие. Позитивное требование соблюдать право другого на жизнь так же однозначно, как негативное требование, запрещающее убийство. Но и требование соблюдать право другого на благополучие имеет достаточную степень содержательной определенности, которая задается более общим Золотым правилом, которое применительно к данному требованию звучит так: *признавай право другого на благополучие так же, как ты признаешь его за самим собой*.

Насколько обоснованно, учитывая историко-нормативный опыт во всей его полноте, утверждать, что запреты и предостережения занимают в морали исключительное место? Материал Торы, конфуцианского Четверокнижия или Дхаммапады не свидетельствует однозначно в пользу предлагаемой концепции: наряду с принципами, сформулированными в негативной модальности, в них встречается множество принципов, сформулированных в позитивной модальности. Отдельный вопрос, который встает при попытке прояснения историко-моральной подоплеки данной концепции, касается христианской этики: мы знаем, что не только Конфуций, но и Гиллель ответили отрицательной формулой Золотого правила на вопрос о главном принципе жизни и учения. Но ответ Иисуса на такой же вопрос был другим: он указал на сдвоенную

заповедь любви, которая в обеих своих частях (в заповеди любви к Богу и в заповеди любви к ближнему) содержала позитивные требования. Можно сказать, такова, т. е. сориентированная на побуждение, рекомендацию, наставление более чем на запрет, вся раннехристианская этика, причем этика не только самого Иисуса, но и этика апостолов. Будучи позитивным требованием, заповедь любви не только провозглашает общий принцип моральности, но и предполагает конкретные поступки, что разъяснено и проиллюстрировано в Евангелиях с такой полнотой, которая не оставляет сомнений относительно действительного ценностно-императивного и практически-поведенческого содержания этого принципа.

Теоретическая программа, заявленная в концепции негативной этики, дополняется Гусейновым определенным нормативно-этическим содержанием: «Мораль (нравственность) состоит в том, чтобы не убивать и не лгать. А задача этики состоит в том, чтобы обдумать, почему это так» [Гусейнов, 2014, с. 13]. В сравнении с тем, что нам известно, скажем, из аристотелевского набора добродетелей, Декалога или наставлений Аль-Исры (XVII книги Корана), сведение всего содержания морали к запретам «Не убивай» и «Не лги» ограничивает сферу морали. Такое понимание морали также заслоняет ее глубинный смысл. Без установления (утверждения) глубинного смысла морали, к примеру, такого, как *согласование частных интересов ради блага людей и сообщества* (которое утверждается в настоящей книге), полноценное определение морального долженствования в позитивной ли форме – «утверждай то, что составляет смысл морали» или в негативной – «не допускай ничего, что противоречит смыслу морали»⁴⁴, не представляется возможным.

Негативные и позитивные императивы в морали взаимосоотнесены и неразрывно переплетены. Запреты, действительно, значимы для морали, для понимания ее целостного образа и того, как она функционирует. Но мораль внутренне дифференцирована, ее нормативный состав неоднороден. Проявления морали на уровне феноменологии сознания и субъективного переживания, с одной

⁴⁴ Позитивное и негативное определения морального долженствования здесь даны в общей форме, схематично. Само моральное сознание, разумеется, говорит на языке моральных ценностей, добродетелей, конкретных моральных задач.

стороны, и ее представленность в коммуникативном и социальном взаимодействии, с другой, не совпадают, а то и прямо различны. Так же разнообразны формы актуализации морали и способы самореализации личности в морали, в частности, на разных стадиях моральной зрелости (как личности, так и ее отношений с другими). В целом, идея взаимодополнительности негативного и позитивного предписания вообще и в рамках Золотого правила, в частности, довольно распространена и получила развитие с разных мировоззренческих и методологических позиций. В качестве примера можно указать на Поля Рикёра. Обсуждая место Золотого правила в широком нормативном контексте, задаваемом, с одной стороны, принципом заботы, а с другой – категорическим императивом Канта (в частности в версии второго практического принципа), Рикёр подчеркивает: «Соответствующие друг другу заслуги негативной формы (не делай...) и формулы позитивной (делай...) уравнивают друг друга; запрет оставляет раскрытым весь веер не запрещенных вещей и тем самым уступает место моральному изобретательству в порядке разрешенного; зато позитивная заповедь яснее обозначает мотив благоволения, побуждающий нечто сделать ради ближнего» [Рикёр, 2008, с. 259–260].

При всей значимости негативных требований, они недостаточны для согласования интересов, обеспечения солидарности, сотрудничества, заботы. Индивидуальная активность, межличностные и социальные отношения чреваты конфликтами, для разрешения и предотвращения которых необходимы конструктивные, развернутые вовне, «внешне-физически» осуществленные действия взаимодействующих индивидов – как моральных деятелей и членов сообществ. Наряду с запретами на обман, унижение, насилие во всех культурах вырабатываются требования примиренности, терпимости, сострадания, партнерства, взаимопомощи, жертвенности, любви. Нельзя отрицать, что в конкретной нравственной практике эти требования могут искривляться, становиться предметом морализирования и средством манипулирования людьми. Но для предотвращения злоупотребления моральными ценностями, спекуляций на моральном содержании в морали выработаны различные способы «профилактики» такого злоупотребления, важной составляющей которых являются, в частности, запреты на причинение вреда.

2. Абсолютность и универсальность

Вопрос об абсолютности и универсальности в морали это вопрос о статусе моральных стандартов – критериев различения положительного и отрицательного (добра и зла, правильного и неправильного и т. д.⁴⁵). При рассмотрении абсолютности и универсальности в морали важно учитывать грань между тем, как эти характеристики воспринимаются моральными агентами, как они отражаются на уровне феноменологии морального сознания и в нормативной этике, и тем, каково их философско-этическое, или метаэтическое содержание.

Абсолютность – это такая характеристика ценности и соответствующего ему требования, в силу которой они считаются безусловными, не допускающими исключения. Другими словами, ни при каких условиях данная ценность не утрачивает свое значение, а требование – непререкаемость. В живой речи «абсолютность» («абсолютный») употребляется для обозначения безусловности, но также законченности, полноты, самодостаточности, безотносительности, крайней степени (меры). С этим словоупотреблением перекликаются смысловые оттенки данного термина в аксиологических и нормативных контекстах, в которых он вбирает такие значения, как совершенный, неизменный, вечный, приоритетный, идеальный, категорический, объективный, безличный и т. д.

Универсальность – это такая характеристика ценности и требования, в силу которой они предполагаются актуальными для каждого, адресованными каждому. При характеристике ценности и требования универсальность может сближаться и отождествляться с общераспространенностью, общезначимостью (ценностей, требований), беспристрастностью, надситуативностью, надперсональностью, обобщенностью (суждений, решений), общеадресованностью (требований), универсализуемостью (суждений, решений, требований).

Для обозначения характеристик моральных форм абсолютность и универсальность – близки и во многих случаях дополняют друг друга. Однако, как видно из предварительных определе-

⁴⁵ Под добром и злом мы понимаем оценочные понятия, используемые для положительного или отрицательного обозначения каких-либо событий и явлений в их отношении к ценностям, а под правильным и неправильным – в их отношении к требованиям, в особенности в частном выражении последних – в нормах (правилах).

ний, они не тождественны. Что касается соотношения абсолютности и универсальности со схожими или кажущимися схожими феноменами, в общем, это имеет свой смысл до поры, пока они не начинают смешиваться, в результате чего эти характеристики – абсолютность и универсальность – утрачивают свое специфическое содержание.

В нашем рассмотрении это содержание связывается главным образом с императивностью морали⁴⁶. Но и в целом мы полагаем, что абсолютность и универсальность – это характеристики определенных феноменов морали, а не морали в целом. Абсолютность и универсальность относятся к ценностям и требованиям; универсальность в некоторых своих «модификациях» – к суждениям, решениям. Но характеристика абсолютности не прилагается к поступкам и оценкам, как бы ни трактовались «абсолютные поступки» и «абсолютные оценки». Именно здесь важно отвлечься от сопредельных и нередко предполагаемых в живой речи при употреблении слова «абсолютный» значений, приведенных выше.

Поступок или оценка не могут быть абсолютными по своей природе. Они обусловлены ценностями и требованиями, не важно, насколько глубоко эти ценности и требования интериоризированы моральным деятелем. Моральный деятель интегрирован в сообщество, он культурно контекстуализирован, и глубина интериоризованности ценностей, которыми он руководствуется, знаменует прежде всего степень его включенности в социум, приобщенности к культуре. Поступки и оценки также обусловлены личным опытом деятеля – коммуникативным, социальным, культурным, рефлексивным. Наконец, поступки и оценки обусловлены конкретной ситуацией, в которой они совершаются. Речь не о приспособленности поступка и оценки к ситуации, а о том, что они направлены на ситуацию. Посредством поступка и оценки общие ценности и требования реализуются в конкретных условиях дискурсивного, коммуникативного, социального взаимодействия. Совершенный поступок или высказанная оценка трансформируют обстоятель-

⁴⁶ Эта проблемно-тематическая локализация тем более важна по отношению к феномену абсолютности, поскольку в современных дискуссиях абсолютность морали более всего обсуждается в связи с вопросом о ее изначальном источнике (божественном, природно-космическом, социальном или индивидуальном).

ства, в которых личность в качестве морального деятеля действует. Чтобы это произошло, личность должна решиться на поступок и оценку, исходя из своего опыта, из своего понимания ситуации и стоящей перед ней нравственной задачи. Все это вместе взятое не позволяет характеризовать поступок или оценку как абсолютные в значении безусловности или безотносительности.

В более точном смысле понятие абсолютности уместно при характеристике моральных ценностей и требований, которые могут восприниматься и переживаться моральным деятелем как безусловные, объективные, надличные и т. д. Но в конечном счете имеется в виду, что они значимы сами по себе, самодостаточны, приоритетны в сравнении с другими ценностями и требованиями, что они – *беспредпосылочны*. Именно так они воспринимаются самим моральным сознанием, и как таковые в рамках некой данной моральной системы они не нуждаются в обосновании. Но мыслимые как сами по себе беспредпосылочные, ценности и требования реализуются в конкретных поступках, сообразованных с ситуацией, в которой они совершаются, и с лицами, в нее включенными.

Для теоретика, беспредпосылочность – форма, в какой моральное сознание мыслит моральные ценности и требования, в какой они осмысливаются в нормативно-этическом рассуждении. Стоит данной системе моральных ценностей и требований нарушиться, как они теряют качество абсолютности, перестают быть беспредпосылочными. И тогда они нуждаются в обосновании, которое возможно посредством выстраивания определенной системы ценностей и требований и, шире, моральной картины мира. Теоретик понимает, что ценности не абсолютны в генеалогическом плане, т. е. их возникновение и развитие всегда имеют предпосылки. Ценности не абсолютны при социокультурном взгляде на мораль, в соответствии с которым моральные ценности формируются в исторически длительном процессе осмысления опыта человеческих взаимоотношений. Исторически моральные ценности формируются в результате обобщения нормативного и коммуникативного опыта, поначалу ситуативно конкретного. Их действительность реально обеспечивается авторитетом, воспитанием, традицией, общественной привычкой. Другое дело, что для людей, реализующих моральные ценности в решениях и действиях, они значимы не в силу этих социальных и исторических детерминаций, но сами по

себе как факт культуры, как один из основополагающих коррелятов их личной идентичности. Ценности не абсолютны и при натуралистическом взгляде на мораль, согласно которому они отражают сформировавшиеся в ходе биологической эволюции поведенческие инстинкты и предрасположенности, которые и определяют в конечном счете содержание морали. Ценности не абсолютны и при теологическом взгляде на мораль, согласно которому предполагается, что моральные принципы заповеданы Богом.

Если трактовать абсолютность в значении непрерываемости предъявления моральных ценностей к признанию и практической реализации, то применение этой характеристики, опять-таки, с теоретической точки зрения, отнюдь не «абсолютно»: императивность моральных ценностей различна в зависимости не только от обстоятельств и от формы предъявляемого требования, но и от его содержания. Например, требования *не вреди* и *проявляй заботу* являются нормативными экстремумами, задающими спектр коммуникативных ценностей. Первое выражено в форме запрета, предъявляемого как будто бы безусловно и, стало быть, имеющего абсолютный статус. Невреждение – наименьшее в моральном смысле, что ожидается от человека как морального агента, но как требование оно носит категорический характер. Забота о другом – это наибольшее, что ожидается от человека как морального агента, но забота именно рекомендуется, степень императивности этого требования невысока. Нанесение вреда запрещается, проявление заботы ожидается и рекомендуется.

Впрочем, требование непричинения вреда также имеет одно условие, а в логическом плане само по себе наличие условия подрывает абсолютность требования. Запрет на причинение вреда подразумевает в первую очередь *инициативное* непричинение вреда. В случае *реактивного* действия, например, при противостоянии злу, может оказаться необходимым пресечение того, кто очевидно намерен причинить зло и тем более кто уже причиняет. Морально оправдано ограничение любой зловредной активности. Вред, причиняемый при противостоянии злу, морально оправдан правом каждого не допускать произвольного попрания своих интересов и прав. При этом наносимый актуальному или потенциальному злодею вред должен быть строго соразмерен оборонительным и охранительным задачам.

Так что если и говорить об абсолютном требовании, т. е. непрекаемом и неотложном, то это требование *противостояния* злу. В первую очередь духовного противостояния и соответствующим образом практического – психологического, коммуникативного, социально-организационного, а при необходимости и иного, включая ограничение активности злодея, если нужно, то и подавления его с помощью соответствующих средств, вплоть до крайних, т. е. таких, которые требуют применения физической силы, в конечном счете сокрушительной.

Требование противостояния злу, последовательного и самоотверженного, нисколько не противоречит требованию непричинения вреда. Однако в любом случае абсолютность – это характеристика, усматриваемая самим моральным сознанием. Даже на уровне морального сознания, как выше отмечалось, требование противостояния злу в конкретных спецификациях этого требования абсолютно лишь в рамках определенной системы морали – внутри определенной ценностной картины мира, в пределах принятых в данной культурной системе конвенций и имеющихся договоренностей. Но за этими рамками, вне конвенций и договоренностей оно может оказаться относительным.

Перейдем к более подробному рассмотрению феномена универсальности. Исторически приоритет в осмыслении и концептуализации феномена универсальности и в утверждении универсальности в качестве дефинитивного признака нравственности принадлежит Иммануилу Канту. Кант выделил характеристику всеобщности, пытаясь ответить на вопрос об условиях возможности нравственного императива. Нравственный закон обладает свойством всеобщности в силу того, что не содержит в себе ничего его ограничивающего; это такой закон, посредством которого воля относится к себе самой, и «разум определяет поведение *только сам по себе*» [Кант, 1997, с. 163, 217]. Постигаемый разумом закон так или иначе предзадан личности, он общеобязателен, и в этом смысле универсален. Помимо такого когнитивного объяснения Кант давал и этическое объяснение всеобщности, выражающейся в распространенности закона на всех разумных существ, с чем и связан первый практический принцип категорического императива. При этом Кант отчетливо понимал разницу между всеобщностью и общностью. Всеобщая значимость практического принципа

и даже морального закона не предполагает их актуальной общезначимости. Как показывает Кант, практический принцип универсализуется на основе представления его в качестве безусловно значимого для всех. Индивидуальный практический принцип может стать моральным законом при условии, что он не обусловлен каким-либо интересом, т. е. безотносителен к различию интересов, и в этом смысле безусловен.

У Канта всеобщность характеризует мораль именно в ее императивном выражении, но и мораль рассматривалась им исключительно с императивной точки зрения. При ином взгляде на мораль, когда она рассматривается как сфера коммуникативности, понимание универсальности и ее роли в морали становится другим. Нормативно-дискурсивная коммуникация заслуживает отдельного внимания. Как указывает Юрген Хабермас, подробно проанализировавший этот феномен, взаимопонимание и согласие между участниками коммуникативного взаимодействия оказываются возможными благодаря принципу универсализации. В полемике с Кантом Хабермас перетолковывает этот принцип. Главное отличие Хабермаса от Канта заключается в том, что он представляет морального субъекта не монологичным, а коммуникативным, и моральность выдвигаемой субъектом нормы утверждается не в его убежденности в ее общей значимости, а в признанности ее значимости всеми, кого она затрагивает. В этом заключается хабермасовский принцип универсализации: «Все заинтересованные стороны могут принять прямые и побочные последствия, имеющие отношение к удовлетворению индивидуальных интересов, и предположительно вытекающие из общего [general] соблюдения нормы (и эти последствия предпочтительнее тех, которые следуют из других известных форм регуляции)» [Хабермас, 2001, с. 104]⁴⁷.

Иными словами, норму можно считать обоснованной, если ее общее соблюдение ведет к таким затрагивающим интересы каждого результатам, которые могут принять все заинтересованные стороны. По Канту, моральный субъект, избирая принцип поведения, ориентируется на то, хотел бы он, чтобы этот принцип был принят всеми; проведение избранного принципа через эту мыслительную процедуру обеспечивает ему универсальность. Хабермас

⁴⁷ Перевод уточнен по изданию: [Habermas, 1990, p. 65].

считает, что для того, чтобы принцип (норма) стал универсальным, недостаточно помыслить его таковым или предъявить в таком качестве. Принцип будет принят другими в качестве всеобщего лишь в случае, если предлагаемый человеком взгляд на вещи соответствует взглядам каждого другого и приемлем для каждого другого. Избираемый человеком принцип поведения должен быть предложен по крайней мере тем, кого затронут последствия его применения на практике, а в широком плане – всему сообществу. Для сообщества значимо не то, что кто-то из его членов устанавливает некий принцип в качестве «всеобщего закона природы», а то, что этот принцип признается значимым и действительным на основе согласия, достигаемого в результате совместного действия – обсуждения. Без реального процесса обсуждения взаимопонимания и согласия не добиться.

Правда, не всякие действия являются частью взаимодействия. Инициативные действия или действия сверх обязательного и сверх ожидаемого, когда человек действует на свой риск, могут происходить до и помимо взаимодействия, не говоря о том, что притязания на значимость и усилия признания могут наталкиваться на безучастность, непризнание, неприятие, а то и агрессию. Очевидно, что в таких условиях потенциал «морали дискурса» незначителен. В случае инициативных и сверхобязательных действий, в особенности таких, которые встречают неприятие и агрессию, т. е. когда дискурсивно-нормативная коммуникация невозможна, деятель самостоятельно принимает принцип поведения и реализует его в своих ответственных действиях. Дискурсивно-нормативная коммуникация может быть неисполнимой и в отношениях с «чужаками» и «разбойниками». В условиях разобщенности нужны специальные усилия для создания социальных предпосылок коммуникативного взаимодействия, его политического и организационного обеспечения. С этой целью некоторые нормы могут предъявляться без обсуждения, как социально значимые и обоснованные «по факту предъявления».

Однако как быть с тем, что и в условиях отсутствия межличностной коммуникации остается задача организации общественного порядка? Эта насущная социокультурная функция – обеспечение упорядоченности общественного взаимодействия, общественной дисциплины – отражается в понятии морали как способа

социальной регуляции, которое развивает Олег Дробницкий. Для него, всеобщность в морали это характеристика в первую очередь требования: оно обращено к каждой вменяемой личности. Содержательно эта характеристика проявляется в возвышении над пространственно и темпорально ситуативным (локальным) посредством задания исторической перспективы [Дробницкий, 2001а, с. 277]. Это хорошо видно на примере «классовых воззрений», специально анализируемых Дробницким. В них особым образом проявляется надлокальный характер моральной точки зрения именно в социально-всеобщем смысле: класс, стремясь утвердить свои представления в качестве всеобщих, начинает мыслить во всеобщих категориях.

