

Универсальность как свойство моральных явлений*

А.В. Прокофьев

В статье проведен анализ нескольких взаимосвязанных проблем, возникающих перед этической теорией в ходе попыток дать корректное описание такого свойства моральных явлений, как универсальность. В качестве первого шага исследования выступает оценка гипотезы Р.Г. Апресяна о «реальной разнородности» феномена универсальности. Используя ресурсы этики Р. Хэара, автор демонстрирует, что, несмотря на присутствие этого феномена на разных уровнях морали, его проявления представляют собой не разнородный комплекс, а скоординированную систему. На втором шаге автор демонстрирует, что универсальность выражает не только формальные, но и содержательно-нормативные аспекты морали. Она задает определенные требования, обращенные к моральным деятелям, однако эти требования не тождественны центральному нравственному императиву «способствуй благу другого человека». Вывод этого императива из самой по себе универсализуемости моральных суждений потребовал бы от деятеля полного отождествления с другим человеком в ходе процедуры мысленной смены мест, то есть мысленного превращения себя в другого. Однако такое превращение блокирует нормативные следствия этой процедуры. На последнем шаге исследования автор показывает, как преобразуется универсальность моральных требований.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: нормативное содержание морали, универсальность, универсализуемость, беспристрастность, общность, Р. Хэар, Дж. Мэки.

ПРОКОФЬЕВ Андрей Вячеславович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

avprok2006@mail.ru

Статья поступила в редакцию 24 июля 2018 г.

Цитирование: *Прокофьев А.В.* Универсальность как свойство моральных явлений // Вопросы философии. 2018. № 11. С. 47–56.

Универсальность, универсализуемость, общеадресованность, беспристрастность...

В данной статье я хотел бы привлечь внимание к нескольким ключевым проблемам, возникающим перед этической теорией, когда она пытается полноценно отобразить такое свойство моральных явлений, как универсальность. Непосредственным поводом для проведения исследования стала статья Рубена Апресяна «Феномен универсальности в этике: формы концептуализации», вышедшая в «Вопросах Философии» в 2016 г. Одним из выводов проведенного Рубеном Апресяном «сопоставительно-аналитического обозрения» различных подходов к универсальности стала мысль, что этот феномен является «реально разнородным» [Апресян 2016, 87]. В качестве характеристики наиболее общего ценностно-нормативного содержания морали универсальность соединяется с абсолютностью. В качестве характеристики отдельных моральных ценностей и требований она проявляет себя в виде общеадресованности и выражает две стороны морального равенства: равенство всех перед моральным законом и равенство изначального природного достоинства индивидов. В качестве свойства отдельных моральных суждений она представлена в виде их универсализуемости и соединяется с такой их характеристикой, как беспристрастность [Апресян 2016, 87].

* Исследование проведено в рамках проекта «Феномен универсальности в морали», осуществляемого при финансовой поддержке Российского научного фонда, грант № 18-18-00068.

© Прокофьев А.В., 2018 г.

Обзорно-аналитический характер рассуждения Рубена Апресяна позволяет ему обойтись без общего определения универсальности. Однако мне представляется, что попытка начать исследование именно с дефиниции и, опираясь на нее, проследить связь разных ипостасей универсальности позволяет существенно ослабить впечатление ее «реальной разнородности». Разнесенные по разным сферам и уровням морали проявления универсальности могут оказаться связной и скоординированной системой свойств разных элементов морального опыта, а не разнородным комплексом. Важным ресурсом для такого исследования, на мой взгляд, является философия морали британского философа Ричарда Хэара.

Хэар исходит из коррелятивного характера универсализуемости моральных суждений и универсальности принципов морали (см.: [Hare 1981, 225; Hare 1998, 60, 128–129]). Он полагает, что моральные принципы фиксируют универсальные свойства подлежащих оценке и требующих практического отклика ситуаций, в то время как моральные суждения, представляя собой случаи ситуативного применения моральных принципов, от этих универсальных свойств отталкиваются. Верным будет и обратное утверждение: автор суждений, претендующих на универсализуемость, вынужден искать универсальные принципы, позволяющие их обосновать. При этом, по Хэару, свойство ситуации или самого действия является универсальным тогда, когда его описание не включает указаний на какого-либо конкретного индивида. В описании универсального свойства индивиды заменены переменными и не могут фигурировать в качестве постоянных величин. Схожим образом универсальные свойства ситуаций не могут включать отсылки к конкретным точкам во времени и пространстве. Универсальность сохраняется лишь там, где различия между ситуациями задают не время и место происходящего, а то, что происходит в это время и в этом месте. Идентичные в каком-то существенном отношении обстоятельства могут присутствовать где-либо еще и когда-либо еще (см. подробнее: [Hare 1963, 10–12; Hare 1981, 215; Hare 1997, 18–26]).

