

УДК 123.1; 177

DOI: 10.17223/1998863X/62/4

В.Н. Сыров

РОЛЬ МОРАЛЬНОГО ПРИНЦИПА В ФОРМИРОВАНИИ И ФУНКЦИОНИРОВАНИИ ИДЕИ ОТВЕТСТВЕННОСТИ

Исследование выполнено при финансовой поддержке РНФ в рамках
научного проекта № 19-18-00421.

Предпринят анализ связи идеи исторической ответственности и общего морального принципа как основания для ее интерпретации. Показано, что кантовская идея достоинства предстает наиболее приемлемым кандидатом на данную роль. Аргументирована ее предпочтительность. Предпринят анализ трактовок исторической ответственности, указывается, что следует преодолеть ее натуралистическое истолкование и трактовать как форму знаний о прошлом. Показано, что историческую ответственность можно интерпретировать как необходимое средство обеспечения взаимного уважения, особенно в публичной сфере.

Ключевые слова: историческая ответственность, память о прошлом, принцип достоинства, уважение к достоинству, моральные обязательства

Немецкий исследователь Фридер Фогельманн выдвинул весьма примечательную мысль, что «„ответственность“ больше не рассматривается как особая форма нормативной силы, а нормативная сила в целом рассматривается как (форма) „ответственности“» [1. Р. 2]. Резонно предположить, что данный тезис отражает определенный сдвиг в представлениях о роли и ценности ответственности, а именно в сторону трактовки ответственности не как некоторого последствия, которое наступает после выполнения или невыполнения какого-либо требования и зачастую трактуется как нечто отдельное от него, а как структурного элемента самого этого требования. Иначе говоря, тезис означает, что само принятие какой-либо обязанности или обязательства (не лгать, к примеру) с необходимостью подразумевает обязательство его выполнить, что входит в состав представлений об ответственности. Тем самым быть ответственным означает выполнить взятое обязательство.

Понятно, что к такому положению добавляется еще один важный момент, который, начиная с Герберта Харта [2. Р. 210–237], нашел свое отражение в концепции многообразия смыслов, вкладываемых в идею ответственности [3]. Речь идет об одном из таких ключевых смыслов, который заключается в осознании и принятии последствий взятого и выполненного решения. Конечно, этот аспект идеи ответственности не нов и, скорее, исторически был первичным в развитии самой идеи. Видимо, именно он послужил толчком к утверждению Ганса Йонаса, что идея ответственности не играла особой роли в предшествующих этических учениях, а ее актуализация была обусловлена изменением места и роли таких элементов человеческого бытия, которые он характеризует как «знание» и «сила» [4. С. 263]. Аргумент Йонаса заключается в утверждении, что причиной внимания к идее ответственности стали масштабы человеческих действий, которые начали порождать более широкие и менее предсказуемые последствия.

Нет нужды отрицать значимость этой мысли, но стоит отметить и нечто иное. Если верить историкам философии, утверждавшим, что довольно длительный период в европейской культуре наиболее влиятельной в этике считалась теория добродетели, то очевидно, почему идея ответственности не выходила на передний план. Ведь добродетельный индивид в ней не нуждается, поскольку и так действует согласно своей добродетельности. Иначе говоря, он не нуждается в самопринуждении к выполнению моральных установок. Но как только мораль начинается трактоваться как совокупность правил (норм, требований) и вступать в противоречие с весьма определенной (просвещенческой) трактовкой природы человека как стремления к удовольствию и избеганию страдания, актуализации идеи ответственности не избежать.

Если это так, то мы могли бы соединить тезис Йонаса о росте знания и силы как причине актуализации идеи ответственности и мысль Гаррата Уильямса, что специфика современного подхода к ответственности заключается в готовности «откликнуться на многообразие нормативных требований» [5. Р. 459]. Первое можно увязать со способностью (или неспособностью) требований адекватно реагировать на многообразие, широту и долгосрочность последствий, порожденных человеческими действиями, второе – с их способностью преодолевать конфликты между разнообразием нормативных кодексов. Подчеркнем здесь, что речь идет не столько о виртуозности агента в решении подобных задач, сколько о разработке моральных требований, обеспечивающих рамку (или методологию) их решения и создающих тем самым необходимые условия для его виртуозности.

Обращение к анализу условий актуализации темы ответственности позволяет сделать некоторые предварительные выводы. Во-первых, мы можем связать формирование идеи ответственности с природой самого требования и трактовать ее как структурный элемент требования. Правда, сам Уильямс трактует ее как добродетель современного индивида [Ibid. Р. 456], причем особую отдельную добродетель, что может восприниматься как противоречие с выдвинутым выше тезисом. Но если толковать его мысль как утверждение о том, что хотелось бы видеть в современном индивиде, а не как констатацию наличного положения дел, то все встает на свои места. Иначе говоря, мы можем продолжать рассуждать о морали в плоскости требований, а не добродетельных черт характера. Во-вторых, речь идет о морали и моральной ответственности. Естественно, что ответственность может обеспечиваться правовыми нормами, поэтому тезис о моральной ответственности предполагает как наличие соответствующих принципов или ситуаций, опознаваемых как моральные, так и применение надлежащих санкций.