Заслуживает внимания вскрываемая при этом Дробницким двойственность самих представлений, *выражаемых* во всеобщих категориях: они презентуются в качестве всеобщих, но при этом реально таковыми не являются. Всеобщий характер классовых воззрений – это *форма*, в которой они высказываются и предъявляются обществу.

По-другому выглядит *принцип универсализуемости*, который вытекает, в концепции Дробницкого, из принципа всеобщности. Принцип универсализуемости был сформулирован Хэаром, давшим толчок обширной дискуссии на эту тему. В свете хэаровских прояснений отчетливее видна проблематика универсализуемости и у Канта. По сути дела, первый практический принцип категорического императива и представляет на базовом уровне принцип универсализуемости, который, по мнению Канта, дает достаточный критерий морально правильного и неправильного.

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

Каков источник этих представлений, если не думать, что это некие законы «ноуменального мира» (по Канту) или «бытия общественного человека» (по Дробницкому)? На что вербально или по

умолчанию могут ссылаться те, кто высказывает ожидание и высказывает оценки? Где «обиталище» этих правил «второго уровня», при каких условиях они вырабатываются и согласовываются? Это самые серьезные вопросы в критическом рассмотрении как этики дискурса (в лице Хабермаса), так и этического историцизма (в лице Дробницкого). Представляется, что этика дискурса обходит этот вопрос, а этический историцизм не видит этого вопроса, заранее связав источник этих общих ценностных характеристик с некими общими законами исторического развития.

Есть все основания предполагать, что обиталище общих ценностей – *культура* как сфера разного рода смыслов, образцов, традиций. Через них передаются моральные ценности и нормы. Запечатленность требований морали в формах культуры имеет символический характер. Требования морали закреплены не в уложениях, а в некоей коллективной памяти, и в этом смысле культура выступает неструктурированным источником моральной императивности. По отношению к человеку культура объективна, надситуативна, имперсональна. В силу этого ее содержание может восприниматься как безусловное, самодовлеющее, самодостаточное, возможно, трансцендентное. Оно, в самом деле, может трактоваться как трансцендентное в том смысле, что культура в своем универсальном значении инобытийна к актуальному, локально и темпорально определенному положению вещей. Императивная действенность общих культурных представлений потенциальна. Чтобы приобрести силу императивного воздействия, культурные представления должны быть признаны деятелями в качестве значимых. Актуализация культурных представлений в этом качестве обеспечивается не только с помощью различных форм образования, организованного или спонтанного, но и в результате включения индивида в разного рода коммуникативно-нормативные практики.

Понятие универсальности обретает содержательную строгость лишь в контексте того или иного понимания морали. Как неоднородна мораль в своих проявлениях, в своем функционировании, так и неоднородна универсальность, по-разному проявляющаяся в разных сферах морали. В различных представлениях об универсальности отражается реальная разнородность и множественность самого этого феномена. Эта разнородность проявляет-

ся, во-первых, в том, что универсальность ассоциируется с наиболее общим нормативным (ценностно-императивным) содержанием различных моральных форм и, в конечном счете, соединяется с *абсолютностью*. Во-вторых, универсальность в морали предстает как характеристика ценностей, обращенных посредством выражающих их требований к каждому – внутри заданного конкретной системой морали сообщества. Универсальность тем самым являет себя как *общеадресованность*. В особой форме последняя выражает моральное *равенство*. Это и равенство перед «законом», и равенство в изначальном, «природном» индивидуальном достоинстве. Обратной стороной общеадресованности может быть *общепризнанность* в рамках данного сообщества нормативной значимости ценностей и выражающих их требований. В-третьих, универсальность проявляется как особого рода качество моральных суждений, а именно, качество *универсализуемости*, выражающейся в том, что суждение высказывается или решение принимается в предположении, что любой морально вменяемый человек в аналогичных обстоятельствах высказал бы аналогичное суждение или принял бы аналогичное решение. В данной форме универсальность соединяется с такой характеристикой моральных представлений, суждений и решений, как *беспристрастность*.

Данные коннотации универсальности демонстрируют не только разнородность этого феномена, но и степень его фундаментальности для морали, что по-своему подтверждает оправданность точки зрения, согласно которой универсальность является одной из наиболее специфических ее характеристик.

Таким образом, абсолютность и универсальность – не социологически фиксируемые характеристики моральных ценностей и требований, но *форма*, в которой моральные ценности и требования мыслятся. В этом смысле эти характеристики «вторичны», они продукт моральной рефлексии, результаты которой получили закрепление и теоретическое обоснование в ряде философских концепций. Из того, что абсолютность и универсальность – это мыслимые характеристики, не следует, что это нереальные, только воображаемые характеристики. Абсолютность и универсальность – *мыслимые* характеристики в том смысле, что моральные ценности и требования *считаются* потенциально значимыми для всех, сродни «закону природы», который действителен, независи-

мо от того, известен он наблюдателю или деятелю, воплощающему его в своей практике, или нет. Моральные ценности и требования обретают эти характеристики благодаря моральному деятелю. Причем не просто благодаря моральному деятелю, но моральному деятелю, соотносящему свои решения и действия с другим. В особенности это касается характеристики универсальности, которая складывается исторически, в процессе обобщения опыта общения и социального взаимодействия.

3. Долженствование и возможность

Моральные требования предписывают или запрещают совершение поступков определенного рода, а также сохранение или обретение мотивов и свойств характера, ведущих к таким поступкам. Исполнение требований является прямым и непосредственным выражением ответственности деятеля в ее проспективном измерении. Пренебрежение требованиями задает дополнительное – ретроспективное – измерение моральной ответственности. От нарушителя моральной нормы ожидается особое отношение к себе и своим действиям. Человек, проявивший безответственность, обречен нести ответственность за свои поступки (и, в какой-то мере, за нереализовавшиеся в поступках склонности и переживания). У сохраняющего моральную чувствительность деятеля неисполнение морального требования вызывает разочарование в себе, вину или стыд. В порядке внешней оценки оно представляет собой оправданный предмет осуждения, выраженного в виде широкого ряда эмоциональных реакций: от разочарования в совершившем морально сомнительный поступок человеке до интенсивного негодования по поводу совершенного. Роль ретроспективных негативных оценок не является в моральном опыте решающей. Во всяком случае, центральные мотивы совершения нравственных поступков или главные причины приложения усилий по совершенствованию личности определяются не ими. При особом психологическом складе деятеля в качестве главного мотивирующего фактора может, конечно, выступать его прогноз по поводу тяжести разных проявлений ретроспективной ответственности (раскаяния, угрызений совести, стыда или внешнего осуждения). Однако мы имеем

в этом случае своеобразное смещение мотивационных приоритетов морального сознания, его очевидное расстройство. В целом, стремление избежать возможных психологических последствий безнравственного поступка должно играть в нем вспомогательную роль. Настоящей «альфой и омегой» этики, как замечает сделавший этот вывод Ганс Йонас, может служить только само по себе «представление, засвидетельствование и мотивация позитивных целей в связи с *bonum humanum*» [Йонас, 2004, с. 171]. Морального деятеля мотивируют не столько опасение внешнего или собственного осуждения, сколько уважение к достоинству другого человека, сострадание и благожелательность.

Однако то внимание, которое сами моральные деятели и философы морали проявляют к ретроспективной моральной ответственности, не является досадной случайностью. Дело в том, что проверка обоснованности внешней и внутренней негативной реакции на моральные нарушения служит одним из важнейших способов определения того, в чем состоят моральные требования и как далеко они простираются. Если моральный деятель, проявивший себя в определенной ситуации так-то и так-то, не подлежит осуждению, значит, от него и не требовалось проявить себя иначе. Среди критериев, которые позволяют отклонять потенциальное осуждение, существенное место занимает критерий возможности совершать действия и обладать мотивами. Он предполагает, что моральное вменение присутствует только там, где деятель может предвидеть и контролировать состояние реальности. Этическая теория зафиксировала этот критерий в виде принципа: «Долженствование предполагает возможность». Данная формула играет значительную роль в литературе по философии морали. Она встречается уже в трудах Генри Сиджвика, Джорджа Мура, Уильяма Росса и продолжает использоваться в более поздних работах по этике. В них, наряду с позитивной формулировкой этого принципа, применяется и негативная, более точно отражающая его роль в прояснении содержания и круга действия нравственных требований: «без возможности не может быть долженствования».

Первый из типов возможности, к которому применяется обобщаемый принцип – психологическая возможность исполнения требований. В этой сфере ограничение пространства долга тем, что поддается предвидению и контролю, является наименее оче-

видным. По своему опыту каждый человек знает, насколько неподатливы переживания, мотивирующие совершение поступков, в отношении любых попыток избавиться от них или, наоборот, произвольно вызвать. Мур, обсуждая требования «не испытывать зависти», «не гневаться», «любить другого человека», заметил, что они предписывают что-то такое, что «совершенно невозможно заставить себя сделать по своей воле или к чему невозможно заставить вообще». Предложенный Муром вариант защиты принципа «без возможности нет долженствования» состоял в том, чтобы не считать те нормы, в которых нет указания на обязательное или запрещенное действие, «правилами долга» [Мур, 1999, с. 334]. Он обозначил их с помощью понятия «идеальные правила» и вывел из-под действия принципа.

Однако отказ от применения принципа «без возможности нет долженствования» к психологической сфере при сохранении его значимости в области физических действий создает не меньше проблем, чем разрешает. Одна из них касается невозможности разделения двух типов требований или правил. Дело в том, что моральные требования, непосредственно обращенные к поступкам, в конечном итоге, обращены не только к ним. Они предполагают, что исполняющий их деятель не просто совершает некие физические действия, а делает это на основе уважения к моральным ценностям, в центре которых находится благо другого. Если это уважение является переживанием, то любое «правило долга» имплицитно подразумевает соответствующее ему «идеальное правило». Оно, конечно, не предписывает деятелю вовсе не иметь переживаний, препятствующих нарушению «правила долга», но явно накладывает на него обязанность переживать нечто такое, что ведет к соблюдению этого правила на непрагматической основе. Можно, конечно, попытаться показать, что движущая сила исполнения «правил долга» не имеет отношения к переживаниям, в силу чего такие правила и попадают под действие принципа «без возможности нет долженствования». Мур подразумевал именно это, используя для обозначения силы, ведущей к исполнению «правил долга», понятие «воля». Воля у Мура даже не отбирает мотивы-переживания, а действует помимо их («конкретное действие... контролируется моей волей непосредственно») [Мур, 1999, с. 332]. Такое понимание воли довольно трудно обосновать. Но, кроме

того, оно ведет к признанию «идеальных правил» лишним, сугубо декоративным элементом в ценностно-императивной системе морали. Зачем предписывать совершенствование переживаний, если качество поступков определяется силой воли?

Альтернативное решение состоит в том, чтобы доказать подконтрольность деятелю его морально значимых психических состояний (переживаний). Некоторые теоретики обращаются в поиске такого доказательства к ресурсам аристотелевской этики, а точнее – к представлению Аристотеля о «произвольности устоев». Хотя отдельные переживания зависят от характера человека, а характер нельзя изменить посредством одномоментного решения, люди не являются рабами своих характеров. Ведь способность к переживаниям определенного рода формируется на основе вовлеченности индивида в те или иные виды деятельности, а такая вовлеченность представляет собой совокупность отдельных поступков [Sherman, 1999, p. 296]. Если деятель не переживает то, что позволило бы ему исполнить моральное требование в тот момент, когда это необходимо, значит, он проигнорировал долг совершенствования своего характера в предшествующий период времени. Однако необходимо учитывать тот факт, что такое понимание контроля над переживаниями не ставит отдельные поступки в зависимость от стоящей особняком от всех психических процессов воли. А это значит, что единичные действия, которые вовлекают индивида в деятельность, совершенствующую характер, сами должны определяться какими-то переживаниями. Так формируется явный порочный круг. Поэтому есть основания утверждать, что возможность контролировать психические состояния, обуславливающие исполнение моральных требований, является конститутивным для морального сознания убеждением, а не доказуемым тезисом. Во внутреннем мире морального деятеля возможности самопреобразования и контроля над собой поверяются моральными требованиями, а не наоборот. Моральное сознание скорее следует известному афоризму «должен значит можешь», а не противоположному принципу «без возможности нет долженствования».

Второй тип возможности, подразумеваемый принципом «без возможности нет долженствования», касается не психологии деятеля, а состояния внешней реальности, в которой ему приходится действовать. Этот тип редко обсуждается применительно к

моральным требованиям, взятым самим по себе – их исполнение не содержит в себе чего-то заведомо невозможного в физическом отношении. Речь идет преимущественно о проекции требований на конкретные ситуации. Парадигмальные случаи таковы. А. Наличие физических препятствий для совершения соответствующего требованию действия (например, деятель лишен возможности сообщить о грозящей другим людям опасности из-за неисправности средств связи). Б. Наличие физических препятствий для опознания действия в качестве собственного долга (например, деятель не знает и не может знать о факторах, которые превращают избранную им линию поведения в причину вреда другим людям). В. Наличие физических препятствий для одновременного исполнения нескольких требований или одного требования, но в отношении нескольких людей. Деятель вынужден выбирать между разными проявлениями своего морального долга и поэтому не может выполнить его в полноте. Во всех этих случаях кажется вполне разумным не считать деятеля обязанным совершать то, что невозможно совершить, и признать его не подлежащим внешнему или внутреннему осуждению.

В этической мысли этот вывод в сочетании с признанием всевластия морального деятеля по отношению к своим мотивам стал основой для восприятия морали, как такой практической сферы, в которой человек обладает полной самостоятельностью. Именно здесь он может, поставив перед собой цель, достигнуть ее на гарантированной основе. Если его цель – это исполнение долга, а должен он только то, что может, то никакие случайные, т. е. не зависящие от его воли факторы, не способны помешать ему добиться успеха. Если деятель обладает достаточной решимостью следовать долгу, он никогда не закончит муками совести и не станет законным объектом осуждения со стороны других людей. Пониманию морали как пространства самостоятельности точнее соответствует ее деонтологическая модель, в которой от морального деятеля требуется не достижение наилучшего результата, понимаемого как особое состояние реальности, а само по себе совершение правильных действий. Если правильность действия определяется запретом, то возможность исполнения требования гарантирована самой его структурой. Возьмем для примера требование «не лги», то есть «не выдавай за истинную ту инфор-

мацию, которую ты считаешь ложной». Невозможно принципиально отказаться от лжи на уровне мотивов и в силу какого-то случайного стечения обстоятельств солгать на уровне поступков (можно высказать нечто неистинное, но не солгать). Если правильность действия связана не с запретом, а с позитивным предписанием, то возможность исполнения требования оказывается обеспечена именно тем, что за границами круга доступных для совершения действий не может быть долга. Возьмем для примера требование «спасай жизнь человека, находящуюся под угрозой». Стечение обстоятельств может воспрепятствовать действительному спасению, но тот, кто приложил все силы к этой неудачной попытке, все равно выполнил свой долг.

Такому образу морали и, соответственно, принципу «без возможности нет долженствования» противоречат некоторые особенности общераспространенного опыта моральной оценки, получившие название «моральной удачи». Бернард Уильямс иллюстрирует их на примере «сожалений деятеля», появляющихся в результате причинения ненамеренного и непредвиденного вреда. В качестве иллюстрации он приводит пример с водителем грузовика, который, не нарушая правил дорожного движения, сбил ребенка, случайно выбежавшего на дорогу. Возникающие у водителя сожаления, раскаяние, желание скомпенсировать ущерб являются одним из проявлений нормальной моральной чувствительности, а отсутствие таких переживаний – «своеобразным безумием» [Williams, 1982, p. 29]. Другой яркий пример моральной удачи приведен Томасом Нагелем. Он касается нравственной оценки двух водителей, не проверивших перед выездом на дорогу тормоза своих автомобилей. Перед первым неожиданно начал перебегать дорогу пешеход, а второй избежал такого стечения обстоятельств. Первый для себя самого и для всех окружающих превратился в убийцу, второй так и остался небрежным водителем [Нагель, 2008, с. 178]. К случаям «моральной удачи» примыкает и такое явление, как «эффект грязных рук». С помощью этого понятия в этике обозначают осуждение человека, вынужденного ради общего блага нарушить нравственные запреты (в известном примере Майкла Уолцера предотвращение массовой гибели людей покупается ценой применения пытки к тому, кто заложил взрывные устройства). Это осуждение (как внутреннее, так и внешнее)

не означает того, что решение, принятое по соображениям общего блага, является морально необоснованным. Оно лишь фиксирует моральное качество поступка, потребовавшегося для общего блага [Walzer, 1973].

Примеры «моральных неудач» и «эффекта грязных рук» указывают на то, что мораль не является пространством самодостаточности, что в ней присутствуют элементы риска, а значит, принцип «без возможности нет долженствования» сталкивается с существенными ограничениями. Конечно, все эти явления могли бы оказаться искажениями внутренней логики морали, предрассудками и атавизмами. Однако необходимо обратить внимание на то, что в центре моральной системы ценностей находятся интересы и потребности другого человека, а не стремление деятеля в любых условиях сохранить свою моральную чистоту и неуязвимость для внешних негативных оценок. Прямолинейная сосредоточенность оценок, связанных с «моральной удачей» и «эффектом грязных рук», на морально значимых результатах деятельности в таком случае оказывается вполне понятной и оправданной.

VI. Самоопределение личности

Пытаясь установить природу той силы, которой обладают моральные требования, и обнаружить источники их обязательности для каждого деятеля, необходимо учитывать существование двух разных способов проблематизации моральных требований в этической теории. К настоящему моменту за этими способами закрепились обозначения «объяснение» и «обоснование». Решая задачу объяснения императивной силы требований, этика пытается раскрыть те факторы, которые способствуют постоянному воспроизводству у индивидов убеждения в необходимости согласовывать свое поведение с моральными ценностями, принципами и нормами. Теоретик обращается при этом к закономерностям эволюции, функционирования культуры, больших и малых человеческих сообществ, межличностного общения, индивидуальной психики и т. д. Вопрос, на который он отвечает, можно было бы сформулировать следующим образом: «Почему люди, принимая во внимание особенности их биологии, психологии и социальной жизни, исполняют моральные требования?» Мораль оказывается при этом дистанцированным от исследователя объектом изучения. Постигающий ее теоретик элиминирует тот факт, что он является не только создателем идеальной модели, которая в виде системы понятий отображает, что такое мораль, откуда она берется и как функционирует, но и деятелем, который определяется со своим отношением к моральным требованиям, потенциальным субъектом морали.

Обоснование морали выходит за пределы размышлений о том, каковы причины того, что многие рассматривают поступки, выражающие стремление к благу другого, в качестве своего долга. Цель авторов, обсуждающих обоснованность морали – определиться с тем, есть ли у людей достаточные основания, чтобы принимать моральные требования всерьез, чтобы считать их частью своего предельного целеполагания или жизненного предназначения, а также – установить, насколько эти основания убедительны для самого теоретика в качестве субъекта, принимающего решения. Кристин Корсгаард предложила называть такое вопрошание «нормативным вопросом» [Korsgaard, 1996, p. 13]. Он может быть представлен как в виде теоретически нейтральной формулы: «Что обосновывает те требования, которые предъявляет нам мораль?», так и в заостренно персональном виде: «Почему я должен быть моральным?» Последняя фраза встречается в заголовках большого количества философских работ, начиная с конца XIX в., но ее истоки гораздо древнее, они восходят к античной философии, к рассуждениям платоновского Сократа об абсолютной недопустимости несправедливых поступков.

