

ФИЛОСОФИЯ, СОЦИОЛОГИЯ, ПОЛИТОЛОГИЯ

УДК 17.0

Е.В. Агафонова, Н.А. Тарабанов, Э.А. Кручинин

ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТА МОРАЛЬНОЙ КОМПЕТЕНЦИИ: ХАРАКТЕР МОРАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ КАК ОСНОВАНИЕ ПРИНЯТИЯ РЕШЕНИЙ

Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ (грант № 13-06-00119 А) в рамках проекта «Концептуальные основания прикладной этики: методология принятия морального решения».

Рассматривается вопрос моральной ответственности и проблема критериев добродетели. Предполагается, что поиск решения следует начинать с определения субъекта моральной компетенции. Рассмотрение форм идентичности и условий ее конструирования поможет установить узловые моменты в отношении критериев морального действия. Утверждается, что идентичность и ее основные установки напрямую зависят от intersubjectивных дискурсивных практик в поле социального взаимодействия. Нарративная природа субъекта открывает нам доступ к истокам морального действия.

Ключевые слова: субъект; мораль; моральные интуиции; моральное чувство; рациональность; нарративность; идентичность; intersubjectивность; коммуникативность.

Моральный плюрализм, провозглашаемый современной культурой и философскими концепциями, – явление привычное и даже порой одобряемое на фоне отсутствия какого-либо единства в определении основных моральных требований. Тем более что незавершенность моральной аргументации – это даже не специфика современной культуры, а скорее, как это часто утверждается, специфика самих проблем в области морали. И все же кажется, что некоторых трудностей именно в современных вопросах морали можно избежать, если обратиться к истокам проблем.

Одной из проблем, на наш взгляд, является некоторая увлеченность культуры терминологией, берущей начало в утилитарно-прагматистском движении мысли. Моральная аргументация, как полагается в рамках данного подхода, оказывается не совсем убедительной и скорее сводится к высказываниям о предпочтениях и не более. Отсутствие критериев в определении «блага» приводит к утверждению об устранении из этики любых апелляций к объективным и надличностным стандартам, потому как таких стандартов не существует вовсе. Доктрина эмотивизма, сводящая моральные установки к выражению чувств и предпочтений, в русле философских споров о морали действительно становится одной из убедительных концепций XX в. По мнению А. Макинтайра, «поскольку добродетели сейчас общепринято понимать, как предрасположения или чувства, которые ведут к подчинению определенным правилам, согласие по поводу того, каковы должны быть соответствующие правила, всегда должно быть предварительным условием согласия по поводу природы и содержания конкретных добродетелей. Но это предварительное согласие по правилам является... чем-то таким, чего наша индивидуалистская культура не может гарантировать» [1. С. 330].

Наше предположение заключается в том, что любой разговор о морали и поиске критериев добродетели следует начинать с определения субъекта моральной компетенции. Более того, рассмотрение форм идентичности и условий ее конструирования поможет установить узловые моменты в отношении критериев морального действия. Предполагается, что идентичность и ее основные установки напрямую зависят от intersubjectивных дискурсивных практик в поле социального взаимодействия. В данном случае обращение к нарративной компоненте личной и коллективной идентичности могло бы задать некоторый вектор для подхода к субъекту морального действия.

Дискурс современной культуры довольно легко включает в собственные границы тезисы о кризисе идентичности и плюралистичности моральных концепций. Кажется, что для субъекта, представляющего собой множественность социальных ролей, вполне приемлемо обращаться к различному перечню добродетелей в различных ситуациях. Прагматистский подход в этике, вылившийся в довольно популярную доктрину конвенционализма, предлагает нам в качестве критерия субъекта, всецело стремящегося к достижению собственного блага и индивидуальной пользе. Конечно, сегодня если и придерживаются утилитаристских принципов, то скорее употребляют понятия предпочтений и целей, которые, как предполагается, индивид выстраивает в определенную иерархию. Это избавляет от некоторых трудностей психологического определения пользы, но не отменяет проблемы. Сами предпочтения (а предпочтения могут меняться и исчезать, что тоже необходимо как-то объяснить) являются всего лишь обрамляющими рамками действия и сами должны быть наполнены каким-либо содержанием, но каким: биологическим, пси-

хологическим, социальным, политическим или, в конце концов, моральным? Даже если мы принимаем эгоистическую природу субъекта, то все равно не сможем составить перечень его предпочтений и вычислить точный график полезности.

Вопрос даже скорее в том, принимать ли нам принцип эгоизма как движущую силу при совершении действия в качестве некоего антропологического принципа, который распространяется и на моральное действие, или же это просто часть рационального действия, ориентированного экономически? Если в первом случае мораль окончательно терпит поражение, поскольку более не является некой мотивирующей силой при совершении поступка, то во втором случае нам придется различать как бы два типа действия – моральное и чисто инструментальное, – которые, возможно, не пересекаются между собой.