Универсальность принципов и универсализуемость суждений возможны, поскольку наличие у ситуации универсальных свойств ведет к тому, что хотя бы гипотетически в мире существуют и другие ситуации, которые попадают под то же самое описание, что и она, но отличаются от нее по задействованным в них индивидам, то есть по фактическому «наполнению» переменных величин. Совпадение универсальных свойств различных ситуаций требует выносить по отношению к ним одинаковые оценки, а значит, и принимать в них одинаковые решения. Что касается принципа, фиксирующего универсальные свойства, это означает, что он *распространяется* на все одинаковые ситуации. Что касается опирающегося на этот принцип суждения, то оно *должно воспроизводиться* в каждой из них. Единство и неразрывность этих двух аспектов универсальности заставляет сомневаться в разнородности этой характеристики морали на двух выделенных Рубеном Апресяном уровнях (ценностно-нормативном и уровне отдельных суждений).

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

Первое относится к самим деятелям. Им, если они стремятся сохранить последовательность своей позиции, необходимо действовать одним и тем же образом во всех случаях, которые одинаковы в отношении универсальных свойств. Если такое единообразие не сохраняется и его нарушению невозможно дать объяснение в универсальных же категориях, то неединообразные действия оказываются непоследовательными и в силу этого предосудительными. Отсюда вытекают два основных следствия. Во-первых, то, что изменения в психическом состоянии деятеля не должны иметь влияния на его поведение, определяющееся универсальными принципами. Скажем, если человек оценивает какие-то свои действия как справедливое воздаяние за совершенное другим человеком злодеяние, то он обязан совершить эти действия как в том случае, когда он чувствует гнев по отношению к злодею, так и в том случае, когда эта эмоция почему-то отсутствует. Универсализуя свое суждение, деятель связывает себя обязательством поступать в будущем точно так же. Во-вторых, понимая, что он заведомо не

является единственным человеком, попадающим под действие универсального принципа, деятель исходит из того, что любой другой человек, обладающий такими же, как и у него, универсальными свойствами, в такой же типичной ситуации должен сделать то же самое, что и он.

Второе проявление относится к тем людям или существам, чьи интересы затронуты действием. Следуя за Рубеном Апресяном, я буду называть эту ролевую позицию «реципиент позитивных и негативных последствий действия», или просто «реципиент действия» [Апресян 2016, 82]. Смена таких реципиентов, не приводящая к изменению универсальных свойств ситуации, не должна вести к изменению практической реакции на нее. Те отношения между деятелем и реципиентами, которые не могут быть выражены универсально или не представлены в рамках самого принципа в качестве типичных и морально значимых, в момент принятия решения выносятся за скобки. Если они начинают определять поступки деятеля, то его поведение также оказывается непоследовательным и в силу этого предосудительным. К примеру, тот, кто воздаст за злодеяние, должен предпринять одни и те же действия как в случае, когда в роли злодея выступает незнакомый ему человек, так и в случае, когда перед ним окажется кто-то близкий или родной.

Наконец, третье проявление универсальности принципов и универсализуемости суждений касается тех людей, которые выступают в качестве «внешних оценщиков действия». *Универсальность принципов* превращает одобрение деятеля, поступающего в соответствии с этими принципами и на их основе, в обязанность каждого, кому известны обстоятельства совершенного поступка. В такую же обязанность превращается осуждение нарушений. *Универсализуемость суждений*, в свою очередь, является причиной того, что деятель, реализующий универсальный принцип, ожидает одобрения своих действий от всех осведомленных лиц. Он рассчитывает, что те присоединятся к его оценке ситуации и посчитают принятое им решение правильным. Если же деятель сталкивается с внешним осуждением своего действия, то он неизбежно приходит к выводу о том, что человек, выносящий негативную оценку, сам достоин осуждения. Такой человек либо не разобрался в фактических деталях ситуации, либо добросовестно опирается на искаженный принцип, либо искажает содержание универсального принципа злонамеренно.

