

УДК 17-027.21

**ИЗЛОМАННЫЕ ГРАНИ ЭТИЧЕСКОГО
УНИВЕРСАЛИЗМА.
КОММЕНТАРИЙ К КНИГЕ
«УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ В МОРАЛИ»**

А. В. Углева¹

Автор критически осмысливает некоторые положения коллективной монографии «Универсальность в морали», изданной в 2020 г. под общей редакцией Рубена Апресяна. Книга была написана по результатам масштабного исследования, проведенного профессиональными философами-этиками и посвященного вопросу природы универсальности в морали и механизмов универсализации отдельных максим и норм от Античности до современных этических теорий, представленных прежде всего аналитической традицией. Большой интерес вызывает анализ смежных феноменов в морали, позволяющих определить причины и характер трансформации морали в различные эпохи и сопутствующее ей изменение терминологического аппарата абсолютного этического универсализма, представляющего в качестве отправной точки в анализе ключевых современных концепций моральной универсальности. Автор предлагает к рассмотрению возможные направления продолжения исследований в данной сфере, позволяющие скорректировать общепринятые представления не только об истории понятия универсальности в морали, но и о вкладе отдельных авторов и целых эпох в прогресс человеческой цивилизации. Речь идет прежде всего о моральной теории контрактарианистов и Просвещения. Внимание к их идеям во многом определяет направленность актуальных историко-философских исследований, реконструирующих историю этических учений и отдельных понятий. Придаваемое сегодня значение новому взгляду на теорию общественного договора, рассматриваемого не только с социально-политических, но и с моральных позиций, заставляет по-новому поставить вопрос об универсальности ключевых

¹ Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Россия, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20. Поступила в редакцию: 01.02.2022 г. doi: 10.5922/0207-6918-2022-2-5

**BROKEN FACETS
OF ETHICAL UNIVERSALISM.
COMMENTARY ON THE BOOK
UNIVERSALITY IN MORALITY**

A. V. Ugleva¹

Some ideas expressed in the collective monograph *Universality in Morality* (2020), edited by Ruben Апресян, are here critically examined. The book is based on the results of a large-scale study by professional ethical philosophers devoted to the question of the nature of universality in morality and the mechanisms of universalisation of individual maxims and norms from antiquity to modern ethical theories, represented above all by the analytical tradition in philosophy. Of great interest is the analysis of related phenomena in morality, which makes it possible to determine the causes and nature of the transformation of morality in different eras and the accompanying change in the terminological apparatus of absolute ethical universalism, considered to be the starting point in the analysis of key modern concepts of moral universality. The article also suggests possible avenues for continued research in this area which could prompt modifications not only to the history of the concept of universality in morality, but also to our assessment of the contribution of individual authors and entire eras to the progress of human civilisation. This concerns above all the moral theory of contractarianism and the Enlightenment. Focus on their ideas goes a long way to determining the direction of current historical-philosophical research that reconstructs the history of ethical teachings and individual concepts. The importance attached today to a new view of the theory of the social contract, considered not only from socio-political but also from moral positions, forces us to approach in a new way the question con-

¹ HSE University. 20 Myasnitckaya st., Moscow, 101000, Russia. Received: 01.02.2022. doi: 10.5922/0207-6918-2022-2-5

философских категорий, выработанных в рамках этой теории на протяжении всего развития идеологии контрактарианизма. Автор также акцентирует проблему обоснования тезиса о моральном законе как аналоге универсального закона природы, развивая идеи, изложенные в коллективной монографии.

Ключевые слова: этический универсализм, Кант, всеобщий закон природы, категорический императив, прагматическая универсалия, этика дискурса, контрактарианизм, рациональная сделка

Введение

Феномен универсальности, или универсализма, в морали — один из наиболее значимых для развития этической теории объектов, изучаемых профессиональными философами, поскольку от понимания природы универсального в морали напрямую зависит доверие моральным авторитетам, этическим нормам и принципам, обоснованность, объективность и, как следствие, общественное и индивидуальное признание их в качестве трансцендентальных оснований человеческой идентичности, немыслимой вне конкретного поведенческого набора максим и законов, регулирующих поведение как отдельного индивида, так и целых сообществ.