1. Анатомы и живописцы

Показательным примером осознания двух этих целей философского исследования морали и, одновременно, отчетливого понимания трудности их совмещения между собой является ряд рассуждений Дэвида Юма, спровоцированных откликом его старшего современника Френсиса Хатчесона на еще неопубликованную третью книгу «Трактата о человеческой природе». В письме Юму Хатчесон заметил, что автору этого текста не хватает энтузиазма в отстаивании добродетели. Ответом Юма в переписке, а затем и в заключении к трактату стало разграничение двух типов философствования, имеющего своим предметом «добродетель», лишь один из которых допускает прямое выражение энтузиазма в отношении этого благородного качества. Один тип можно сравнить с действиями анатома, препарирующего тело для выявления того, как устроен организм. Это размышление о добродетели нацелено на установление «самых тайных источников и принципов»

духа [Hume, 1932, p. 32] и представляет собой «холодные и незамысловатые» «умозрения относительно человеческой природы» [Юм, 1996б, с. 655]. Вовлеченного в эту деятельность философа Юм называет «метафизиком». Другой тип философствования о морали больше напоминает живопись, которая отражает красоту и изящество тел, не демонстрируя зрителю их внутреннее устройство. Философа, подобного живописцу, Юм называет «моралистом» [Hume, 1932, p. 33]. Его прямая и непосредственная задача – сформировать у людей стремление «воспринять и взлелеять» добродетель [Юм, 1996б, с. 655]. Свое исследование человеческой природы Юм считает по преимуществу анатомическим, а критику Хатчесона – неуместной.

В метафизическом варианте моральной философии явно проступают черты объяснения морали, а в моралистическом – черты ее обоснования. Некоторые комментаторы Юма воспринимают деятельность упоминаемых им «моралистов» как сугубо риторическую, нацеленную на то, чтобы задеть чувства и воображение аудитории. К такому выводу их склоняют несколько обстоятельств. В переписке с Хатчесоном Юм рассматривает проявление энтузиазма в отстаивании добродетели со стороны «метафизика» как отклонение от правил хорошего вкуса (неуместное обращение к красноречию внутри абстрактного рассуждения) [Hume, 1932, p. 33]. В «Трактате о человеческой природе» он использует по отношению к обращениям моралистов понятие «увещание» [Юм, 1996б, с. 655], а в «Исследовании о человеческом познании» – утверждает, что философ-живописец «увлекает нас на путь добродетели *видениями* славы и счастья» (курсив мой. – *А.П.*) [Юм, 1996а, с. 5]. В этой связи Корсгаард утверждает, что усилия философа по обоснованию морали находятся в той зоне, которая не перекрывается ни юмовским анатомом, ни юмовским живописцем [Korsgaard, 1996, p. 52]. Однако если мы посмотрим на содержание «увещаний», содержащихся в «Трактате о человеческой природе», то обнаружим, что они имеют вид, скорее, рациональных аргументов, чем простых апелляций к чувству и воображению. Юмовские указания на неразрывную связь добродетели с положительной репутацией, достижением душевного мира и внутренним удовлетворением выступают в качестве подлежащих проверке доводов, призванных показать, что добродетель значит для человека не меньше, чем, например, «вы-

годы, получаемые от богатства» [Юм, 1996б, с. 653–654]. Не случайно деятельность философа-живописца Юм относит к особой науке – «науке практической нравственности», которая, по всей видимости, занимается как выдвиганием аргументов в пользу добродетельного образа жизни, так и их риторически-образной полировкой [Юм, 1996б, с. 655].

Каковы причины того, что обоснование морали (юмовское «моралистическое» исследование духа) сохраняет в философии свои права наряду с ее объяснением («анатомическим» исследованием духа)? Если взять за точку отсчета позицию самого Юма, то ответ ясен: по умолчанию, в силу очевидности этой задачи. В письме Хатчесону он отмечает, что больше хочет, чтобы его ценили как «друга добродетели», чем как писателя с тонким вкусом [Hume, 1932, р. 33], а в заключении к Трактату он развивает эту мысль, утверждая, что все мы являемся «поклонниками добродетели... в наших теориях, как бы низко мы ни падали на практике» [Юм, 1996б, с. 653]. Рассуждение Юма об «анатоме» и «живописце» призвано на фоне традиционной, общепринятой и не подлежащей сомнению задачи этики, связанной с утверждением добродетели, отстоять относительную независимость «анатомического», или объяснительного, подхода к ней. В современной этической теории сложилась во многом противоположная ситуация. Объяснение морали не требует защиты, а обоснование – нуждается в ней.

Защита обоснования морали может опираться на две накладывающихся друг на друга особенности морального опыта, которые не позволяют рассматривать мораль исключительно в качестве механизма, функционирование которого определяется биологическими, социологическими и психологическими факторами⁴⁸. Первая состоит в том, что из рассуждения о морали невозможно устранить перспективу деятеля, при которой в центре внимания находится то, как моральные требования воздействуют на поведение человека в процессе принятия моральных решений. Это утверждение коррелирует с характером причинности, имеющей место в сфере морали, которая, как было установлено выше, является целевой. Каждый человек, соотносящий с моральными требованиями свои поступки, рассматривает их как выражение

⁴⁸ Оба обстоятельства тем или иным образом обсуждаются в работе Корсгаард «Истоки нормативности».

выбора между мотивами. Он не может просто констатировать, что сильные его мотивы одолели слабые. Такой была бы перспектива не деятеля, а внешнего наблюдателя, пытающегося дать поведению другого человека причинную интерпретацию. При попытке перенести такое понимание выбора на самого себя проделавший это человек расписывается в том, что он является не принимающим решение Я, а лишенным субъектности психическим пространством, в котором противоборствуют некие безличные силы. Однако никто так себя в действительности не воспринимает. И не потому, что быть «пространством», а не «субъектом» унижительно, а в силу того, что такое самовосприятие невозможно. Даже если я покорно следую за своими спонтанно возникающими желаниями, я все равно мысленно фиксирую моменты, где мог бы прервать этот процесс. Даже если желания постоянно одерживают верх над моей волей, я чувствую, что это происходит и, значит, не отождествляю себя с ними. Эта, пусть неудачная, борьба требует создания такого самоописания, в котором присутствуют не только мотивы и их биологические, социальные, психологические истоки, но и критерии выбора, обладающие индивидуальной значимостью. Моральные ценности и вытекающие из них требования представляют собой часть таких критериев, и это создает возможность для возникновения вопроса о том, действительно ли эти ценности и требования обладают авторитетом для каждого деятеля (а значит, и для меня), и если да, то в силу чего. Однако реализация такой возможности, превращение вопроса в настоятельный и исполненный драматизма связаны уже с другой особенностью морального опыта.

Она состоит в том, что исполнение моральных требований сопряжено с ограничением возможностей деятеля реализовывать свои важнейшие жизненные цели. Императивно заданное содействие благу другого человека закрывает для деятеля целый ряд опций, позволяющих расширить круг приятных и сузить круг неприятных переживаний, оно препятствует получению дополнительных материальных благ, обретению влиятельных позиций внутри социальной иерархии и т. д. То обстоятельство, что нравственные ценности выражают себя в виде требований, свидетельствует о том, что индивиды, к которым они обращены, субъективно воспринимают исчезновение этих возможностей как потерю.

Конечно, в норме психология морального деятеля такова, что он не рассматривает каждую возможность получения каких-то благ и преимуществ в качестве потенциального предмета для практической реализации. Он не видит в каждом из окружающих его людей возможный объект для тех или иных манипуляций с целью получения выгоды, от совершения которых его удерживает лишь то, что он связан нравственным долгом. Только психопат всерьез примеряет на себя все открывающиеся ему возможности продвижения собственных интересов. А психопатия, как известно, является психологическим аналогом полной бессовестности – отсутствия или распада морального сознания. Деятель, постоянно усматривающий в исполнении моральных требований серию обоснованных жертв с его стороны, отличается от психопата лишь тем, что его итоговый выбор определяется не только прагматическими соображениями. Однако в значительном количестве случаев, в особенности, тогда, когда ставки, связанные с решением, достаточно высоки или затронутые этим решением интересы деятеля относятся к глубоким слоям его самоидентификации, моральное самоограничение действительно воспринимается именно как потеря. Ну и, конечно, оно воспринимается как потеря, когда о моральном требовании напоминает другой человек, считающий, что долгом деятеля является отказ от реализации уже сложившегося замысла.

Если исполнение требования оценивается как источник потери, то у склонного к размышлению морального деятеля неизбежно возникает вопрос о том, обосновано ли это требование. Он пытается понять, не является оно избыточным, в отличие от тех, исполнение которых не вызывает острого чувства утраты. Например, надо ли отказаться от незаслуженно полученных денег, если их получение является неременным условием полного погружения в деятельность, которая наполняет твою жизнь смыслом? Или, как в платоновском диалоге «Государство», надо ли воздерживаться от несправедливого поступка, если такая принципиальность может закончиться для тебя страшными мучениями и дурной славой? Ответ на эти вопросы, на первый взгляд, требует всего лишь прояснения того, в чем состоит моральный долг. Какая-то отдельная норма или необходимость ее применения в частной ситуации вызывают сомнение, которое на основе размышлений может быть

подтверждено или снято. Однако логика разрешения таких вопросов, в особенности, если задающий их человек готов к полноценному исследованию оснований собственного выбора, не позволяет остаться в пределах обсуждения меры требовательности морали. Ведь меру требовательности морали можно корректно оценить лишь в том случае, если деятель разобрался с причинами наделения императивной силой не только того требования, которое он подзревает в избыточности, но и тех, которые он воспринимает как неотъемлемую часть своего долга. Для того, чтобы подтвердить или устранить сомнение в императивной силе отдельной моральной нормы, ему приходится поставить под сомнение значимость всех моральных ценностей и обязательность всех вытекающих из них требований. В методологических целях он принимает позицию человека, рассматривающего мораль в целом исключительно как источник потерь, и пытается понять, что за фактор превращает все эти потери в оправданные или скомпенсированные. А уже затем, отталкиваясь от этого фактора, проводит границы требовательности морали.

Другими словами, каждый, кто хочет разобраться с мерой требовательности морали, приходит к необходимости найти такие аргументы в пользу исполнения моральных требований, которые были бы убедительны для человека с изначально отсутствующими или разрушенными моральными убеждениями, но при этом продолжающего распоряжаться собственной жизнью в обычном контексте человеческой практики. Теоретики, пытающиеся придать этому поиску проясненную и систематическую форму, часто ведут речь о том, что обоснование морали должно осуществляться в виде ответа «аморалисту» или «моральному» скептику», в уста которого и вкладывается вопрос: «Почему я должен быть моральным?». Вынужденный переход к иному протагонисту (т. е. к деятелю, наделенному какими-то, пусть разреженными и рудиментарными, моральными убеждениями) воспринимается если не как капитуляция обоснования морали, то, во всяком случае, как существенное поражение.

Вопрос: «Почему я должен быть моральным?» является вопросом, который моральный деятель задает самому себе. Однако теоретический поиск ответов на него неизбежно превращается в воображаемый диалог морального скептика и морального философа

фа, в ходе которого моральный философ пытается продемонстрировать значимость моральных требований для каждого человека, в том числе, для его скептически настроенного собеседника⁴⁹.

Если моральной философии присущи две цели и каждая из них порождает специфический тип теоретизирования, то какова роль каждого из этих типов в исследовании природы и источников моральной императивности? На первый взгляд эта задача может показаться сугубо объяснительной, или, по Юму, «анатомической». Решая ее, необходимо выявить, как работает мораль в качестве своего рода социокультурного механизма, или социокультурной машины, под воздействием которой формируются феномены сознания и образцы поведения. Аргументы же, обосновывающие исполнение нравственного требования, существуют на ином уровне этического рассуждения. Они не объясняют императивную силу морали, а воспитывают или предостерегают моральных деятелей. По всей видимости, именно таков был взгляд Юма на эту проблему. Он считал, что «анатомическая» реконструкция механизмов добродетели не нуждается в обращении к исследованию возможностей ее «моралистической», или нормативно-этической, защиты. И даже, наоборот, что такая реконструкция оказывается более точной и полной, если функции «метафизика» и «моралиста» разведены между собой. Отвечая на упрек Хатчесона, Юм подтверждает важность обеих этих фигур для философии морали, провозглашает тезис о полезности результатов анатомического исследования добродетели для ее живописного изображения и, наконец, анонсирует попытку в будущем лучше согласовать позиции «моралиста»

⁴⁹ Если сохранять теоретическую строгость, то диалог с моральным скептиком, являющийся по сути своего рода мысленным экспериментом, предполагает обсуждение действительности не морали вообще, а «морали принципов», присутствующей на высших ступенях нравственного развития. Скептик задает свой вопрос об обоснованности морали, исходя из того, что субъектом морального требования и его объектом является сам деятель. Он пытается выяснить: а есть ли у такого субъекта основания требовать чего бы то ни было от себя самого? В этом своем выражении, будучи освобожденной от авторитетных мнений и требований сообщества, мораль особенно уязвима для скептических интерпретаций. Но именно поэтому вопрос морального скептика является важнейшим инструментом ее проверки на прочность. Если одна из трех точек опоры морального опыта, связанных с тремя субъектами моральной императивности, обсуждавшимися в четвертой главе, окажется ненадежной, то и вся конструкция будет неустойчивой.

и «метафизика» [Hume, 1932, p. 32–33]. Однако он ничего не говорит о полезности «науки практической нравственности» для аналитомов человеческого духа. Потребность в согласовании позиций «метафизика» и «моралиста» определяется у Юма исключительно тем, что каждый философ по умолчанию является «поклонником добродетели». И в переписке, и в тексте самого трактата мы не видим, чтобы Юм полагал, что его тактический отказ от обсуждения способов «воспламенить всю нашу природу желанием воспринять и взлелеять» добродетель может хоть в чем-то негативно сказаться на объяснительном качестве его концепции. Его не интересует вопрос о том, не потеряет ли его концепция морали хоть какую-то часть своей теоретической состоятельности, если вдруг окажется, что она не поддерживает стремление к моральному совершенству.

Однако дело в том, что связь между вопросами «Почему я должен быть моральным?» и «Почему люди исполняют моральные требования?» может оказаться гораздо более тесной, чем это казалось Юму. Практику исполнения моральных требований (в той мере, в какой они реально исполняются представителями разных сообществ) можно рассматривать именно как осознанный, полу-осознанный или даже бессознательный отклик на те доводы, которые в очищенном и упорядоченном виде присутствуют в рамках концепций обоснования морали. Каждый человек, исполняющий моральные требования вопреки наличию прагматически притягательных альтернатив, может рассматриваться в качестве успешно преодолевшего свои сомнения морального скептика, ответившего на вопрос, какая жизнь является для него наилучшей, и отождествившего такую жизнь с воплощением морального идеала. Или, во всяком случае, преодолевшим свои сомнения моральным скептиком может быть признан каждый человек, который исполняет моральные требования осознанно. На фоне этого предположения та концепция морали, которая не предоставляет убедительных аргументов в пользу исполнения моральных требований, т. е. не обеспечивает приемлемого обоснования морали, не имеет и сколько-нибудь приемлемого объяснения источников ее императивной силы. Она не учитывает фактор свободного самоопределения разумных деятелей в отношении моральных ценностей, принципов и норм. И в силу этого является некорректной. Данное рассуждение резко усиливает позиции личностно-центрированной картины мо-

рали и несколько снижает теоретическую капитализацию социально- и культурно-центрированных подходов. Или, по крайней мере, препятствует установлению их однозначного доминирования. Что же касается трансцендентного понимания морали, то оно, хотя и не без определенных трудностей и противоречий, оказывается задействовано в значительном числе попыток обосновать императивную силу моральных требований.

Существует и менее прямолинейная аргументация в пользу неизбежности соединения «анатомических» и «моралистических» задач этической теории (ее объяснительной и обосновательной составляющих). Представим себе, что перед нами такая теория морали, которая построена только как объяснение и не претендует на обоснование морали. Например, способность людей создавать ценностные убеждения, связанные с такими понятиями, как «милосердие» и «справедливость», рассматривается в ней как результат особых условий эволюции человека или же как результат потребности человеческих сообществ в сохранении внутренней упорядоченности и солидарности. Представим себе также, что мы предъявили людям предложенное такой теорией объяснение причин существования и императивной силы моральных требований и что нам удалось убедить их всех в том, что любые другие объяснения ложны. В этом случае все действующие субъекты останутся без каких бы то ни было оснований для сохранения верности нормативному содержанию морали. Ведь призывы хранить верность своим эволюционным корням или служить обществу, пытающемуся дисциплинировать своих членов, заведомо не способны «захватить» волю принимающего решения деятеля. Эта способность возникает только в том случае, если эволюционные корни или дисциплинарные механизмы общества признаны соответствующими какой-то объективно правильной цели, имеющей в равной мере всеобщую и индивидуальную значимость. Другими словами, подобное объяснение ценностных явлений оказывается на деле их разоблачением.

В самом по себе выдвигании такого объяснения морали нет ничего внутренне противоречивого и свидетельствующего против него. Но это так лишь в том случае, если разрабатывающий подобную концепцию теоретик принимает не только само объяснение, но и следующее за ним разоблачение. А если он продолжает рассматривать мораль как обязывающее явление, как совокупность

требований, не только имеющих влияние на поведение людей, но и объективно вмененных им к исполнению, то он впадает в противоречие. Он не объясняет, почему моральные требования являются объективными и универсально обязывающими, но отчего-то сохраняет за ними такой статус. Он не ограничивает себя в вынесении моральных оценок, не оспаривает других людей, делающих то же самое, хотя в силу открывшихся ему фактов о природе морали он просто должен был бы это сделать по мотивам интеллектуальной честности.

В теории морали, не пытающейся совместить объяснение и обоснование, высказывание: «Это недопустимо, потому что жестоко» должно были бы заменить такие высказывания, как: «Это имеет отрицательную эволюционную ценность» или: «Это противоречит потребности группы во внутреннем порядке». Но высказывания, касающиеся социально-регулятивной роли или эволюционных корней морали, сами по себе не имеют императивной силы, они не обладают индивидуальной практической значимостью и не могут быть основой для моральных оценок. Соответственно, теоретик, который объясняет мораль на сугубо эволюционной или социологической основе и не требует при этом устранения обманчивого морального языка, не провозглашает относительности любых оценок, выраженных в категориях справедливости или милосердия, не настаивает на невозможности содержательных нормативных дискуссий, ведет себя так, как будто бы знает о морали что-то такое, что выходит за пределы его теории. Он не объясняет весь комплекс признаваемых им по умолчанию свойств морали и, значит, объясняет ее неудовлетворительно. Чтобы устранить данный недостаток своей концепции, ему остается лишь одно: создать такое понимание морали, которое совмещало бы в себе объяснение и обоснование. Он должен объяснять мораль так, чтобы это убеждало самоопределяющихся деятелей следовать моральным требованиям, или обосновывать мораль так, чтобы это объясняло, почему самоопределяющиеся деятели следуют им.