Каков статус универсальности принципов и универсализуемости суждений в теории морали? Хэар утверждал, что это «логическая» характеристика моральных суждений и сущностное свойство моральных принципов [Hare 1981, 21]. Несмотря на постоянно высказывающиеся сомнения, у этого утверждения есть очень серьезные основания. Переход на язык морали, использование в отношении поступка тех определений, которые являются частью морального лексикона (таких как «несправедливый», «жестокый», «бесчеловечный», «подлый», «трусливый» или их антонимов), означает, что высказывающийся человек универсализует свое суждение по всем упомянутым выше трем направлениям и имплицитно предполагает существование универсальных принципов. Использование иных понятий вело бы к другому результату. Если бы в рассмотренном выше случае деятель охарактеризовал свое действие не с помощью сочетания слов «справедливое воздаяние», а с помощью фразы «выражение моего гнева», это не наложило бы на него никаких обязательств на будущее, не заставило бы игнорировать изменения в составе реципиентов действия и не стало бы основой ожиданий в отношении оценок других людей. Определенные трудности для хэаровского вывода о неразрывной связи моральных требований и суждений с феноменом универсальности создает присутствие в сфере морали двух явлений: а) обязанностей, которые оставляют значительный простор для индивидуального выбора в отношении способов их исполнения (см.: [Прокофьев 2014]), б) сверхобязательных, то есть превышающих долг, но при этом одобряемых, поступков (см.: [Neud 1982]). Однако эти трудности не формируют теоретический тупик, поскольку универсализация касается не только совершения отдельных поступков, но и выстраивания вариативных линий поведения и не только совершения поступков, но и отношения к ним.

Обсуждая разнесенность проявлений универсальности по сферам и уровням морали, Рубен Апресян вводит понятия общеадресованности и беспристрастности. Общеадресован-

ность он располагает на уровне ценностей и требований, а беспристрастность — на уровне суждений [Апресян 2016, 87]. При этом он замечает, что «беспристрастность должна выражать независимость от предпочтений и интересов агента суждения, решения и действия, но не предпочтений и интересов их реципиента» [Апресян 2016, 87]. В этой характеристике мне кажется не совсем обоснованным присутствие общеадресованности и беспристрастности на разных уровнях морали (что, по мысли Рубена Апресяна, подтверждает его тезис о «реальной разнородности» проявлений моральной универсальности). Конечно, общеадресованность непосредственно характеризует именно ценности и требования. Однако и на уровне суждений она имеет вполне очевидные корреляты. Мы сталкивались с ними, обсуждая эффекты универсализации суждений по линии деятеля. Беспристрастность же, к обсуждению которой мы подошли, анализируя эффекты универсализации по линии реципиента, служит характеристикой не только оценок, но и ценностей и требований. Дело в том, что равенство в «изначальном, природном, индивидуальном достоинстве», отнесенное Рубеном Апресяном к ценностно-нормативному уровню морали, является, скорее, одним из выражений беспристрастности, а не общеадресованности, как считает Рубен Апресян [Апресян 2016, 87]. Равенство этого типа предполагает, что не специфические отношения деятеля с реципиентом и вытекающие из них пристрастные установки, а именно равное у всех реципиентов достоинство определяет характер поступков деятеля. Если проанализировать самые известные определения беспристрастности, то преобладающим моментом в них будет как раз отсутствие влияния смены реципиентов на решение деятеля (см. напр.: [Gert 1995]).

Вызывает определенные сомнения и критика Рубеном Апресяном превратного понимания беспристрастности. Беспристрастность суждений, решений и действий просто не может лишиться такого компонента как «независимость... от предпочтений и интересов их реципиента». Беспристрастность по определению выражает независимость принимаемых решений от *каких-то* различий в сфере предпочтений и интересов реципиентов. Другими словами, *какие-то* различия этого типа всегда выступают как нерелевантные в моральном отношении, несмотря на то, что сознательно игнорируемые деятелем интересы и предпочтения реципиента могут иметь для последнего центральное значение. При этом гибкая вариативность отношения к людям, имеющим разные предпочтения и интересы, вполне может быть обеспечена на основе принципов, которые беспристрастны по своему содержанию и требуют беспристрастности при их применении. Условием является разная степень общности этих требований, разная степень дискреционности, допускаемая ими и т.д. Такая система реализована в живом моральном опыте. Она неидеальна и поэтому может и должна подвергаться коррекции на основе анализа и критики. Но отказ от независимости в отношении предпочтений и интересов реципиентов попросту разрушает основания морального опыта.