Рассуждения о месте, роли и ценности моральной ответственности стоит прояснить кратким экскурсом, связанным с довольно любопытным аспектом обсуждения данной темы, обозначенным в литературе как скептицизм по отношению к моральной ответственности. Ярким представителем данного направления является американский философ Брюс Уоллер. Как представляется, ключевые идеи рассуждений можно свести к двум тезисам: «Моральная ответственность представляет собой совокупность справедливых заслуг, наказаний и вознаграждений за правильные деяния» [6. Р. 436], но действительно ли индивид берет на себя ответственность за свою моральную жизнь или вместо этого ему просто повезло «с раннего возраста попасть в соответ-

ствующее окружение, получить моральную стойкость и надлежащие симпатии, которые позволили ей (пример некоей Донны в данном случае. – В.С.) выбрать и следовать добродетельному жизненному пути» [6. Р. 437]. По сути, речь идет о том, что в литературе принято называть моральной удачей: кому-то повезло вырасти в соответствующей среде, кому-то – нет, что и сформировало характер, изменить который индивид уже не в состоянии. Автор иллюстрирует эту мысль следующим примером: предположим, что Соня не может навестить Кейт (которая лежит в больнице, и Соня чувствует, что обязана посетить ее как ее подруга) из-за недостатков ее собственного характера (больница ее пугает и вводит в депрессию), и предположим, что в этих недостатках характера нет ее собственной вины и что она не способна изменить свой характер [Ibid. Р. 431]. Вывод, который делает автор, заключается в следующем утверждении: если мораль такова (совокупность воздаяний), а человек таков (сформирован средой), то у нас нет оснований возлагать ответственность за то, что лежит за пределами воли самого индивида.

Критический анализ данных рассуждений можно начать с экспликации некоторых предпосылок, которые лежат в их основе. Это прежде всего довольно своеобразное, хотя и распространенное представление о морали как некотором инструменте, который используется как средство для решения социальных задач (воспитания, консолидации общества и т.д.). Уоллер сам критикует этот подход и полагает, что он коренится в исторических корнях возникновения морали. Отсюда наш автор делает вывод, что мораль вполне можно сохранить без идеи ответственности [Ibid. Р. 437]. Но похоже, что сам автор сохраняет остатки этой версии, когда сводит моральное поведение, по сути, к моральной удаче. В итоге мораль превращается в некое экзотическое, не столь обязательное и индивидуализированное предприятие: кому-то повезло, и он стал добродетельным индивидом, кому-то повезло меньше, потому он ведет аморальный образ жизни. Так получилось, но жизнь в целом продолжает идти своим обычным чередом вне зависимости от моральности и аморальности отдельных ее представителей. Недаром некоторые авторы называют такой подход «поведенческой моралью».

Для развития возражения оттолкнемся от различия между моралью как совокупностью некоторых положений и моральностью как характеристикой поведения людей. С этого различия начнем оценку первого тезиса автора. Стоит утверждать, что в виде деонтологии или консеквенциализма и даже теории добродетели (если исходить из факта становления добродетельного индивида) мораль предстает совокупностью требований. Если это так, то ответственность становится имманентной частью как самого требования, так и его выполнения. Специфика же заключается в том, что выполнение не предполагает никакого вознаграждения. В противном случае, если следовать кантовскому тезису о доброй воле, мораль действительно превращалась бы лишь в средство для реализации различных целей (к консеквенциализму трактовка морали как средства не имеет никакого отношения), что немецкий философ характеризовал как «гетерономию воли». Никто же не хвалит индивида за то, что тот не лжет или выполняет обещания. Благодарность за моральный поступок (помощь пожилому человеку) возможна и даже желательна, но также не является и не должна являться причиной, побуждающей индивида к действию.

Реакция на нарушение требования также носит специфический характер. Она предполагает санкции или осуждение. Но общепринято считать, что оно должно воплощаться в муках совести самого нарушителя. Осуждение окружающих не может, опять-таки следуя логике Канта, считаться причиной, побуждающей индивида к моральному действию, поскольку также превращает мораль в средство. Понятно, что вполне правомерна и оправдана реакция окружающих на систематическое нарушение индивидом требования, например, не лгать, но стоит правильно трактовать его статус. Либо такая реакция должна подтолкнуть индивида к рефлексии, либо оградить окружающих от болезненных последствий аморального поведения индивида.

Данная трактовка морали связана с тем статусом, который она имеет в современной культуре. Он проявляется в ее универсальном характере, причем как по форме, так и по содержанию. Иначе говоря, моральные требования, причем весьма определенные, считаются обязательными для всех. Как минимум это означает, что «незнание не освобождает от ответственности». Данный тезис позволяет перекинуть мост от морали как системы требований к поведению индивидов. Тогда можно утверждать, во-первых, что никто не может избежать моральной оценки. Во-вторых, хотя мораль, конечно, носит безусловный характер, никто не будет отрицать наличия некоторых условий выполнения нормы. Например, надлежит держать обещание, но если оно не дано под давлением. Тогда, вернувшись к примеру с Соней и Кейт, мы можем вполне правомерно, в духе Канта либо осудить ее за потворство склонностям, либо оправдать, если трактуем причины поведения Кейт как обстоятельства непреодолимой силы. Выбор будет зависеть от нашего определения условий анализируемой ситуации.

Тем самым обсуждаемый нами вопрос в целом перемещается в другую плоскость, а именно: что может выступить содержательным основанием, обеспечивающим морально приемлемый контроль над возможными последствиями (актуальными и потенциальными) наших действий и согласование различных моральных кодексов. Иначе говоря, речь идет об определении возможного морального принципа, с позиций которого выносились бы надежные суждения. По поводу значения такого морального принципа справедливо заметил Рубен Апресян: «...этическая теория должна давать ключ к анализу ситуаций и казусов» [7. С. 151]. На статус таких ситуаций и казусов могли бы претендовать так называемые моральные дилеммы, порожденные противоречием в применении разных моральных положений (держать обещание / помочь попавшему в трудное положение), ситуации, трактуемые как исключение из правила, наконец, просто конкретные ситуации, предполагающие разработку процедуры применения общего положения к конкретным обстоятельствам. В любом случае необходим критерий, обеспечивающий их решение, а он располагается в плоскости общих моральных положений.