И хотя споры об универсальности морального закона идут на протяжении как минимум 200 лет, особую остроту они приобрели во второй половине XX столетия в новых культурно-исторических и социально-политических обстоятельствах. Если когда-то эта идея была источником метафизической целостности, единства мира и человека, то сегодня ее защитников нередко упрекают в том, что на самом деле именно этический универсализм повинен в колониализме и этноцентризме (Callahan, 2000, p. 38, 44), поскольку он идеологически оправдывает угнетение малых народов во имя «цивилизационного прогресса». И даже сегодня универсализм нередко характеризуют как установку, идейно питающую глобализационные процессы и потому

cerning the universality of the key philosophical categories developed within this theory throughout its history. Elaborating the ideas set forth in the monograph, the author also stresses the relevance of the problem of justifying the thesis about the moral law as an analogue of the universal law of nature in the modern context.

Keywords: ethical universalism, Kant, universal law of nature, categorical imperative, pragmatic universal, discourse ethics, contractarianism, rational bargain

Introduction

Universality, or universalism, in morality is one of the most significant concepts in the development of ethical theory of objects studied by professional philosophers. This is because understanding the nature of the universal in morality is the key condition of trust in moral authority, ethical norms and principles, objectivity and, consequently, their social and individual recognition as transcendental foundations of human identity. This is inconceivable without a concrete set of maxims and laws that regulate the behaviour of both individuals and entire communities.

Although arguments about the universality of the moral law are at least 200 years old, they took on particular relevance in the second half of the twentieth century owing to the new cultural-historical and socio-political circumstances. Once a source of metaphysical integrity, the unity of humanity and the world, today ethical universalism is often blamed as colonialism and ethno-centrism (Callahan, 2000, p. 38, 44) because it provides ideological justification of the oppression of small peoples in the name of “civilisational progress”. Even today universalism is often seen as an ideological justification of globalisation process-

осуждаемую теми, кто не смиряется с гомогенизацией и стандартизацией мира. Человеку свойственно изо всех сил защищать тождества и различия, но только до тех пор, пока он не оказывается лицом к лицу с не менее подозрительной и вызывающей недоверие идеей партикуляризма, за которой нередко стоит вульгарный эгоизм и агрессивный национализм. Для универсалиста величайшая опасность — это релятивизм, превращающий этику не более чем в столкновение чувств, эмоций, частных интересов, совокупность некритических культурных практик. Партикуляризм, в свою очередь, опасен своей нечувствительностью к действительным различиям между людьми и отдельными ценностными системами (см.: Macklin, 1999). Вопрос подчас ставится радикально: какое из двух зол выбрать — универсализм или партикуляризм, империализм или коммунитаризм, универсализм или дифференциализм? Кардинальные и бесспорные ценности для одних оказываются циничными инструментами западного империализма для других.

В связи с этим особую актуальность приобретают исследования, направленные на системную историко-философскую реконструкцию представлений об этическом универсализме, а также на раскрытие сущности феномена универсальности и способов его категориального выражения от античных авторов до современных ее интерпретаций. Именно эта задача лежала в основе исследования коллектива авторов, по итогам которого в 2020 г. была опубликована коллективная монография «Универсальность в морали». Удачной можно назвать попытку всего коллектива достичь понятийной и терминологической строгости в описании феномена универсальности в сопоставлении с другими важными для истории морали понятиями. Книга действительно дает представление об эволюции взглядов на «универсальность» в истории этических доктрин и, что не менее важно, открывает пространство для дискуссий, поскольку в ней не только реконструируются

es and therefore is condemned by those who oppose homogenisation and standardisation of the world. People tend to ardently defend identities and differences, but only until they are confronted with an equally suspicious and dubious idea of particularism which often disguises vulgar egoism and aggressive nationalism. The greatest danger for the universalist is relativism, which reduces ethics to a mere clash of feelings, emotions, particular interests and an assortment of uncritical cultural practices. Particularism, in turn, is dangerous because it is insensitive to real differences between people and individual value systems (*cf.* Macklin, 1999). The question is sometimes put bluntly: Which is the greater evil, universalism or particularism, imperialism or communitarianism, universalism or differentialism? What are cardinal and undisputable values for some turn out to be cynical instruments of Western imperialism for others.

All this lends particular relevance to the studies that seek to reconstruct systemically the history of the ideas of ethical universalism and to explain the phenomenon of universality and the categories in which it has been expressed from ancient to modern times. This was the task the authors of the 2020 collective monograph, *Universality in Morality*, set themselves. Credit is due to the authors for their attempt to adhere to a rigorous terminology in describing the phenomenon of universality in conjunction with other concepts that are important for the history of morality. The book does indeed give an idea of the evolution of the views on “universality” in the history of ethical doctrines and, no less importantly, opens up space for discussion, inasmuch as the contributors do not only reconstruct individual concepts, but offer their own interpretations.