Тогда этическое благодаря эмотивистскому прочтению либо трактуется как выражение чувств и страстей, либо, напротив, полностью вписывается в доминирующий экономический дискурс практической рациональности. Этические проблемы, возникающие в языке мира повседневности, дублируют проблемы на уровне философской рефлексии в отношении определения критериев морали. А. Макинтайр пишет: «Абсолютно ясным представляется то, что в повседневной жизни, как и в моральной философии, замена аристотелевской или христианской телеологии определениями добродетелей в терминах страстей не является по большей части или совсем заменой одного множества страстей другим множеством, но является скорее движением на пути к ситуации, где больше не существует какого-либо ясного критерия» [1. С. 318]. Кажется, что социальные нарративы и жизненные миры сегодня, как выразился Хабермас, «оккупированы» дискурсом эффективности, инструментальности и успешности. А. Макинтайр в перечне социальных ролей, наиболее соответствующих современной культуре, прибегает к фигурам бюрократа и эффективного менеджера. Построение определенных форм идентичности как определяющих моделей действия в современной культуре часто задается вектором таких доминирующих нарративов, как ориентация на успешность, эффективность и креативность.

«Идентичность» действительно является так называемой концептуальной призмой, сквозь которую рассматриваются, изучаются и оцениваются самые разнообразные сферы современной реальности. Старым проблемам теперь придаются формулировки, так или иначе связанные с дискуссиями об «идентичности». И самое важное заключается в том, что «идентичность», перестав на сегодня быть некой данностью, снова становится задачей. В сегодняшнем мире калейдоскопических ценностных ориентиров, распадающихся рамок, изменяющихся маршрутов высшей ценностью полагается свобода маневра среди предоставляемых возможностей. В такой ситуации обретение раз и навсегда «прописанной», «четкой» идентичности может лишить гибкости и закрыть доступ к использованию всех этих возможно-

стей. С другой стороны, постоянная работа по демонтажу и постоянной переработке идентичности может стать простой тратой времени в условиях неопределенности и неуверенности, характеризующих общее состояние современности. И опять же, должна ли «идентичность» становиться «частным делом»? Индивидуальность всегда есть продукт общества – это избитая истина, обратная сторона которой состоит в том, что любая форма социальности, в том числе и этической, зависит от того, как решается задача «индивидуализации».

Можно сказать, что люди прибегают к семиотическим ресурсам нарративных самообъяснений для того, чтобы скоординировать проецируемую ими идентичность, проекты своего воображаемого Я, посредством которых они только и могут существовать. Любое намерение, помещенное в контекст более длительной перспективы, создает некоторую связь интенционального, социального и исторического. Если же мы включаем этическое измерение, то получаем историю субъекта, способного в определенной ситуации совершать действия, которые интерпретируются социальным окружением или самим субъектом как «правильные» или же «неправильные», а намерения определяются как «добрые» или «недобрые». Таким образом, создавая модель собственной идентичности, мы создаем модель субъекта, способного к действию и вынесению суждения в рамках определенных моральных представлений. Само действие описывается при этом при помощи этических предикатов (таких как, например, «хороший», «обязательный»...), т.е. субъект как бы ставит перед собой вопрос: в качестве кого мы можем оценивать и уважать самих себя? Это вопрос, предполагающий *ответственность* как способность *отвечать на...* и *отвечать за...* В рамках такой модели нарративной идентичности задается ориентир, в соответствии с которым индивид должен определять себя, выстраивать проекции своего Я, чтобы идентифицировать себя в качестве достойного члена сообщества. Совершая движение между полюсами *конflikта* и *взаимодействия* в социуме, индивид должен правильно интерпретировать ситуацию, а после иметь способность аргументированного вынесения суждения. Идеи *способности* и *вменяемости* в таком случае предполагают первоочередное решение вопроса авторства – определение субъекта, которому может быть «приписана» ответственность (в терминах Стросона и Харта – «аскриптивность»).

Ответ на вопрос «кто говорит?» как приписание ответственности субъекту, совершающему действие или произносящему речь, сегодня более важен, чем когда-либо. «Способность человека действующего обозначить себя в качестве автора своих поступков имеет существенное значение для конечного назначения прав и обязанностей» [2. С. 32]. Действительно ли в духе деконструктивистской позиции мы должны утверждать, что субъект, произносящий, например, оскорбительную речь или совершающий оскорбительное действие, лишь цитирует дискурс своего сообщества, которое его сконструировало? Тогда кто ответствен и предстанет перед

«судом»: история или субъект? Что влияет на построение моральной идентичности, насколько она стабильна и насколько сам субъект способен к самоописанию и самообъяснению в рамках этического измерения?

Современное Я представляет собой, с одной стороны, в рамках дискурса постмодерна, расколотую, сконструированную социумом, историей, бессознательными структурами идентичность; с другой стороны, это эгоистичное Я утилитаризма, эмотивизма и консеквенциализма, якобы логически приверженное правилам морали в силу своей рациональности. В силу этого современный моральный опыт как таковой приобретает крайне неутешительный вид. Либо индивид в принципе не способен к ответственности или скорее даже с презрением и усмешкой намеренно занимает позицию эстетическую, нежели моральную, либо это индивид, который в поисках своей автономии выбирает стратегию манипуляции в отношениях с другими и стремится избежать ее по отношению к себе. Но если позиция эстетствующего субъекта уклоняется от вопроса морали в принципе, то позиция рационального субъекта, напротив, представляет собственную версию морали и моральной идентичности. При этом в одном случае субъект понимается как отсутствующая величина, простая формальность, фикция, детерминированная культурой, социумом, историей, бессознательным; во втором случае перед нами наследие Просвещения – субъект автономный и независимый, эгоистичный и рациональный, четко осознающий свои интересы и действующий себе во благо.

