

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 3

Москва
2002

Содержание

МОРАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ

<i>А.А.Гусейнов</i>	
Цели и ценности: как возможен моральный поступок?	3
<i>Онора О'Нил</i>	
Практические принципы и практическое суждение	38
<i>Л.В.Максимов</i>	
К проблеме определения морали	61
<i>А.В.Прокофьев</i>	
Универсальное и партикулярное содержание морали, или как возможны специальные нравственные обязанности?	75
<i>А.П.Скрипник</i>	
Бытие, логос и нрав	99

ИСТОРИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ МОРАЛИ

<i>О.П.Зубец</i>	
Праздность и лень	118
<i>Р.Г.Апресян</i>	
Jus Talionis в трактате Гуго Гроция «О праве войны и мира»	139
<i>О.В.Артёмьева</i>	
Концепция моральной рациональности в «Методах этики» Генри Сиджвика	166
<i>С.Н.Земляной</i>	
Доброта как эсхатологическая категория. 1-я и 2-я этики в переписке Георга Лукача и Пауля Эрнста	189

ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЭТИКИ

<i>М.Л.Клюзова</i>	
Метафизические основы нравственно-религиозного жизнепонимания Л.Н.Толстого	211

**Универсальное и партикулярное
содержание морали, или как возможны специальные
нравственные обязанности?¹**

**Универсальность морали в этической теории
и в структуре живого нравственного опыта**

Среди характеристик морали как явления культуры и сегмента индивидуального сознания признак универсальности (всеобщности) занимает особое место в силу своего конститутивного характера. Для многих теоретиков именно универсальность принципов и универсализуемость суждений очерчивает ту сферу духовного и практического самовыражения человека, которую можно было бы назвать моральной стороной его жизни. И так как применение универсальных принципов немислимо без формирования абсолютно незаинтересованной, беспристрастной оценочной позиции, то пребывание индивида в моральном пространстве обусловлено его способностью абстрагироваться от различных форм партикулярных привязанностей и предпочтений, в которые каждый из нас погружен в силу индивидуального характера существования и включенности в систему социальных отношений. Таким образом, уже сама форма моральной рациональности делает их предметом остро критического рассмотрения. Однако если принять во внимание не только форму, но и содержание морали, идеал которой «устанавливает равенство людей как моральных личностей перед Абсолютом»², то партикулярные предпочтения и привязанности должны быть не только сброшены со счетов в порядке рассуждения о должном, но и попросту аннулированы как сомнительные с нравственной точки зрения. Исходя из этого, моральный долг следует понимать исключительно как обязанность в равной мере учитывать интересы любого другого человека, оказывать любому другому человеку равную помощь, демонстрировать равную заботу и т.д.

Конечно, в ходе фактического исполнения долга приходится отдавать предпочтение одним получателям помощи и заботы над другими. Это определяется невозможностью оказывать помощь сразу всем нуждающимся в ней, невозможностью пожертвовать временем или имуществом, а тем более жизнью, сразу в пользу всех, чьи страдания были бы смягчены посредством такой жертвы. Однако для сохранения беспристрастной позиции критерием выбора конкретного получателя должны считаться только характеристики той ситуации, в которой реализуется моральная обязанность, а не особые отношения, которые связывают того, кто ее реализует, с конкретным получателем. Такими характеристиками, например, могут быть различная степень неотложности получения помощи, различная ее эффективность в условиях, когда ресурсы и возможности ограничены. Однако при этом сохраняется общая посылка, в соответствии с которой на месте получателя помощи и заботы мог бы быть каждый, кого данная ситуация сделала бы приоритетным реципиентом.

Если приведенное выше, крайне абстрактное, но вполне прозрачное рассуждение принять в его полноте, то мы столкнемся с тотальной проблематизацией целого ряда нравственных обязанностей, которые принято называть «специальными» или «партикулярными». Как выражение безнравственной пристрастности могут предстать в этом случае и семейные, и дружеские, и коммунальные, и даже гражданские обязанности, приняв во внимание, что гражданство определяет не просто факт включения в политические отношения, но и принадлежность индивида к локальному политическому сообществу. Во всех этих случаях предполагаются определенные предпочтения отдельным лицам, оправдываемые не ситуативными ограничениями получения помощи и заботы, а неким дополнительным качеством самих этих лиц, качеством, которое возникает из особых межлических отношений. Уровень перечисленных предпочтений различен, различен и характер отношений, однако в любом случае выбор именно этих получателей помощи в качестве приоритетных может восприниматься как нечестный по отношению к тем людям, которые не являются членами семьи данного человека, его друзьями, земляками, соотечественниками или согражданами.

Кстати, подобный ход мысли может воспроизводиться в рамках самых разных традиций моральной философии. Так, обратившись к христианской теологической этике, мы увидим, как идея равенства всех людей, как творений единого Создателя, преоб-

разуется в призыв к аннулированию этнокультурных («нет уже иудея, ни язычника» (Гал. 3:28)) и семейно-родовых предпочтений («Если кто приходит ко Мне, и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер..., тот не может быть Моим учеником» (Лук. 14:26)). Подобную линию рассуждения можно вывести и на утилитаристской основе. Ведь императив обеспечения наибольшего количества счастья наибольшему количеству людей, дополненный замечанием И.Бентама о том, что «каждый должен считаться за одного человека и никто — более, чем за одного», вне каких-либо дополнительных соображений делает морально сомнительными аккумулярованные ресурсы для обеспечения хороших стартовых условий своему ребенку, первоочередное спасение супруги в опасных обстоятельствах или приоритетную финансовую помощь другу. Схожим образом и деонтологическая этика индивидуальных прав допускает целостное аннулирование партикулярных предпочтений и специальных обязанностей.