положения отдельных концепций, но и предлагаются их авторские интерпретации. Кроме того, ее прочтение позволяет осознать масштабность проблемы и необходимость продолжения исследований, которые в перспективе могут изменить наши представления не только об истории понятия универсальности в морали, но и о вкладе в сокровищницу мировой культуры отдельных авторов и целых эпох — таких как, например, эпоха Просвещения.

Кант: «всеобщий закон» и «всеобщий закон природы»

Центральное место в данной работе справедливо занимает моральная философия И. Канта, основанная на идее абстрактного универсализма. Эта идея по-прежнему остается уязвимой перед лицом прежде всего ее гегелевской критики², осуждающей абстрактный универсализм моральной философии за его нечувствительность к конкретно-исторической данности практики, за пустой формализм категорического императива, который, опираясь только на собственный эйдос, сублимирует материю максим и производит лишь тавтологические суждения, а также за бессилие чистой воли и чувства долга, остающихся глухими к конкретиям истории, в которой и разворачивается то или иное действие. Наконец, после критики Ф. Ницше, М. Шелера и Н. Гартмана общим местом стали упреки Канту в связи со строгим дуализмом интеллигибельного и эмпирического миров, что сделало невозможным убедительное обоснование единства действия.

Все эти классические возражения против теории Канта, несомненно, имеют неодинаковую ценность, но они в основном вдохновлены тем же мотивом, что и вопрос о дуализме умопостигаемого мира и мира чувственной реаль-

² Эта критика хорошо проиллюстрирована Ю. Хабермасом (Habermas, 1991, S. 9–11).

Furthermore, the reading of the book creates an awareness of the scale of the problem and the need to continue the research which potentially may change our ideas not only of the history of the concepts of universality in morality, but of the contribution of individual authors and entire epochs (e.g. the Enlightenment) to the treasure-trove of world culture.

Kant: “Universal Law” and “Universal Law of Nature”

Kant’s moral philosophy, based on the idea of abstract universalism, rightly occupies the central place in the book. On the one hand, it is still vulnerable especially to Hegelian criticism,² which condemns the abstract universalism of moral philosophy for being insensitive to the concrete historical givenness of practice; the hollow formalism of the categorical imperative which, proceeding only from its *eidōs*, sublimates the matter of maxims and generates nothing but tautological judgments; the impotence of the pure will and pure duty which are deaf to the concreteness of history in which this or that action unfolds. Finally, after the critique by Friedrich Nietzsche, Max Scheler and Nicolai Hartmann, Kant has been routinely accused of the dualism of the intelligible and empirical worlds, which precluded a convincing grounding of the unity of action.

Some of these classical objections to Kant are, of course, more valuable than others but, on the whole, they are inspired by the same motive as the question of dualism of the intelligible world and the world of sen-

² This critique is well illustrated by Habermas (1991, pp. 9-11).

ности³. Однако кантовская этическая модель до сих пор остается классическим референтом для большинства современных моральных теорий, центрированных вокруг идеи универсализма. Многие современные последователи Канта — такие как, например, Р. Хэар (Hare, 1963; 1981), М. Сингер (Singer, 1971), Ю. Хабермас (Habermas, 1991), Дж. Ролз (Rawls, 1971) — видят его преимущество в безоговорочном требовании беспристрастности и обобщении как условий справедливого морального суждения. При этом принцип обобщения упускает из виду существенный мотив кантианской мысли — мотив универсалистской ориентации морали и ее принцип автономии воли, который ставит в более широком плане проблему единства воли⁴. Напротив, авто-

³ Категорический императив, согласно Канту, «касается не материи действия и не того, что из него должно последовать, но формы и принципа, из которого оно само следует; существенно-добрым в этом действии будет умонастроение, исход же может быть каким угодно» (AA 04, S. 416; Кант, 1997а, с. 129). «Но так как *умопостигаемый мир содержит основание чувственного мира, следовательно, основание также и его законов* и, таким образом, в отношении к моей воле (принадлежащей всецело к умопостигаемому миру) является непосредственно законодательствующим и, следовательно, как такой и должен быть мыслим, то я должен буду признать себя в качестве интеллигенции, хотя, с другой стороны, я и принадлежу чувственному миру, подчиненным тем не менее закону первого мира, т.е. закону разума, содержащего в идее свободы закон последней, и, следовательно, подчиненным автономии воли; таким образом, я должен буду рассматривать законы умопостигаемого мира как императивы для меня, а согласные с этим принципом действия — как обязанности» (AA 04, S. 453–454; Кант, 1997а, с. 243–245).