Вопрос о логике поиска и разворачивания таких принципов может быть проиллюстрирован тезисом, что «практические правила не могут быть развиты без базисных принципов, лежащих в их основе» [8. Р. 61]. Говоря иначе, он гласит, что частные положения должны основываться на более общих положениях. Данной цитатой, по сути, мы начали развертывание методологии поиска и определения такого или таких моральных принципов. Здесь мы можем сформулировать некоторое следствие из ее применения. Прежде всего

при формулировке ожидаемых моральных принципов мы можем столкнуться с моральной дилеммой. Допустим, что в определении исторической ответственности (для простоты – отношения к прошлому) мы будем руководствоваться одним моральным принципом, а в идентификации отношения к настоящему – другим. Допустим, что может возникнуть ситуация выбора: жертвовать настоящим ради прошлого или наоборот. Резонно предположить, что приемлемым способом решения был бы либо поиск более общего принципа как основания для выбора, либо нахождение аргументов, почему один из применяемых принципов обладает большей силой, чем другой. Можно утверждать, что как первый путь, так и второй фактически равнозначны и ведут к одному и тому же выводу, а именно к выработке моральной теории, которая обеспечила бы согласованность той или иной совокупности конкретных моральных положений.

Что касается определения такой теории то, в исследовательской литературе распространен тезис, что современным идеалом является не дедуктивизм, который предполагал бы построение системы определенного набора положений, выведенных из исходного принципа и, видимо, построенных по принципу «от абстрактного к конкретному», а когерентизм, «в рамках которого моральная теория формируется в ходе взаимного баланса между набором центральных принципов и обдуманных суждений. Здесь теория и опыт взаимно обогащают друг друга в поиске баланса, а взаимоотношения теорий, принципов и суждений могут быть вновь пересмотрены перед лицом новых размышлений» [9. Р. 43]. Американская исследовательница Сара Харпер в своей статье приводит мысль Шелли Каган, что моральная теория соответствует требованиям когерентизма, если ее суждения не противоречат, а взаимно поддерживают друг друга [10. Р. 1071]. Другой американский автор – Линда Радзик – использует пример (Отто Нейрата), проясняющий, как может быть понят этот тезис о взаимной поддержке: чтобы заменить одну доску на своем корабле моряк должен опираться на другую доску. Иначе говоря, ни одна норма не может быть оправдана сама по себе. Она получает оправдание в опоре на другие нормы [11. Р. 30]. Как понимать такую взаимную поддержку она расшифровывает ниже: требование, к примеру «я должен есть овощи», поддерживается нормой «я должен есть то, что служит моим интересам» [Ibid. Р. 32]. Если же применение норм, к примеру N1 и N2, приводит к противоречию между ними, то основанием для выбора должна быть N3, которая может убедительно показать, что N1 весомее, чем N2 [Ibid. Р. 33].

Такое понимание взаимной поддержки в любом случае подразумевает опору на более общий принцип, на основании которого можно сравнивать весомость норм, вступающих в противоречие друг с другом. Например, выбор между требованием «держать обещание» и «оказать кому-либо помощь в ситуации, связанной с угрозой для его жизни» будет обуславливаться более высокой значимостью представления о ценности человеческой жизни. Но если это так, то резонно предполагать, что формирование приемлемой моральной теории может строиться только вокруг какого-либо общего принципа. В противном случае нам не избежать (хотя бы чисто теоретически) конфликта между многообразием требований, предполагаемых любой современной моральной теорией. Поэтому, как ни парадоксально, но в эпоху плюрализма, историзма и релятивизма предпочтительной будет реализация не

гетерогенности моральных установок, а их согласованности на основании некоторого более общего положения. Так, мы можем представить себе способность откликаться на многообразие различных требований, если они применяются в различных сферах, например руководствоваться принципом справедливости в сфере публичной и принципом любви – в сфере приватной, но пока не возникнет ситуация выбора между ними и необходимости принятия взвешенного (обоснованного не субъективным интересом) решения.

Итак, наш тезис заключается в том, что даже для современной культуры более приемлемой следует считать моральную теорию, построенную на основании одного общего принципа. Поэтому вопрос будет заключаться, скорее, в том, как согласовать эту идею с базисными чертами современного мировоззренческого и интеллектуального ландшафта. Иначе говоря, как следует трактовать тезис об общем моральном принципе, его статусе и функциях.

Прежде всего стоит определиться со статусом того, что называют моральным принципом. В зарубежной литературе зачастую этот термин употребляется как синоним термина «норма». Так Джонатан Дэнси писал о «таких обычных принципах, как „не лгать“», или о «решающих принципах» типа принципа утилитаризма, полагая, что может иметь место целый список принципов [12. Р. 67]. Роберт Ауди отмечает, что «за примерами общих принципов далеко ходить не надо: достаточно вспомнить запреты на ложь, кражу, убийство, выраженные в десяти заповедях» [13. Р. 31]. Судя по контексту употребления, вышеупомянутые авторы не видят принципиального различия между требованиями типа «не лгать» и категорическим императивом или принципом полезности. Фактически используя выражение «общие принципы», они понимают под ним, скорее, степень отвлеченности от эмпирии. Такой подход в целом соответствует тому, как определяется принцип в словарях. Он трактуется как общая причина, правило, закон, обобщающий эмпирический материал или совокупность других правил. Это вполне правомерное употребление данного термина. Вопрос в том, как тогда характеризовать соотношение между общим принципом типа категорического императива и требованиями типа «не лгать». Говоря иначе, в чем смысл общности или фундаментальности принципа?