Вместе с тем живой нравственный опыт построен таким образом, что специальные обязанности играют в нем одну из центральных ролей. Их исполнение понимается как исполнение именно нравственного долга, как непосредственное воплощение моральных добродетелей, требующее контроля над собой, значительных усилий и определенных жертв, хотя степень одобрения и похвалы в данном случае оказывается не столь значительной, как в ситуациях проявления альтруизма к тем людям, которые не находятся с данным человеком в специальных отношениях. Если же специальные обязанности, в особенности семейные или дружеские, не исполняются, то это оказывается основанием для гораздо более жесткого осуждения, в сравнении с нарушением универсального долга перед любым представителем человеческого рода. При этом объем партикулярных обязанностей воспринимается как заведомо превосходящий границы обязанностей универсальных, несмотря на то, что ущемление интересов тех, кто не включен в круг привилегированных получателей помощи и заботы, совершенно очевидно. То есть структура понимания морального долга в живом опыте нравственной оценки соответствует не модели бесконечного по своему диаметру круга равноправных субъектов нравственного отношения, а скорее системе концентрических кругов, в которых большая удаленность от центра означает уменьшение объема и первоочередности исполнения обязанностей.

Подобное соотношение универсальных и партикулярных элементов морали в рамках греко-римской этической традиции реконструировал А.Макинтайр, опираясь на тексты Цицерона. Всеобщий высший закон, конституирующий единый полис богов и людей, предписывает, прежде всего, исполнение первоочередных обязанностей в рамках семьи, общины, государства, и лишь в последнюю очередь — воплощение *caritas* по отношению к любому человеку. Последняя (*caritas*) представляет собой довольно бедное по нормативному содержанию понятие и состоит всего лишь в передаче нуждающемуся доли, которая без вреда для общины может быть выделена из тех вещей, что находятся в ее владении и не определены как чья-то собственность³. Однако эта структура не является специфически античной. В несколько модифицированном виде она и сегодня сохраняется в качестве преобладающей посылки нравственной практики, даже несмотря на отчетливые декларации этического универсализма в идейно-ценностном основании культуры Запада — христианстве.

Таким образом, этическое теоретизирование и нравственная практика оказываются принципиально несогласованными в вопросе о содержании моральных требований. Для человека, сохраняющего интерес к обобщениям ценностно-нормативных оснований культуры и одновременно чувствительного к разрывам между теорией и практикой, такая несогласованность представляет собой трагическую дисгармонию, требующую если не немедленного устранения, то хотя бы серьезного исследования. Наиболее простым путем решения этого вопроса могла бы стать тотальная ревизия нравственного опыта, упомянутая выше. В этом случае получение морального статуса партикулярными предпочтениями и привязанностями можно было бы интерпретировать как результат некорректного применения моральной лексики, как следствие нежелания очистить свод моральных предписаний от атавистического содержания. Как только требуемая чистка произойдет, моральные обязанности можно будет связывать исключительно с универсальным альтруизмом, не знающим групповых, этнических и национальных границ. В рамках индивидуального нравственного опыта такое преобразование может выразиться через подвиг морального отречения от всего частного и служения человечеству в лице любых его представителей. В рамках социальной этики, имеющей отчетливо выраженные дисциплинарные черты и связь с принудительными социальными структурами, оно потребовало бы глобальной ре-

конструкции общественных институтов при помощи политического воздействия или моралистической проповеди. При этом, конечно, оказывается неизбежной утрата семьи и территориального государства, по крайней мере в том виде, в котором мы привыкли их себе представлять.

Однако существует и другой возможный выход из обрисованной выше коллизии. Наличный опыт партикулярных нравственных обязанностей может быть подвергнут не коренному пересмотру, а корректному теоретическому оправданию, которое, оставляя место для частичной критики его содержания, не требовало бы полного перерождения общества и человека. Ведь вполне возможно, что к крайне абстрактному первоначальному рассуждению об этическом универсализме следует добавить аргументы, которые снимут его прямолинейную категоричность. Формулирование и критический анализ таких аргументов и являются задачей данной статьи.

Предварительные соображения: специальные обязанности и принцип добровольности

Однако прежде чем можно будет обратиться к анализу доводов, призванных продемонстрировать, что исполнение специальных обязанностей не приводит автоматически к несправедливому распределению помощи и заботы, следует рассмотреть вопрос, позволяющий глубже проникнуть в природу самих этих обязанностей. Это вопрос о том, в какой мере специальные обязанности, если они все же существуют, можно считать укорененными в свободном индивидуальном выборе нравственного субъекта. От его разрешения на данном этапе исследования будет зависеть доказательная сила некоторых аргументов, которые призваны опровергнуть предполагаемую нечестность (несправедливость) специальных обязанностей с точки зрения этического универсализма.

Главным доводом волюнтаристов, считающих необходимым формальное или неформальное согласие индивида на принятие специальных обязанностей, является защита автономии нравственного субъекта. В противном случае независимый от воли человека факт (факт рождения в какой-либо институционально организованной социальной среде) может повлечь за собой нормативные последствия, требующие от него дополнительных жертв

и усилий. А это было бы формой принуждения к исполнению определенной социальной роли, схожей с «насильственной вербовкой», применявшейся в давние времена по отношению к морякам (М.О.Хэрдимон)⁴. Таким образом, стремление видеть в различных специальных обязанностях не продукт природного или социального диктата, а свободные избранные обязательства вдохновляется теми же эмоциями, что и борьба с расовыми, религиозными и классовыми предрассудками, основанными на факте рождения. «Специальные обязанности, — пишет С.Шеффлер, характеризуя волонтаристскую позицию, — могут казаться угрожающими нашей способности к самоопределению — способности определять, кем в социальных терминах мы являемся». Вместе с тем «возможность влиять на собственную социальную идентичность посредством личного выбора является чем-то таким, в чем большинство из нас глубоко заинтересовано и что кажется нам важнейшей предпосылкой тех форм человеческого процветания, к которым мы стремимся»⁵.

Способом согласования специальных обязанностей и индивидуальной автономии для волонтаристов становится аналогия с ситуацией обещания (или контракта). Ведь контрактные отношения характеризуются как селективностью (обязательство касается конкретного человека или группы лиц), так и добровольностью. Конечно, эта аналогия не может быть абсолютно прямой, поскольку лишь в редких случаях специальные обязанности порождаются актом одномоментного, легко фиксируемого согласия, своего рода подписью на контракте. Однако это не смущает исследователей, использующих ее в качестве модели. К примеру, Д.Джеске, провозгласив, что морально связывающие отношения между людьми никогда не могут быть «не избранными» (*unchosen*), вводит концепцию «нерефлектируемого» или «растянутого во времени» выбора⁶. Таким образом, волонтаристское понимание специальных обязанностей чаще оперирует понятием косвенного, неформального согласия, которое выражается в сознательном стремлении поддерживать определенные отношения и пользоваться различными благами, порождаемыми ими⁷.