⁴ В частности, Отфрид Хёффе упрекал современных ему интерпретаторов Канта в сведении категорического императива к универсализируемости любых описательных суждений (Хэар) или к обобщению (Сингер). По его мнению, эти интерпретации противоречат первоначальным гипотезам немецкого мыслителя, поскольку имеют своей целью эмпирическое знание, неизбежно контекстуализируя всякое моральное суждение вместо установления чисто рационального принципа действия, свободного от каких-либо его эмпирических коннотаций, и размывая тем самым границы между собственно моральными аргументами и прагматикой действия (Höffe, 1985, p. 107–108), в результате чего происходит сведение категорического императива к универсализму правила. Недостаток позиции Хэара, в частности, видится в том, что он пытался примирить принцип универсализации и с утилитар-

sible reality³. And yet Kant's ethical model is still the classical reference point of the majority of modern moral theories which are informed with the idea of universalism. Many modern followers of Kant, such as Richard Mervyn Hare (1963; 1981), Marcus George Singer (1971), Jürgen Habermas (1991) and John Rawls (1971), credit him with his unconditional requirement of impartiality and generalisation as pre-conditions of a fair moral judgment. However, the principle of generalisation leaves out of sight one essential Kantian motive, viz. the motive of the universalist orientation of morality and its principle of autonomous will which puts the problem of the unity of wills in a broader perspective⁴. In con-

³ The categorical imperative, according to Kant, "concerns not the matter of the action or what is to result from it, but the forms and the principle from which it does itself follow; and the essential good in it consists in the disposition, let the result be what it may (GMS, AA 04, p. 416; Kant, 2011, p. 61). "But since *the world of understanding contains the ground of the world of sense, and hence also of its laws*, and thus is immediately legislating with regard to my will (which belongs wholly to the world of understanding) and thus must also be thought as such, I shall cognize myself as an intelligence, though on the other side as a being belonging to the world of sense, as still subject to the law of the former — i.e. the world of reason, which contains its law in the idea of freedom — and thus to the autonomy of the will; and must consequently view the laws of the world of understanding as imperatives for me, and actions that conform with this principle as duties" (GMS, AA 04, pp. 453-454; Kant, 2011, pp. 135-137).

⁴ For example, Otfried Höffe reproached contemporary interpreters of Kant with reducing the categorical imperative to universalisability of any descriptive judgments (Hare) or to generalisation (Singer). In his opinion, these interpretations run counter to Kant's initial hypotheses inasmuch as they set empirical knowledge as their goal, thus inevitably contextualising any moral judgment instead of establishing a purely rational principle of action, free from any empirical connotations it may carry, and thus effacing the boundaries between moral arguments proper and the pragmatics of action (Höffe, 1983, pp. 107-108); as a result of this the categorical imperative is reduced to universalism of the rule. One shortcoming of Hare's position is arguably his attempt to reconcile the principle of universal-

ры монографии, посвятившие написанные ими разделы разбору положений кантовской этики, акцентируют внимание на «факте разума» (*Faktum der Vernunft*) как фундаментальном основании, с которым связывал Кант авторитетность самого морального принципа.

Так, в главе «Становление понятия универсальности» О. В. Артемьева емко и ясно раскрывает сущность и место универсальности в философии немецкого философа (Универсальность..., 2020, с. 54–85; далее в круглых скобках указываются номера страниц по этому изданию), а Р. Г. Апресян в главе «Принцип универсальности в моральной философии Иммануила Канта» (с. 86–123) подробно анализирует две версии морального закона – в его классической формулировке «Поступай только по такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь желать, чтоб она стала всеобщим законом» (с. 87; ср.: AA 04, S. 421; Кант, 1997а, с. 143) и в модифицированной самим Кантом его форме «Поступай так, как если бы максима твоего поведения по твоей воле должна была стать всеобщим законом природы» (с. 87; ср.: AA 04, S. 421; Кант, 1997а, с. 145). В первой версии отражена суть кантовского категорического императива, согласно которому максима поступка как субъективный принцип действия должна быть сообразна со всеобщим законом, который, в отличие от максимы, не ограничен никаким условием, что и делает его универсальным. А во второй версии запечатлена связь между сверхчувственными моральными идеями и чувственно воспринимаемым миром, в котором совершаются конкретные поступки, принадлежащие, соответственно, природе, а значит, они должны соотноситься с определенным порядком вещей благодаря присущей человеку способности воображения.