В данном случае требуется прояснить, что вообще подразумевается под понятиями «рациональное действие» и «субъект»¹. Вариант понимания рационального, осмысленного действия, предложенный «теориями принятия решений» и консеквенциализмом, действует идеально в экономическом пространстве, но не совсем подходит для решения вопросов морали. Так, ответ на вопрос «что я должен делать?» не вписывается в объяснение чисто целевой рациональности, так как моральное действие само по себе не предполагает направленности на полезность, а подсчет благоприятных последствий в данном случае крайне затруднителен. Кажется, что в этом случае уместнее было бы говорить об ответственности за произведенное действие, т.е. само описание или идентификация действия под неким описанием позволяет нам видеть его как *намеренное* событие, вытекающее из *мотивов*, целей, страстей. Это такое действие, для которого находится разумное объяснение и позволяет представить индивида в контексте той или ситуации, которая позволила ему поступить определенным образом. Такая позиция совсем не нова, так как погружает индивида в контекст истории или нарратива, в рамках которых мы можем интерпретировать его действие как, например, моральное, или не моральное, или аморальное (или же он сам, объясняя свое поведение, прибегает к рассказу о произошедшем и придает рассказу вид «драмы», «комедии», «трагедии» и т.д.). «По той причине, что мы переживаем нарративы наших жизней, и поскольку мы понимаем наши жизни в терминах

нарративов, форма нарратива является подходящей для понимания действий других» [1. С. 286]. Или, как пишет Р. Рорти: «Мы сделаем еще шаг в исследовании понятия субъекта способного, вводя – вместе с временным изменением действия и самого языка – нарративный компонент личной и коллективной идентичности» [2. С. 32].

Один из вариантов решения как ответа на вопрос «что я должен делать?» представляет прескриптивистская модель Р.М. Хеара в «Языке морали», где он определяет субъекта как предписывающего или рекомендующего некоему слушателю альтернативные варианты для выбора и принятия решения. Речь говорящего при этом должна быть нарративом, включающим в себя обоснования действия через отсылку к принципам и последствиям. «Правда в том, что если нас просят оправдать какое-либо решение так полно, насколько это возможно, то мы должны одновременно изложить как последствия решения, то есть наполнить его содержанием, так и принципы, а также в целом все последствия соблюдения таких принципов, и так далее, пока спрашивающий не будет удовлетворен. Таким образом, полностью обоснованное решение будет состоять из полного учета его последствий, а также полного учета принципов, которых мы придерживались, а также последствий соблюдения этих принципов, поскольку, конечно же, именно эти последствия (повиновение которым фактически и заключается в них) наполняют содержанием сами эти принципы. Следовательно, когда от нас требуют полного обоснования решения, мы должны дать подробное описание *образа жизни*, частью которого оно является» [3]. Проблема в том, что спрашивающий всегда может задать следующий вопрос «Почему я должен так жить?», т.е. почему он должен принимать тот образ жизни, который предписывает ему говорящий? Тогда, если он не принимает этого образа жизни, мы рекомендуем ему опираться на собственные аргументы и принципы, по которым он предполагает жить, т.е. жить «своим умом». А если он принимает, то только тогда мы можем перейти к обоснованию решений, основанных на нашей модели. То есть аргументация и отсылка к определенным принципам имеют смысл только в том случае, если другой разделяет наши установки в отношении модели жизненного мира. Можно сказать, что поскольку все эти предписания основываются на принципах, с точки зрения Хеара, произвольно усвоенных говорящим, то любые ценностные высказывания не будут являться моделью, в которой задаются адекватные критерии для анализа значения предложений долженствования. Таким образом, Хеар, конечно, обращается к жизненному миру, и даже, можно сказать, к нарративному образу «оправдывающегося» и «рассказывающего» Я, но этим он как бы вовсе обесценивает мир повседневности, так как ни с одним из типов предложений долженствования и моральной правильности не может быть связано никакое притязание на аргументированную значимость. Максимум, что открывается для нас, это описание функций определенных чувств и предложений, квалифицированных как моральные, в процессе общения участ-

ников коммуникации. Мы снова имеем дело как бы с *отдельно действующими акторами*, со своими принципами и установками, со своим образом жизни.

Дело в том, что когда субъект вообще задает вопрос «Что я должен делать?», он предполагает, что ответ не будет произвольным и что он способен отличать правильные предписания от неправильных. Тогда зададимся вопросом: на чем должен строиться критерий весомости наших оснований для принятия решения? Не предполагает ли это сначала обратиться к неким общим основам образа жизни как аргументирующего, так и слушающего? Возможно, до того, как мы приступаем к аргументации, мы полагаем, что слушающий разделяет наши установки в отношении образа жизни до всякой апелляции к этому образу. То есть модели нашей идентичности имеют некие общие параметры, и наши моральные нарративы хоть и требуют аргументированного прояснения, но в целом могут быть поняты и приняты собеседником.