Однако строго волонтаристское описание генезиса специальных обязанностей оказывается довольно проблематичным. Прежде всего, оно не охватывает всех случаев, когда мы сталкиваемся с этим явлением. Некоторые семейные и патриотические обязанности в том виде, как они представлены в рамках существующих нравственных практик, никак не могут быть про-

интерпретированы в качестве результата произвольного выбора. Наиболее ярким примером служат обязанности по отношению к родителям (а также к братьям и сестрам), которые в отличие от обязанностей перед детьми и супругами даже внешним и искусственным образом несводимы к акту согласия на их приобретение. Если мы допустим, что помощь детей родителям обусловлена сознательным желанием продолжать получение благ родительской заботы в течение периода детства, то это будет невозможным в силу непреодолимой специфики детского возраста. Ведь до определенного момента ребенок не может выражать согласия на сохранение отношений с родителями, а затем оказывается лишенным автономии «заложником» своего предыдущего участия в них. Если же мы примем модель прямого согласия на оказание помощи, которое демонстрируется при достижении сознательного возраста, то окажемся на грани нарушения рефлексивного равновесия между нравственной практикой и философским теоретизированием о ней.

Однако так ли уж обязательно подобное нарушение, исходящее из принципа добровольности? Да и является ли сам этот принцип достаточным основанием для отклонения нравственных обязанностей? Серьезным возражением в данном случае может стать простое указание на то, что обязанности, возложенные на нас как на представителей человеческого рода, также не нуждаются в нашем фактическом их одобрении. В кантианской традиции этической мысли они характеризуются, конечно, как свободно избираемые, но не эмпирическим субъектом, способным давать или не давать определенные обещания в зависимости от наличных склонностей и особенностей характера, а воображаемым, беспристрастно рациональным субъектом. И свободный выбор этого рационального субъекта становится основанием для обязательного подчинения моральным нормам каждого существа, которое по рождению и воспитанию является человеческим. Сходным образом и некоторые специальные обязанности могут рассматриваться как хотя и не избираемые нами, но сохраняющие при этом свою обязывающую силу в отношении тех, кто фактом рождения оказался в определенном отношении с определенными людьми. В таком случае они выступают как нормативная данность, которая в некоторых конкретных ситуациях может подвергаться рефлексивной процедуре, способной сделать их рационально неприемлемыми. Так обязанности по отношению к родителям формируются фактом

рождения и непроизвольного включения в систему отношений помощи и заботы. При этом существует ряд условий, которые в позднейшем могли бы устранить или значительно ослабить эти обязанности. Например, систематическое внутрисемейное насилие или унижение. Однако сохранение рациональной приемлемости специальных обязанностей зависит в данном случае не от прямого или подразумеваемого согласия субъекта и не от его личной способности ценить семейные отношения⁸.

Таким образом, мы установили, что волонтаристское понимание специальных обязанностей не охватывает весь их спектр, а значит аргументы, направленные на доказательство их моральной оправданности не могут исходить из «аналогии обещания» и контрактного понимания отношений, порождающих такие обязанности.

Оправдание специальных обязанностей через их вытеснение в область сверхдолжного

Первым вариантом рассуждения, призванного отклонить обвинение специальных обязанностей в пристрастном и нечестном характере, является аргумент, который построен на основе их вытеснения в область сверхдолжного (*supererogation*). При этом конфликт между универсальными обязанностями по отношению к любому представителю человечества и предпочтениями семейного, дружеского или гражданского характера снимается за счет значительного сокращения объема моральных предписаний. Тогда видимые потери в помощи или заботе со стороны других людей, характеризующие положение того человека, который не состоит в отношениях, порождающих специальные обязанности, попросту не воспринимаются в качестве реальных потерь, поскольку данный человек и не мог правомерно рассчитывать на помощь и заботу в данной ситуации.

Именно так может быть охарактеризована позиция современной либертаристской этики по отношению к распределению ресурсов между членами определенного сообщества. Исходные посылки вытеснения специальных обязанностей в область сверхдолжного могут быть как утилитаристскими, так и деонтологическими. В тех случаях, когда основанием служит концепция личных прав, то фокус рассуждения смещается в сторону неотъемлемого права владельца определенных ресурсов на

законное обладание и распоряжение ими. Если какая-то собственность понимается как неотъемлемая часть личности (и значит, не может превращаться в средство для решения общественных проблем), а все личные качества и их социально значимые результаты воспринимаются как индивидуальная собственность (и значит, исключают недобровольное участие в перераспределении), то произвольная передача ресурсов от одного человека к другому всегда будет справедливой, если она не включала в себя кражу, обман или насилие. Отталкиваясь от этой посылки, Р.Нозик определяет либертариистское отношение к семейным и дружеским специальным обязанностям. С его точки зрения, только шаблонные и неисторичные дистрибутивные модели превращают семейные или дружеские предпочтения в несправедливые. Но если критерии оценки справедливости распределения сами носят характер нешаблонных и историчных, то передача полученных законным путем ресурсов в пользу друга или члена семьи оказывается вполне справедливой⁹.

Схожее понижение планки универсальных требований морали может происходить на основе утилитаристского варианта либертариизма в том виде, в каком он представлен в работах Ф. фон Хайека. Последний опирается на разграничение «морали» в собственном смысле и «естественной морали», носящей инстинктивный характер. «Естественная мораль», построенная на основе единства конкретных целей, воплощение которых ведет к видимым полезным результатам, господствует в небольших примитивных группах («малых союзах», «малых стадах», «племенных обществах»). Она опирается на инстинктивные механизмы солидарности и альтруизма по отношению к соплеменнику. Приходящие ей на смену «моральные традиции» связаны с формированием «расширенного порядка человеческого сотрудничества», то есть такой формы взаимодействия индивидов, при которой они могут обслуживать жизненно важные потребности друг друга, не опираясь на тесные личные связи родства и совместной жизни. Правила «расширенного порядка» носят всеобщий и абстрактный характер и имеют форму запретов, то есть устанавливают пределы индивидуальной свободы. Они касаются честности, соблюдения договоров, гарантий собственности, упорядочения обмена, конкуренции и получения прибыли, а также исключения насилия. Именно они обеспечивают экономическую эффективность современной социальной системы, позволяют сохранить существование такого большого количества людей, населяющих землю¹⁰.