Конечно, из сказанного не вытекает, что попытки «анатомического» исследования морали являются всего лишь уклонением от основной морально-философской задачи, состоящей в выявлении объективно наилучшего образа жизни, разработке аргументов в его пользу и доказательстве того, что исполнение моральных тре-

бований является его неотъемлемой частью. Да, действительно, мораль надо исследовать не только как историко-культурное, социальное и коммуникативное явление, но и как результат стремления способных к выбору индивидов определиться с тем, по каким правилам им следует жить. Однако исключение из общей картины морали всего, что не имеет отношения к этому стремлению, было бы неоправданным ее искажением. И даже более того, потеря из виду социально-регулятивных и межличностно-коммуникативных сторон морали, а равно ее погруженности в историю культуры препятствовала бы реализации индивидуальной потребности прожить жизнь на основе таких ценностей и норм, которые избраны в результате свободного и разумного решения. Нормативные выводы, полученные в итоге индивидуальной рефлексии и самоопределения, оказываются в этом случае лишены реалистического контекста, а возможность их содержательно-практического наполнения и, значит, успешного воплощения – сведенной на нет.

2. Субъективно значимые источники моральной императивности

Анализ связи объяснения и обоснования морали показывает, что концепции обоснования морали являются не просто моралистическими риторическими стратегиями, но и попытками раскрыть те источники моральной императивности, которые обладают субъективной значимостью (являются не только «внутренними», но и включенными в рефлексивную практику морального деятеля). Успех обоснования морали на том или ином фундаменте тождественен успеху в выявлении таких источников. Каковы же наиболее перспективные образцы обоснования морали? Для того, чтобы получить ответ на этот вопрос, необходимо отобрать те линии аргументации в пользу признания и соблюдения моральных требований, которые являются самостоятельными и не имеют при этом недостатков, заставляющих отбросить их еще до проведения подробного сравнительного анализа. Основой для предварительного отбора теоретических альтернатив могут послужить две типологии концепций обоснования морали, представленных в этической литературе недавнего времени.

Одна из них принадлежит Леониду Максиму, считающему, что попытки обосновать мораль заводят этическую теорию в непреодолимый тупик. Он предлагает следующий ряд дихотомических делений. Во-первых, дихотомию гносеологического, т. е. придающего ценностям или требованиям статус «истинных», и логического обоснования морали. Во-вторых, уже только для логического обоснования – дихотомию обоснования морали через внеценностные аргументы (эволюционную или историческую необходимость, человеческую природу, раскрываемую разными науками, структуру мироздания и т. д.) и через аргументы ценностного характера. В-третьих, для обоснования через ценностные аргументы – дихотомию обоснования морали через моральные и неморальные ценности. И, наконец, в-четвертых, для обоснования через неморальные ценности – дихотомию обоснования морали через ценности, именуемые «естественными человеческими» (польза, успех, наслаждение, счастье и т. д.) и «высшими надличностными» (отечество, нация, государство, прогресс, бог, красота, высшее благо и т. д.) [Максимов, 1991, с. 32].

Некоторые из выделенных Максимовым типов обоснования морали приходится сразу же признать неудовлетворительными ответами на вопрос: «Почему я должен быть моральным?». Они по определению не могут снабдить морального скептика основанием для соблюдения моральных требований. Аргументы, отталкивающиеся от внеценностных отправных посылок, не имеют индивидуальной значимости, поскольку апелляция к неморальным фактам может лишь объяснить или скорректировать нормативные суждения, но не может придать им мотивирующей силы. Ответ, опирающийся на неморальные надличностные ценности, оказывается проблематичен в связи с другим обстоятельством. Максимов указывает на то, что такое обоснование может вести к искажению представлений о моральном добре и зле (неморальные ценности легко оказываются основой оправдания злодеяний) [Максимов, 1991, с. 103–104]. Однако этого было бы недостаточно для отклонения данного подхода. Ведь вывод моральных требований из неморальных ценностей вполне может сопровождаться попыткой доказать, что, хотя эти требования и выводные, их исполнение представляет собой *непременное условие* практической реализации любых ценностей. Поэтому есть основания полагать, что глав-

ная слабость такого способа обоснования морали состоит в том, что внёморальные надличностные ценности просто не могут дать прочную опору для моральных. Вопросы «Почему я должен ценить красоту, верить в светлое будущее, любить Родину?» не менее проблематичны, чем «Почему я должен быть моральным?». Нет никаких оснований пытаться обосновывать проблематичное через не менее проблематичное и нуждающееся в прочном фундаменте.

В этом отношении гораздо более перспективными выглядят те ценности, которые Максимов называет «естественными человеческими»: польза, успех, наслаждение, счастье. Они имеют больше шансов превратиться в общезначимые отправные посылки. И этот тип обоснования морали представляется одним из наиболее интересных для специального обсуждения. Другой тип, заслуживающий внимания, – гносеологический. Хотя Максимов придерживается мнения, что ценностные феномены не редуцируемы к знанию, а разум не имеет побудительной силы [Максимов, 1991, с. 75], принудительность разума (знания) в неценностных вопросах продолжает оставаться для теоретиков морали притягательной моделью понимания императивной силы нравственных требований. Важно иметь в виду и то, что такую форму «логического обоснования морали» из типологии Максимова, как «обоснование через моральные ценности», сложно помыслить иначе, чем в гносеологической перспективе. Обоснование моральных ценностей через моральные (если речь не идет о выводе менее общих ценностных положений из более общих), по всей видимости, возможно только в виде использования какой-то процедуры, подтверждающей их объективную правильность, которая сродни истинности. То есть анализ классификации Максимова и вытекающее из этого анализа устранение некоторых ее элементов приводят к необходимости выделить два широких класса рассуждений, отвечающих на вопрос: «Почему я должен быть моральным?»: одни отсылают морального скептика к универсально ценимым людьми вещам, в то время как в других исполнение моральных требований связывается непосредственно с разумностью человека.

Вторая типология обоснований морали принадлежит Корсгаард и представлена в ее работе с характерным названием «Источники нормативности». В отличие от Максимова, Корсгаард исходит из теоретической продуктивности обсуждения проблемы

обоснования морали и выделяет четыре подхода к ответу на нормативный вопрос, которые требуют специального анализа и имеют шанс найти свое место в рамках итогового синтеза. Первым среди этих подходов является *волюнтаризм*, возводящий обязательную силу нравственных требований, к воле законодателя, который имеет возможность применять санкции (в качестве законодателя может мыслиться гоббсовский суверен или Бог – творец и распорядитель Вселенной). Второй подход Корсгаард именует «*основанным на размышлении одобрением*» (reflective endorsement). Он предполагает, что субъект моральных мотивов на основе размышления об их истоках и об их воздействии на свою жизнь с необходимостью приходит к выводу о том, что их присутствие должно вызывать у него радость и удовлетворение, а не недоумение и разочарование. Третьей позицией является *моральный реализм*, постулирующий присутствие особой, нормативной, в том числе, моральной реальности, постижение которой автоматически ведет к признанию необходимости вести нравственный образ жизни (подчинять свое поведение истинным требованиям). И, наконец, завершает перечень подходов теория, в которой нормативная сила морали укореняется в *автономии* человека. При этом Корсгаард понимает автономию как способность деятеля к выбору поступка на основе размышления о том, соответствует ли поступок его представлению о самом себе [Korsgaard, 1996, p. 19–20].

Этот перечень также уязвим для критических соображений и нуждается в коррекциях. Некоторые из входящих в него типов обоснования являются бесперспективными в силу своей очевидной слабости, другие просто невозможно представить в качестве самостоятельного аргумента, выдвигаемого в ответ на вопрошание морального скептика (фигуры, которая играет центральную роль в рассуждении самой Корсгаард). Волюнтаризм попадает в первую категорию. Готовность следовать воле законодателя, если она не обусловлена исключительно страхом санкций, сама нуждается в обосновании, которое уже не может быть волюнтаристским. В отношении воли Бога эту слабость волюнтаризма продемонстрировали еще британские рационалисты-платоники XVIII в. Выведение нравственного отношения к другому человеку из божественного предписания не устраняет необходимости отвечать на вопрос, почему этому предписанию необходимо следовать. Перенос про-

блематичности морального долженствования с уровня отношений между людьми на уровень отношений человека и Создателя в философском смысле дает очень немного.

Ко второй категории относится «основанное на размышлении одобрение». В отличие от волюнтаризма, реализма, автономизма, эта теория не опирается на какую-то специфическую линию аргументации, обращенную к моральному скептику. Прежде всего, адресатом рассуждения является в этом случае вообще не скептик, а нестойкий приверженец моральных убеждений. Это, как уже было сказано выше, существенно ограничивает возможности данного подхода в качестве ответа на вопрос: «Почему я должен быть моральным?». Не менее важно и то, что перед нами позиция, выделенная по иному критерию, чем три остальных – не специфика аргументов, а специфика лица, к которому они обращены. В рамках реконструкции, предложенной Коргсгаард, сторонники теории «основанного на размышлении одобрения» (Д. Юм, Б. Уильямс и др.) используют тезис о том, что мораль способствует благу деятеля, и отсылают к разным аспектам этого блага или к разным вариантам его понимания [Korsgaard, 1996, с. 49–89]. Если воспользоваться терминологией Максимова, то сторонники этой позиции пытаются обосновать мораль через апелляцию к разным «естественным человеческим ценностям», в числе которых удовлетворение конкретных желаний и счастье. Тем самым они опираются на такие способы обоснования морали, которые отличаются как от реализма, так и от автономизма, но вовсе не тем, что они представляют собой элементы «основанного на размышлении одобрения», а по своей сути. Было бы логично ввести в итоговый набор подходов к обоснованию морали сами эти способы, без учета того, к кому обращены свойственные им аргументы, а затем – дополнить полученный список реалистической и автономистской альтернативами, осуществляющими вывод моральных требований из двух конкурирующих пониманий практического разума. В результате перед нами возникнет проясненная общая картина альтернативных теоретических концепций, требующих сопоставления между собой, и соответствующих им субъективно значимых источников моральной императивности.

VII. Ответы моральному скептику

Суммируя проведенный в предыдущей главе анализ двух типологий ответов на вопрос: «Почему я должен быть моральным?», можно сделать вывод, что набор подходов к обоснованию морали, должен включать в себя две большие группы: те, которые опираются на связь моральных требований с благом деятеля, и те, которые придают моральным требованиям статус непосредственного выражения разума. В случае с апелляцией к благому деятеля существенными различиями обладают позиции, связанные с использованием таких отправных посылок, как выгода (эгоистическая перспектива) и счастье (эвдемонистическая перспектива). В случае апелляции к разуму ключевыми оказываются выделенные Корсгаард моральный реализм и автономизм. Этим четырем подходам соответствуют четыре возможных субъективно значимых (т. е. внутренних и непосредственно включенных в моральное рассуждение) источника императивной силы моральных требований. Таковы ориентированная на увеличение выгоды рациональность, стремление к счастью, непосредственное постижение ценностно-нормативных истин и способность к использованию разума в целях практической самореализации. В заключительной главе книги будет предпринята попытка сравнительного анализа и критики обоснований морали, опирающихся на эти отправные послылки. Целью этой критики будет не демонстрация невозможности ответить на вопрошание морального скептика, а скорее,

поиск самой удачной, т. е. успешно сопротивляющейся попыткам ее опровергнуть, аргументации в пользу признания и соблюдения требований морали.

1. Благо деятеля

В том случае, если ответ моральному скептику отталкивается от блага деятеля, разрабатывающий его моральный философ пытается показать, что исполнение моральных требований (в пределе – их незаинтересованное исполнение) служит единственным путем полноценного осуществления заботы о себе самом. Аргументация, обращенная к моральному скептику, оказывается нацелена на демонстрацию неразрывной связи между нравственным поведением и неустранимыми неальтруистическими потребностями человека. Только зашоренность и самообман не позволяют людям увидеть в действиях, соответствующих справедливости и милосердию, оптимальную проекцию желания блага себе. Выбирая конкретную неальтруистическую потребность, от которой отталкивается обоснование морали, теоретикам приходится учитывать содержательную и формальную специфику моральных требований. Если моральные требования обращены к каждому и действуют во всех релевантных ситуациях без исключения, то это должна быть такая потребность, которая является а) подлинно всеобщей (присущей любому человеку), б) фундаментальной и приоритетной (превосходящей по своей значимости другие потребности), в) действующей постоянно, в каждый момент жизни, а не периодически возобновляющейся и оставляющей возможность для перерывов в ее удовлетворении.

В качестве такой универсальной и приоритетной потребности может выступать удовлетворение конкретных желаний, связанных с получением чувственных удовольствий, материальных благ, социального престижа и т. д. Исполнение моральных требований в этом случае оказывается следствием стремления к выгоде. Такова первая из двух стратегий обоснования морали на основе апелляции к благу самого деятеля. Моральный скептик рассматривается ее сторонниками как обладатель максимизирующей практической установки – он стремится удовлетворить

как можно больше желаний в как можно большей степени. Использование в обосновании морали фактора выгоды объясняется тем, что даже при полной деградации альтруистических мотивов стремление к выгоде остается мотивационной константой. Интерпретация всех мотивов человеческого поведения в качестве открытых или скрытых проявлений стремления к выгоде (в этической мысли ее принято называть психологическим эгоизмом) дает искаженную, крайне уязвимую для критики картину моральной психологии [Feinberg, 2013, p. 501–512]. Однако именно она оказывается удобной отправной точкой для обсуждения вопроса: «Почему я должен быть моральным?». Наиболее глубокое и убедительное обоснование мораль получит тогда, когда она окажется обоснованной даже в глазах стопроцентного психологического эгоиста. Для того, чтобы наделенный максимизирующей практической установкой деятель принял необходимость исполнения моральных требований, ему следует представить убедительные аргументы в пользу того, что безусловное уважение к другим людям и вытекающая из него готовность бескорыстно способствовать их благу открывают ему больше возможностей для удовлетворения собственных предпочтений в сравнении с неограниченным стремлением к выгоде.

Если речь идет об отдельных контекстах и ситуативно принимаемых решениях, то подобный вывод оказывается совершенно нереалистичным. Позиция морального скептика как раз и вырастает из восприятия потерь, связанных с исполнением моральных требований, в качестве неприемлемых, ничем не компенсируемых. Соответственно, любая попытка показать, что нравственный человек всегда выигрывает в отношении итоговой выгоды, обречена на неудачу. Однако при более тонком и гибком подходе к демонстрации выгод морального поведения возможность для обоснования морали остается. Некоторым теоретикам такой подход представляется даже единственно возможным при обосновании морали для человека современной западной культуры. Так Дэвид Готтиер предположил, что для наших современников, отвергших «представление о мире как чем-то целесообразно упорядоченном», единственной точкой отсчета в дискуссии об императивной силе моральных требований может быть реальность эмпирически фиксируемых желаний и интересов [Gauthier, 1991, p. 16].

Эти желания и интересы принадлежат исключительно отдельным индивидам, поскольку реальность коллективных субъектов вторична и относительна. В особенности проблематичным является существование такого коллективного субъекта, как человечество, интересы которого в принципе могли бы стоять за исполнением моральных требований отдельными людьми. С позиций эгоизма, мораль можно было бы основать с помощью отсылки к условности границ между человеческими личностями, то есть с помощью следующего рассуждения: «все мы – одно, и значит, когда ты вредишь другому человеку, ты причиняешь вред самому себе». Однако для человека современной культуры такой метафизический эгоизм, автоматически перерастающий в эмпирический альтруизм, является столь же чуждым, как и наполненная ценностным содержанием иерархия ярусов бытия. Именно поэтому Готьер обращается к тому способу обоснования морали, который был пунктирно обозначен Томасом Гоббсом в знаменитом рассуждении о безумце в «Левиафане». В нем добросовестное исполнение договоров обосновывается неустранимой потребностью каждого человека в сохранении кооперативных отношений с другими людьми [Гоббс, 1991, с. 111–113].

Логика Готьера строится на основе предположения, что стремящийся максимально удовлетворять свои желания человек должен обратить внимание не на выбор отдельных поступков в конкретных ситуациях, а на выбор общих установок, на которые опираются его поступки, или предрасположенностей к совершению действий определенного типа. Именно такие предрасположенности должны оцениваться в перспективе получения наибольшей выгоды. Наилучшей предрасположенностью будет та, которая позволит получить наилучшие в прагматическом отношении результаты в большинстве случаев. Ее и следует твердо придерживаться. В остающемся меньшинстве случаев эгоистический, но при этом разумный деятель уже не сможет напрямую ориентироваться на те параметры ситуации, которые позволяют ему получить наилучшие для себя результаты. Ведь, отбросив разумную практическую установку хотя бы один раз, он лишится расширенного горизонта возможностей. Это значительно хуже, чем понести потери в какой-то частной, редко встречающейся ситуации. Именно так перед эгоистически настроенным деятелем открывается возможность са-

моограничений, не опирающихся на ожидание конкретных будущих выгод. Ключевым таким самоограничением является признание благосостояния другого человека в качестве самостоятельной ценности, не зависящей от желаний и интересов деятеля [Gauthier, 1986, p. 161–193].

Выбор значительным количеством людей установки на самоограничение ради другого создает условия для взаимности и делает кооперацию усилий наиболее эффективной. Однако у такого выбора имеется обратная сторона. Он создает возможности для эксплуатации ориентированных на доверие и взаимность индивидов со стороны их никак не сдерживающих себя собратьев. Готиер уверен, что это обстоятельство не подрывает разумность выбора в пользу моральных самоограничений, поскольку способные к самоограничениям люди предпочитают взаимодействовать с себе подобными и создают внутри сообществ кооперативные сети. Хотя «чужая душа потемки», и мы и не способны читать мысли друг друга, у нас достаточно критериев для выявления тех, кто постоянно и искренне следует моральным требованиям, и тех, кто лишь имитирует уважение к ним (в терминах Готиера, каждый из нас «полупрозрачен» для окружающих). Этой «полупрозрачности» вполне хватает для того, чтобы мошенники достаточно часто терпели неудачу, а самоограничение рассматривалось эгоистическим деятелем в качестве самой разумной установки [Gauthier, 1986, p. 174–189].

Другая стратегия обоснования морали, отталкивающаяся от блага деятеля, отождествляет это благо не с наиболее полным удовлетворением наибольшего количества желаний, а со счастьем. У эвдемонистического ответа на вопрос: «Почему я должен быть моральным?» есть примечательная особенность. Она состоит в том, что его сторонникам приходится не просто устанавливать связь между моралью и имеющейся у каждого потребностью, но и раскрывать задающемуся этим вопросом деятелю ту потребность, на которую опираются моральные требования, демонстрировать ее всеобщность и приоритетную значимость. Необходимость такого раскрытия связана с тем, что обсуждаемая потребность может быть замаскирована частными желаниями и предпочтениями, а также затемнена неясностью понятий, используемых для обозначения жизненных целей. Когда речь идет об отдельных желаниях,

деятель непосредственно знает, что ему что-то необходимо, что он нуждается в чем-то (по крайней мере, в данный конкретный момент). Счастье же является таким предметом устремлений, который носит всеобщий характер, но при этом обладает существенной неопределенностью в том, что касается его содержания.