Не менее интересными являются примеры повседневных моральных интуиций Ф.П. Стросона, которые он излагает в своей статье «Свобода и ресентимент». Возмущение, которое испытывает человек в ответ на нанесенное оскорбление, и желание некоего «возмещения» за обиду и возмутительную несправедливость раскрывает в некотором смысле содержание морального опыта. Стросон приводит следующие два примера «смягчения обиды», которые могли бы изменить ситуацию и привести к моральному удовлетворению и снимают, так сказать, ответственность с обидчика. В одном случае Стросон приводит обосновывающие и извиняющие аргументы действия, такие как «Он не знал», «Он не мог поступить иначе», «Он должен был это сделать», «У него не было выбора». В этом случае роисходит переоценка самой ситуации, а действие, которое ранее воспринималось как оскорбительное, предстает в ином свете, переинтерпретируется. Извинения или оправдания другого типа, такие как «Он был сам не свой», «Он недавно был в очень большом напряжении», «Он действовал под гипнотическим внушением», предлагают увидеть уже не ситуацию, а самого актора в ином свете. Причем такого рода переистолкование моральных интуиций предполагает, что вменяемость и ответственность субъекта действия также неочевидна, т.е. не может быть приписана субъекту без определенных ограничений. «Можно сказать так: поскольку действующий агент открывается нам в ином свете, он не может восприниматься нами как тот, на кого распространяются определенные требования и ожидания, которые мы могли бы ему приписать, если бы говорили о моральном обязательстве; поскольку он не может рассматриваться нами как морально ответственный субъект моральных отношений, как член морального сообщества» [4].

При этом и та и другая ситуация предполагают такую объективирующую установку, которая вследствие переистолкования исключает моральный упрек. Таким образом, Стросон делает вывод, что моральная установка изначально требует соучастия, коммуникативной вовлеченности участников взаимодействия, т.е. ресенти-

мент – это всегда перформативная установка, в которой пострадавший субъект своим упреком реконструирует новую ситуацию, создает (переписывает) моральный нарратив, включая в описание Другого. Безучастная установка объективного наблюдателя в таком случае лишала бы само действие коммуникативной составляющей и блокировала бы область моральных практик вообще. Стросон идет дальше в своих рассуждениях: возмущение, вызванное несправедливым отношением, направлено даже не на самого обидчика, нарушившего вашу неприкосновенность, т.е. это не просто возмущение обстоятельствами, нарушившими взаимодействие. В большей степени это чувство несправедливости по отношению к неким фундаментальным ожиданиям, не только в отношении модели Я–Ты, но характерное для всех членов сообщества, т.е. для всех участников взаимодействий вообще. Чувство вины и долга, совесть есть то, что выводит за пределы частного образа жизни и отдельной ситуации. Сам протест приобретает надличностные формы и претендует на всеобщую значимость, что придает отдельному интересу, воле или должностованию значимость и моральный авторитет. «Внутри общей структуры или всего полотна человеческих отношений и чувств, о которых я говорил, заложены бесконечные возможности для модификации, изменения направления, критики и оправдания. Но сами вопросы оправдания действий являются внутренними для структуры или связаны с изменениями внутри для нее. Существование общих рамок для человеческих отношений само по себе есть нечто такое, что дано нам вместе с фактом существования человеческого общества. То есть в целом это не требует ни привлечения, ни допущения неких внешних “рациональных” оправданий» [4]. Таким образом, Стросон, обращаясь к повседневным моральным интуициям, делает акцент на моральном чувстве. Это чувство он использует в качестве объяснения моральных установок и понимает скорее по аналогии с восприятием в теоретическом опыте. В его случае личностные чувственные реакции (совесть, вина, раскаяние) отсылают к внеличностным критериям оценок норм и предписаний.

Наше предположение далее состоит в том, что моральная интерпретация и аргументация действия, приписываемая ответственному субъекту, только тогда может быть успешной, т.е. расцениваться как истинная или нормативно правильная, когда отсылает к уровню коммуникации жизненного мира. Это уровень, на котором до всякой рефлексии выстраиваются формы идентичности, ориентированной на Другого; это уровень интеракций, в которых участники согласуют, координируют свои планы и действия в расчете на интересубъективное понимание и признание. Изменения в культуре, связанные с трансформацией форм коммуникации, заставляют нас иначе взглянуть на субъекта ответственности и определение морали. И даже если мы не можем найти сегодня объективных критериев морали, то, может быть, попытка некоторой универсализации морали лежит в поле интересубъективного.

Для прояснения феномена коммуникативности и интересубъективности стоит обратиться к обсуждению этих концептов в рамках «этики дискурса» Ю. Хабермаса и К.-О. Апеля, целью которых являлось обоснование морали и поиск критериев нормативности в обществе. Основу решения, предлагаемого Ю. Хабермасом и К.-О. Апелем, составляет отказ философии от постановки и решения традиционных метафизических проблем и перевод философской проблематики в социальную плоскость. Если К.-О. Апель пытается удержать, в рамках языковой прагматики, остатки трансцендентальности, придавая правилам аргументации статус «последних» основоположений, то Хабермас выступает против такого фундаментализма, утверждая, что объектом философской рефлексии должно стать обыденное и конкретное. Прямо не отвергая возможности культурного плюрализма, Хабермас считает возможным отыскать и обосновать социальное единство не на «последнем», а на «предпоследнем» уровне бытия.

«Этику дискурса» Хабермас противопоставляет утилитаристской этике блага или пользы и исходит из интересубъективной интерпретации категорического императива. Моральные принципы и оценки могут и должны, по мнению Хабермаса, быть предметом свободного обсуждения членами свободного сообщества. Такое обсуждение он называет рациональным коммуникативным дискурсом и утверждает, что его структура открыта для всех.