Однако «расширение сферы морального кодекса неизбежно несет с собой ограничение его содержания»¹¹. Любое требование запретить пристрастное использование ресурсов в таком случае является попыткой возродить атаквистическое содержание морали. Это оказывается прямым путем в бездну экономической неэффективности и в ад тоталитаризма. Именно поэтому в приоритетном использовании собственности для нужд членов семьи или локального сообщества нет ничего, что ущемляло бы права остальных представителей человечества. Обеспечение высокого материального положения индивида усилиями его родителей воспринимается Ф. фон Хайеком как норма, тогда как стремление обеспечить такое же положение своему ребенку с помощью организационных структур общества и на основе идеи фундаментального общечеловеческого равенства — как явная аномалия¹².

Хотя аргументация либертаристов против восприятия партикулярных предпочтений в качестве глубинно несправедливых касается в основном вопросов распределения материальных ресурсов, она может быть выведена и на более общий уровень. Помощь и забота, оказываемые людьми друг другу, могут трактоваться именно в категориях передачи и приема ресурсов, поскольку они могут быть выражены через такие понятия, как израсходованное время и потраченные усилия. Вместе с тем, на наш взгляд, либертаристские послышки не позволяют выполнить задачу корректного обоснования специальных обязанностей. Во-первых, они рассматривают их как зависящие исключительно от свободного выбора индивидов, что, как было уже показано, не соответствует их природе. И во-вторых, что гораздо более важно, они полностью лишают специальные обязанности морально обязательного характера. С точки зрения либертаризма цицероновская схема нормативных концентрических кругов попросту немыслима. Конечно, круг универсальных обязанностей здесь так же слаб, как и у Цицерона, и даже гораздо слабее, но разграничения внутри этого круга теряют всякую обоснованность. Так отец, друг или представитель локального сообщества оказывается вполне оправданным с точки зрения бедных по содержанию универсальных правил морали, когда он оказывает предпочтительное внимание своим детям, друзьям, землякам или соседям, но он был бы оправдан и в том случае, если бы отказался от этого, используя время, усилия и материальные ресурсы для собственного развлечения, филантропических акций или расширения собственного «дела».

Непосредственное выведение специальных обязанностей из универсального принципа индивидуальных прав

Иной вариант апологии специальных обязанностей можно найти у А.Гьюирта, который избирает самый прямой путь совмещения партикулярной и универсальной нормативности. С его точки зрения любые попытки решить эту задачу через указание на внешнее (extrinsic) и инструментальное отношение специальных обязанностей к исполнению универсальных принципов морали являются полумерами. Только внутренняя (intrinsic) аргументация, позволяющая показать, что специальные обязанности могут быть непосредственно выведены из всеобщих требований морали, способна снять с них обвинения в нечестном характере и утвердить их нравственный статус. Именно поэтому А.Гьюирт отклоняет утилитаристские основания обсуждения проблемы специальных обязанностей. Ведь в их рамках партикулярные предпочтения никогда не будут восприниматься как «правильные или ценные сами по себе», а только как средство для максимизации суммарной полезности. И хотя деонтологические, кантианские основания также оставляют лазейки для внешнего способа оправдания предпочтений в пользу членов семьи, друзей или соотечественников, именно в рамках этики индивидуальных прав, по мнению А.Гьюирта, сохраняется возможность для подтверждения того, что «некоторые виды этического партикуляризма морально необходимы и принудительны и это является вопросом их внутренней ценности»¹³.

С первого взгляда может показаться странным, как вообще моральный принцип, гласящий, что права должны быть равным образом распределены между всеми актуально и в возможности существующими лицами, способен предоставить оправдание предпочтительному (а значит, неравному) отношению к некоторым индивидам. Однако, как считает А.Гьюирт, это недоразумение рассеивается, если принять во внимание, что принцип равных и неотъемлемых прав личности определяет не только действия индивидов во исполнение их обязанностей, но и некоторые виды социальных правил и институтов. В итоге может оказаться, что требование защиты свободы и благосостояния будет прямо обращено скорее на характер и структуру этих правил и институтов, чем на действия отдельных лиц. В этом случае исполнение норм и деятельность в согласии со структурой

институтов могут приводить к правомерному нарушению (infringing), но не к попранию (violating) конкретных прав, поддерживаемых универсальными принципами морали¹⁴.

В отношении института семьи с ее преференциальным характером эта логика получает следующий вид. Если каждый человек имеет право на свободное самовыражение, то все мы имеем право также и на создание добровольных ассоциаций, не нарушающих общечеловеческие права других лиц. Это в свою очередь порождает право охранять их деятельность от внешнего вмешательства. Тогда семья, как подобного рода ассоциация, которая служит целям усиления общей способности к деятельности входящих в нее партнеров, будет оправдана в своих институционально необходимых партикуляристских проявлениях¹⁵. В отношении политического сообщества, разделяющего представителей человечества на граждан и неграждан, рассуждение может быть построено следующим образом. Минимальное по своим функциям государство как чисто управленческая структура оказывается необходимым для поддержания права на свободу и благосостояние. При этом «государственные функции могут быть эффективными только в отношении лиц, которые физически присутствуют на определенной ограниченной территории»¹⁶. Поэтому, во-первых, равенство личных прав может быть гарантировано только множеством таких государств, во-вторых, действие универсальных принципов должно быть частично ограничено институтом гражданства. Сходным образом право на свободу требует существования не только минимального государства, но и «демократического государства гражданского участия», которое также ограничено по кругу членов.

Обрисованная выше попытка прямого обоснования внутренней моральной ценности специальных обязанностей на основе их вывода из универсального принципа равных прав, несмотря на привлекательность самого замысла, имеет отчетливо выраженные недостатки. В том, что касается обязанностей семейных, фокус рассуждения А.Гьюирта смещается, как и в либертариистской теории, на моральную допустимость семейных преференций. Что же до их обязательности, то она оказывается мыслимой только на контрактной основе, в рамках добровольного вступления в свободную ассоциацию семейного типа. Однако, как мы уже установили, семейные обязанности в целом ряде своих проявлений носят совсем не контрактный характер.