ризмом действия, и с утилитаризмом правила, полагая малосущественными расхождения между ними (Hare, 1963, p. 130–136). В этом смысле значительно более убедительной кажется позиция Сингера, считавшего, что правило обобщения не позволяет на самом деле оценивать принцип универсализации с утилитаристских позиций (Singer, 1971, p. 203, 206–207).

trast, the contributors to the monograph who analyse the provisions of Kantian ethics stress “the fact of reason” (*Faktum der Vernunft*) as the fundamental source of the authority of the moral principle itself.

Thus, Olga Artemieva in the chapter “Emergence of the Concept of Universality” pinpoints the essence and place of universality in Kant’s philosophy (Apressyan, 2020, pp. 54–85; here and elsewhere the page numbers refer to this edition), and Ruben Apressyan in the chapter “The Principle of Universality in Immanuel Kant’s Moral Philosophy” (pp. 86–123) unpicks two versions of the moral law, in its classical formulation: “act only according to that maxim through which you can at the same time will that it become a universal law” (p. 87; cf. *GMS*, AA 04, p. 421; Kant, 2011, p. 71) and in Kant’s own rewording of it as “act as if the maxim of your action were to become by your will a UNIVERSAL LAW OF NATURE” (*ibid.*). The former version reflects the essence of Kant’s categorical imperative whereby the maxim of an act as the subjective principle of action should be congruent with the universal law which, unlike the maxim, is not limited by any conditions, which in fact makes it universal. The latter version expresses the link between the supra-sensible moral ideas and the sensibly perceived world in which concrete acts are performed belonging to nature and hence related to a certain order of things thanks to the human’s inherent faculty of imagination. This capacity enables the human being to constantly check his subjective maxims for compliance

isation both with the utilitarianism of action and the utilitarianism of the rule, dismissing the differences between the two as inessential (Hare, 1963, pp. 130–136). From that point of view, Singer’s position is much more convincing since he argued that the rule of generalisation makes it impossible to assess the principle of universalisation in utilitarian terms (Singer, 1971, pp. 203, 206–207).

Эта способность позволяет человеку постоянно проверять в ходе мыслительного эксперимента свои субъективные максимы на соответствие моральному закону (с. 88, ср.: AA 04, S. 421; Кант, 1997а, с. 145), что является «правилом способности суждения» (AA 04, S. 69; Кант, 1997б, с. 457). И здесь возникают два важных взаимосвязанных вопроса: 1) чем категорический императив как «всеобщий закон» субстанциально и функционально отличается от «всеобщего закона природы» и 2) что при тестировании максимы на универсальность дает ее соотношение с тем и другим видом закона.

Что касается первого вопроса, то, как отмечает Апресян, в силу непроясненности этого обстоятельства — различия между «всеобщим законом» и «всеобщим законом природы» — у самого Канта его исследователи часто вообще оставляют это различие без внимания или видят в «законе природы» частный случай универсального закона без какого-либо самостоятельного содержания (А.П. Скрипник). Апресян со ссылкой на исследования А.К. Судакова справедливо обращает внимание и на то, что в сопоставлении всеобщего закона с законом природы первый получает коррелят в опыте действия и обоснование объективности закона как такового (с. 94). Однако такая амбивалентность в трактовке принципа универсальности у самого Канта кажется нам вовсе не случайной и не исчерпывается приведенными выше значениями.

Как известно, последней целью природы, согласно Канту, является культура (что более четко выразил позже Шеллинг в своем понимании «второй природы»⁵ как правового по-

⁵ Шеллинг пишет: «Над первой природой должна быть как бы воздвигнута вторая, и высшая, в которой господствует закон природы, но совсем иной, чем в зримой природе, а именно закон, необходимый для свободы. Неуклонно и со столь же железной необходимостью, с которой в чувственной природе за причиной следует действие, в этой второй природе за посягательством на свободу другого мгновенно должно возникать препятствие эгоистическому влечению. Таким описанным здесь законом природы является правовой закон, вторая же природа, в которой этот закон господствует, — правовой строй, дедуци-

with the moral law in the course of thought experiment (p. 88; cf. GMS, AA 04, p. 421; Kant, 2011, p. 71), which is “the rule of power of judgment” (KpV, AA 05, p. 69; Kant, 2002, p. 91). At this point, two important interconnected questions arise: How does the categorical imperative as “the universal law” differ substantially and functionally from “the universal law of nature?” And secondly: What is revealed when the maxim is checked for universality by relating it to one or the other version of the law?