Стоит предположить, что общий принцип стоит трактовать не как одно из моральных требований наряду с другими, а как основу для актуальных и потенциальных требований, притязающих на статус моральных. Например, мы можем трактовать требования «не лгать», «держаться обещания» как конкретизацию более общего принципа, допустим принципа уважения к человеческому достоинству. Более того, именно в силу своей общности он, как правило, не может быть применен непосредственно, а будет требовать своей конкретизации в совокупности разнообразных норм. Но по этой же причине общий принцип можно трактовать как критерий отделения морального от неморального или критерий определения морального смысла тех или иных феноменов. Тогда сложившиеся к настоящему времени требования, притязающие на статус моральных, либо должны быть с ним согласованы (трактованы как его конкретизация), либо отвергнуты (как противоречащие ему). Допустим, если удастся показать, что требование альтруизма противоречит требованию уважения к достоинству, трактуемому как общий принцип, то первое должно быть отвергнуто как внеморальное. Кстати, по этой же причине, общий прин-

цип уже не может быть ничем дополнен. Он сам будет выступать основанием для дополнения одних требований другими или их согласования. Также такой общий принцип содержал бы в себе трактовку морального смысла требований. Так, если бы некто спросил: «Почему надлежит держать обещания», – то ответ гласил бы, что соблюдением обещаний обеспечивается сохранение человеческого достоинства (понятно, что последнее тоже требует понимания смысла идеи достоинства и переживания его значимости).

В духе времени мы можем утверждать, что принятие того или иного принципа как общего отнюдь не означает и не предполагает создания моральной системы, как она понималась бы в классическом смысле. В лучшем случае можно было бы говорить о так называемой открытой системе. Иначе говоря, речь шла бы не о выведении исчислимого числа положений из общего принципа, а о согласовании с ним всей совокупности сложившихся в культуре требований, притязающих на статус моральных. В силу наших представлений об открытости будущего, мы могли бы говорить лишь о том, что так понятый общий моральный принцип дает нам в руки методологию поиска потенциальных моральных требований, а именно содержит указание, какого рода правила, претендующие на статус моральных, должны создаваться или в каком направлении следует их создавать. Какими конкретно они будут, будет зависеть от ситуаций, с которыми придется столкнуться. Аналогичной будет его функция в решении актуальных и потенциальных моральных дилемм. Допустим, если мы примем в качестве такого общего принципа требования уважения к достоинству, то суть методологии будет заключаться в поиске такого решения или такого выстраивания отношений между индивидами, чтобы не пострадало достоинство ни одного из его участников.

В силу признания историчности человеческого бытия вряд ли кто будет настаивать на утверждении, что наконец-то найден абсолютный моральный принцип. Возможно, будущее может радикально изменить наши моральные представления. Понятно, что принципы, притязающие на статус моральных, предназначены для настоящего. Основанием для их принятия может быть не выведение из первоначал, а, скорее, отсутствие убедительных контраргументов. Создание же может быть отдано лишь творческому воображению, ограниченному вышеупомянутым требованием.

Какой же принцип может притязать на статус базисного морального принципа? Как известно, Кант выдвигал два взаимосвязанных критерия для его определения. Это критерий универсальности, нашедший свое воплощение в тезисе о категорическом императиве [14. С. 123], и необходимости, нашедший свое воплощение в тезисе о «доброй воле» [Там же. С. 59]. Также, как известно, Юрген Хабермас внес принципиальное дополнение в способ реализации критерия универсальности, названное им «этикой дискурса». «Но, если вспомнить ту роль, которую притязания на нормативную значимость играют для координации действий в повседневной коммуникативной практике, становится понятно, почему задачи, которые должны быть разрешены в дискуссиях по вопросам морали, не поддаются монологическому решению, а требуют совместных усилий» [15. С. 105–106]. Соответствие данным критериям в конечном счете нашло свое выражение в требовании относиться к любому разумному существу, в том числе и к самому себе, только как к цели [14. С. 169]. Как отмечал Кант, «в царстве целей все имеет

или цену, или достоинство. На место того, что имеет цену, может быть поставлено также и что-нибудь другое как эквивалент; а что выше всякой цены и, следовательно, не допускает никакого эквивалента, то обладает достоинством» [14. С. 187]. Таким образом, принцип, «из которого как из верховного практического основания должно быть возможно вывести все законы воли» [Там же. С. 169], может быть назван принципом достоинства. Важный момент, который подчеркивал немецкий мыслитель, заключается в трактовке отношения индивида к моральному требованию. Кант использовал для его обозначения слово «уважение» и характеризовал его как мотив. «Ни страх, ни склонность, но исключительно уважение к закону является тем мотивом, который может придать действию моральную ценность» [Там же. С. 203]. Как мотив, уважение относится к области чувств. «...Уважение и есть чувство» [Там же. С. 83]. Тогда моральным побудителем (мотивом) к действию следует считать уважение к достоинству.

Оставляем в стороне важный вопрос об интерпретации выдвинутых выше положений. Также сузим сферу обсуждения темы обоснования правомерности и приоритетности данного принципа. Сконцентрируемся на аспекте, связанном с определением предпочтительности данного принципа по сравнению с некоторыми другими моральными принципами, циркулирующими у современных авторов и притязающими на статус объединяющего принципа. В поиске оснований для приоритета будем опираться на следующую методологическую установку: предпочтительным следует считать принцип, (а) под который можно подвести другие принципы, притязающие на статус общего принципа, (б) который открывает более широкие перспективы в продуцировании более конкретных разнообразных норм, под которые можно подводить различные ситуации.