Обсуждение же коммунальных и гражданских обязанностей, хотя и сосредоточено одновременно на их моральной допустимости и обязательности, явно демонстрирует отступление от собственных исходных посылок. Прямое выведение этического партикуляризма из этического универсализма требовало, по А.Гьюирту, такого рассуждения, в котором партикулярное не было бы всего лишь средством для реализации универсальных принципов, но имело бы собственную независимую ценность. Однако приведенная выше аргументация оказывается внешней, а не внутренней. Только фактические ограничения возможностей управленческой деятельности заставляют принять необходимость предпочтительного отношения к согражданам. Таким образом, сам ход обсуждения проблемы специальных обязанностей в работе А.Гьюирта, на мой взгляд, показывает, во-первых, что стремление напрямую обосновать этический партикуляризм на основе универсального принципа равных прав является завышенной теоретической претензией и, во-вторых, что косвенные или внешние способы его обоснования требуют более пристального внимания и развернутого анализа.

Специальные обязанности как внешнее условие реализации универсальных принципов морали

Если партикулярные обязанности, сопровождающиеся предпочтительным отношением к конкретным лицам, рассматривать во вспомогательно-инструментальном значении, то их оправданность и обязательность будут определяться мерой тех уступок реальности, которые необходимы для воплощения нравственных ценностей. Философское рассуждение в этом случае следует сознательно перенести из области чистого анализа ценностей и норм в область их соотнесения с ограниченными возможностями человека.

Первым доводом подобного рода является тезис о том, что нравственный опыт универсальных обязанностей не может состояться без предварительной включенности в обязывающие отношения партикулярного характера. В таком случае ситуативные противоречия между партикулярными предпочтениями и идеей общечеловеческого равенства служат неизбежной платой за неявную, но постоянно существующую поддержку универсальных принципов морали со стороны эмоций и переживаний,

складывающихся исключительно в семейном или коммунальном (то есть партикулярном) контексте. Вне семейных или подобных им отношений заботы, сострадания и совместной радости нельзя представить себе, каким образом могли бы сформироваться стремление к учету интереса другого человека и, что не менее важно, способность идентифицировать этот интерес. Х.Лафолетт использует для иллюстрации такого отношения две очень контрастных метафоры: невозможность игры в футбол при незнании общего принципа игр или невозможность помочь человеку с сердечным приступом при незнании того, что у людей есть сердца и они могут давать сбои¹⁷.

Рассуждение Х.Лафолетта можно вывести и на более общий и абстрактный уровень. Возможно, что вопреки прямому смыслу заповеди «возлюби ближнего как самого себя» мы генерализуем не столько естественную любовь к самому себе (слишком уж отличны взаимоотношения человека с самим собой и его отношения с другими), но именно те переживания и модели действия, которые сформировались в микроконтексте интимных сообществ. При этом может оказаться, что подобные сообщества не могут (опять же в силу фактических ограничений) существовать вне отчетливых распределительных предпочтений. Тогда такие предпочтения уже нельзя трактовать как простые проявления пристрастности.

Однако указание на необходимость предварительного опыта партикулярных предпочтений для осознания и воплощения универсальных обязанностей касается в большей мере семьи, отчасти локальных сообществ и в меньшей — политического сообщества, которое не является интимным по определению. Поэтому здесь потребуются другие аргументы. Часть их, как и у А.Гьюирта, связана с ограниченными возможностями организационно-управленческого механизма справедливого общества. К примеру, Дж.Уолдрон воспроизводит уже известное нам разграничение принципов, раскрывающих содержание самой справедливости, и принципов, определяющих институты, управомоченные их воплощать. Моральные принципы второго рода характеризуются им как чувствительные к фактическим ограничениям администрирования. Главным таким ограничением Дж.Уолдрон, следуя И.Канту, считает невозможность разрешения конфликтов, угрожающих индивидуальной безопасности и установленной системе собственности, без очерчивания точного круга возможных конфликтующих сторон. Предельно широ-

ким кругом в этом отношении являются люди, охваченные деятельностью территориального государства¹⁸. Без указания на это ограничение стремление Дж.Ролза рассматривать базисную структуру справедливого общества в качестве замкнутой распределительной системы, изолированной от других обществ¹⁹, превратилось бы в простое аннулирование этической значимости всех остальных представителей человечества²⁰.

Вместе с тем фактические ограничения возможностей социально-политического администрирования, как и любые другие эмпирические условия человеческой деятельности, не гарантированы от будущих изменений социальной реальности. Более того, степень их преодолемости и в настоящий момент оценивается по-разному. Некоторые исследователи отзываются о них как о несущественных, а значит, предпочтения, которые мы (как отдельные индивиды и как государственная система распределения благ) оказываем своим согражданам, превращаются в необязательные и несправедливые²¹. Именно поэтому невозможность существования универсальной социально-политической системы, строго соответствующей всеобщим принципам морали (прежде всего принципам равенства и справедливости) требует дополнительного и более детального подтверждения.

Такое подтверждение пытаются получить те исследователи, которые видят корень ограничений социально-политического администрирования не просто в пределах возможностей управленческих механизмов, а в особенностях работы универсальных принципов морали в качестве мобилизующей и интегрирующей силы. Ведь любое эффективное управление большими массами людей всегда опирается на достаточную поддержку со стороны управляемых. Только глубокая идентификация граждан со своим политическим сообществом делает его устойчивым и сплоченным. Именно она позволяет преодолеть эгоистические устремления, когда требуются серьезные жертвы ради общего блага или общей свободы. Но если речь идет не о единичных случаях морального служения и морального героизма, то слово «общий» понимается в некоем партикулярном контексте. Оно относится к какому-то объединению людей, границы которого вполне определены, к polis'у, к patria или в, крайнем случае, к родной стране. Для того, чтобы массы могли пойти на лишения и даже на смерть, должно существовать чувство общего предприятия, реализуемого в совместной деятельности.

Поэтому очень маловероятно, как замечает Ч.Тэйлор, чтобы роль ведущего фактора ненасильственной мобилизации с той же самой эффективностью могла бы исполнить «аполитическая преданность универсальным принципам, которые защищали стойки и которые являются центром современной этики прав»²². Отсюда следует, что социальное воплощение универсальных предписаний морали естественно лимитируется существованием сообществ, связанных узами патриотизма, вне которых невозможно какое-либо преобразование, а может быть и упорядоченное существование общества. Этим тривиальным фактом предопределяется необходимость такого взаимодействия партикулярных и универсальных, или, словами А.Бергсона, «закрытых» и «открытых» элементов морали, при котором «первые передают вторым нечто от своей принудительной силы; вторые распространяют на первые немного своего аромата»²³.