Универсальность и нормативное содержание морали

Как уже было сказано выше, по мнению Рубена Апресяна, универсальность «выражает» равенство людей в их индивидуальном достоинстве. Именно таков один из способов фиксации нормативного содержания морали в виде простой и предельно общей формулировки. Равное достоинство или равная неинструментальная ценность всех представителей человеческого рода обуславливают обращенное к деятелю требование ограничивать себя ради блага других людей, которое, в свою очередь, дробится на множество частных моральных принципов и обязанностей. Используемое Рубеном Апресяном слово «выражает» является очень неопределенным инструментом для описания связи между универсальностью и нормативным содержанием морали. Пытаясь уточнить эту связь, мы наталкиваемся на два ее возможных понимания. Первое сводится к довольно очевидному тезису о том, что признание равного достоинства или равной ценности всех людей формирует одну из систем универсальных принципов, дающих основания для универсализации суждений. Однако этическая теория с давних пор пытается проверить другой, гораздо менее очевидный, но теоретически более интересный тезис, а именно тезис о том, что универсальность и универсализуемость являются необходимыми и достаточными источниками нормативного содержания морали. Этот тезис нахо-

дится в основании кантианской нормативной этики и получил образцовую форму выражения у того же Хэара.

С точки зрения Хэара, нормативные следствия универсализуемости суждений связаны с порождаемой ею обратимостью позиций деятеля и реципиента. Если реципиентом может быть любой человек с одним и тем же набором универсальных свойств, то это значит, что деятель всегда может оказаться на месте реципиента, который выигрывает или проигрывает от его действий. Хэар полагает, что суждение приобретает подлинно универсализуемый характер только тогда, когда деятель признает свое действие правильным как в его собственной позиции, так и в позиции реципиента. Если, поставив себя на место реципиента, деятель не сможет одобрить соответствующий принцип, поступок, то ему придется пересмотреть сам принцип. Единственным принципом, который удовлетворяет критерию обратимости, по Хэару, является принцип, предписывающий действовать в интересах всех участников ситуации. Если же интересы участников ситуации противоположны, то единственный выход состоит в том, чтобы абстрагироваться от того, кто именно является обладателем того или иного интереса, и соотнести эти интересы исключительно по степени их интенсивности. Требование обеспечить реализацию наиболее интенсивного интереса и будет, по Хэару, требованием, соответствующим такой характеристике морали, как универсальность. Его исполнение в значительном количестве случаев заставляет деятеля приносить свой интерес в жертву интересам другого человека (см: [Hare 1981, 108–111]).

Рассуждение Хэара вызывает серьезные сомнения, поскольку предложенный им переход от универсальности к нормативному содержанию морали, скорее всего, имплицитно опирается на какие-то дополнительные посылки. И если это так, то нормативные ограничения, коренящиеся в самой по себе универсальности, задают гораздо более широкое пространство допустимого, чем требование ограничивать себя ради блага другого человека. Для того чтобы разобраться с этим вопросом, Джон Мэки предложил обсуждать последовательные стадии универсализации, каждая из которых формирует все больший и больший объем нормативных ограничений деятеля. На первой стадии универсализация суждения предполагает простое игнорирование тех различий между индивидами, которые не зафиксированы в виде универсального описания в том принципе, который признает, выносящий суждение человек. На второй стадии предполагается, что принцип должен применяться вне зависимости от воображаемых изменений, происходящих с деятелями и реципиентами. Речь идет об изменениях, которые затрагивают «психические и физические свойства, располагаемые ресурсы и социальный статус». Именно здесь появляется тождество между универсализуемыми суждениями и суждениями, которые проходят тест на обратимость. Наконец, на третьей стадии универсализации тест на обратимость начинает требовать, чтобы выносящий суждение индивид представлял себя на месте других участников ситуации уже не в качестве обладателя собственных нынешних «вкусов, предпочтений, идеалов и ценностей», а в качестве обладателя «вкусов, предпочтений, идеалов и ценностей», свойственных именно другим. Мэки утверждает, что каждая из стадий порождает собственный «содержательный практический принцип» и что лишь третья стадия приближается в этом отношении к «либеральному» или «утилитаристскому» образам морали. Однако, подчеркивает он, это ни в коем случае не свидетельствует о правоте позиции Хэара, поскольку а) стадии не вытекают с необходимостью одна из другой и б) вторая и третья стадия не укоренены в самой логике применения моральных понятий [Mackie 1990, 83–104].