As for the first question, as Апресян notes, because Kant himself is unclear about the difference between the “universal law” and “the universal law of nature”, Kant scholars often ignore the difference or see “the law of nature” as a particular case of “the universal law” that has no independent content (Anatoly Skripnik). Апресян, citing Andrey Sudakov, appropriately draws attention to the fact that in the relation between the general law and the law of nature the former correlates with the experience of action and is grounded in the objectivity of the law as such (p. 94). However, the ambivalence in Kant’s treatment of the principle of universality is arguably not accidental and is not limited to the above meanings.

According to Kant, of course, the ultimate goal of nature is culture (the idea that would be more clearly expressed later by Schelling in his notion of “second nature”⁵ as legal or-

⁵ Schelling writes: “A second and higher nature must, as it were, be set up over the first, governed by a natural law quite different, however, from that which prevails in visible nature, namely a natural law on behalf of freedom. As inexorably, and with the same iron necessity whereby effect follows cause in sensible nature, an attack upon the freedom of another must be succeeded, in this second nature, by an instantaneous counter to the self-interested drive. A law of nature such as that just depicted is to be found in the rule of law, and the second nature in which its authority prevails is the

рядка). Вместе с тем Кант видит в свободе целевую причину человеческих действий и поступков, при этом свою философскую конструкцию он изначально выстраивает на размежевании природы и свободы, считая природу слепой и совершенно безразличной к целям человеческого существования, основанной на лишенной смысла необходимости. Однако особенность человеческих существ, по сравнению с другими живыми организмами, состоит не только в их способности приспосабливаться к окружающей действительности, но и в желании и умении приспособлять эту действительность под себя, действуя как свободное существо, способное положить цель своему существованию: «Обретение разумным существом способности ставить любые цели вообще (значит, в его свободе) — это *культура*» (AA 05, S. 431; Кант, 2001, с. 701). Отсюда и прагматическая антропология Канта, которой он отдает на откуп эмпирическое учение о целях, ибо все, что создает человек, связано не только с его разумной, но и с его естественной природой. Будучи в связи с этим под большим впечатлением от учения Ж.-Ж. Руссо о нравственном чувстве, Кант признает, что в реальной жизни люди, к сожалению, руководствуются не категорическим императивом и не моральным долгом, а чувственно обусловленными побуждениями и мотивами. Однако в отличие от вымышленного «естественного человека» Руссо, у которого французский мыслитель обнаруживает зачатки нравственного сознания, Кант изначально имеет дело с действительным «ци-

рованный поэтому в качестве условия продолжающегося сознания» (Шеллинг, 1987, с. 447). Иначе говоря, возникновение правового порядка — следствие естественного хода вещей, и хотя он создан руками человека, при правильном его функционировании далее действует в соответствии со своими собственными законами. Но то, что служит защите права, не должно зависеть от случая или от партикулярного интереса, и потому для самого Шеллинга все упирается в проблему обоснования тождества между свободой в качестве произвола и объективным законом (Там же, с. 451). Кант как раз и дал ответ на этот вопрос в своем учении о всеобщем законе.

der). At the same time Kant sees freedom as the goal and cause of human acts, his philosophical structure being based from the start on the differentiation between nature and freedom, considering nature to be blind and totally indifferent to the goals of human existence based on meaningless necessity. However, unlike other living creatures, human beings are not only capable of adapting themselves to their environment, but are willing and able to adapt the environment to themselves, acting as free beings capable of setting the goal of their existence: “The production of the aptitude of a rational being for any ends in general (thus those of his freedom) is culture” (KU, AA 05, p. 431; Kant, 2000, p. 299). Hence Kant’s pragmatic anthropology to which he cedes the empirical teaching on goals since everything man creates stems not only from his intelligence, but also from his nature. Impressed in this connection by Rousseau’s teaching on the moral feeling, Kant concedes that, unfortunately, humans are guided not by the categorical imperative and not by moral duty, but by sensibly conditioned impulses and motives. However, as distinct from Rousseau’s imagined “natural man” in whom the French thinker finds the beginnings of moral consciousness, Kant proceeds from the actual “civilised” human being, assuming that only such a human being may in principle need the moral law. With Rousseau, the natural state of the human lay in a carefree happy life, where-

legal system, which is thereby deduced as a condition of the continuance of consciousness” (Schelling, 2001, p. 195). In other words, the emergence of the legal order is the consequence of the natural course of things and, although it is man-made, if it functions correctly, it acts thereafter in accordance with its own laws. But what serves to protect law must not depend on chance or a particular interest, so that for Schelling everything hinges on the problem of grounding the identity between freedom as arbitrariness and the objective law (*ibid.*, p. 195). Kant answers this question in his teaching on the universal law.