Все приведенные выше косвенные аргументы в пользу специальных обязанностей имеют вполне очевидную силу, хотя не претендуют на прямой вывод из универсальных принципов морали и зависят от меняющейся эмпирической реальности человеческого существования. Они не содержат внутренних противоречий, как это наблюдалось в рассмотренных ранее способах обоснования партикулярных элементов моральной нормативности. Однако если в ходе обоснования родительского, сыновнего или гражданского долга опираться только на них, то на повестку дня снова встанет тотальное переосмысление существующей нравственной практики, способное разрушить те самые отношения, на которых базируется система специальных обязанностей человека. Ведь в том случае, когда партикулярные обязанности понимаются лишь как вынужденное средство для конечной реализации обязанностей универсальных, то и партикулярные межчеловеческие связи должны восприниматься как навязанные обстоятельствами ограничения морального субъекта. Тогда Любовь к Родине существует не ради Родины, но лишь как необходимый субститут альтруистической любви к человечеству. Равным образом любовь к ребенку или родителям приобретает черты явления обусловленного и вспомогательного в том же смысле, как рутинная и тяжелая подготовительная работа может быть обязательной предпосылкой позднейшего художественного творчества.

Все это, во-первых, не слишком соответствует тому опыту этического партикуляризма, который призвано обосновать, что отчетливо зафиксировано Б.Уильямсом в связи с анализом си-

туации, в которой перед индивидом стоит выбор: спасти в случае смертельной опасности собственную жену или любого другого человека из числа находящихся в том же угрожающем положении. Рассуждение о допустимости спасения жены «обеспечивает действующее в данной ситуации лицо одним излишним вопросом: кто-либо (например, его жена) мог бы надеяться, что его полностью развернутая мотивация состояла бы в том, что это его жена, а не в том, что в ситуации подобного рода морально допустимо спасение собственной жены»²⁴.

Однако кроме искажения живого нравственного опыта такое обоснование подспудно влечет его разрушение. Понимание того, что партикулярные связи имеют отчетливо инструментальный характер, ведет к отчуждению человека от ценимых им отношений с другими людьми, а то, в свою очередь, делает невозможным сохранение исходного качества межличностных взаимосвязей. Конечно, рассуждение о досадных, но непреодолимых ограничениях универсального нравственного долга можно понимать как сугубо теоретическую конструкцию, а не как реальный ход мысли решающего и действующего индивида. Но тогда оно превратится в истину, требующую прикрытия со стороны «благородных вымыслов», таких как полезная фикция семейной любви, полезная фикция дружеского участия, полезная фикция патриотизма и т.д. Однако применение этого старого платоновского приема в ходе установления связей между нравственной практикой и моральной теорией было бы самоубийственным для последней. Разве может моральная философия нарушать фундаментальные принципы самой морали, прибегая ко лжи?

Обоснование внутренней ценности специальных обязанностей в перфекционистской этике добродетелей

Ликвидировать разрыв между теоретическими описаниями партикулярного нравственного опыта и самим этим опытом может только такая теория морали, в которой специальные обязанности получают самодостаточный статус. Тот статус, о котором вел речь А.Гьюирт и обосновать который оказалась не в силах его собственная теоретическая конструкция. Самым простым способом достичь этой цели было бы обращение к интуитивистской аргументации. Универсальные принципы морали, равно как и обязанности, которые не являются долгом по отно-

шению к любому человеческому существу, могут пониматься как две независимо фиксируемые ценностные интуиции, проявляющие в определенных ситуациях свою несовместимость. Однако обращение к интуитивистской модели резко увеличивает риск ничем не оправданной произвольности при определении содержания наших обязанностей и их взаимных приоритетов в ситуациях конфликта ценностей. Тогда морально-философское теоретизирование будет в высшей степени подвержено тем недостаткам, которые ярко обрисовывает А.Макинтайр по отношению к кружку интуитивистов, сложившемуся вокруг Дж.Э.Мура: «Эти люди полагали, что идентифицируют присутствие некоего... свойства, которое они называют «благом», но на самом деле... они лишь выражали свои чувства и установки, маскируя выражение предпочтения или прихоти интерпретацией своей собственной речи и поведения»²⁵.

Поэтому в случае с партикулярными элементами морали следует придерживаться стратегии, отличной от чистого интуитивизма. Для этого потребуются установить особый статус тех предпочтений, которые находят выражение в специальных обязанностях, на фоне сугубо эгоистических и сугубо альтруистических мотивов нашего поведения. Исследовательский поиск в этом направлении неоднократно осуществлялся в коммунитаристской социально-этической мысли. И его исходным моментом было предположение о том, что противостояние универсальных принципов морали является безоговорочным только по отношению к непосредственно эгоистическим проявлениям человеческого естества. Вместе с тем наряду с последними существуют лишённые всеобщности, не эгоистические и при этом имеющие решающую индивидуальную ценность жизненные проекты или приверженности (commitments). Они являются не простым выражением желания и склонности, но конститутивным элементом личной идентичности. Вне их деятельного осуществления жизнь человека попросту теряет смысл, а личность распадается. Естественно, что соотношение таких приверженностей с универсальными принципами морали не может быть точно таким же, как и у простых проявлений индивидуальной способности желания, ситуативных интересов и жизненных планов. Например, с точки зрения Б.Уильямса, утилитаристски мыслящий деятель не мог бы принимать их в расчет при анализе условий совершения поступка наравне с любыми другими подлежащими удовлетворению предпочтениями²⁶.

Отношения, порождающие специальные обязанности, сопровождаются именно такими глубокими антиэгоистическими приверженностями. Можно сказать, что именно их присутствие и делает этический партикуляризм темой, возможной к обсуждению в философии морали. Эта позиция наиболее отчетливо выражена М.Сэнделом: «Приверженности и убеждения, чья моральная сила состоит частично в том факте, что жизнь в соответствии с ними неотделима от понимания себя в качестве особой личности — в качестве члена этой семьи, этого сообщества, этой нации или народа,... есть нечто большее, чем ценности, которые я имею случайно, или цели, достижению которых я отдаюсь в какой-то момент. Они идут дальше обязанностей, которые я принимаю на себя добровольно, и «естественного долга» (natural duties) по отношению ко всем человеческим существам»²⁷.