Анализ теоретического противостояния Хэара и Мэки позволяет сделать следующие выводы. Во-первых, разделение первой и второй стадий универсализации малообоснованно. Если деятель принял какой-то «содержательный практический принцип» в качестве универсального, то он самим этим фактом предрешил необходимость мысленной смены мест всех участников типичной для применения этого принципа ситуации. Он не может не понимать, что независимость правильности поступка от того, какие конкретные индивиды находятся на месте деятеля и реципиента, заставит его одобрить соответствующий принципу поступок и тогда, когда он сам окажется в роли реципиента. Во-вторых, третья стадия универсализации, а с ней и хэаровская идея

вывода нормативного содержания морали из ее формальных характеристик (универсальности и предписательности), действительно является своего рода иллюзией. Для того чтобы прийти к характерному для нее «содержательному практическому принципу», необходимы допущения, не относящиеся к самой по себе обратимости, а задающие ее контекст. Вне этих допущений третья стадия универсализации не просто не порождает императив содействия благу другого, а оказывается тупиковой в отношении каких бы то ни было нормативных выводов.

Что при этом имеется в виду? Для начала попробуем проследить нормативные следствия второй стадии универсализации, то есть обратимости в отношении социального статуса, физических и психических особенностей участников ситуаций. Возьмем пример, использующийся как Мэки, так и Хэаром, и представим себе нациста, который рассматривает принцип «Все евреи подлежат уничтожению» в качестве универсального «содержательного практического принципа». Воображаемая смена мест заставляет его отвечать на вопрос «Стал бы я одобрять уничтожение евреев, если бы узнал, что я имею еврейские корни, и был бы отправлен со своими детьми в Аушвиц?». Мэки утверждал, что тем самым осуществляется простая психологическая проверка ценностных убеждений на прочность [Maskie 1990, 24]. Однако мне представляется, что деятель, использующий критерий обратимости, проверяет еще и нечто иное. Он пытается понять, нет ли зависимости между его убеждениями и нерелевантными в универсальном отношении факторами. В примере Мэки — тем фактором, что нацист принадлежит к группе людей, которая не попадает под действие мероприятий по окончательному решению еврейского вопроса, и поэтому, возможно, не учитывает все то, что следует учитывать, выдвигая универсальный принцип. В каких-то случаях эта дополнительная проверка твердости убеждений и беспристрастности позиции может завершиться тем, что принцип будет отброшен или скорректирован. Однако в других случаях деятель, убежденный в обоснованности самого отвратительного с моральной точки зрения принципа, лишь подтвердит свои убеждения и укрепит в них. Ни один из этих двух результатов не предreshен воображаемой сменой мест.

Рассмотрим тот же пример в перспективе третьей ступени универсализации. Она доводит отождествление деятеля с реципиентом до его уникальных желаний и предпочтений, а также до его «идеалов и ценностей». В этом случае есть два обстоятельства, которые не дают обратимости играть даже ту скромную нормативную роль, которую она играла на предыдущей ступени. Первое связано с поведением отождествления с другим человеком до уровня «идеалов и ценностей». Нацист, который убежден в необходимости уничтожения евреев, должен представить себя не просто евреем или евреем, который не хочет быть уничтоженным в лагере смерти, а евреем, который убежден в недопустимости уничтожения евреев. Эта операция не ведет ни к чему иному, кроме фиксации тупикового конфликта принципов, претендующих на универсальность. Второе обстоятельство связано с полнотой мысленного отождествления с другим человеком. На третьей стадии универсализации, предполагающей полное физическое, психическое и духовное отождествление с другим, исчезает тот зазор между участниками ситуации, который создает возможность для возникновения эмоциональных и дискурсивных эффектов воображаемой смены мест. Вопрос «Согласился бы я на определенное обращение, оказавшись на месте другого?» превращается в вопрос «Согласился бы на это обращение другой?». И в этом случае нужно уже какое-то дополнительное основание для того, чтобы продемонстрировать деятелю (пусть тому же нацисту из нашего примера) значимость мнения другого человека по поводу сложившейся ситуации. Дополнительное, то есть не вытекающее из логики универсализации (беглый анализ этого парадокса обратимости см.: [Уотлз 2016, 239–240]).

В защиту позиции Хэара можно было бы сказать, что он рассматривает обратимость несколько иначе, чем ее представляет Мэки в критических целях. Для Хэара обратимость означает не «Я воображаю себя на месте другого с моими убеждениями» или «Я воображаю себя на месте другого с его убеждениями», а, скорее, «Я еще без каких бы то ни было убеждений, кроме убеждения в необходимости универсальных принципов, провожу мысленную смену мест, чтобы определиться с содержанием этих принципов».