Если счастье понимать как простую сумму удовлетворенных желаний, то обоснование морали вернется к стратегии, рассмотренной выше. Оно останется эгоистическим, не превратившись в собственно эвдемонистическое. Однако против такой трактовки счастья выступали разные по своим позициям философы во все времена. Они полагали, что это понятие, используемое для обозначения универсальной и предельно общей пруденциальной потребности, не просто суммирует эмпирическое многообразие желаний, а позволяет подниматься над ними и производить их оценку и отбор. Если благо деятеля отождествляется со счастьем, а счастье не сводится к удовлетворению совокупности частных желаний, то обоснование морали предстает следующим образом: 1) прояснение подлинной природы счастья, 2) обоснование обязательного присутствия в нем объективных, общезначимых компонентов, а значит, неизбежности самоограничений или самопреобразования, 3) доказательство того, что объективная составляющая счастья включает в себя исполнение моральных требований. Эту последовательность шагов разрабатывает философ, но, по мнению сторонников эвдемонизма, она оказывается убедительной для любого деятеля, осуществляющего выбор между возможными поступками и образами жизни.

Можно выделить две основные линии аргументации, ведущих к доказательству существования объективных компонентов счастья. Одна из них наследует платоновскому обсуждению порока как вреда самому себе и аристотелевскому пониманию отношений между понятиями «высшее благо» – «счастье» – «добродетель». Под счастьем в этом случае подразумевается успешность жизни, воспринимаемой в качестве целостного проекта. Если деятель согласует и объединит все свои жизненные цели и выведет на их основе общее направление своей жизни, то способность успешно выдерживать это направление, или успешно реализовывать «цель всех своих целей», и будет гарантией достижения счастья. У каждого человека есть достаточные внутренние основания стремиться

к достижению этой цели, поскольку никто не хотел бы столкнуться с полнейшим неуспехом или с крахом всей своей жизни. Однако существуют такие общие направления жизненных планов, такие потенциальные вершины целевой или ценностной иерархий, которые превращают жизнь в проект, обреченный на неудачу не в силу субъективных особенностей деятеля, а по структурным основаниям. Имея такую цель, невозможно добиться успеха.

Джулия Эннес, переосмысляя аристотелевский ряд негодных конечных целей, считает таковыми удовольствие, удовлетворение отдельных желаний и удовлетворенность течением собственной жизни. Все они не позволяют представить жизнь в качестве целостного проекта. Но, кроме того, стремясь к достижению этих целей, деятель обладает принципиально ограниченными возможностями. Он может создавать лишь условия для их реализации, но эффективное использование этих условий никогда не находится в его власти. Например, можно создать все условия для получения удовольствия, но возникновение удовольствия совсем не гарантировано их наличием. Альтернативой является такой взгляд на жизнь, который сконцентрирован не на обеспечении внешних условий, а на самом процессе распоряжения ими. Отсюда следует, что для того, чтобы общая, сугубо формальная цель жизни, состоящая в достижении счастья, была реализована, счастье должно быть отождествлено не с субъективными состояниями удовольствия или удовлетворения, а с достижением совершенства в той или иной деятельности, или добродетелью. Такое совершенство можно мыслить только в качестве объективного стандарта⁵⁰.

Вторая линия аргументации в пользу придания некоторым компонентам счастья объективного статуса отталкивается от такого его понимания, которое не является, как в предыдущем случае, сугубо формальным и неопределенным, т. е. стоящим по ту сторону объективизма и субъективизма, а вполне субъективным. В его рамках счастье рассматривается именно как удовольствие, удовлетворение желаний или удовлетворенность жизнью, которые всецело зависят от индивидуальной специфики конкретного обсуждаемого человека. Однако рациональные доводы демонстрируют

⁵⁰ Этот вариант эвдемонистического обоснования морали использует Джулия Эннес [Annas, 2011]. Похожее рассуждение представлено также у Ниры Бадвар [Badhwar, 2014].

стремящемуся к счастью деятелю, что этот набор целей не может быть исчерпывающим. Максимальный уровень удовольствия или удовлетворенности несовместим с неограниченным стремлением к ним. Опорой данного вывода является «парадокс гедонизма», именуемый иногда «парадоксом счастья». Он известен с античных времен, но на современную эвдемонистическую этику наиболее серьезное влияние оказало его обсуждение Дж. Батлером, Дж.С. Миллем и Г. Сиджвиком.

Построенное на его основе рассуждение выглядит следующим образом. Удовольствие, удовлетворение желаний, удовлетворенность жизнью имеют определенные внешние источники – это объекты, которыми индивид обладает или к которым он имеет доступ, а также практики, в которых он участвует. Если не придать этим источникам самостоятельной, объективной значимости, то их субъективный эффект в виде приятных переживаний не будет максимальным. Только обладание чем-то таким или причастность к чему-то такому, что содержит свою ценность в себе самом, может обеспечить самый яркий позитивный жизненный опыт. К примеру, наслаждение произведением искусства оказывается лишь тогда наивысшим, когда оно не просто нравится или вызывает восхищение, но и признается объективно прекрасным – творением гения, обладающим вневременной ценностью. Радость дружбы или романтической любви оказывается сильнее, если друг или возлюбленный не просто вызывает субъективное чувство привязанности и желание быть вместе, но и воспринимается как достойный дружбы или любви, как имеющий ценность, независимо от моих чувств в его отношении. Даже коллекционирование марок приносит наибольшее удовольствие тогда, когда оно рассматривается как не просто приятное, а стоящее занятие.

У признания тех или иных источников счастья объективно ценными есть и обратная сторона. В отдельных случаях такое отношение к ним существенно ограничивает возможности деятеля получать дополнительные позитивные переживания или избегать негативных. Можно сильно пострадать или даже погибнуть, пытаясь сохранить для мира художественное творение или защитить друга. Однако разумный эвдемонист не просто считает эти потери оправданными, он не усматривает в них никакой жертвы, поскольку лишь привнесение в его жизнь объективно значимых объектов

и практик превращает ее в счастливую. По мнению некоторых современных эвдемонистов, понимание парадоксальной зависимости счастья от признания объективных ценностей и благ имеет такой же трансформационный эффект в отношении жизненных целей, как и рассуждение об успехе жизни как целостного проекта⁵¹.

Обе линии аргументации, направленные на доказательство существования объективных, общезначимых компонентов счастья, на определенном этапе включают в их число благо любого другого человека. Дело в том, что эвдемонистически ориентированный деятель, признавший правоту какого-то из двух приведенных выше рассуждений, пытается всеми силами избежать того, чтобы те составляющие его счастья, которые он считает объективными, оказались такими лишь по видимости. Ошибка в этом отношении будет означать, что он не ведет наилучший из доступных для него образов жизни, что он несчастлив и не имеет шансов стать счастливым. Поэтому он включается в поиск тех объектов, которые обладают несомненной объективной значимостью, и на каком-то его этапе неизбежно задается вопросом о статусе счастья других людей: «Является ли мое счастье более ценным для меня, чем счастье другого человека для него?» Эвдемонисты полагают, что не существует возможности ответить на него «нет, не является», не скатываясь обратно к сугубо субъективному пониманию счастья. А отсюда следует вывод о равной объективной значимости целей (интересов) деятеля и целей (интересов) другого человека. Если другие люди с их стремлением к счастью представляют собой обязательную часть объективной составляющей счастья каждого деятеля, то вред, который деятель причиняет другому человеку, будет одной из форм уничтожения условий его собственного счастья (вредом самому себе). Этот вред, как в известном рассуждении Платона из диалога «Горгий», может не восприниматься в качестве такового, не сопровождаться страданием и не переживаться актуально в качестве серьезной потери. Однако в этом случае стремящийся к счастью человек будет обманывать самого себя, довольствуясь суррогатами счастья. Именно это обстоятельство и может быть поставлено на вид моральному скептику (см.: [Bloomfield, 2016, p. 1–16]; [Badhwar, 2016, p. 227–240]).

⁵¹ Этот вариант эвдемонистического обоснования морали разработал Пол Блумфилд [Bloomfield, 2014, p. 86–124]. В менее категоричной форме то же рассуждение присутствует у Питера Сингера [Singer, 2011, p. 291–294].

2. Голос разума

В рамках обоснования морали, которое построено на апелляции к благу деятеля, рациональные доводы были призваны связать с моралью какую-то базовую потребность человека. Знание, приводящее к соблюдению морального требования, касалось именно этой связи. Моральный философ обращался к моральному скептику со следующим посланием: «Ты должен совершать действия, предписанные моралью, ради реализации важнейших собственных целей». В ином варианте обоснования морали исполнение моральных требований само по себе есть проявление разумности человека, а знание, релевантное для ответа на вопрос: «Почему я должен быть моральным?», относится непосредственно к тому, что деятель имеет обязанности, предполагающие совершение содержательно определенных действий. Особое отношение к другому человеку, находящее выражение в справедливых и милосердных поступках, само по себе является правильным, или истинным. Разум прямо диктует это отношение так же, как он делает это в случае с математическими или естественнонаучными доказательствами. Представим себе, что кто-то очень хотел бы, чтобы $2+2$ равнялось 5. Но если у его оппонентов имеется возможность на основе последовательного отчета единиц с очевидностью продемонстрировать, что $2+2$ равняется 4, то, несмотря на сильное желание, ему придется согласиться с тем, что он неправ. Точно так же кто-то может иметь интенсивное желание быть свободным от любых нормативных требований или желание, чтобы они не имели морального содержания (например, сводились к какой-нибудь версии эстетики жизни), но если существует возможность продемонстрировать рациональную очевидность обязанностей не причинять вред, вести себя честно, помогать попавшим в беду и заботиться о ближних, то эти его желания противоречат разуму и должны быть отброшены.

У данной позиции есть два основных варианта. Один представляет моральные требования в качестве самостоятельных предметов познания. В качестве таких предметов могут пониматься а) сами моральные ценности, принципы и нормы, б) ситуации, которые создают обязанность совершать определенные действия, в) действия, которые в силу наличия определенных свойств явля-

ются морально обоснованными. Объекты морального познания выступают в качестве особого рода фактов, которые разум может корректно описать. Понятие морального факта нехарактерно для русскоязычного философского лексикона. Однако в современной западной метаэтической теории оно является одним из важных технических терминов. Его использование связано с попытками теоретиков полноценно отразить претензию моральных оценок на объективность. Человек, выносящий моральную оценку, рассматривает ее не как простое выражение своего отношения к чьему-то действию, а как правильную реакцию на него. Расходящиеся с этой оценкой суждения он считает ошибочными, неверно интерпретирующими ситуацию или неверно описывающими ее с моральной стороны. То есть он оспаривает их так, что это по некоторым признакам напоминает оспаривание неверных суждений о фактах, относящихся к устройству физической, психической или социальной реальности. Его отношение к оценкам других людей создает у наблюдателя следующее впечатление: людям доступна особая – нормативная или ценностная – реальность, и в каком-то конкретном случае выносящий оценку человек претендует на более точное (истинное) ее описание: считает, что лучше понимает, в чем состоит содержание ценностей и требований, лучше представляет себе морально значимые свойства ситуаций и действий. Представители рассматриваемого типа обоснования морали полагают, что это совсем не впечатление, а действительное состояние дел, что моральные факты существуют, а человеческий разум обладает доступом к ним. Именно поэтому таких теоретиков принято называть моральными реалистами. В свете морального реализма утверждение, что люди не находятся в сфере действия моральных требований, оказывается ложным (игнорирующим факты), а позиция морального скептика приравнивается к искаженной, ошибочной картине мира⁵².

⁵² О причинах формирования реалистических и фактуалистских подходов в этической теории см. статью Питера Рейлтона «Моральный фактуализм» [Railton, 2006, p. 201–219]. К проблеме обоснования морали непосредственное отношение имеет та версия реализма, которую принято называть ненатуралистической. Она утверждает относительную независимость моральной сферы от области, исследуемой эмпирическими науками, и, соответственно, неприродный характер моральных фактов (см.: [Cuneo, 2013, p. 3641–3653]). Именно ее характеристика была представлена выше.

Основные теоретические положения морального реализма сформировались в этических учениях С. Кларка, Р. Кадворта, Р. Прайса, а позднее Г. Причарда, У.Д. Росса, отчасти Дж.Э. Мура. Первым из них является признание существования особой процедуры удостоверения моральных фактов, которая понимается по аналогии с теми интуитивными процедурами, которые ведут к признанию истинности математических аксиом. Как заметил, подытоживая процесс становления этой позиции, Уильям Росс, «моральный порядок», выраженный в наборе базовых обязанностей, подобен «пространственной и числовой структуре... [Вселенной], выраженной в аксиомах геометрии и арифметики» [Ross, 2002, p. 29–30]. Второе положение касается принудительности или императивной силы знания о моральных фактах. Уже Ричард Прайс подчеркивал, что добродетель не может быть всего лишь правилом (простой информацией о том, что делать), не являясь при этом законом (авторитетным требованием сделать что-то). Устанавливая систему нравственных обязанностей, мы опираемся на очевидные утверждения именно о том, что является нашим долгом, поэтому одновременно выявляем и правила, и законы. Невозможно без противоречия утверждать, что какое-то поведение является морально правильным в конкретной ситуации и при этом не является обязательным для включенного в эту ситуацию деятеля [Price, 1948, p. 108–110]. Третье положение объясняет возможность уклоняться от интуитивно очевидного долга и указывает на способы возвращения к нему. Уклонение от нормативной истины, по мнению реалистов, существует на основе ее аффективного затемнения. Именно в этом случае и возникает потребность в обосновании морали. Вопрос: «Почему я должен быть моральным?» является результатом того, что интуитивное видение в нормативной сфере искажается, поэтому ответ на него предполагает не приведение вопрошающему причин, по которым он должен исполнять моральный долг, в особенности, причин, лежащих вне сферы самих моральных требований, а разработку системы упражнений или терапевтических мер, которые снимают пелену с «духовных очей». Эти меры и упражнения связаны, по преимуществу, с устранением пристрастности суждений – мысленным моделированием таких ситуаций, в которых аффективное затемнение моральной интуиции отсутствует, и последующим переносом результатов их оценки на те случаи, где оно доминирует.

Второй вариант рационалистического обоснования моральных требований состоит в том, что моральное самоограничение рассматривается не столько как непосредственный вердикт разума, сколько обстоятельство, необходимо сопутствующее разумности человека. Если человек способен к свободному выбору линии поведения на основе использования рациональных аргументов и постоянно осуществляет такой выбор, то ему можно доказать неразрывную связь между этой его способностью и подчинением моральным требованиям. Логика ответа на нормативный вопрос в данном случае связана не с тем, что у людей есть потребность быть разумными или свободными и что, стремясь быть таковыми, они сталкиваются с необходимостью исполнять нравственный долг. Отправной точкой в данном случае является не потребность, а данность. Вне зависимости от любых своих желаний и потребностей люди фактически разумны и фактически воспринимают себя в качестве свободных существ, а отсюда следует то, что их неотъемлемая, хотя и минимальная, степень разумности с необходимостью преобразуется в максимальную, совмещающую аргументированный выбор с его нормативным ограничением.

Эта модель обоснования морали представлена в этике Канта. Кантовский ответ тому, кто задается вопросом: «Почему я должен быть моральным?», можно обнаружить в последнем разделе «Основоположений метафизики нравов». Он складывается из следующих составляющих. Во-первых, скептику следует напомнить, что он не может описать свою деятельность иначе, чем постоянно осуществляемый выбор между действиями, а значит, не может не признать, что «идея свободы» есть принадлежность любого сознательно принимающего решения существа. Во-вторых, ему следует продемонстрировать, что каждого человека, который пытается избежать логических противоречий, «идея свободы» «невольно принуждает» встать «на точку зрения члена умопостигаемого мира». В-третьих, ему следует показать, что члены умопостигаемого мира нуждаются в законе, который не опирался бы на эмпирический интерес, и сами задают себе такой закон. В-четвертых, ему следует указать на то очевидное обстоятельство, что его умопостигаемое Я является его «настоящим Я», а эмпирическое Я – всего лишь явлением его самого (другой вариант той же мысли – умопостигаемый мир есть основание чувственно воспринимаемого). А это

значит, что императивы, в которых нуждается свободное умопостигаемое Я, обладают для Я эмпирического ничем не опосредствованной принудительной силой. Ни один деятель не может, не впадая в противоречие, осуществлять выбор между действиями и не сопровождать его нравственными ограничениями. В-пятых, ему следует продемонстрировать, что закон, который не опирается на эмпирический интерес и дан моральным субъектом самому себе, это категорический императив, требующий универсализации максим и превращающий в самостоятельную ценность каждое существо, в принципе способное к моральному самоопределению [Кант, 1997, с. 221–272]⁵³.

В современной этической мысли эта последовательность шагов воспроизводится во внеметафизическом контексте, без привлечения таких конструкций, как умопостигаемый мир. Один вариант избирательного развития кантовской логики связан с мыслью о необходимости опоры свободного выбора на критерии, позволяющие деятелю рассматривать поступки в качестве своих собственных. Если деятель является действительно деятелем, если он не воспринимает себя как простое пространство противоборства различных желаний, то, сталкиваясь с многообразием противоречащих друг другу мотивов, он неизбежно принимает на себя функцию цензора. Дистанцируясь от своих мотивов и проводя их отбор, он старается найти критерии, позволяющие ему отвечать на вопрос: «Почему мне надо сделать именно это?». Вне критериев, под которые подводится каждый предварительно продумываемый поступок, вне согласованности и регулярности действий, возникающих в результате соответствия поведения определенным принципам, никто не может быть уверен в том, что он действительно деятель, а не игрушка спонтанных импульсов. В этом своем качестве человек является существом, взыскующим нормативности и, одновременно, сомневающимся в ней.

Упомянутые выше критерии люди черпают из имеющих нормативное значение описаний собственной сущности, которые имеют общую форму: «Я являюсь человеком, для которого важно то-то и то-то». Корсгаард называет такие самоописания «практи-

⁵³ Реконструкцию кантовской мысли в соответствии с вопросом: «Почему я должен быть моральным?» см. в статье Томаса Хилла «Кантовское доказательство рациональности морального поведения» [Hill, 1998, p. 249–272].

ческими идентичностями» и указывает на их чрезвычайное многообразие. Деятель может выбирать свою линию поведения, исходя из того, что он раб собственных страстей, страж собственного интереса, чей-то друг, член определенной семьи, представитель той или иной нации, гражданин царства целей. Однако, как показывает Корсгаард, подавляющее большинство практических идентичностей являются случайными и преходящими. А потребность выбирать свои действия на основе какой-то практической идентичности является не случайной, а необходимой. Если эта потребность не удовлетворяется, то индивид начинает жить без достаточных оснований для совершения поступков и, значит, для продолжения своей жизни. Постоянная смена ролей и идентичностей, не оставляющая пустых промежутков, чреватых потерей смысла жизни, не может помочь в этом случае, поскольку сам процесс замены одной идентичности на другую будет свидетельствовать о непрочности ценностных опор существования. Это значит, что каждый нуждается в такой практической идентичности, которая не являлась бы случайной и преходящей [Korsgaard, 1996, p. 120].