Однако на этом этапе обоснования специальных обязанностей в коммунитаристской мысли не совсем понятно, какие из глубоких приверженностей действительно порождают партикулярное моральное долженствование, а какие — нет. Здесь может оказаться очень контрастным пример С.Шеффлера, в котором фигурирует амбициозная юная эмигрантка, стыдящаяся отношений с преданными ей родителями, но бесконечно высоко оценивающая свои контакты с тщеславным и самовлюбленным одноклассником²⁸. Вполне может быть, что именно второй тип отношений в данном случае и задает параметры личной идентичности юной леди. Однако вряд ли в этом случае можно всерьез говорить о моральных обязанностях. Ведь и сам М.Сэндел выделяет два возможных изъяна в концепциях человеческого Я: считать его заданным предварительно любому жизненному проекту как свободно избираемому и считать его состоящим из всех возможных проектов и желаний, которые в нем зарождаются²⁹.

Для М.Сэндела, как известно, решающим обстоятельством, которое придает глубоким личным приверженностям статус конститутивных и санкционирует этический партикуляризм, является наличие единой истории, которую «обремененные» (encumbered) индивиды разделяют друг с другом. Интерпретация данной истории превращается в рефлексивное понимание границ и структуры собственного Я и его специальных обязанностей³⁰. Но, как известно, совместная история существует и у шайки бандитов, и у сообщества надзирателей ГУЛАГА. Это простое наблюдение требует значительно усложнить рассуждение об этическом партикуляризме.

Если совместная история может порождать моральную обязанность предпочтительного отношения к тем, кто разделяет ее с нами, то эта история должна иметь дополнительные квалифицирующие признаки. Так Т.Гурка считает подобным признаком то обстоятельство, что это должна быть история такого взаимодействия между людьми, которое приносит пользу неким третьим лицам (в самом крайнем случае, история совместного претерпевания зла или притеснения)³¹. Ограничения, фиксируемые Т.Гуркой, конечно, стоит принять во внимание, поскольку участие в деятельности, направленной на прямое причинение ущерба другим людям, вряд ли может служить основой для морально оправданных предпочтений. Однако предлагаемое им рассуждение не проясняет вопрос о том, почему мораль имеет столь глубокий интерес по отношению к контекстуально-историческому формированию и сохранению личной идентичности каждого человека, что идея незаинтересованной взаимопомощи может только ограничивать, но не аннулировать его. Также остается непонятным, почему авторы-коммунитаристы вообще сохраняют за обязанностями и приверженностями исторического типа статус моральных. Для того, чтобы дать ответ на эти вопросы следует обратиться к проблеме возможных определений морали.

В различных исследованиях по моральной философии мы встречаемся с двумя отличающимися по своему объему дефинициями морали, которые можно условно обозначить как широкую и узкую. В рамках очень характерного для современной этической теории узкого понимания мораль определяется исключительно через нормативные запреты и обязанности, связанные с беспристрастностью и уважением к человеческой жизни в свете обеспечения автономии и уменьшения страданий. Наряду с этим определением существует и более широкое, представленное, например, в многомерной трактовке понятия «мораль», предложенной Ч.Тэйлором. Для него моральное мышление как область вынесения «сильных оценочных суждений» (strong evaluations) представляет собой сочетание трех измерений: 1) уважения к другому человеку как субъекту нравственного отношения, 2) стремления жить исполненной значения, благой жизнью, в отличие от тривиально-автоматического существования, 3) стремления стяжать уважение и почет в рамках данного общественного пространства³². Если попытаться синтезировать зафиксированные Ч.Тейлором измерения моральной оценки, то следует признать, что мораль есть там, где присутствует импера-

тивно заданное стремление к обеспечению каждому человеку благой, полной или воплощающей человеческое предназначение жизни, которая превращается в основание общественного признания.

Если определять мораль именно так, то заинтересованность в сохранении исторически формируемой личной идентичности неизбежно оказывается среди приоритетных моральных целей, ибо благая (или полная) жизнь немыслима без этого ключевого элемента. В то же время, если образ полной человеческой жизни предполагает такие формы нравственной самореализации (то есть добродетели), практиковать которые невозможно без преференциальных отношений, то становятся понятными смысл и значение специальных обязанностей. Этический партикуляризм оправдывается тогда не просто вовлеченностью в совместную историю деятельности, воплощающей принципы справедливости, но вовлеченностью в совместную историю успешного формирования личной идентичности на основе некоего образа человеческого совершенства. Эту аристотелевскую по своим корням модель нравственной жизни должны лишь ограничивать универсальные и беспристрастные правила справедливости. При этом способ ограничения должен быть таким, чтобы не разрушалась сама способность моральных субъектов вести благую (или полную) человеческую жизнь.

* * *

Приведенный выше анализ возможных обоснований этического партикуляризма был нацелен не столько на выяснение точной меры, которая определяла бы баланс между партикулярным и универсальным содержанием морали. Это потребовало бы совсем иного исследования и по его методологии, и по объему. Задачей данной работы был скорее поиск ответа на вопрос о том, возможны ли специальные обязанности со статусом моральных и в рамках какой системы нравственной философии их моральная оправданность и обязательность предстают наименее противоречивыми. И здесь, на мой взгляд, перфекционистская этика добродетелей оказывается наиболее приемлемой моделью для установления рефлексивного равновесия между нравственным опытом и философией морали. Именно в рамках этики добродетелей может развернуться продуктивная дискуссия о гра-

нища партикулярных элементов морали по отношению к универсальным. И это возможно хотя бы только по тому, что она фиксирует собственно моральную значимость некоторых партикулярных проявлений человеческой жизни. При этом аргументы в пользу моральной оправданности специальных обязанностей, названные мною внешними, превращаются в очень важные дополнительные соображения, которые могли бы оказать ограниченное влияние на поиск баланса партикулярного и универсального содержания морали. В таком своем статусе они перестали бы быть угрозой тем отношениям, нравственно обязательный характер которых они обосновывают.