Например, можно утверждать, что требование справедливости, особенно в ролзовской версии, легко истолковать как форму проявления принципа достоинства или уважения к достоинству в публичной сфере. Можно заметить также, что требование уважения к достоинству позволяет навести мосты между публичной и приватной сферами и стать основанием для решения моральных дилемм, которые могут возникать в ситуации конфликта этих сфер. Более сложным видится соотношение принципа достоинства с принципом заботы, достаточно популярным в этической литературе. Кэтрин Херфельд и Катриен Шаубрук, опираясь на идеи Гарри Фракфурта об иерархической структуре желаний первого порядка и желаний второго порядка, указывают на его идею заботы как критерия определения сущности желаний второго порядка, которые выражают подлинные желания индивида или его подлинное Я [16. Р. 63]. Согласно Франкфурту, они связаны с рациональностью, ориентацией на долгосрочные предпочтения и с идентичностью [Ibid. Р. 64]. Поскольку такая трактовка заботы носит, по сути, формальный характер, то она легко может быть подведена под идею достоинства как определение базисного предмета заботы. В противном случае все эти характеристики заботы подпадают под кантовскую оценку: «Умеренность аффектов и страстей, самообладание и трезвое размышление не только во многих отношениях хороши, но, по-видимому, составляют даже часть внутренней ценности личности; однако многого не достает в них для того, чтобы объявить эти свойства добрыми без ограничения» [14. С. 61].

Но забота может трактоваться как забота об определенных других в предпочтение остальным. Однако такое отношение не может быть вменено в обязанность, а может трактоваться лишь как ценность (область желаемого). В таком понимании она, конечно, не может претендовать на статус общего принципа, который может быть вменен в общую обязанность. Майкл Слот отмечает, что «возможно, мораль как забота была бы более предпочтительной, если бы мотивировалась балансом между заботой о себе и заботой о других...» [17. Р. 227]. Конечно, автор говорит об установках этики добродетели и агент-центрированной этике, что заставляет трактовать заботу более как желаемую ценность, чем как универсальное требование. Но дело в том, что, как ни трактуй идею баланса, она действительно может быть лишь результатом субъективных усилий и следствием виртуозности добродетельного агента. Тогда попытку превратить ее в общезначимое требование следует считать невозможной в силу асимметричности самой идеи заботы. Иначе говоря, забота о себе не подразумевает заботы о другом, и наоборот. Недаром оппонент Слота кантианец Марсия Барон трактует ее как версию альтруизма [Ibid. Р. 245]. Но вот принцип достоинства, вопреки упреку Слота в асимметричности базисной идеи Канта, такой симметричностью обладает [Ibid. Р. 246–247], ибо невозможно обеспечивать свое достоинство путем унижения достоинства другого либо вообще не отношения с другими. В этом плане идея достоинства подразумевает симметричное отношение Я–Другой. Более того, в отличие от идеи заботы, она может из требования превратиться в ценностный ориентир виртуозного агента и даже стать, так скажем, системообразующей ценностью добродетельной личности.

Как представляется, такую же модель рассуждений мы можем применить к притязаниям идеи любви на роль базисного принципа морали. Если говорить о современном обществе, то резонно утверждать, что мы можем и даже обязаны требовать уважения со стороны работодателя, но вряд ли мы можем требовать от него любви. Поэтому вполне правомерно трактовать ее как желанную ценность и связывать с действиями добродетельной личности. Но не более того. Кристин Свантон утверждает (правда, для этики добродетели), в соответствии с идеями Канта, что любовь и уважение следует трактовать как две величайшие моральные силы, которые в той или иной мере лежат в основе всех остальных добродетелей и взаимно ограничивают друг друга [18. Р. 99–100]. Если обратиться к источнику ее вдохновения, то стоит признать, что Кант в «Метафизике нравов» проводит эту мысль, трактуя любовь как «долг делать цели других (если только эти цели не безнравственны) моими», а долг уважения – как требование не превращать людей в средство для своих целей [19. С. 470]. Рискнем утверждать, что трактовку любви, предложенную немецким мыслителем (не сводить к чувству, трактовать как выстраивание отношений близости, воспринимать как благоволение), легко подвести под идею уважения к достоинству личности, подразумевая под проявлением уважения не только действия, сводящиеся к созданию отношений дистанции, но и в целом, так сказать, практические действия.

Поясним на примере. Требование к работодателю делать цели других своими может быть продуктивно понято лишь как требование обеспечить им достойные условия для работы. Аналогично со стороны работника оно может быть понято лишь как требование добросовестно выполнять требования,

предъявляемые работодателем, так как вряд ли ориентацию на получение им прибыли они могут сделать своей целью. Но такой тип взаимодействия легко может быть проинтерпретирован в терминах выстраивания отношений справедливости и взаимоуважения. Тогда использовать для описания такого типа отношений понятие любви означало бы привносить в них некий избыточный аспект, который мы там не обнаруживаем в силу природы данных отношений, или предполагать некоторые дополнительные специфические действия, которые, возможно, были бы желательны, но которые также не конституируются данным типом отношений. Иначе говоря, чтобы моральное взаимоотношение людей перешло на другой уровень (уровень взаимной любви), социальные отношения в целом должны быть перестроены (стать отношениями не конкуренции, а сотрудничества, к примеру, что позволило бы совершенно иначе истолковать тезис о том, чтобы сделать цели других своими). Но тогда для описания существующих и доминирующих в современном обществе отношений более уместным было использование понятия «достоинство» или «уважение». Так, конкуренты не могут любить друг друга в сфере, конституирующей отношения конкуренции, но обязаны уважать друг друга, и это возможно реализовать. Вот почему более уместным представляется использование понятия достоинства для описания требуемых моральных отношений.