Деятель Хэара даже предположительно не знает, как себя вести, и полагается при выборе принципа исключительно на свое нежелание оказаться реципиентом негативных последствий чужого поступка. Это нежелание используется как своего рода архимедова точка опоры, позволяющая обосновать универсальный принцип, требующий ограничивать себя ради блага другого человека. Хэар иллюстрирует универсализацию примером с велосипедом, который его владелец может с минимальными для себя усилиями и потерями сдвинуть немного в сторону, что даст возможность другому человеку — владельцу машины — припарковать ее, избежав многочисленных неудобств. Мысленная смена мест, по Хэару, заставляет владельца велосипеда принять приоритет более интенсивных интересов, то есть интересов владельца машины. Отсюда следует обязанность владельца велосипеда освободить место для парковки, и, возможно, право владельца машины переместить чужой велосипед [Hare 1981, 110–111].

Однако и в этом случае переход от универсальности к требованию действовать во благо другого оказывается под вопросом. В перспективе, предложенной Хэаром, убеждения приходится включать в общий массив предпочтений деятеля. Но это не устраняет описанной выше тупиковой ситуации. К примеру, велосипедист может рассматривать сохранение способности распоряжаться своим имуществом без ограничений в качестве своего приоритетного предпочтения. В этой связи он может выразить готовность претерпеть любые неудобства в том случае, если кто-то, исходя из тех же соображений, заблокирует место для парковки его машины. Универсальный принцип, который он сформулирует в этой связи, окажется далек требования способствовать благу другого. Можно было бы предположить, что владелец велосипеда будет обязан учесть тот факт, что для владельца машины возможность неограниченного распоряжения своим имуществом не имеет такого же первостепенного значения. Но если рассматриваемое нами предпочтение владельца велосипеда является центральным для его идентичности, если мысленное абстрагирование от этого предпочтения влечет за собой вывод «Это буду уже не я», то он просто не сможет представить себя владельцем машины, который иначе относится к ограничениям на распоряжение имуществом (Хэар вскользь обсуждает это затруднение, но не видит всей его серьезности [Hare 1981, 96–99]).

Универсальность и общность

Итак, мы выяснили, что универсальность принципов и универсализуемость суждений не могут рассматриваться как источник свойственного морали отношения к другому человеку, хотя и задают некоторые нормативные ограничения для части действий, идущих вразрез с этим отношением. Универсальность и универсализуемость заставляют дополнительно проверять обоснованность тех требований (принципов), исполнение которых оказывается выгодно деятелю или не влечет для него негативных последствий. Тем самым оказывается затруднена возможность для совершения поступков, наносящих вред другому человеку или оставляющих его без помощи и поддержки. Другое, зависящее от универсальности, но не тождественное ей свойство принципов играет схожую в структурном отношении роль: не обосновывая исчерпывающим образом нормативное содержание морали, способствует признанию его обоснованности. Такова общность, или обобщенность.

Рубен Апресян использует это понятие в своей статье в обсуждении кантовского вклада в развитие проблематики моральной универсальности. Кант, по его словам, «отчетливо понимал разницу между всеобщностью и общностью» [Апресян 2016, 80]. Он противопоставлял «простую общность» «все-общности» (универсальности), обсуждая способность человека, уступая склонности, делать исключение из общего принципа для себя даже в тех случаях, когда успешность действия, совершаемого по склонности, зависит от соблюдения людьми морального закона. Для того чтобы обмануть доверие кредитора, мошеннику надо, чтобы кредитор постоянно сталкивался в своем опыте с выполнением должниками обещания вернуть взятые в долг деньги. Мошенник опирается на общераспространенность исполнения принципа и рассматривает его в этой связи как «общий», но не «все-общий», или универсальный, поскольку исключает из-под его действия себя самого в какой-то конкретный момент времени [Кант 1997, 155].

Однако в современной этической теории чаще имеется в виду иное, не кантовское

значение общности принципов. Оно связано с той терминологической конвенцией, которую предложил Хэар и приняли многие другие теоретики (естественно, имеются и исключения, подобные М. Сингеру, утверждавшему, что «общность» — просто более точное обозначение хэаровской универсальности [Singer 1985]). Британский философ применил понятие «общность» для того, чтобы отразить способность универсальных принципов включать в себя более или менее подробные описания типичных ситуаций, что, в итоге, очерчивает большую или меньшую область их применения. По мысли Хэара, нарушение более общего принципа в отношении какого-то конкретного предмета регулирования не обязательно является нарушением другого, менее общего, но нарушение менее общего всегда является нарушением более общего [Hare 1989, 51]. Скажем, причинение смерти другому человеку, то есть нарушение принципа «Не убивай», не всегда является нарушением менее общего принципа «Не убивай невиновных людей». Однако любое нарушение этого, менее общего принципа всегда будет нарушением более общего — принципа «Не убивай». В отличие от Канта, Хэар понимает общность не как отрицание универсальности, а как дополнительный признак универсальных принципов. Если универсальность — это свойство, которое у определенного принципа или есть, или полностью отсутствует, то общность допускает множество степеней интенсивности. Разная степень общности универсальных принципов складывается за счет того, что они включают в себя такие описания их адресатов и реципиентов последствий их исполнения, которые очерчивают более или менее широкие группы лиц. Принципы, обладающие наибольшей степенью общности, как правило, просты и лаконичны, а уменьшение общности требует расширения их формулировок.