Классические теории морали типа Аристотелевой, как считает автор теории коммуникативного действия, не годятся для современных условий, ибо они ориентированы на локально ограниченные структуры, схожие с полисными. В наше время к Аристотелю апеллируют коммунитаристы, в частности А. Макинтайр, который продолжает настаивать на том, что ценности, в том числе и моральные, могут рассматриваться локально, т.е. в рамках отдельно взятых сообществ. Хабермас же, вслед за Кантом, исходит из возможности объективной и всеобщей морали.

В рамках этики дискурса выделились два подхода: Хабермас утверждает, что предметом обсуждения являются вопросы повседневного и конкретного характера, в отношении которых вырабатывается консенсус. Окончательного решения по моральным вопросам не существует, а интересубъективная дискуссия носит постоянный характер. Карл-Отто Апель, напротив, склонен к поиску и выработке процедур окончательного подтверждения истины и моральности.

Этика дискурса видит воплощение моральной точки зрения в методе интересубъективно осуществляемой аргументации, который побуждает участников к идеализированному преодолению границ их герменевтических перспектив. По мнению Хабермаса и Апеля, применение верно понятого принципа универсализации требует некоторого совместного «идеального обмена ролями». При коммуникативных предпосылках дискурса между свободными и равными участниками каждый обязан переноситься в перспективу, а тем самым и в само- и ми-

ропонимание всех других участников дискурса: из этого скрещения перспектив строится идеально расширенная «Мы-перспектива», из которой все сообща могут проверить, желают ли они сделать некую спорную норму основой их практики. Эта проверка должна включать в себя обоюдную критику адекватности истолкования ситуаций и интерпретаций потребностей. Путем ряда последовательно предпринятых абстракций можно, в таком случае, выявить ядро универсализируемых интересов» [5. С. 120].

Хабермас предполагает, что главная задача философии состоит в том, чтобы снабдить нас «социальным цементом», и лучшим кандидатом на эту цементирующую роль он считает рассуждения философов Нового времени об универсальности и рациональности. Тот, кто критикует интенции философии Просвещения, в первую очередь подвергает сомнению роль разума, разлагает, по мнению Хабермаса, общественную солидарность. Реальное значение философского воззрения состоит в его политико-правовых и моральных импликациях, а главным критерием оценки философа является политический критерий. В качестве социальных связей, укрепляющих идеальное либеральное общество, выступает консенсус по поводу такой общественной организации, в которой каждому предоставляется шанс на самосозидание в соответствии со своими лучшими способностями.

Этика дискурса покоится на двух предположениях:

- нормативные требования правильности одновременно являются и требованиями истинности;
- моральные нормы и установки, для того чтобы они могли быть реализованы, должны пройти через обсуждение в реальном дискурсе.

Хабермас желает сломать традицию комплементарности и доказать, что моральная теория вполне может быть истинной. В отличие от Канта, моральная теория которого опирается на рациональное поведение изолированного субъекта, Хабермас отвергает монологизм и вводит процедуру консенсуса. В поисках и обосновании истины консенсус заменяет категорический императив. Консенсус для Хабермаса – это основа его концепции «этики дискурса». Однако эта теория консенсуса вызывает много возражений, ибо диссенсус иногда даже полезнее, чем единодушие. Особенно это касается научных дискуссий. А в политике очень часто в результате демократических выборов к власти приходят антидемократические силы. О случайности консенсуса пишет Р. Рорти, полагающий, что мы не можем считать истину, достигнутую сообществом ученых, окончательной и избавленной от дальнейшей ревизии.

По утверждению Хабермаса, «этика дискурса» хорошо подходит для того, чтобы увязать в единое целое те моральные интуиции, которые характерны для нынешнего общества и на первый взгляд кажутся несовместимыми. Он считает надуманной постулируемую коммунитаристами (неоаристотелевцами) дихотомию «общество / сообщество» и ссылается на свой труд «Теория коммуникативного действия», основные понятия которого являются также понятиями теории морали и права

и сочетают в себе универсализм с чувствительностью к другому или другим: «Солидарная ответственность за другого, как одного из нас, относится к изменчивому „Мы” сообщества, которое противится всему субстанциальному и отодвигает свои рыхлые границы все дальше. Это конструктивно спроектированное сообщество не есть коллектив, который принуждал бы унифицированных членов к признанию наиндивидуальной инстанции. Вхождение не означает здесь включенности в самость и исключенности иного. Вхождение означает скорее то, что границы сообщества остаются открытыми для всех, в том числе и для тех, кто был и остается чужим» [5. С. 125]. Хабермас вынужден признать факт мультикультурности современного общества. В центре его внимания фигура Другого (Иного). Другими словами, Хабермас поставил себя в оппозицию коммунитаристам с их локальными моральными ценностями, но он в своей теории полагается на рациональность, на сущностную характеристику человеческого индивида. Но рациональность здесь не должна пониматься в инструментальном смысле, как это мы часто встречаем в «теориях принятия решений».

В отличие от Хабермаса, Карл-Отто Апель пытается подойти к проблеме философского и морального обоснования с позиций не герменевтического, а трансцендентально-прагматического метода. Этическая рациональность, которую он выделяет наряду с научной, технологической и герменевтической рациональностью, призвана лечь в основу коммуникативной общности. Апель начинает с диагноза парадоксальности сложившейся ситуации: с одной стороны, потребность в универсальной этике никогда еще не была так велика, как в современной научно-технической цивилизации, а с другой стороны, рациональное обоснование такой этики никогда еще не было таким трудным делом, ибо на базисе господствующей концепции научной рациональности нельзя обосновать моральные и правовые нормы. Морали и праву угрожает, как это уже случилось с религией, стать частным делом. Перспективу Апель видит в переходе к коммуникативной концепции разума. Его пафос в отношении этики дискурса был настолько высок, что подвиг его даже на участие в специально организованном цикле телепередач, посвященных пропаганде этики ответственности.