Соответственно, встает вопрос: какую роль этот принцип может сыграть в формировании и развитии идеи исторической ответственности. Здесь начать стоит с прояснения самой этой идеи. Обычно под исторической ответственностью понимают ответственность за прошлое. Как представляется, трактовка данного положения предполагает два взаимосвязанных аспекта: а) в чем суть ответственности, б) как понимать прошлое. Что касается первого, то ответственность подразумевает, что мы должны взять на себя некоторые обязательства. В чем их суть? Обычно под ответственностью за прошлое понимается обязательство либо помнить, чтить память о понесенных жертвах и свершенных подвигах, либо взять на себя вину. Как правило, в современной литературе, посвященной теме памяти, доминирует тенденция перехода от героической истории к истории сожаления и раскаяния. Соглашаясь с такой динамикой памяти, которая, как кажется, представляет собой более глубокое понимание прошлого, тем не менее рискуем утверждать, что данный подход в целом загоняет мысль в своеобразную бинарную оппозицию, где всегда доминирует один из членов оппозиции, порождая взаимные упреки в постправде, и где прошлое видится только в свете только такой оппозиции, порождая вопрос, что делать тому, кто не был частью этих историй и поэтому как минимум сомневается в правомочности взять на себя вину за сделанное не им.

Как возможны обсуждение и перспективы решения темы исторической ответственности? Резонно полагать, что начать следует с истолкования самой сути прошлого, а именно с отказа от натуралистических истолкований, воспринимающих его как некоторую реальность, линейно (однаправленно) движущуюся во времени. При таком подходе время трактуется как необратимая линия из прошлого в будущее, а потомки безальтернативно предстают приемниками своих предков, принимающими на себя все грехи и доблести прошлого. Представляется, что перспектива преодоления таких представлений может быть связана с осознанием того обстоятельства, что прошлое существует только в наших знаниях о нем, поэтому трактовать его линейно или

как серию разрывов, как универсальную линию или как гетерогенность разнонаправленных временных потоков зависит, по сути, от убедительности тех или иных концепций истории.

Тогда трактовать те или иные аспекты прошлого как имманентную часть нашей идентичности или как иной, самостоятельный и самоценный мир зависит от нас. В рамках такого подхода мы можем утверждать, что, с одной стороны, временная дистанция еще не является основанием для превращения тех или иных событий в историю. Тем самым конструктивистская, по сути, концепция истории обеспечивает реализацию обратной процедуры, показывая, что временная удаленность сама по себе не является основанием для отмены срока давности для определенных типов преступлений. Поэтому в большинстве статей, анализирующих проблемы насилия, совершенного в прошлом, и способы осуществления справедливости по отношению к жертвам насилия, речь фактически идет о травматических событиях, остающихся скорее болезненной частью современности, чем делами давно минувших дней (см., напр.: [20]). Поэтому же автор указанной статьи отмечает значение так называемой судебной истины как части истины исторической, задача которой заключается в том, чтобы определить полноту фактов о нарушении человеческих прав [Ibid. P. 347], и подчеркивает роль комиссий по становлению истины как главного механизма правосудия в такого рода ситуациях.

Но, с другой стороны, понимание того, что прошлое дается нам лишь в формах знания о нем, позволяет существенно изменить наше отношение к нему. Речь идет прежде всего о формах нашей идентичности, а именно о том, стоит ли нам связывать свои жизни (ценностные ориентиры) с целями и ценностями другого времени. Определение того, как нам трактовать прошлое, конечно, не является одномоментным и волюнтаристическим актом (особенно для общественного сознания в целом), а требует весьма существенных и длительных усилий по изменению наших представлений и, возможно, форм жизни, но резонно предположить, что это является продуктивным направлением наших усилий. Что касается, в частности, отечественной истории, то речь может и, видимо, должна идти о трактовке событий XX в.

Важный аспект, как кажется, заключается в том, что отмеченное изменение наших установок отнюдь не является условием освобождения от исторической ответственности. Наоборот, оно позволяет придать ей общезначимый характер, хотя и меняет форму ответственности. В последующих рассуждениях по этому поводу мы можем воспользоваться и оттолкнуться от тезиса «помнить, чтобы не повторить». Во-первых, он обеспечивает придание смысла такому прошлому (причем общепонятного) или угла зрения, под которым стоит на него смотреть. Во-вторых, он обеспечивает более широкую и глубокую панораму видения прошлого, выходящую за пределы оценок действий отдельных людей и событий. Она заставляет видеть за человеческими действиями процессы и их последствия, а значит, позволяет давать более взвешенную оценку происшедшего. В-третьих, предложенная перспектива предпочтительна тем, что она не отрицает ни признания заслуг, ни принятия вины, но позволяет включить их в свои рамки по принципу часть–целое. В-четвертых, представляется, что на роль общей панорамы может претендовать идея трагического опыта, которая как раз и будет вбирать в себя более узкие, а потому представляющие односторонними (с точки зрения релевантно-

сти разнообразного эмпирического материала) трактовки прошлого. В-пятых, стоит отметить, что именно эта идея может выступить хорошим основанием для диалога между различными социальными и культурными позициями. Здесь следует заметить, что, возможно, в иных контекстах разнообразие можно трактовать как позитивную ценность, но в вопросе, который может породить конфликт, ведущий к расколу сообщества, видимо, стоит предпочесть достижение единства.

Ну и, наконец, как мы можем придать моральный статус так понятой исторической ответственности. Еще раз напомним, что предложенная дистанция, как представляется, не ослабляет, а, наоборот, повышает нашу ответственность. Ответственность лишь за заслуги наших предшественников или принятие вины вряд ли даст искомую степень общезначимости, но призыв взять на себя обязательства помнить о трагическом опыте, чтобы избежать его повторения, вполне может быть превращен в обязательство, которое в равной мере можно распространить на всех, требовать от всех и которое может быть принятым всеми.