Какую роль понятие общности играет в теоретической концептуализации понятия «мораль»? В отличие от характеристики «моральные принципы (требования) универсальны», характеристика «моральные принципы (требования) являются общими» не может стать частью корректной теории морали. Общность представляет собой относительное понятие. Оно применяется в ходе сравнения каких-то одних принципов с другими, и его бессмысленно использовать, не указывая на какую-то степень общности. В силу этого в теории морали подчас используется формулировка «Моральные принципы (требования) являются предельно, или абсолютно, общими». На это обстоятельство обратил внимание Хэар, пришедший к выводу, что такая формулировка, как минимум, не точна. Хэар сопоставил между собой принципы «Не убивай невиновных людей», «Не убивай людей», «Не убивай живых существ», «Не совершая никаких действий». Последний из этих принципов будет самым общим, но при этом явно не имеющим морального содержания [Hare 1989, 54]. К этому можно добавить и то, что первый хэаровский принцип («Не убивай невиновных людей»), являющийся здесь наименее общим, вряд ли можно на этой основе признать неморальным. Он оказывается таковым лишь для сторонников этики ненасилия, а тезис о дефинитивном тождестве морали и ненасилия является не самым распространенным в этической теории (пример его защиты см.: [Гусейнов 2014]). Спор о допустимости применения силы представляет собой спор о конкретизации моральных ценностей, а не о том, что такое мораль.

И все же, создавая теоретический образ морали, без использования понятия «общность» обойтись невозможно. Хэар писал о любви «моралистов» абсолютистского толка к простоте, которая формирует у них стойкое предпочтение более общих принципов [Hare 1989, 52]. Однако я не думаю, что подобная «любовь» свойственна только этой категории лиц. Она присутствует у любого обладателя морального сознания. Принципы, имеющие высокую степень общности, вызывают у него больше доверия в сравнении со всеми прочими принципами. В то же время снижение общности принципа, появление дополнительных частных правил, исключающих кого-то из числа адресатов принципа или из числа защищаемых принципом реципиентов, вызывают подозрение и требуют специального убедительного обоснования. Я бы выразил это положение следующим образом: внутри нормативной системы морали имеет место такое отношение к принципам, которое можно было бы назвать *презумпцией в пользу наибольшей степени их общности*.

Эта презумпция объясняется естественным недоверием морального сознания к тем нормативным формулировкам, которые являются «псевдоуниверсальными», то есть к попыткам замаскировать с помощью описаний имплицитные указания на индивидов и их частные интересы. Именно это происходит в известном юмористическом примере, придуманном Мэки. Он предложил проанализировать принцип «Все сапогообразные страны должны получать преимущество в международных отношениях», который противостоит более общему принципу «Все страны должны иметь равные права и обязанности в системе международных отношений» [Makie 1990, 85]. В качестве автора первого принципа мы легко выявляем итальянского патриота, пытающегося обеспечить исключительное положение единичной стране — своей родине, и понимаем, что квантификатор «все» используется им исключительно для того, чтобы убедить в оправданности этого положения окружающих его неитальянцев. За любым ограничением круга деятелей или круга реципиентов, затронутых тем или иным моральным принципом, может стоять именно такая подоплека. Ограничение может предлагать тот, кто хочет оставить за собой свободу действий в собственных интересах или в интересах группы «своих». Поэтому любое из ограничений должно быть поставлено под вопрос и специально обосновано, в то время как принципы, касающиеся всех людей, воспринимаются моральным сознанием в качестве нормы и подобного критического внимания не требуют.