Апель исходит из того, что консенсусно-коммуникативная рациональность уже является этической рациональностью. Только нравственные и разумные люди в состоянии участвовать в аргументированном и конструктивном общении. Он обращает особое внимание не только на обоснование моральных норм, но и на условия их применения. Этика дискурса (этика коммуникации) как раз таки и занята по преимуществу разработкой принципов и норм коммуникации, т.е. этики общения. При этом Апель обращает внимание на то, что существуют не только идеальные априорные предпосылки коммуникации, но и фактические априори. Под последними он понимает исторически обусловленные жизненные формы конкретного коммуникаци-

онного сообщества, которые предпосланы. Поскольку уже существует контекстуальный фон коммуникации, то на первый план выходит ответственность участников за последствия своих действий – как прямые, так и косвенные. Главный тезис Апеля состоит в том, что в условиях плюралистического общества, когда еще не созданы идеальные условия коммуникации, необходимо принимать во внимание условия применения норм общения. Он различает конвенциональную и постконвенциональную мораль. В условиях конвенциональной морали применение моральных норм может быть результатом ситуационного решения ума или способности суждения, которые реагируют на исключительные внезапные ситуации, опираясь на привычные стереотипы поведения. Именно наличие стереотипов поведения является главным при применении моральных норм в ситуации конвенциональной морали. Социальные условия применения конвенциональной морали возникли одновременно с самой этой моралью и участвуют в качестве детерминирующего фактора в формировании моральных норм.

Апель замечает, что в конвенциональной морали нет очень важного элемента – обсуждения, в том числе и критического, социальных условий реализации моральных норм и, в зависимости от обстоятельств, изменение этих условий. Это и есть то, что он называет постконвенциональную моралью: «Именно сегодня эта проблема ставится в планетарном масштабе как универсальная макроэтическая проблема человечества» [6. С. 248]. Апель настаивает на возможности основной этической нормы, которую должен признавать каждый, вступающий в ситуацию аргументации. Он считает, что никакая коммуникация не возможна без этики коммуникации: этика консенсусной коммуникации лежит в основе любой другой коммуникации.

Однако не всякая кооперация может быть этической кооперацией. Известны примеры вступления в союз из чисто прагматических соображений: сделки заключают представители уголовного мира, государства, стоящие на различных идеологических позициях и т.д. В их союзах нет ничего этического. «Этическим тот или иной вид кооперации станет лишь в том случае, когда критерий способности к консенсусу как нормативное условие искомого соглашения станет критерием для всех, кого это затрагивает, а не только для непосредственных участников конфликта» [Там же. С. 252]. Апель особо обращает внимание на то обстоятельство, что объединение должно осуществляться не за счет попрания интересов так называемого «третьего».

Все же, несмотря на стремление доказать возможность универсального дискурса в ситуации радикального плюрализма, Хабермасу и Апелю не удается преодолеть противоречие между стремлениями систем к самодетерминации и требованием универсальной солидарности. Слишком глубокими являются этические различия, обусловленные различием контекстов. Именно по этой причине на «этику дискурса» ополчились постмодернисты и сторонники «неоаристотелизма». Полемике с ними Апель и Хабермас отводят значительное место в

своих работах, утверждая, что постмодернизм и неокантовизм упрощают моральную ситуацию, с которой столкнулось современное человечество, жертвуя универсалистскими импликациями западной этики в пользу контекстуальных интересов. Если согласиться с таким упрощением, то можно попроситься и со всеми универсальными претензиями на обязательность моральных принципов и критериев в пользу «здорового смысла» и его наиболее эффективного функционирования в соответствующем жизненном контексте. Это означает, что любая попытка организовать коллективную ответственность людей за результаты их совместной деятельности вне принятия универсализации правил и норм оказывается и невозможной, и бессмысленной.

Итак, основной идеей Хабермаса является идея консенсуса, при помощи которого он пытается прийти к интересубъективным моральным нормам. Правда, он не учитывает, что коммуникация имеет другую форму, нежели он себе представляет, полагаясь на излишнюю рациональность субъектов, он забывает, что не все субъекты подходят под это описание, следовательно, не все могут вести диалог с целью консенсуса. Апель, в свою очередь, подошел ближе к проблеме, исходя из своей идеи трансцендентальной языковой игры, которую можно проинтерпретировать как трансцендентальную надстройку, где и должна зарождаться мораль, идею вхождения в эту форму жизни (языковая игра – скорее термин Витгенштейна, Апель же чаще использует термин «форма жизни», у него эти два понятия – синонимы), и в этот момент человек и принимает мораль, в своем единстве, но так, как эта форма жизни зависит непосредственно от культуры и общества, которые и несут эту так называемую трансцендентальную надстройку. Можно сделать вывод о том, что притязания Хабермаса и Апеля на универсальную мораль имеют место быть, и искать ее надо именно в том, что определяется структурами «жизненного мира» или «формой жизни».