Конечно, использование понятия «опыт» может быть воспринято с инструментальной точки зрения, а именно как средство, которое мы используем для достижения тех или иных целей. Но тогда встает вопрос о моральном статусе такого опыта. Первоначально нам тоже казалось, что такой путь создает затруднение для моральной трактовки исторической ответственности. Но, возможно, решение лежит в смене перспективы, а именно в возможность поместить память о прошлом в контекст более широкой формы ответственности. Иначе говоря, требование помнить о прошлом мы могли бы рассматривать как часть или структурный элемент ответственности за будущее. Речь, конечно, идет не о проекте возможного будущего, а, скорее, о совокупности действий в настоящем (т.е. предполагающем широкую временную перспективу) настоящем. Тем самым определенным образом организованная (в формате трагического опыта) память о прошлом должна предстать структурным элементом определенным образом организованных социальных отношений (интеракций или взаимоотношений). Принцип, который должен лежать в основе этих отношений, заключается в требовании обеспечить взаимоуважение или сохранение достоинства всех его участников, а также соответствующей организации основных социальных институтов. Тогда память о прошлом можно трактовать как необходимое средство обеспечения взаимного уважения, особенно в публичной сфере.

Литература

1. *Vogelmann F.* Keep score and punish: Brandom's concept of responsibility // *Philosophy and Social Criticism*. 2019. № 45 (6). P. 1–20.
2. *Hart H.L.A.* Punishment and Responsibility. Essays in the Philosophy of Law. Oxford University Press, 1968. 277 p.
3. *Vincent N.A.* A Structured Taxonomy of Responsibility Concepts // *Moral Responsibility. Beyond Free Will and Determinism* / ed. by N.A. Vincent, I. van de Poel, J. van den Hoven. Springer Science + Business Media B.V., 2011. P. 15–36.
4. *Йонас Г.* Принцип ответственности: опыт этики для технологической цивилизации / пер. с нем., предисл. и примеч. И.И. Маханькова. М. : Айрис-Пресс, 2004. 480 с.
5. *Williams G.* Responsibility as a Virtue // *Ethical Theory and Moral Practice*. 2008. № 11. P. 455–470.
6. *Waller B.N.* Virtue unrewarded: Morality without moral responsibility // *Philosophia*. 2004. Vol. 31, № 3–4. P. 427–447.

7. Апресян Р. О [не]допустимости лжи (об одном кантовском рассуждении) // Философский журнал. 2009. № 1 (2). С. 141–153.
8. *Schleiden S., Jungert M.C., Bauer R.H.* Mission: Impossible? On Empirical-Normative Collaboration in Ethical Reasoning // *Ethical Theory and Moral Practice*. Vol. 13, № 1. 2010. P. 59–71.
9. *Bayertz K.* Self-Enlightenment of Applied Ethics // *Public reason and Applied Ethics: the Ways of Practical reason in Pluralistic Society* / ed. by A. Cortina, D. Garsia-Marza, J. Conill. Ashgate Publishing, Ltd., 2008.
10. *Harper S.J.* Ethics versus morality A problematic divide // *Philosophy and Social Criticism*. 2009. Vol 35, № 9. P. 1063–1077.
11. *Radzik L.* A coherentist theory of normative authority // *The Journal of Ethics*. 2002. № 6. P. 21–42.
12. *Dancy J.* Moral reasons. Blackwell Publishers, 1993. 274 p.
13. *Audi R.* Ethical generality and moral judgment // *Challenging moral particularism* / ed. by M.N. Lance, M. Potrc, V. Strahovnik. Routledge, 2008. P. 31–52.
14. *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // Сочинения / подгот. к изд. Э. Соловьевым, А. Судаковым, Б. Тушлингом, У. Фогелем. М.: Моск. философ. фонд, 1997. Т. 3. С. 39–275.
15. *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие // пер. с нем. С.В. Шачина. СПб.: Наука, 2001. 384 с.
16. *Herfeld C., Schaubroeck K.* The Importance of Commitment for Morality: How Harry Frankfurt's Concept of Care Contributes to Rational Choice Theory // *What Makes Us Moral? On the capacities and conditions for being moral* / ed. by B. Musschenga, A. van Harskamp. Springer Science + Business Media Dordrecht, 2013. P. 51–72.
17. *Three Methods of Ethics: A Debate* by Marcia W. Baron (Author), Philip Pettit (Author), Michael A. Slote (Author). Wiley-Blackwell, 1997. 285 p.
18. *Swanton Ch.* Virtue Ethics. A Pluralistic View. Oxford University Press, 2005. 312 p.
19. *Кант И.* Метафизика нравов в двух частях // И. Кант. Критика практического разума / пер. с нем. С.Я. Шейнман-Топштейн и Ц.Г. Арзаканьяна. СПб.: Наука, 1995. С. 259–505.
20. *Bakiner O.* One truth among others? Truth commissions' struggle for truth and memory // *Memory Studies*. 2015. Vol. 8, № 3. P. 345–360.

Vasily N. Syrov, Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation).

E-mail: narrat59@gmail.com

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2021. 62. pp. 40–53.

DOI: 10.17223/1998863X/62/4

THE ROLE OF THE MORAL PRINCIPLE IN THE CREATION AND FUNCTIONING OF THE IDEA OF RESPONSIBILITY

Keywords: historical responsibility; memory of past; principle of dignity; respect for dignity; moral obligations

The study is supported by the Russian Science Foundation, Project No. 19-18-00421.