вильзованным» человеком, полагая, что только для такого человека в принципе возможно обосновать необходимость нравственного закона.

У Руссо естественное состояние человека предполагало его безмятежную счастливую жизнь, тогда как, согласно Канту, само по себе счастье инстинктивно, то есть укоренено в физической природе, а значит, пребывая в состоянии безмятежности и удовольствия, «естественный человек» еще не является разумным по необходимости. Счастье как гармония человека с природой, утраченная, согласно Руссо, в результате «пробуждения разума» и упоения человека свободой, привело к появлению культурной истории человечества, прогресс в развитии которой способствовал регрессу нравов. Руссо вводит в научный оборот понятие *perfectibilité* как «основополагающую неопределенность быть человеком», исключительную человеческую «привилегию создавать свою собственную природу» (Dévédec, 2015, p. 30). Эта способность к совершенствованию, согласно Руссо, есть условие его свободы, природное качество человека (Виноградова, Углева, 2019, с. 116–117).

Кант развивает эту руссоистскую интуицию, видя в способности к самосовершенствованию основную моральную ценность для человека: благодаря этой способности не оставаться во власти естественной природной необходимости только человеку дана возможность встать на путь индивидуальной истории (благодаря воспитанию) и общественной истории (посредством политики)⁶. В связи с этим не случайно Кант ищет возможности для оправдания культуры, развитие которой, по его

⁶ Такая концепция человека не могла не привести как Руссо, так и Канта в тому, чтобы в несколько иной терминологии обсуждать проблему, которую сегодня именуют расизмом. Если человек проявляется в его способности к самосовершенствованию, то есть сам творит свое Я, и самосовершенствование есть отрицание природы, то есть историчность, которая состоит в отказе от определяющего воздействия естественной причинности, то как именно сегодня возможно мыслить примитивные сообщества?

as for Kant happiness is inherently instinctive, i.e. rooted in physical nature; hence, being in a state of insouciance and pleasure, “the natural man” is not yet reasonable of necessity. Happiness as the human being’s harmony with nature, which according to Rousseau was lost due to the “awakening of reason” and the human’s discovery of freedom, led to the emergence of humanity’s cultural history whose progress was accompanied by a regress of morals. Rousseau introduces the term *perfectibilité* as “the basic uncertainty of being a man”, an exclusively human “privilege of creating his own nature” (Dévédec, 2015, p. 30). This capacity for improvement, according to Rousseau, is the precondition of his freedom, an in-born quality of the human being (Vinogradova and Ugleva, 2019, pp. 116-117).

Kant elaborates this Rousseauist intuition regarding the capacity for self-improvement as the basic human moral value: thanks to this capacity not to be under the dominion of natural necessity the human being alone is capable of embarking on the path of individual history (through education) and social history (politics)⁶. It is no accident that Kant seeks to justify culture whose development alone, he is convinced, enables a person to implement the fundamental goal of the human race: “All of a creature’s natural predispositions are destined eventually to develop fully and in accordance with their purpose” (*IaG*, AA 08, p. 18; Kant, 2006, p. 4), but “In the human being (as the only rational creature on earth), those natural predispositions aimed at the use of its reason

⁶ Such a concept of man could not but lead Rousseau, and Kant, to discuss, albeit in a somewhat different terminology, the problem that is today referred to as racism. If the human being is endowed with the capacity for self-improvement, i.e. creates his Ego, and self-improvement is a negation of nature, i.e. historicity, which consists in denying the determining natural causality, how can primitive communities be thought of today?