Вместе с тем следует признать существование ряда проблем, которые могут подорвать заявленную позицию в том случае, если в ее пределах не найдется приемлемого решения для них. Первая проблема связана с тем фактом, что образы человеческого совершенства, фиксируемые в определенных списках добродетелей, носят очень разнообразный и исторически релятивный характер. Если не удастся установить надъисторического, константного ядра идеи нравственного совершенства, то баланс между универсальными и партикулярными элементами морали окажется под вопросом. Вторая проблема складывается в связи с тем, что существуют очень большие различия между гражданскими, коммунальными и семейными отношениями, порождающими специальные обязанности. Главное из них — разница в степени личного контакта и взаимодействия: в некоторых случаях они интенсивны, в некоторых — гораздо слабее, в некоторых — отсутствуют вовсе. В нашем обсуждении проблемы этического партикуляризма этот факт сознательно не акцентировался. Однако если именно присутствие тесных личных контактов является единственным (или хотя бы решающим) фактором для формирования морально значимых партикулярных предпочтений, то общая схема обоснования специальных обязанностей может разрушиться. Нет необходимости говорить, что именно эти проблемы автоматически превращаются в первоочередные для дальнейшего исследования заявленной в данной публикации темы.

Примечания

- ¹ Статья написана в рамках проекта, поддержанного Министерством образования Российской Федерации, грант на проведение исследований молодыми учеными PD 02-3.13-21.
- ² *Анресян Р.Г.* Идея морали и базовые нормативно-этические программы. М., 1995. С. 152.
- ³ *MacIntyre A.* Whose justice? Which rationality? L., 1988. P. 147–146.
- ⁴ *Hardimon M.O.* Role Obligations // The J. of Philosophy. 1994. Vol. XCL. № 7. July. P. 347.
- ⁵ *Scheffler S.* Relationships and Responsibilities // Philosophy and Public Affairs. 1997. Vol. 26. № 3. P. 203.
- ⁶ *Jeske D.* Special Relationships and Political Obligations // Social Theory and Practice. 2001. Vol. 27. № 1. P. 35.
- ⁷ Лишь небольшая часть теоретиков считает, что такое изменение исходной модели обещания или контракта уже означает переход на контрволюнтаристскую позицию (напр.: *Simmons A.J.* Associative Political Obligations // Ethics. 1996. Vol. 106. № 2. P. 258).
- ⁸ *Scheffler S.* Relationships and Responsibilities. P. 199–200. В этой связи очень ценным является замечание М.О.Хэрдимона о принципиально ограниченной сфере применения принципа добровольности. Он имеет полные права только в строго очерченной области гражданского общества, где индивиды реализуют собственные частные проекты, основанные исключительно на личном предпочтении и ограниченные только правом других выдвигать и реализовывать подобные же проекты. Поэтому здесь любые ассоциации носят исключительно добровольный характер, а позитивные обязанности по отношению к конкретным людям являются исключительно договорными (*Hardimon M.O.* Role Obligations. P. 352).
- ⁹ *Nozick R.* Anarchy, State, and Utopia. N. Y., 1974. P. 167. В связи с этим Р.Нозик кажется крайне противоречивой амбивалентная позиция универсалистов-радикалов по отношению к семье: «Отношения семейной любви рассматриваются как модель для подражания и распространения в пределах общества в целом, в то же время семья осуждается как удушающий институт, который требует разрушения и осуждения в качестве фокуса ограниченных интересов, которые препятствуют достижению радикальных целей» (Ibid.).
- ¹⁰ Итоговое изложение данной концепции см.: *Хайек Ф.А.* Пагубная самонадеянность: ошибки социализма. М., 1992.
- ¹¹ *Hayek F.A.* Law, Legislation and Liberty. Vol. II. The Mirage of Social Justice. Chicago, 1978. P. 146.
- ¹² Ibid. P. 9.
- ¹³ *Gewirt A.* Ethical Universalism and Particularism // The J. of Philosophy. 1988. Vol. LXXXV. № 6. June. P. 289.

- ¹⁴ Ibid. P. 293.
- ¹⁵ Ibid. P. 294.
- ¹⁶ Ibid. P. 300.
- ¹⁷ *Lafollette H.* Personal Relationships // A Companion to Ethics /Ed. by P.Singer. Cambridge, 1993. P. 311.
- ¹⁸ *Waldron J.* Special Ties and Natural Duties // Philosophy and Public Affairs. 1993. Vol. 22. № 1. P. 18.
- ¹⁹ *Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С. 23.
- ²⁰ «Если мы используем ограниченные по области применения принципы (range-limited principles), мы должны иметь аргумент, оправдывающий наше их использование, и этот аргумент по меньшей мере не должен просто обходиться с жителями Бангладеш как будто их вообще не существует» (*Waldron J.* Special Ties and Natural Duties P. 14).
- ²¹ Очень отчетливо этот факт демонстрирует недавняя оживленная дискуссия о патриотизме в американском философском сообществе, спровоцированная космополитически ориентированной статьей М.Нассбаум. См.: For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism [by M.Nussbaum and respondents] / Cohen J., ed. Boston: Beacon. 1996.
- ²² *Taylor C.* Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate // Liberalism and the Moral Life /Ed. by N.Rosenblum. Cambridge-L., 1989. P. 166.
- ²³ *Бергсон А.* Два источника религии и морали. М., 1994. С. 53.
- ²⁴ *Williams B.O.* Persons, Character and Morality // *Williams B.O.* Moral Luck. Philosophical Papers 1973–1980. Cambridge, 1982. P. 18.
- ²⁵ *Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали. М., 2000. С. 26.
- ²⁶ *Williams B.O.* A Critique of Utilitarianism // *Smart J.J., Williams B.O.* Utilitarianism: For and Against. Cambridge, 1973. P. 116.
- ²⁷ *Sandel M.* Liberalism and the Limits Of Justice. Cambridge, 1982. P. 179.
- ²⁸ *Scheffler S.* Relationships and Responsibilities. P. 200.
- ²⁹ *Sandel M.* Liberalism and the Limits of Justice. P. 57.
- ³⁰ Ibid. P. 181.
- ³¹ *Hurka T.* The Justification of National Plurality // The Morality of Nationalism. New York, 1997. P. 150–152.
- ³² *Taylor C.* Sources of the Self: the Making of the Modern Identity. Cambridge, 1989. P. 15.