The article analyzes the links between the idea of historical responsibility and the general moral principle. It is argued that the search for such a general moral principle is the relevant basis for interpreting the idea of responsibility. The article aims to determine the possible content of this principle. For this, the idea of responsibility is analyzed. It is shown that responsibility should be understood not as a consequence after an expected or required action, but as a structural element of the requirement itself. It is noted that the actualization of the idea of responsibility is linked with the transition from the dominance of theories of virtue to deontological theories and the formation of the concept of the individual during the Enlightenment. It is emphasized that the thesis of moral responsibility presupposes both the existence of appropriate principles or situations, recognized as moral, and the application of appropriate sanctions. It is argued that the implementation of this thesis is guaranteed by the application of a general moral principle. The modern approaches to the search for such a principle are considered, namely the widespread statement about the preference of coherentism rather than deductivism. The basic requirement of coherentism that moral judgments should mutually support each other is analyzed. It is argued that the most acceptable way to implement this approach is not the heterogeneity of moral judgments, but their submission to a general principle. It is argued that the principle should be considered as preferred if a) it can sum up other principles that claim the status of a general principle; b) it opens up broader prospects in the search for specific diverse norms, under

which various situations can be summed up. The thesis is formulated that the Kantian idea of dignity most corresponds to these requirements. These ideas were applied to the interpretation of historical responsibility. It is proposed to interpret historical responsibility as responsibility for preserving knowledge (memory) about the past. The connection of this interpretation with modern concepts of temporality, which asserts the heterogeneity and multidirectionality of time lines, is shown. It is emphasized that the use of Kantian interpretations of dignity and respect provides a search criterion for a moral attitude to the past and allows creating an appropriate framework for the interpretation of certain segments of the past. It is proposed to interpret the past as a tragic experience. It is argued that this interpretation of knowledge about the past makes it possible to give the idea of historical responsibility a universally significant meaning and become the basis for intercultural dialogue. It is shown that historical responsibility can be interpreted as a necessary means of achieving mutual respect, especially in the public sphere.

References

1. Vogelmann, F. (2019) Keep score and punish: Brandom's concept of responsibility. *Philosophy and Social Criticism*. 45(6). pp. 1–20. DOI: 10.1177/0191453719866243
2. Hart, H.L.A. (1968) *Punishment and Responsibility. Essays in the Philosophy of Law*. Oxford University Press.
3. Vincent, N.A. (2011) A Structured Taxonomy of Responsibility Concepts. In: Vincent, N.A., Poel, I. van de & Hoven, J. van den (eds) *Moral Responsibility. Beyond Free Will and Determinism*. Springer Science + Business Media B.V. pp. 15–36.
4. Jonas, H. (2004) *Printsip otvetstvennosti: Opyt etiki dlya tekhnologicheskoy tsivilizatsii* [Responsibility Principle: Ethics Experience for Technological Civilization]. Translated from German by I.I. Makhankov. Moscow: Ayris-Press.
5. Williams, G. (2008) Responsibility as a Virtue. *Ethical Theory and Moral Practice*. 11. pp. 455–470.
6. Waller, B.N. (2004) Virtue unrewarded: Morality without moral responsibility. *Philosophia*. 31(3–4). pp. 427–447. DOI: 10.1007/BF02385194
7. Apresyan, R. (2009) On the (In)admissibility of Lying: a Case in Kant. *Filosofskiy zhurnal – Philosophy Journal*. 1(2). pp. 141–153. (In Russian).
8. Schleidgen, S., Jungert, M.C. & Bauer, R.H. (2010) Mission: Impossible? On Empirical-Normative Collaboration in Ethical Reasoning. *Ethical Theory and Moral Practice*. 13(1). pp. 59–71. DOI: 10.1007/s10677-009-9170-x
9. Bayertz, K. (2008) Self-Enlightment of Applied Ethics. In: Cortina, A., Garsia-Marza, D. & Conill, J. (eds) *Public Reason and Applied Ethics: the Ways of Practical reason in Pluralistic Society*. Ashgate Publishing, Ltd.
10. Harper, S.J. (2009) Ethics versus morality: A problematic divide. *Philosophy and Social Criticism*. 35(9). pp. 1063–1077. DOI: 10.1177/0191453709343388
11. Radzik, L. (2002) A coherentist theory of normative authority. *The Journal of Ethics*. 6. pp. 21–42. DOI: 10.1023/A:1015887107235
12. Dancy, J. (1993) *Moral Reasons*. Blackwell Publishers.
13. Audi, R. (2008) Ethical generality and moral judgment. In: Norris Lance, M., Potrc, M. & Strahovnik, V. (eds) *Challenging Moral Particularism*. Routledge. pp. 31–52.
14. Kant, I. (1997) *Sochineniya* [Works]. Vol. 3. Translated from German. Moscow: Moskovskiy filosofskiy fond. pp. 39–275.
15. Habermas, Ju. (2001) *Moral'noe soznanie i kommunikativnoe deystvie* [Moral Consciousness and Communicative Action]. Translated from German by S.V. Shachin. St. Petersburg: Nauka.
16. Herfeld, C. & Schaubroeck, K. (2013) The Importance of Commitment for Morality: How Harry Frankfurt's Concept of Care Contributes to Rational Choice Theory. In: Bert Musschenga, B. & van Harskamp, A. (eds) *What Makes Us Moral? On the capacities and conditions for being moral*. Springer Science+Business Media Dordrecht. pp. 51–72.
17. Baron, M.W., Pettit, P. & Slote, M.A. (1997) *Three Methods of Ethics: A Debate*. Wiley-Blackwell.
18. Swanton, Ch. (2005) *Virtue Ethics. A Pluralistic View*. Oxford University Press.
19. Kant, I. (1995) *Kritika prakticheskogo razuma* [Critique of Practical Reason]. Translated from German S.Ya. Sheynman-Topstein, Ts.G. Arzakanyan. St. Petersburg: Nauka. pp. 259–505.
20. Bakiner, O. (2015) One truth among others? Truth commissions' struggle for truth and memory. *Memory Studies*. 8(3). pp. 345–360. DOI: 10.1177/1750698014568245