Существует лишь одна такая идентичность. Она связана с принадлежностью к человеческому роду, или, как пишет Корсгаард, к числу «рассуждающих животных, которым необходимы основания для того, чтобы жить и действовать» [Korsgaard, 1996, p. 121]. Цenia себя в качестве человека, я не рискую лишиться принципа для отбора правильных поступков вследствие каких-то происходящих со мною случайных событий. Вытекающие из этой идентичности обязанности ограничивают все прочие требования, которые деятель обращает к самому себе. Но их авторитет при этом не является внешним по отношению к его воле, не устраняет его самого в качестве деятеля, позволяет пройти между Сциллой чистой импульсивности и Харибдой автоматического воспроизведения поведенческих образцов. Ограничения, вытекающие из идентичности «я есть человек», являются правилами самосохранения личности или же самыми общими правилами деятельности как таковой. Они имеют внутренний характер подобно тому, как правило «выноси вперед сначала одну ногу, а потом другую» является не правилом для идущего человека, а просто *правилом ходьбы*. Именно в этой точке человек, ищущий устойчивых критериев выбора своих действий, сталкивается с невозможностью наделить самостоятельной

(неинструментальной) ценностью всего лишь одного деятеля (себя самого), не наделив ею всех других деятелей – всех существ, воспринимающих мир как пространство для реализации собственной практической идентичности [Korsgaard, 1996, p. 235].

Другая линия рассуждения, превращающая исполнение моральных требований в единственный способ сохранения себя в качестве деятеля, отталкивается от представления о необходимых внешних условиях разумной деятельности. Она наиболее ярко представлена в теории моральных прав Алана Гевирта и Дерика Бейлвелда. Ставшая классической схема обоснования прав, предложенная Гевиртом, опирается на представление о «диалектической необходимости» некоторых принципов поведения. Принцип обладает диалектической необходимостью, если его отклонение ведет к утрате человеком возможности понимать себя как действующего в соответствии с собственными целями. Схема включает в себя следующие шаги. На первом шаге возникает утверждение о том, что любой деятель является таковым, поскольку он выбирает определенные цели своих действий, рассматривает что-то в качестве ценности или блага пусть и в сугубо эгоистическом отношении. Стремясь к достижению своих целей, которые содержательно могут быть любыми, деятель нуждается, по крайней мере, в двух вещах – в свободе, т. е. возможности действовать без принуждения, и в минимальном базовом благополучии, включающем сохранение жизни, физическую целостность, психическое равновесие. Без них невозможно быть успешным деятелем. Даже самоубийца или добровольно отдающий себя в рабство человек нуждаются в этих средствах до осуществления своего замысла. Эта необходимая связь ведет к тому, что деятель придает обладанию свободой и минимальным базовым благополучием характер долженствования. Так как любые сильные долженствования имеют соответствие в виде прав, то от суждения «Я должен быть свободным и хотя бы минимально благополучным» он осуществляет переход к суждению «Я имею на это право», или «Другие люди должны воздерживаться от покушений на мою свободу и минимальное базовое благополучие». На втором шаге осуществляется универсализация этого права – перенесение его на всех людей. Деятель, считающий, что лично он является обладателем права, мог бы попытаться отказать в нем другим людям. Однако в этом случае он должен был бы

связать свое защищенное положение с каким-то таким свойством, которое, в отличие от самой по себе способности действовать по целям, относилось бы не к каждому человеку. Гевирт полагает, что выбор подобного обоснования собственного права был бы абсурдным, поскольку при каких-то обстоятельствах мог бы привести деятеля к необходимости согласиться с оправданностью поступков других людей, лишаящих его свободы и минимального благополучия. Абсурд в данном случае является не столько психологическим, сколько логическим: в этой ситуации деятель должен будет и утверждать свое право (исходя из условий собственной деятельности), и отрицать его (исходя из неуниверсального критерия наделения правами) [Gewirth, 1978, p. 48–128].

Бейлевелд дополняет схему Гевирта важными пояснениями. Прежде всего, он демонстрирует, что переход от необходимости свободы и минимального базового благополучия к эгоцентрическому должностованию («я должен обладать ими») является вполне обоснованным. Хотя перед нами требование инструментальной рациональности, или гипотетический императив, оно зависит от специфических интересов и потребностей человека лишь в содержательном отношении. Но если отвлечься от содержания, то мы увидим, что обладание свободой и минимальным благосостоянием предписано любому человеку категорически, поскольку он осмысляет себя в качестве деятеля и, значит, ориентирован на успех своей деятельности. Кроме того, Бейлевелд развернуто поясняет, почему ни сами моральные принципы, ни избранный Гевиртом способ их обоснования, опирающийся на диалектическую необходимость, не ведут к устранению уникальности каждого из деятелей. Для того, чтобы быть конкретным, уникальным деятелем, человек для начала должен отвечать общим критериям свободной сознательной деятельности, и лишь потом он может наполнить свою способность действовать по целям тем содержанием, которое отражает его уникальные характеристики. А это значит, что неповторимое «лицо» деятеля и его единственный в своем роде жизненный нарратив складываются на основе выбора целей в пределах, поставленных правами других людей (см.: [Beyleveld, 2013, p. 204–226]; [Beyleveld, 2015, p. 573–597]).

3. Внутренняя противоречивость

Чтобы оценить убедительность представленных выше ответов на вопрос: «Почему я должен быть моральным?», необходимо учитывать разные факторы. Один из них связан со способностью концепций обоснования морали преодолевать обвинение во внутренней противоречивости. Тезис о том, что любое обоснование морали внутренне противоречиво, попытался доказать уже Фрэнсис Брэдли в одном из самых ранних текстов, использующих формулировку «Почему я должен быть моральным?». Вопрос «почему?», по мнению Брэдли, заставляет рассматривать все то, к чему он прилагается, в качестве вторичного явления, а в практической сфере – в качестве средства. Если задавать его применительно к моральности индивида, то в такое средство превращается исполнение им нравственного долга. То есть, отвечая на нормативный вопрос, мы хотим поддержать или сформировать моральные убеждения, а фактически их только разрушаем [Брэдли, 2010, с. 87]. Ту же особенность нормативного вопроса зафиксировал Гарольд Причард, сформулировавший дилемму, в которой лишённая своего моралистического пафоса критика Брэдли превратилась в одну из сторон. Отвечая на вопрос: «Почему я должен быть моральным?», мы или растворяем моральную обязанность в чем-то ином, или подменяем обоснование обязанности ее простой декларацией. Оба варианта являются тупиковыми, а третьего не дано.

Итак, первая сторона дилеммы Причарда касается обоснования морали на основе блага деятеля. Причард предположил, что если основанием совершения правильных в моральном отношении поступков станут аргументы этого типа, то такие поступки нельзя будет рассматривать как исполнение морального требования или моральной обязанности. Используя в качестве первой посылки обоснования морали блага деятеля, можно способствовать тому, чтобы тот *захотел* совершить что-то, но не тому, чтобы он совершил это в качестве *морально обязательного действия* [Prichard, 2002, p. 8–9]. Существенно и то, что, реализуя первую сторону дилеммы, философ создает такую аргументацию в пользу морального долга, которая не соответствует рефлексивным проявлениям живого нравственного опыта. Обычная моральная установка состоит в непосредственном уважении к моральному

закону или личности другого человека, а преодоление сомнений морального скептика опирается на трансформированное с помощью доводов себялюбие. Параллельное присутствие в сознании морального деятеля обычной моральной установки и представления о выводном и вторичном характере моральных требований, а в особенности об их подоплеке, связанной с желанием блага самому себе, создает безнадежную раздвоенность, способствующую не стабилизации, а разрушению моральных убеждений. Отсюда следует, что деятель, убежденный в необходимости исполнять моральные требования с помощью эгоистических или эвдемонистических аргументов, должен сразу же забыть о них, переходя к исполнению своих конкретных обязанностей. А такая избирательная забывчивость невозможна.

Вторая сторона дилеммы Причарда касается укоренения моральных требований в чем-то объективно благом или правильном [Prichard, 2002, p. 8–9]. Проблема такого обоснования морали состоит в том, что оно ничего не может доказать деятелю, поставившему под вопрос всю полноту морального долженствования. Оно никак не может воздействовать на его мотивацию. Такие требования, как «стремись к благу другого» или «подтверждай своими действиями его признание», являются предельными обобщениями в сфере морально правильного и благого, а это значит, что внутри данной сферы они имеют невыводной характер. Если наша задача состоит именно в том, чтобы осуществить их вывод, чтобы ответить на вопрос: «Почему их следует соблюдать?», то любое рассуждение, направленное на решение этой задачи, будет всего лишь поверхностной маскировкой порочного круга «ты должен, потому что должен».

Как видим, дилемма Причарда в ее исходном виде не оставляет шансов ни одной из концепций обоснования морали. Она способствует такому же пониманию их противостояния, какое складывается у Канта в отношении спора между сторонниками и противниками утверждений, составляющих тезис и антитезис космологической антиномии. В таком споре всегда побеждает нападающая сторона, но это не свидетельствует о ее правоте, поскольку напасть первым мог бы и противник. Сторонники обоснования морали на основе блага деятеля обвиняют своих оппонентов-рационалистов в том, что те подменяют обоснование требования его простым про-

возглашением. Сторонники вывода морали из разума считают, что их оппоненты подменяют исполнение морального требования реализацией себялюбивого желания. И при этом обе стороны оказываются беззащитны перед аргументами друг друга.

Однако зафиксированное Причардом затруднение можно переформировать так, что оно превратится в своего рода тест для обосновывающих мораль рассуждений, в критерий их теоретической годности. В современной этической теории такие попытки предпринимались. Дилемма Причарда интерпретируется в качестве описания континуума аргументов, обосновывающих моральное должествование: от тех, которые используют далекие от реалий морального сознания посылки и заставляют изолировать обоснование моральных требований от их исполнения, до тех, которые сводят обоснование моральных требований к их декларации или к моралистической суггестии⁵⁴. В свете модифицированной дилеммы Причарда достойными дальнейшего обсуждения теоретическими альтернативами оказываются те концепции обоснования морали, которые занимают в этом континууме центральное, а не крайнее положение. Судьба концепций, прошедших этот тест, должна решаться на основе других критериев годности.

Крайними вариантами, на наш взгляд, оказываются обоснования морали на основе апелляции к выгоде и к рациональному постижению моральных фактов. Так, у Готиера моральный субъект предстает принципиально раздвоенным существом: он рассматривает моральные нормы и как требующие безусловного, не зависящего от любых расчетов уважения (внутри разумной практической установки), и как одно из средств получения наибольшей выгоды (в процессе выбора между ограниченным и неограниченным продвижением своего интереса). Соответственно, он вынужден «стирать из памяти» логику обоснования моральных требований. Ему приходится изолировать свой путь к избранию моральной точки зрения от процесса принятия опирающихся на нее решений. В противном случае он будет вынужден признать одновременно инструментальность и неинструментальность своего отношения к благосостоянию других людей или, что более вероятно, начнет

⁵⁴ В виде неразвитого предположения эту мысль ввел Т. Скэнлон [Scanlon, 1998, p. 150]. В несколько иной форме она присутствует у С. Блэка [Black S., 2007, p. 33–61].

воспринимать моральные требования в качестве правил благоразумия. Необходимость такой изоляции в случае с обоснованием морали через выгоду оказывается тем более насущной, что оно не предполагает никаких качественных разграничений между разными составляющими блага индивида, не имеет никаких опосредствующих звеньев между нейтральными в нормативном отношении посылками и нормативными выводами. А обеспечить взаимную непроницаемость обоснования требований и их исполнения фактически невозможно.

К этому недостатку добавляются и другие существенные проблемы. Обосновывая моральные требования посредством кооперативной выгоды, Готиер вынужден ограничивать моральное должествование неинструментальным отношением к интересам и потребностям только тех людей, которые являются реальными или потенциальными партнерами по кооперации. Тот, кому нечего предложить в кооперативном взаимодействии, выпадает из-под защиты моральных принципов. Кроме того, предложенная им схема обоснования морали ведет к выводу о том, что все моральные ограничения перестают действовать там, где количество «мошенников», с которыми приходится сталкиваться деятелю, оказывается выше определенного порога. И тот, и другой выводы противоречат общераспространенным представлениям о содержании моральных требований.

Что касается рационального постижения моральных фактов, влекущего за собой признание правильности определенных действий и необходимости их совершения, то этот вариант обоснования морали оказывается предельно близок ко второй крайности. По сути, его сторонники всего лишь восклицают в адрес морального скептика: «Ну, как же ты не видишь того, что должен!», что нельзя рассматривать в качестве довода, способного убедить разумного человека. Более того, такое обоснование морали находится на грани простого осуждения человека, лишённого чувства моральной обязанности. Осуждение со стороны философа в принципе может заставить его почувствовать неудобство, возбудить в нем ощущение собственной неполноценности, но оно не способно породить разумное уважение к моральному требованию. Это будет не рациональная стратегия, а сугубо суггестивная. Наименее прямолинейные сторонники данной позиции понимают все эти проблемы и не

настаивают на том, что они отвечают на вопрос: «Почему я должен быть моральным?» в том его смысле, который подразумевается большинством моральных философов. Кстати, Причард, формулируя свою дилемму, пытался показать именно это. Его обращение к человеку, усомнившемуся в необходимости соблюдать нравственные требования, содержит не рациональные доводы, а своего рода рецепты или рекомендации, которые могут помочь ему настроить фокус собственной моральной интуиции. Для вхождения в этот процесс он должен сначала захотеть быть моральным.

Эта изначальная аргументационная слабость совмещается в рамках морального реализма с трудностями, порожденными необходимостью создать такую онтологическую и гносеологическую модель моральной интуиции, которая отвечала бы картине мира, свойственной современному человеку. Обоснование морали Готтиером изначальное исходило из той «расколдованной» реальности, в которой оказался европеец последних полутора столетий. Моральный же реализм в его классических образцах противоречит ей. Сторонники морального реализма вынуждены постулировать существование в мире особых «нормативных» или «ценностных» объектов. С точки зрения научной картины мира, эти объекты носят «странный» характер и требуют столь же «странных» способов их постижения⁵⁵.

Эвдемонистическое и автономистское обоснования морали находятся в более выгодном положении по отношению к модифицированной дилемме Причарда. У них есть все основания оказаться в центре континуума аргументов в пользу исполнения моральных требований. Так эвдемонисты указывают на принципиальное различие между их позицией и теориями морали, подобными концепции Готтиера. Счастье, в особенности при его понимании как успешности жизни в целом или «высшего пруденциального блага», оказывается такой целью, которая изначальное не тождественна отдельным желанием, ведущим к нарушению моральных требо-

⁵⁵ Аргумент от «странности» нормативных фактов и методов их постижения введен Джоном Мэки [Mackie, 1990, p. 38–42]. Современные моральные реалисты, принимающие не интуитивистские, а конструктивистские посылки (см. напр.: [Scanlon, 2014]), легко избегают обвинений в создании «странной» философской картины мира. Однако и они, по всей видимости, не могут придать своим рассуждениям вид обращенного к моральному скептику доказательства.

ваний. В случае с эвдемонизмом опора обосновывающего мораль рассуждения, хотя и принадлежит к области общезначимых неальтруистических потребностей деятеля, находится на качественно ином их уровне, чем простое стремление максимально реализовать максимальное количество спонтанно возникающих желаний. Тем самым благо деятеля распадается на регулирующие и регулируемые проявления, что, в конечном итоге, соответствует моральному разграничению должного и сущего. Эвдемонистическое обоснование морали использует неустранимую структурную особенность перфекционистского измерения этого явления. Как было установлено выше, в рамках перфекционистских моральных ценностей соответствие стандарту индивидуального совершенства предстает в качестве блага Я. А эвдемонисты предлагают отождествить это благо со счастьем, которое, по их мнению, является универсальной целью человеческой жизни. Кроме того, эвдемонистическая этика и соответствующий ей тип морального сознания обладают концептами-медиумами – опосредствующими звеньями между эгоистическим желанием и обязанностью. Такими медиумами являются понятия «благо» и «добродетель», которые органично соединяют стремление деятеля реализовать собственный интерес и его подчинение нормативным стандартам. Тем самым эвдемонистическая этика ускользает от той крайности, которую Причард назвал «подменой обязанности склонностью». Другая же крайность внутри модифицированной дилеммы Причарда – подмена обоснования морали провозглашением тавтологического утверждения «ты должен, потому что должен» – от нее изначально далека, поскольку она подразумевает опору на внешнюю по отношению к морали потребность в обретении счастья.

Автономистская концепция обоснования морали имеет то преимущество, что, отвечая на вопрос: «Почему я должен быть моральным?», она непосредственно опирается на ту способность человека, которая этот вопрос породила и постоянно актуализирует. Основной угрозой для автономизма является угроза оказаться концепцией тавтологической и декларативной. По мнению его сторонников, эта угроза снимается тем, что исходная констатация автономизма, относящаяся к специфике человеческого существования, не содержит ни моральной, ни шире – нормативной составляющей. Она состоит исключительно в том, что человек не может

не совершать поступков на основе отбора мотиваций, который подчиняется определенной концепции самого себя, что мы не можем не наделять что-то в этом мире ценностью и превращать в собственную цель. Соблюдение моральной нормы выступает для автономистов как результат стремления избежать противоречия между восприятием себя в качестве деятеля и характером совершаемых поступков. Моральное требование при этом не декларируется, а именно выводится на основе неизбежного для любого человека самоописания («я – не процесс, а деятель») и всеобщего доверия к принципу непротиворечия. Моральный скептик, к которому обращена такая аргументация, мог бы остаться на своей позиции только в том случае, если его скептицизм был бы одобрен жестким иррационализмом.

Угроза подмены обязанности склонностью тоже актуальна для автономистских концепций, поскольку они могут оказаться скрытой апелляцией к благу деятеля, замаскированной под рационалистическое рассуждение. Именно так, к примеру, воспринимает аргументацию Корсгаард Томас Нагель, который видит в ее толковании кантовской моральной философии еще одну попытку этики дать «эгоистический ответ эгоизму» [Nagel, 1996, p. 206]. У Нагеля есть определенные основания для такого вывода, поскольку в тот момент, когда разумный деятель у Корсгаард наделяет неинструментальной ценностью человечество в своем лице (а это первый шаг в обосновании морали), им руководит боязнь лишиться предельно устойчивой, безусловной «практической идентичности». Он опасается остаться без каких бы то ни было критериев принятия решений. Можно даже сказать, что он боится лишиться смысла жизни. Эта боязнь, конечно, является проявлением стремления к собственному благу.

Гевирт выстраивает теоретическую схему, которая лучше сопротивляется данной интерпретации. Защищающий ее Бейлевелд подчеркивает, что утверждение деятеля о том, что он обладает правом на свободу и минимальное благополучие, вытекает не из его потребности реализовать ту или иную конкретную цель, даже такую общую, как сохранение смысла собственной жизни, а из неспособности мыслить себя в качестве деятеля, если он не признает действия по обретению свободы и благополучия долгом, а обладание ими – своим правом [Beyleveld, 2015, p. 584]. Впрочем, даже

если Бейлевелд неправ и автономизм не может сохранить свою строго рационалистическую природу, это не является основой для его отклонения на основе модифицированной дилеммы Причарда. Если автономизм неизбежно апеллирует к особому рода прагматике, то это будет прагматика не эгоистического, как утверждал Негель, а эвдемонистического типа. А эвдемонизм, как мы увидели выше, остается в центральной части обсуждаемого континуума.