Таким образом, если мы признаем за субъектом моральной компетенции рациональность, то эта рациональность может быть названа консенсусно-коммуникативной рациональностью, в терминах Апеля и Хабермаса. Это не отменяет рациональности аристотелевского типа, определяемой в терминах целей и средств, а скорее дополняет ее интересубъективным контекстом. Установление консенсуса как формы согласия взаимодействующих акторов по поводу той или иной ситуации, безусловно, требует неких универсальных оснований, на фоне которых принимаются конкретные решения. И этим универсальным контекстом может стать поле повседневных практик, в которые включен субъект с момента рождения. Дискурсивное пространство, в котором находится субъект в культуре, всегда уже содержит Другого как часть этого интересубъективного пространства взаимодействия. Так, субъект, выстраивая нарративный образ своего Я, включает Другого в свое описание еще до всякой необходимости выстраивать рациональную аргументацию или до всякого осмысленно устанавливаемого консенсуса. Сама структура бытия

субъекта включает Другого на уровне дорефлексивном и, соответственно, до-моральном. Эта структура (которую, в терминах Апеля, можно было бы назвать трансцендентальной) подразумевает такие изначальные условия существования, что мы не можем рассматривать субъекта как изолированного и автономного. Далее мы можем сказать, что способность к аргументации и обоснованию своего решения напрямую зависит от целостного образа собственной идентичности. Целостный образ своего Я опирается на единство нарратива, увязывающего воедино действия и поступки субъекта в течение жизни. Очевидно, что нарратив, определяющий образ нашей жизни, уже включает в себя некие принципы и концептуальные основания, необходимые для принятия того или иного решения, при этом индивидуальные нарративы всегда являются частью общей истории и всегда включены в нее.

Теперь мы можем рассматривать наши моральные требования и установки на двух уровнях: на уровне аргументаций и на уровне «моральных интуиций». В первом случае мы говорим о необходимости оправдания наших решений с целью достижения консенсуса в процессе непосредственного взаимодействия. Не существует поведения или действия, идентифицируемого независимо от намерений, вер, мотиваций, целей, интересов, но наши намерения, веры и так далее в свою очередь не могут быть идентифицированы до их описания, до рассказа о них. Рациональность действия, или же его моральная правильность, открывается нам, когда мы приписываем действию соответствующие цели и мотивы, т.е. представляем действие в виде истории (в нашем случае – в виде морального нарратива). Изменяя описание, мы приписываем действию иные мотивы и, следовательно, можем рассматривать его как неморальное или же аморальное. «Истории не проживаются, а рассказываются», утверждает американский нарратолог Л. Минк и продолжает: «Есть надежды, планы, сражения и идеи, но только в ретроспективе историй надежды не исполняются, планы рушатся, сражения являются решающими, а идеи – плодотворными» [7. С. 60]. В нашем случае действие субъекта помещается в контекст истории, где предполагается начало, т.е. раскрытие наших намерений и мотивов, *развитие*, где определяется характер нашего поступка, и *последствия*, исходя из которых Другие могут судить о поступке и приписывать ответственность. В этом моменте мы можем говорить о нарративности как рационализации действия. Но предполагается, что консенсус возможен в том случае, если есть некие универсальные принципы, с которыми оба участника взаимодействия соглашаются при принятии решения, т.е. существует моральная правильность по аналогии с теоретической истинностью. И если мы ищем универсальный критерий, тогда мы еще раз должны задать вопрос: имеем ли мы дело с отдельно взятыми идентичностями и действиями единичных акторов, помещенных в поле социальных и моральных практик? Дело в том, что нарративы, формирующие наши идентичности, не являются нашими собственными

«изобретениями», индивидуальными историями в прямом смысле, они есть часть общей истории. Рассказ (будь то история оправдания, или история установления консенсуса, или история-аргументация) – это всегда рассказ для Другого, и рассказ, изначально включающий Другого в сам акт повествования. Определение взаимопонимания, так же как и осуществление поиска неких надличностных критериев морального решения, по-видимому, следует начинать еще до всякого обращения к конкретным действиям или решениям, в общих способах и основаниях бытия. И тогда мы переходим к уровню, который можно назвать уровнем «моральных интуиций», открывающих общие структуры бытия субъектов. И даже если наш язык захвачен сегодня терминологией эффективности и рационального эгоизма, то в поле повседневной практики нам раскрываются иные мотивы и моральные интуиции. Кажется, что мы сначала действуем, а уже потом объясняем и рационализируем наши действия; мы действуем исходя из неких общих интуиций и оснований, а после оправдываем наше поведение, ориентируясь на общепринятые уста-

новки и заданные стандарты. Поль де Манн писал: «Моральность есть версия так называемой языковой апории, которая рождается вместе с такими понятиями, как “человек”, “любовь”, “самость”, а не является их причиной или следствием» [8. С. 206]. Мораль, можно сказать, есть следствие перформативного акта самой коммуникации или повседневной практики, результат взаимодействия, вовлекающий Я и Другого в поле интерсубъективности. Мы не настаиваем, что субъект в своих начальных основаниях сразу дан нам как моральный субъект. Скорее, возможность разговора о морали как таковой должна предполагать иную концепцию субъекта ответственности, иные основания его структуры бытия. Сам субъект есть перформативный феномен коммуникации, появляющийся одновременно как субъект с Другим и для Другого. Мы захвачены или «обмануты моралью» (де Манн) в большей степени, чем думаем. Основания универсализации расположены в сфере жизненного мира, или мира повседневности, который имеет вид и структуру нарратива и именно потому может пониматься как мир интерсубъективный.