Движение в этом направлении я уже зафиксировал, обсуждая нормативные следствия универсальности принципов и универсализации суждений. Одним из них была озабоченность возможным влиянием уникальной позиции деятеля (или просто выносящего суждение человека) на выбор им моральных принципов. Снятию сомнений способствовала воображаемая смена мест. У Мэки эту роль играла проверка готовности итальянского патриота признать те же преимущества за любой другой сапогообразной страной или согласиться с потерей привилегированного статуса Италии при изменении контуров ее границы. Презумпция общности формализует и операционализирует обсуждаемую озабоченность, прямо указывая на основной предмет дополнительной проверки — те принципы, которые сужают круг лиц, к которым адресовано требование, или круг лиц, интересы которых это требование защищает. Что касается ее связи с нормативным содержанием морали, то это содержание не вытекает из нее так же, как и из универсальности принципов. На фоне уже принятой установки стремиться к благу другого человека презумпция общности способствует сохранению широчайшего круга реципиентов подобного обращения. Но она не превращает в предмет обязанности саму эту установку.

Источники и переводы — Primary Sources and Translations

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

Ссылки — References in Russian

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

Гусейнов 2014 — *Гусейнов А.А.* Нравственность в свете негативной этики // Мораль: разнообразие понятий и смыслов. Сборник научных трудов. К 75-летию академика А.А. Гусейнова / Отв. ред. и составитель О.П. Зубец. М.: Альфа-М, 2014. С. 13–34.

Прокофьев 2014 — *Прокофьев А.В.* Совершенные и несовершенные обязанности: интерпретация Фрэнсиса Хатчесона // Философские науки. 2104. № 11. С. 54–63.

Уотлз 2016 — *Уотлз Дж.* Золотое правило. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2016.

Universality as a Feature of Moral Phenomena

Andrey V. Prokofiev

The paper deals with some problems philosophers face in their attempts to conceptualize the universality of moral phenomena. In the first stage of the research the author evaluates Ruben Апресян's claim that moral universality is 'really heterogeneous'. Starting from the moral philosophy of Richard Hare, he shows that different manifestations of moral universality turn out to be not a heterogeneous complex but a coherent and harmonious system. In the second stage the author demonstrates that requirements resulting from the universality of moral phenomena are not identical to the fundamental moral imperative 'promote the good of others'. This imperative could be inferred from the universalizability of moral evaluations only if an agent putting himself into the shoes of a recipient of his action completely identified himself with the other person. Though such a complete identification blocks any normative consequences of the aforementioned thought experiment. In the third stage the author proves the thesis that the universality of requirements generates in the moral sphere the strong presumption in favour of highly general principles. This presumption should be considered as one more definitional feature of morality.

KEY WORDS: normative content of morality, universality, universalizability, impartiality, generality, R.M. Hare, J.L. Mackie.

PROKOFIEV Andrey V. – DSc in Philosophy, Leading Research Fellow, RAS Institute of Philosophy.

avprok2006@mail.ru

Received at July 24, 2018.

Citation: Prokofiev, Andrey V. (2018) "Universality as a Feature of Moral Phenomena", *Voprosy Filosofii*, Vol. 11 (2018), pp. 47–56.

DOI: 10.31857/S004287440001893-7

References

- Апресян, Рубен Г. (2016) 'The Phenomenon of Universality in Ethics: Forms of Conceptualization', *Voprosy Filosofii*, Vol. 8 (2016), pp. 79–88 (in Russian).
- Gert, Bernard (1995) 'Moral Impartiality', *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 20, Issue 1, pp. 102–128.
- Гусейнов, Абдулам А. (2014) 'Morality in the Light of Negative Ethics', ed. Zubets O., *Morality: Diversity of Concepts and Meanings. A Festschrift for the 75-th birthday of Abdusalam Guseynov*, Alfa-M, Moscow, pp. 13–34.
- Hare, Richard M. (1963) *Freedom and Reason*, Clarendon Press, Oxford.
- Hare, Richard M. (1981) *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*, Clarendon Press, Oxford.
- Hare, Richard M. (1989). *Essays in Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford.
- Hare, Richard M. (1997) *Sorting out Ethics*, Clarendon Press, Oxford.
- Hare, Richard M. (1998) *Essays on Political Morality*, Clarendon Press, Oxford.
- Heyd, David (1982) *Supererogation: Its Status in Ethical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Mackie, John L. (1990) *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, London.
- Prokofiev, Andrey V. (2014) 'Perfect and Imperfect Rights and Duties: the Interpretation of Frances Hutcheson', *Filosofskie Nauki*, Vol. 11 (2014), pp. 54–63 (in Russian).
- Singer, Marcus G. (1985) 'Universalizability and the Generalization Principle', eds. N.T. Potter and M. Timmons, *Morality and Universality: Essays on Ethical Universalizability*, Reidel, Dordrecht, pp. 47–74.
- Wattles, Jeffrey (1996) *The Golden Rule*, Oxford University Press, New York (Russian translation 2016).