4. Проблема Другого

Проходящие через тест модифицированной дилеммы Причарда, эвдемонистическое и автономистское обоснования морали сталкиваются со следующим критерием отбора. Он связан с вопросом о достаточности их аргументов для того, чтобы убедить морального скептика в необходимости наделять внутренней, независимой ценностью благо другого человека. Потенциальные слабости автономистской и эвдемонистической аргументации в этом отношении очевидны и самим сторонникам этих концепций, на что указывает характерный прецедент этической теории Корсгаард. Приведенная выше характеристика того направления автономизма, которое наиболее ярко представлено ее рассуждением о «безусловной практической идентичности», не была полной реконструкцией обоснования морали, содержащегося в работе Корсгаард «Истоки нормативности». Корсгаард, действительно, проводит неметафизическое переоформление кантовского аргумента в пользу второй формулировки категорического императива. Однако, в итоге, она приходит к выводу, что этот аргумент недостаточен: он не может самостоятельно обосновать превращение другого человека в неинструментальную цель и ценность, ограничивающую действия, продиктованные той или иной частной «практической идентичностью». По мнению Корсгаард, одного лишь факта, что я и другой являемся деятелями, вкупе с уважением к логическому закону непротиворечия недостаточно для перенесения нормативно заданного отношения к себе на другого. Она формулирует это затруднение следующим образом: «приватные» основания для совершения поступков сами собой не приобретают характер «публичных». Корсгаард указывает на максимум того, что можно доказать, опираясь

на кантовский аргумент: «Я считаю свою принадлежность к человеческому роду нормативной для себя и признаю, что ты можешь или должен сделать то же самое в своем отношении». Однако это не превращает «твои» цели в «мои». Мы оба уже не являемся эгоистами, поскольку признаем какое-то объективное долженствование, но это долженствование не представляет собой морального долга в отношении друг друга [Korsgaard, 1996, p. 133–134].

Та же самая ситуация возникает и в эвдемонистической теории. Если каждый стремящийся к счастью должен рассматривать свое счастье в качестве объективной ценности, то это не значит, что для него автоматически превращается в объективную ценность счастье всякого другого человека. Посылка равенства или, вернее, посылка невозможности доказать неравенство между людьми получает вполне полноценное выражение в том, что ориентированный на достижение счастья и признающий его объективную ценность индивид просто не претендует на то, чтобы другие люди считали его счастье важнее своего собственного. Он позволяет себе и всем остальным реализовывать любую концепцию счастливой жизни, которая соответствует любым их представлениям об объективных ценностях. Моральный скептик, принявший эвдемонистическую позицию, попадает в логическую ловушку, выходом из которой является признание необходимости способствовать счастью другого, лишь в том случае, если он начинает негодовать по поводу покушения других людей на его собственное счастье. Тогда он действительно утверждает неравное значение двух явлений (своего и чужого счастья), не имея никаких весомых доводов в пользу такого неравенства. Однако если он не проявляет негодования (именно негодования, а не простого недовольства или гнева), то его позиция остается вполне внутренне согласованной⁵⁶.

Корсгаард подмечает и еще один потенциальный недостаток автономистского обоснования морали, который также может быть легко перенесен на эвдемонистический подход к решению этой задачи. Аргументация в пользу морали, опирающаяся на требование рациональной согласованности самоописания деятеля, является негодной или хотя бы недостаточной аргументацией

⁵⁶ Блумфилд полагает, что мы просто не можем не испытывать негодования в случае пренебрежения нашими интересами [Bloomfield, 2014, p. 13–14]. Однако этот тезис остается недоказанным.

в силу того, что она искажает саму суть моральных требований и обязанностей. Она заставляет видеть в моральной обязанности обязанность, которую деятель имеет исключительно перед собой самим и которая состоит в уважении к ценности, которую он сам придает личности другого человека. Деятель в этом случае должен что-то «в отношении другого», но он ничего не должен «другому» [Korsgaard, 1996, p. 134]. Еще более отчетливо артикулирует этот тезис Нагель. Он вполне допускает, что мысль о разрушении собственной личности безнравственным поступком может поддерживать в какой-то мере решимость деятеля не совершать таких поступков. Многократно повторенное разными философами утверждение, что не погружающийся в самообман человек не смог бы «жить с самим собой», нарушив моральный императив, играет определенную роль в психологии рефлексизирующих моральных субъектов. Однако Нагель полагает, что по отношению к моральному опыту в целом это рассуждение является «поверхностным» и «романтическим». Оно отражает одно из переживаний деятеля, но не реальные нормативные основания его действий. Не затруднения деятеля, находящие свое выражение в мысли о невозможности жить с самим собой после совершенного злодеяния, определяют индивидуальную значимость моральных требований, а напротив, факторы, не имеющие отношения к этим затруднениям, такие как боль или смерть другого человека, являются основой для вывода, что нарушитель морального требования аннигилирует в себе личностное начало [Nagel, 1996, p. 206].

Корсгаард отреагировала на все эти трудности попыткой показать, что автономизм, являющийся в целом вполне оправданным подходом к обоснованию морали, требует привлечения дополнительных теоретических ресурсов. В порядке обсуждения источников императивности моральных требований это означает, что обязательная сила морали коренится не только в самой по себе перспективе деятеля, являясь доведением этой перспективы до ее логического завершения, а проистекает из взаимодействия двух факторов. Моральные требования являются продуктом соединения субъектного или деятельного характера человеческого существования с социальной природой человека. При этом социальная природа человека понимается Корсгаард не на основе взаимной зависимости людей внутри разных форм кооперации, а на основе их

взаимной коммуникативной проницаемости друг для друга. Она отталкивается от мысли Людвига Витгенштейна о невозможности сугубо частного языка и приходит к выводу, что основания для совершения действий *изначально* являются значимыми не только для того, кто отталкивается от них в своем поведении, но и для других людей. Иными словами, они являются *изначально* «публичными». Даже если кто-то решает, что ему надо сделать, наедине с собой и исключительно исходя из самого себя, он все равно оказывается в гуще имплицитного диалога с другими людьми: с теми, интересы которых он затрагивает, или с теми, оценка со стороны которых предполагается сложившейся ситуацией. Как существа, способные к речи, мы постоянно вторгаемся в рефлексивное пространство друг друга, и эти вторжения невозможно проигнорировать, как невозможно проигнорировать предложение, произнесенное на знакомом языке. Окружающие постоянно предъявляют деятелю претензии, иногда в виде прямых высказываний, а иногда молчаливо, самим фактом того, что ему становятся известны их потребности или желания. Любая из этих претензий автоматически превращается для деятеля в довод в пользу совершения соответствующих ей поступков. Конечно, этот довод не имеет безусловного значения, однако он требует учета. И даже если деятель не кладет претензию другого в основу своего действия, ему приходится объяснять себе, почему ее можно было проигнорировать. Это положение дел обуславливает мысленный перенос себя на место других людей. И только на фоне такого переноса требование непротиворечия заставляет деятеля приписывать другому человеку ту же ценность, которую он приписывает себе самому [Korsgaard, 1996, p. 136–143].

Таким образом, Корсгаард, не принимая тезиса Нагеля о «поверхностно романтическом» характере автономизма, делает существенную уступку основному пафосу его контраргумента. И это существенным образом изменяет положение предложенной ею концепции обоснования морали в континууме, образованном модифицированной дилеммой Причарда. Утверждать, что озвученные или молчаливые взаимные претензии людей друг к другу изначально обладают нормативным смыслом, значит признавать изначальноность самого по себе морального должностования. Это очевидный дрейф в сторону морального реализма. Сама Корсгаард

осознает такой дрейф, но не считает какой-то катастрофой. Однако, если принять во внимание все его последствия, то он разрушает автономистский проект обоснования морали изнутри. Мысль о «публичности» любых оснований для действия в силу взаимной коммуникативной проницаемости деятелей не является аргументом или доказательством. Это простая артикуляция обязанности прислушиваться к обращенным к тебе ожиданиям других людей. Моральному скептику было бы трудно отрицать тот факт, что он является выбирающим свои поступки деятелем, но тезис об изначально обязывающем характере ожиданий других имеет иной статус. Он не является вненормативной очевидностью, выступающей в качестве опоры моральных требований. В итоге обоснование морали, как и в случае с классическим и современным реализмом, превращается у Корсгаард в терапевтическую работу с неопределенными перспективами успеха. Приблизительно ту же трансформацию претерпела бы и эвдемонистическая позиция, если ее недостатки кто-то попытался бы восполнить за счет идеи изначальной нормативной значимости ожиданий других людей.

Есть ли выход из возникающего тупика? Он просматривается в том случае, если автономизму удастся ускользнуть от обсуждавшегося в прошлом разделе сползания к эвдемонистической логике. Существуют серьезные основания полагать, что разрыв между «приватными» и «публичными» основаниями для совершения действий, который Корсгаард пытается устранить с помощью особого понимания социальности человека, появляется вследствие ее неспособности сохранить чистоту автономистского обоснования морали. Напомню, что опорой рассуждения Корсгаард служило стремление деятелей сохранить устойчивость своей практической идентичности, и это стремление, как всего лишь одно из желаний каждого из них, имело исключительно приватное значение. Элемент интерсубъективности в этом случае может быть привнесен только извне (у Корсгаард – за счет тезиса о взаимной коммуникативной проницаемости индивидов). Однако альтернативное автономистское обоснование морали, обоснование Гевирта и Бейлвелда, не нуждается в этом. Пытаясь продемонстрировать это, Бейлвелд обращает внимание на примечательное недопонимание концепции Гевирта со стороны Корсгаард. Она полагает, что Гевирт начинает свое рассуждение с прагматических интересов и

потребностей деятеля, для реализации которых нужны такие средства, как свобода и минимальное благосостояние. Подобные интересы были бы, действительно, частными. И тогда кантовское обоснование морали Гегеля оказывалось бы таким же незавершенным, как и то, которое предложено самой Корсгаард.

Однако для Гегеля и для Бейлвелда исходной точкой является не прагматический интерес в достижении конкретных целей, а неспособность индивидов мыслить себя в качестве деятелей в том случае, если их деятельность будет изначально заблокирована. Отсюда, а не из прагматического интереса, следует долг каждого человека стремиться к свободе и минимальному благосостоянию, а также его право на то и другое. Соответственно, рассуждение Гегеля отталкивается от публичных оснований для действий с самого начала. Или, вернее, оно разворачивается на том уровне, где нет разделения на частное и публичное. Это уровень «диалектической необходимости». Переход от правовой претензии деятеля на свободу и благосостояние к праву каждого человека на них не требует в рамках этой теории никакого качественного скачка. Если все же сохранить терминологию Корсгаард, то можно сказать следующее. В мире, где взаимодействуют такие существа, которые безальтернативно осмысляют себя в качестве деятелей, часть частных оснований для действий автоматически превращается в публичные, а признание публичных оснований является для деятеля условием возможности ставить перед собой любые цели, в том числе, сугубо частные.

Одновременно теряет свою убедительность тезис Корсгаард, что в сугубо кантовской перспективе люди имеют обязанности «в отношении друг друга», но ничего не должны «друг другу». Источником долженствования является именно другой человек. Во-первых, потому, что способность обладателя прав к свободной деятельности, являющаяся основой уважения к его потребностям и интересам, представляет собой наиболее глубокий пласт его личности. Во-вторых, потому, что уникальные особенности каждого человека влияют на характер нравственно обязательных поступков, совершаемых в его отношении другими людьми. И, наконец, в-третьих, потому, что какую-то часть таких поступков он может свободно отклонить, то есть не настаивать на исполнении каких-то собственных прав [Beyleveld, 2015, p. 590].

Подводя итоги седьмой главы, можно сделать вывод, что существуют глубокие, фактически неустранимые причины, по которым этика не может отказаться от решения проблемы обоснования морали, не может не искать такие источники ее императивности, которые представляют собой аргументы, убеждающие наделенного разумом свободного деятеля в необходимости ограничивать свой произвол моральными требованиями. В современной этической теории бытует такое обозначение подобных аргументов, как «священный Грааль моральной философии». Оно используется всерьез или с существенной долей иронии, но, в любом из этих случаев, оно отражает мощное естественное притяжение философской мысли к этой проблематике и существенное неудобство, которое испытывают теоретики, пытающиеся не обращать на нее внимание. Все попытки положить конец поискам «этического Грааля» до сих пор приводили лишь к тому, что в каждом новом поколении философов появлялась целая плеяда мыслителей, глубоко вовлеченных в обоснование морали. Проведенный выше анализ показывает, что в отношении концепций, обосновывающих мораль, можно применить определенные общие критерии отбора, отсеивающие наименее пригодные подходы: те способы рациональной защиты моральных требований, которые либо несовместимы с внутренней логикой морального сознания, либо тождественны простой артикуляции моральных ценностей и норм. Остающиеся после этого отбора линии аргументации (в нашей классификации – эвдемонистическая и автономистская) каждая по-своему раскрывают ту роль, которую играют моральные императивы в процессе становления и самосохранения человеческой личности. Они демонстрируют невозможность совместить сугубо инструментальное отношение к другому человеку с попытками вести сознательный образ жизни, выражать в поступках самое себя, формировать целостный и внутренне согласованный проект своего существования.

Являются ли эти линии аргументации удовлетворительными ответами моральному скептику? Если его вопрос «Почему я должен быть моральным?» представляет собой не только рефлекторную негативистскую реакцию на суровость требований морали, но и часть поиска самого себя, то да, являются. Раскрывают ли они причины существования моральных требований? На этот вопрос также можно ответить положительно, но с определенными оговор-

ками. Стремление личности к свободному и сознательному самоопределению, принимаемое за точку отсчета моральными философами эвдемонистического и автономистского направлений, является универсально присущим человеку. Однако оно присутствует в жизни людей с разной степенью выраженности и интенсивности. У кого-то оно проявляется исключительно в виде неопределенных переживаний, которые способствуют «захвату» воли деятелей моральными предписаниями, но не являются ни единственным, ни самым существенным фактором следования нравственному долгу. Для тех психологических типов, которые проявляют большую способность к самосознанию, к рефлексивной самоидентификации, этот источник моральных убеждений имеет гораздо более серьезное значение и даже превращается в центральный. Он формирует точку опоры, поддерживающую готовность исполнять моральные обязанности при сбое всех остальных механизмов морального опыта, таких как чувствительность к мнению окружающих людей, сформированные ранней социализацией альтруистические установки, спонтанные эмпатические переживания и т. д. Одновременно именно он создает ту точку зрения, которая позволяет рассматривать другие источники императивности морали в качестве единой системы, элементы которой имеют как свои достоинства, так и недостатки.

Список литературы

- Апресян, 2013 – *Апресян Р.Г.* Генезис Золотого правила // *Вопр. философии.* 2013. № 10. С. 39–49.
- Апресян, 2008 – *Апресян Р.Г.* Случай Ахикара (К происхождению морали) // *Философия и культура.* 2008. № 9. С. 74–86.
- Арендт, 2013 – *Арендт Х.* Некоторые вопросы моральной философии // *Ответственность и суждение* / Пер. с англ. Д. Аронсона, С. Бардиной, Р. Гуляева. М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2013. С. 83–204.
- Аристотель, 1983а – *Аристотель.* Большая этика / Пер. с др. греч. Т.А. Миллер // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. / *Общ. ред. А.И. Доватура Т. 4.* М.: Мысль, 1983. С. 295–374.
- Аристотель, 1983б – *Аристотель.* Никомахова этика / Пер. с др. греч. Н.В. Брагинской // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. / *Общ. ред. А.И. Доватура.* М.: Мысль, 1983. С. 53–294.
- Бердяев, 1993 – *Бердяев Н.А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 20–252.
- Брэдди, 2010 – *Брэдди Ф.Г.* Почему я должен быть морален? / Пер. с англ. Д. Бабушкиной // *Брэдди Ф.Г.* Этические исследования. М.: Изд-во Рус. христиан. гуманитар. акад., 2010. С. 86–117.
- Василюк, 1984 – *Василюк Ф.Е.* Психология переживания: Анализ преодоления критических ситуаций. М.: МГУ, 1984. С. 94–104.
- Гоббс, 1991 – *Гоббс Т.* Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // *Гоббс Т.* Соч. в 2 т. / *Сост., ред., авт. примеч. В.В. Соколов; Пер. с лат. и англ. Н. Федорова и А. Гутермана.* Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 111–113.
- Гоббс, 1989 – *Гоббс Т.* О человеке // *Гоббс Т.* Соч.: в 2 т. Т. 1 / Пер. с лат. и англ. Н. Федорова и А. Гутермана; *Сост., ред. изд., авт. вступ. ст. и примеч. В.В. Соколов.* М.: Мысль, 1989. 263 с.
- Гусейнов, 2012 – *Гусейнов А.А.* Возможна ли мораль (нравственность), независимая от религии? // *Гусейнов А.А.* Философия – мысль и поступок: Ст., докл., лекции, интервью. СПб.: СПбГУП, 2012. С. 682–688.
- Гусейнов, 2014 – *Гусейнов А.А.* Нравственность в свете негативной этики // *Мораль. Разнообразие понятий и смыслов: К 75-летию А.А. Гусейнова* / *Отв. ред. О.П. Зубец.* М.: Альфа-М, 2014. С. 13–34.
- Гусейнов, 2001 – *Гусейнов А.А.* Сослагательное наклонение в морали // *Вопр. философии.* 2001. № 5. С. 3–33.
- Гусейнов, 1974 – *Гусейнов А.А.* Социальная природа нравственности. М.: МГУ, 1974. 157 с.

Джемс, 1997 – *Джеймс У.* Прагматизм / Пер. с англ. П.С. Юшкевича // *Джеймс У.* Воля к вере / Общ. ред. П.С. Гуревича М.: Республика, 1997. С. 208–325.

Дробницкий, 1981 – *Дробницкий О.Г.* Категории этики // Словарь по этике. 4-е изд. / Под ред. О.Г. Дробницкого, И.С. Кона. М.: Политиздат, 1981. С. 119–121.

Дробницкий, 1969 – *Дробницкий О.Г.* Моральное сознание: Вопросы специфики, природы, логики и структуры нравственности. Критика буржуазных концепций морали. Дис... д-ра филос. наук. М.: Ин-т философии АН СССР, 1969. 369 с.

Дробницкий, 2001а – *Дробницкий О.Г.* Понятие морали: Историко-критический очерк // *Дробницкий О.Г.* Моральная философия: Избр. тр. / Сост. Р.Г. Апресян. М.: Гардарики, 2001. С. 11–344.

Дробницкий, 1968 – *Дробницкий О.Г.* Природа морального сознания // Вопр. философии. 1968. № 2. С. 26–38.

Дюркгейм, 1991 – *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда // *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии / Пер. с фр. и послесловие Л.Б. Гофмана. М.: Наука, 1991. С. 3–390.

Дюркгейм, 2002 – *Дюркгейм Э.* Определение моральных фактов // Теоретическая социология: Антология: в 2 ч. / Пер. с англ., фр., нем., ит.; Сост. и общ. ред. С.П. Баньковской. Ч. 1. М.: Книжный дом Университет, 2002. С. 25–69.

Йонас, 2004 – *Йонас Г.* Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. М.: Айрис–Пресс, 2004. 480 с.

Кант, 1994а – *Кант И.* Критика способности суждения / Пер. М.И. Левиной // *Кант И.* Собр. соч.: в 8 т. / Под общ. ред. А.В. Гулыги. Т. 5. М.: Чоро, 1994. С. 5–330.

Кант, 2000 – *Кант И.* Лекции по этике // *Кант И.* Лекции по этике / Пер. А.К. Судакова, В.В. Крыловой / Общ. ред., сост., вступ. сл. А.А. Гусейнова. М.: Республика, 2000. С. 38–223.