ПРИМЕЧАНИЕ

¹ Определение рационального субъекта и применение принципа рациональности в отношении морального решения и действия более подробно разбирается в статье [9].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали. М.: Академический проект, 2000.
2. *Порти Р.* Справедливое. М.: Гнозис; Логос, 2005.
3. *Hare R.M.* The Language of Morals, 1952. URL: <http://www.ditext.com/hare/lm4.html> (дата обращения: 15.12.13).
4. *Strawson P.F.* Freedom and resentment // The Determinism and Freedom Philosophy Website. URL: <http://www.ucl.ac.uk/~uctytho/dfwstrawson1.htm> (дата обращения: 15.12.13).
5. *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2001.
6. *Апель К.-О.* Трансформация философии. М.: Логос, 2001.
7. *Mink L.* History and fiction as a modes of comprehension // *Mink L.* Historical Understanding. Cornell Univ. Press., 1987. P. 42–61.
8. *De Man P.* Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust. 1979.
9. *Агафонова Е.В.* Проблема релевантности принципа рациональности в этических теориях // Вестник Томского государственного университета. 2013. № 374. С. 42–48.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 25 декабря 2013 г.

THE PROBLEM OF THE SUBJECT OF MORAL COMPETENCE: THE NATURE OF MORAL IDENTITY AS THE BASIS OF DECISION-MAKING

Tomsk State University Journal. No. 380 (2014), 48-56. DOI: 10.17223/15617793/380/8

Agafonova Yelena V., Tarabanov Nikolai A., Kruchinin Eduard A., Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation). E-mail: agaton1810@gmail.com / apocalypseln@mail.ru / nikotar@gmail.com

Keywords: subject; morality; ethics; moral intuition; moral feeling; rationality; narrativity; identity; intersubjectivity; communicativeness.

Nowadays the situation in ethics is often characterized as moral pluralism. The absence of criteria in determining the notion “good” leads to the assertion of elimination of any appeals to the objective and transpersonal standards from ethics. Our assumption is that any conversation about morality and virtue search criteria should start by identifying the subject of moral competence. Moreover, consideration of forms of identity and the conditions of its construction will help to establish key points in respect to the criteria of moral action. It is assumed that identity and its basic settings are directly dependent on the intersubjective discursive practices in the field of social interaction. In this case, appeal to the narrative component of personal and collective identity could set the direction for the approach to the subject of moral action. The interpretation of a rational, intelligent action proposed by the “decision theory” and consequentialism works perfectly in the economic space, but it is not really suitable for the resolution of questions of morality. The article states a position which is not new. It is about placing the individual in the context of a story or a narrative, in which we can interpret his/her action as moral, not moral, or immoral, for instance. The position of R.M. Hare is considered. He refers to the lifeworld and the images of the “justifying” and “telling” ego. By this he seems to completely devalue the everyday world. Again, we deal with seemingly actors functioning separately, with their principles and attitudes, with their way of life. Following is the position by P.F. Strawson. The existing general framework of attitudes itself is something we are given with the fact of human society. As a whole, it neither calls for, nor permits, an external ‘rational’ justification. Strawson appeals to everyday moral intuitions. In this case, the personal sense of the reaction (conscience, guilt, remorse) refer to the impersonal criteria of standards and regulations assessment. Further, our hypothesis is that moral reasoning and interpretation of actions attributed to the responsible subject can be regarded as a successful and true or regulatorily right only when it refers to the level

of communication of the lifeworld. This is the level at which before all reflection, forms of identity appear oriented to the “Other”. It is the level of interactions on which participants agree on coordinating their plans and actions based on the inter-subjective understanding and acceptance. In order to clarify the phenomenon of communicativity and intersubjectivity we should turn to discussion of these concepts within the framework of “discourse ethics” by J. Habermas and K.-O. Apel. We do not insist that the subject is originally given to us as a moral subject. It is rather an opportunity to talk about morality as such that is to assume a different concept of the subject of responsibility. The structure of the subject’s being itself includes Others on the pre-reflective and thus pre-moral level. This structure (which, in terms of Apel, could be called transcendental) implies the existence of such initial conditions of existence that we can not treat the subject as isolated and autonomous.

REFERENCES

1. Makintayr A. Posle dobrodeteli: Issledovaniya teorii morali. M. : Akademicheskiy proekt, 2000.
2. Rorti R. Spravedlivo. M. : Gnozis; Logos, 2005.
3. Hare R.M. The Language of Morals, 1952. URL: <http://www.ditext.com/hare/lm4.html> (data obrashcheniya: 15.12.13).
4. Strawson P.F. Freedom and resentment // The Determinism and Freedom Philosophy Website. URL: <http://www.ucl.ac.uk/~uctytho/dfwstrawson1.htm> (data obrashcheniya: 15.12.13).
5. Khabermas Yu. Moral’noe soznanie i kommunikativnoe deystvie. SPb. : Nauka, 2001.
6. Apel’ K.-O. Transformatsiya filosofii. M. : Logos, 2001.
7. Mink L. History and fiction as a modes of comprehension. Mink L. Historical Understanding. Cornell Univ. Press., 1987. P. 42-61.
8. De Man P. Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust. 1979.
9. Agafonova E.V. Problema relevantnosti printsipa ratsional’nosti v eticheskikh teoriyakh. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2013. No. 374. P. 42-48.