Кант, 1994б – *Кант И.* Метафизика нравов / Пер. С.Я. Шейнман-Топштейн, Ц.Г. Арзаканьян // *Кант И.* Соч.: в 8 т. / Под общ. ред. А.В. Гулыги. Т. 6. М.: Чоро, 1994. С. 225–543.

Кант, 1997 – *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Соч.: в 4 т., на нем. и рус. яз. / Подгот. к изд. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлингом. Т. 3. М.: Моск. филос. фонд, 1997. 185 с.

Кант, 1994в – *Кант И.* Религия в пределах только разума / Пер. Н.М. Соколова, А.А. Столярова // *Кант И.* Соч.: в 8 т. / Под общ. ред. А.В. Гулыги. Т. 6. М.: Чоро, 1994. С. 5–224.

Капустин, 2016 – *Капустин Б.Г.* Зло и свобода: Рассуждения в связи с «Религией в пределах только разума» Иммануила Канта. М.: ВШЭ, 2016. 272 с.

Левинас, 1998 – *Левинас Э.* Гуманизм другого человека // *Левинас Э.* Время и другой. Гуманизм другого человека / Пер. с фр. А.В. Парибка. СПб.: Высш. религиозно-филос. шк., 1998. С. 123–252.

Локк, 1985 – *Локк Дж.* Опыт о человеческом разуме / Пер. с англ. А.Н. Савина // *Локк Дж.* Соч.: в 3 т. / Ред. И.С. Нарский. Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 78–582.

Локк, 1988 – *Локк Дж.* Опыты о законе природы / Пер. Н.А. Федорова // *Локк Дж.* Соч.: в 3 т. Т. 3 / Ред. и сост., авт. примеч. А.Л. Субботин. М.: Мысль, 1988. С. 3–53.

Макинтайр, 2008 – *Макинтайр А.* Императивы, причины действия и этика // *Логос.* 2008. № 1. С. 138–148.

Максимов, 1991 – *Максимов Л.В.* Проблема обоснования морали: Логико-когнитивные аспекты. М.: Филос. о-во СССР, 1991. 137 с.

Мандевиль, 2000 – *Мандевиль Б.* Исследование о происхождении моральной добродетели // *Мандевиль Б.* Басня о пчелах, или Пороки частных лиц – блага для общества / Отв. ред. и сост. Б.В. Мееровский, А.Л. Субботин. М.: Наука, 2000. С. 23–32.

Милль, 2013 – *Милль Дж. Ст.* Утилитаризм [на рус. и англ. яз.] / Пер. с англ., предисл. А.С. Земерова. Ростов н/Д.: Дон. Издат. дом, 2013. 240 с.

Канонические Евангелия. 1993 – *Канонические Евангелия* / Пер. с греч. В.Н. Кузнецовой, под ред. С.В. Лёзова и С.В. Тищенко. М.: Наука – Вост. лит., 1993. 350 с.

Мур, 1999 – *Мур Дж. Э.* Природа моральной философии / Пер. с англ., сост., примеч. Л.В. Коноваловой; предисл. А.Ф. Грязнова, Л.В. Коноваловой. М.: Политиздат, 1999. 352 с.

Нагель, 2008 – *Нагель Т.* Моральная удача // *Логос.* 2008. Т. 64. № 1. С. 174–187.

Ницше, 2014 – *Ницше Ф.* Веселая наука / Пер. К. Свасьяна // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. / Общ. ред. И.А. Эбаноидзе. Т. 3. М.: Культур. революция, 2014. С. 313–596.

Ницше, 2012 – *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла / Пер. Н. Полилова // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 5. М.: Культур. революция, 2012. С. 9–230.

Ницше, 2006 – *Ницше Ф.* Черновики и наброски 1887–1889 гг. / Пер. с нем. В.М. Бакусева и А.В. Гараджи // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. / Общ. ред. И.А. Эбаноидзе. Т. 13. М.: Культур. революция, 2006. С. 9–582.

Повесть об Ахикаре, 2004 – *Повесть об Ахикаре Премудром // Аверинцев С.* Переводы: Многоценная жемчужина / Пер. с сир. и греч. (Собр. соч. / Под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова). Киев: Дух и ли-тера, 2004. С. 188–215.

Рикер, 2008 – *Рикёр П.* Я-сам как другой / Пер. с фр. Б.М. Скуратова; под общ. ред. И.С. Вдовиной. М.: Изд-во гуманитар. лит., 2008. С. 259–260.

Павловы послания, 2017 – Павловы послания: Комментированное издание / Рук. проекта и науч. ред. А. Десницкий. М.: Ин-т пер. Библии, 2017. 784 с.

Рих, 1996 – *Рих А.* Хозяйственная этика / Пер. Е.М. Довгань; отв. ред. В.В. Сапов. М.: Посев, 1996. 810 с.

Руссо, 1998 – *Руссо Ж.Ж.* Об общественном договоре, или Принципы политического права [I, II] // *Руссо Ж.Ж.* Об общественном договоре. М.: Канон Пресс; Кучково поле, 1998. С. 195–322.

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

Соловьев, 1988б – *Соловьев В.С.* Смысл любви // *Соловьев В.С.* Соч.: в 2 т. / Сост., общ. ред. А.Ф. Loseва, А.В. Гулыги. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 493–580.

Титаренко, 1974 – *Титаренко А.И.* Структуры нравственного сознания: Опыт этико-философского исследования. М.: Мысль, 1974. 278 с.

Фейербах, 1995 – *Фейербах Л.* Эвдемонизм / Пер. С. Бессонова // *Фейербах Л.* Соч.: в 2 т. / Пер. с нем. Отв. ред. Б.В. Мееровский. Т. 1. М.: Наука, 1995. С. 427–475.

Фромм, 1998 – *Фромм Э.* Здоровое общество // *Фромм Э.* Мужчина и женщина. М.: АСТ, 1998. С. 129–452.

Хабермас, 2001 – *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. с нем. под ред. Д.В. Складнева. СПб.: Наука, 2001. 380 с.

Шиллер, 1955а – *Шиллер Ф.* Грация и достоинство / Пер. А. Горнфельда // *Шиллер Ф.* Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. М.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1955. С. 115–170.

Шиллер, 1957 – *Шиллер Ф.* Письма об эстетическом воспитании человека / Пер. Э. Радлова // *Шиллер Ф.* Собр. соч.: в 7 т. Т. 6. М.: Гос. изд-во худ. лит., 1957. С. 251–358.

Шиллер, 1955б – *Шиллер Ф.* Разбойники / Пер. Н. Ман // *Шиллер Ф.* Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. М.: Гос. изд-во худ. лит., 1955. С. 369–496.

Шопенгауэр, 2001 – *Шопенгауэр А.* Об основе морали / Пер. с нем.; Общ. ред. и сост. А. Чанышева // *Шопенгауэр А.* Собр. соч.: в 6 т. Т. 3. М.: Terra–Книжный клуб; Республка, 2001. С. 376–496.

Энском, 2008 – *Энском Э.* Современная философия морали / Пер. с англ. А. Черняка // *Логос.* 2008. № 1 (64). С. 70–91.

Юм, 1996а – *Юм Д.* Исследование о человеческом познании / Пер. с англ. С.И. Церетели // *Юм Д.* Соч.: в 2 т. / Пер. с англ. С.И. Церетели и др.; Примеч. И.С. Нарского. 2-е изд., доп. и испр. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 3–144.

- Юм, 1996б – Юм Д. Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И. Церетели // Юм Д. Соч.: в 2 т. / Вступ. ст. А.Ф. Грязнова; примеч. И.С. Нарского. 2-е изд., доп. и испр. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 53–655.
- Annas, 1993 – *Annas J.* The Morality of Happiness. Oxford, NY: Oxford University Press, 1993. 502 p.
- Annas, 2011 – *Annas J.* Intelligent Virtue. Oxford: Oxford University Press, 2011. 189 p.
- Anscombe, 1958 – *Anscombe G.E.M.* Modern Moral Philosophy // Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy. Vol. XXXIII. No. 124, 1958. P. 1–19.
- Badhwar, 2014 – *Badhwar N.K.* Well-being: Happiness in a Worthwhile Life. N. Y.: Oxford University Press, 2014. 245 p.
- Badhwar, 2016 – *Badhwar N.K.* Replies to my Commentators // Journal of Value Inquiry. 2016. Vol. 50. P. 227–240.
- Bauman, 1993 – *Bauman Z.* Postmodern Ethics. Oxford, UK; Cambridge, USA: Blackwell, 1993. 255 p.
- Beyleveld, 2013 – *Beyleveld D.* Williams' False Dilemma: How to Give Categorically Binding Impartial Reasons to Real Agents // Journal of Moral Philosophy. 2013. Vol. 10. P. 204–226;
- Beyleveld, 2015 – *Beyleveld D.* Korsgaard v. Gewirth on Universalization: Why Gewirthians are Kantians and Kantians Ought to be Gewirthians // Journal of Moral Philosophy. 2015. Vol. 12. P. 573–597.
- Black, 2007 – *Black S.* Coalitions of Reasons and Reasons to Be Moral // Canadian Journal of Philosophy. 2007. Vol. 37. Supplementary. P. 33–61.
- Bloomfield, 2014 – *Bloomfield P.* The Virtues of Happiness: a Theory of the Good Life. N. Y.: Oxford University Press, 2014. 253 p.
- Bloomfield, 2016 – *Bloomfield P.* Morality is Necessary for Happiness // Philosophical Studies. 2016. July. P. 1–16.
- Conly, 1988 – *Conly S.* Flourishing and the Failure of the Ethics of Virtue // Midwest Studies in Philosophy. 1988. No. 13. P. 83–96.
- Cooper, 2003 – *Cooper J.* Stoic Autonomy // Autonomy / Ed. E.F. Paul, F.D. Miller, Jr., J. Paul. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 1–29.
- Corrigan, 2006 – *Corrigan P.* On Moral Regulation: Some Preliminary Remarks // Moral Regulation and Governance in Canada: History, Context, and Critical Issues / Ed. by A. Glasbeek. Toronto: Canadian Scholars' Press Inc., 2006. P. 57–75.
- Cuneo, 2013 – *Cuneo T.* Nonnaturalism, Ethical // The International Encyclopedia of Ethics / Ed. by H. LaFollette. Malden: Blackwell Publishing, 2013. P. 3641–3653.
- Dean, 2006 – *Dean M.* A Social Structure of Many Souls // Moral Regulation, Government, and Self-Formation // Moral Regulation and Governance in Canada: History, Context, and Critical Issues / Ed. by A. Glasbeek. Toronto: Canadian Scholars' Press Inc., 2006. P. 277–299.

Durkheim, 2003 – *Durkheim E.* Professional Ethics and Civic Morals / Transl. by C. Brookfield, with a new preface by B.S. Turner. L.; N. Y.: Routledge. 2003. 304 p.

Dworkin, 1988 – *Dworkin G.* The Theory and Practice of Autonomy. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. 188 p.

Paul, Miller, Jr., Paul (eds.), 2003 – *Autonomy* / Ed. E.F. Paul, F.D. Miller, Jr., J. Paul. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 340 p.

Feinberg, 2013 – *Feinberg J.* Psychological Egoism // Reason and Responsibility: Readings in Some Basic Problems of Philosophy / Ed. by J. Feinberg and R. Shafer-Landau. Belmont, CA: Wadsworth, 2013. P. 501–512.

Gauthier, 1986 – *Gauthier D.* Morals by Agreement. Oxford: Clarendon Press, 1986. 378 p.

Gauthier, 1991 – *Gauthier D.* Why Contractarianism? // Contractarianism and Rational Choice: Essays on David Gauthier's *Morals by Agreement* / Ed. by P. Vallentyne. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 15–30.

Gewirth, 1978 – *Gewirth A.* Reason and Morality. Chicago: The University of Chicago Press, 1978. 393 p.

Glasbeek (ed.), 2006 – Moral Regulation and Governance in Canada: History, Context, and Critical Issues / Ed. by A. Glasbeek. Toronto: Canadian Scholars' Press Inc., 2006. 390 p.

Habermas, 1990 – *Habermas J.* Moral Consciousness and Communicative Action. Studies in Contemporary German Social Thought / Transl. by C. Lenhardt, S.W. Nicholsen, Introduction by T. McCarthy. Cambridge, MA: MIT Press, 1990. 244 p.

Hill, 1998 – *Hill T.* Kant's Argument for the Rationality of Moral Conduct // Kant's 'Groundwork of the Metaphysics of Morals': Critical Essays / Ed. by P. Guyer. N. Y.: Rowman & Littlefield, 1998. P. 249–272.

Hill, 2013 – *Hill T.* Kantian Autonomy and Contemporary Ideas of Autonomy // Kant on Moral Autonomy / Ed. by O. Sensen. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. P. 15–32.

Hume, 1932 – *Hume D.* The Letters of David Hume. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1932. 532 p.

Hursthouse, 1999 – *Hursthouse R.* On Virtue Ethics. Oxford: Oxford University Press, 1999. 504 p.

Hutcheson, 2004 – *Hutcheson F.* An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue / Ed. and with an Introduction by W. Leidhold. Indianapolis, 2004. 259 p.

Korsgaard, 1996 – *Korsgaard C.M.* Sources of Normativity. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 287 p.

Kurzer, 2004 – *Kurzer P.* Markets and Moral Regulation: Cultural Change in the European Union. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 210 p.

Lindenberger, 1985 – *Lindenberger J.M.* Ahiqar. A New Translation and Introduction // *The Old Testament Pseudepigrapha* / Ed. J.H. Charlesworth, Vol. 2. Garden City, NY: Doubleday, 1985. P. 479–507.

Locke, 1984 – *Locke J.* An Essay Concerning Human Understanding: With the Notes and Illustrations of the Author, and an Analysis of His Doctrine of Ideas. L.: George Routledge and Sons Limited; N. Y.: E.P. Dutton and Co., 1894. 644 p.

MacIntyre, 1988 – *MacIntyre A.* Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988. 410 p.

MacIntyre, 2007 – *MacIntyre A.* After Virtue: A Study in Moral Theory. 3^d ed. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2007. 312 p.

Mackie, 1990 – *Mackie J.L.* Ethics: Inventing Right and Wrong. L.: Penguin Books, 1990. 256 p.

Mill, 1985 – *Mill J.S.* Utilitarianism // *Mill J.S. Collected Works*. Vol. X: Essays on Ethics Religion and Society / Ed. J.M. Robson. Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul, 1985. P. 203–259.

Miller, 2010 – *Miller S.* The Moral Foundations of Social Institutions: A Philosophical Study. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 382 p.

Nagel, 1996 – *Nagel T.* Universality and the Reflective Self // *Korsgaard C.M.* Sources of Normativity. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 200–209.

Price, 1948 – *Price R.* A Review of the Principal Questions in Morals. Oxford: Clarendon Press, 1948. P. 108–110.

Prichard, 2002 – *Prichard H.A.* Does Moral Philosophy Rest on a Mistake? // *Prichard H.A.* Moral Writings. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 7–21.

Railton, 2006 – *Railton P.* Moral Factualism // *Contemporary Debates in Moral Theory* / Ed. by J. Dreier. Malden: Blackwell Publishing, 2006. P. 201–219.

Ross, 2002 – *Ross W.D.* The Right and the Good. N. Y.: Oxford University Press, 2002. 183 p.

Ruddick, 1995 – *Ruddick S.* Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace. Boston: Beacon Press, 1995. 320 p.

Ruonavaara, 1997 – *Ruonavaara H.* Moral Regulation: A Reformulation // *Sociological Theory*. 1997. Vol. 15. No. 3. P. 277–293.

Scanlon, 1998 – *Scanlon T.M.* What We Owe to Each Other. Cambridge: Belknap Press, 1998. 420 p.

Scanlon, 2014 – *Scanlon T.M.* Being Realistic about Reasons. Oxford: Oxford University Press, 2014. 132 p.

Scheler, 1973 – *Scheler M.* Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism. Evanston: Northwestern University Press, 1973. 620 p.

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

Schneewind, 2013 – *Schneewind J.B.* Autonomy after Kant // Kant on Moral Autonomy / Ed. by O. Sensen. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. P. 146–168.

Sherman, 1999 – *Sherman N.* Taking Responsibility for Our Emotions // Social Philosophy and Policy. 1999. Vol. 16. No. 2. P. 294–323.

Singer, 2011 – *Singer P.* Why Act Morally? // *Singer P.* Practical Ethics. N. Y.: Cambridge University Press, 2011. P. 291–294.

Slote, 1995 – *Slote M.* Law in Virtue Ethics // Law and Philosophy. 1995. Vol. 14. No. 1. P. 91–113.

Walzer, 1973 – *Walzer M.* Political Action: The Problem of Dirty Hands // Philosophy and Public Affairs. 1973. No. 2. P. 160–180.

Williams, 1982 – *Williams B.O.* Moral Luck // *Williams B.O.* Moral Luck. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 20–39.

The Phenomenon of Moral Normativity

A Critical Essay

Ruben Apressyan, Olga Artemyeva, Andrey Prokofiev

Ruben G. Apressyan – Higher Dr. in Philosophy, Professor, Chief Research Fellow, Head, Department of Ethics, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: apressyan@iph.ras.ru

Olga V. Artemyeva – Dr. in Philosophy, Senior Research Fellow, Department of Ethics, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: o_artemyeva@mail.ru

Andrey V. Prokofiev – Higher Dr. in Philosophy, Leading Research Fellow, Department of Ethics, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: avprok2006@mail.ru

Normativity is a central issue in moral philosophy, in whatever way it represents morality and whatever is distinguished for its normative basis – rules, values, or virtues. The authors propose a complex analysis of the phenomenon of moral normativity as a capacity of moral values, rules, ideas, etc. to influence human judgements and acts. In discussion of moral normativity the authors evolve a concept of morality, which gives moral values the chief priority. Normativity is considered as a ‘secondary’ feature of morality through which the value content is presented for implementation into human conduct. The authors face up to a vast tradition in moral philosophy that considers normativity communicated in a form of requirements as the most essential expression of morality. The authors analytically observe the main arguments in criticism of moral conceptions based on normativity and explore the variety of issues regarding behavior regulation, moral subjectivity, autonomy, universality, and so forth. Detailed discussion is given to such problems as the sources of efficacy of moral requirements, the ways of their development and maintenance; the nature of normative authority – for what reasons moral requirements and the values beyond them are recognized as meaningful and inviolable, i.e. necessary for acceptance and realization in judgements and acts; the pattern of normative mechanisms by which moral requirements show their compelling power and efficacy; moral agent’s approaches to justification of moral requirement – either from the standpoint of the one who addresses a requirement to others, or the one who recognizes a requirement and accepts it as one’s own inner commitment. The authors hold polemical discussion in the book, some sections of which are focused on critical analysis on conceptions,

which have been proposed during last decades, and expect that their criticism will promote conceptual strictness and theoretical advancement in the present Russian-speaking moral philosophy.

Keywords: morality, moral normativity, regulation, agent, moral requirement, absoluteness, universalizability, ought–can, moral skepticism

Научное издание

**Аперсян Рубен Грантович
Артемьева Ольга Владимировна
Прокофьев Андрей Вячеславович**

**Феномен моральной императивности.
Критические очерки**

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 15.02.18.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 12,5. Уч.-изд. л. 10,52. Тираж 500 экз. Заказ № 03.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии
https://iphras.ru/books_arhiv.htm