убеждению, только и способно привести к реализации этой основополагающей цели человеческого рода: «Все природные задатки [сотворенного] существа предназначены к тому, чтобы когда-нибудь полно и целесообразно развиваться» (AA 08, S. 18; Кант, 1994а, с. 85), но «у человека (как единственного разумного существа на земле) те природные задатки, которые направлены на применение его разума, должны развиваться полностью только в роде, но не в индивидуе» (AA 08, S. 19; Кант, 1994а, с. 85), «человеческий род должен своими усилиями постепенно, из самого себя, вырабатывать все свойства, присущие человеческой природе» (AA 09, S. 442; Кант, 1994б, с. 399), и «каждое поколение, обладая знаниями предыдущего, может все более и более осуществлять такое воспитание, которое пропорционально и целесообразно развивает все природные способности человека и таким путем ведет весь род человеческий к его назначению. Провидению было угодно, чтобы человек воспроизводил добро из самого себя...» (AA 09, S. 446; Кант, 1994б, с. 404). Природа дала человеку способности, необходимые для самосовершенствования, но требует от него развития этих задатков из поколения в поколение: «Кажется, что природа заботилась не о том, чтобы человек хорошо жил, а о том, чтобы вследствие глубокого преобразования самого себя, благодаря своему поведению он стал достоин жизни и благополучия» (AA 08, S. 20; Кант, 1994а, с. 89). Человеку тем самым вменяется в обязанность развитие собственных способностей и, в случае соприкосновения со злом, развитие в себе нравственных качеств: «Обеспечить себе свое собственное блаженство есть долг (по крайней мере, косвенно), так как недовольство своим положением среди массы забот и неудовлетворенных потребностей могло бы легко сделаться сильным искушением к нарушению обязанностей» (AA 04, S. 399; Кант, 1997а, с. 77).

Таким образом, счастье «естественного человека» не может быть последней целью природы — таковой является, согласно Канту, куль-

are to be developed in full only in the species, but not in the individual" (*IaG*, AA 08, p. 19; Kant, 2006, p. 5), "the human species is supposed to bring out, little by little, humanity's entire natural predisposition by means of its own effort" (*Päd*, AA 09, p. 442; Kant, 2007, p. 437), and "Each generation, provided with the knowledge of the preceding ones, is ever more able to bring about an education which develops all of the human being's natural predispositions proportionally and purposively, thus leading the whole human species towards its vocation. — Providence has willed that the human being shall bring forth by himself [...]" (*Päd*, AA 09, p. 446; Kant, 2007, p. 441). Nature has endowed man with the abilities necessary for self-improvement, but it demands that he develop these predispositions across generations: "It seems, however, that nature was not at all concerned that human beings live well, but rather that they work themselves far enough ahead to become, through their behavior, worthy of life and of well-being" (*IaG*, AA 08, p. 20; Kant, 2006, p. 6). Thus the human being is obligated to develop his capacities and, when confronted with evil, to develop his moral virtues: "To secure one's own happiness is one's duty (at least indirectly; for lack of contentment with one's condition, in the trouble of many worries and amidst unsatisfied needs, could easily become a great *temptation to transgress one's duties*)" (*GMS*, AA 04, p. 399; Kant, 1998, p. 27).

Thus, happiness of the "natural man" cannot be the ultimate goal of nature, the ultimate goal, according to Kant, is culture: "Only culture can be the ultimate end that one has cause to ascribe to nature in regard to the human species (not its own earthly happiness or even merely being the foremost instrument for establishing order and consensus in

тура: «...только культура может быть последней целью, которую мы имеем основание приписать природе в отношении человеческого рода (а не его собственное блаженство на Земле и не [его способность] быть главным орудием для достижения порядка и согласия в лишенной разума природе вне его)» (AA 05, S. 431; Кант, 2001, с. 701). При этом природа как будто выталкивает человека из-под собственного тотального влияния, намекая ему на необходимость развития чего-то, что этому освобождению должно способствовать: «Средство, которым пользуется природа, чтобы обеспечить развитие всех задатков людей, есть **антагонизм** между ними в обществе, поскольку он в конце концов становится причиной их законосообразного порядка» (AA 08, S. 20; Кант, 1994а, с. 91). Живя в сообществе людей, человек не только стремится к общению, но и нуждается в уединении, что нередко приводит к противостоянию между людьми, поскольку в уединении человеку свойственно думать самостоятельно, а не категориями коллективного разума. Кроме того, человек заинтересован в удовлетворении прежде всего собственного эгоистичного интереса. Так возникает «необщительная общительность людей» (Там же), говоря словами Канта, вследствие которой человеку приходится напрягать все свои силы, как умственные, так и физические, развивая свои природные задатки с целью подтвердить свою внутреннюю ценность, то есть достоинство, и вступить в коммуникацию с себе подобными, несмотря на постоянное взаимное сопротивление. «Отсюда начинаются первые истинные шаги от грубости к культуре, которая, собственно, состоит в общественной ценности человека» (AA 08, S. 21; Кант, 1994а, с. 93). Таким образом, культура возникает и как следствие общественного антагонизма, и как развитие природы, являя собой по сути результат столкновения различных волей.

Общество становится ареной не для всеобщего счастья, а для развития природных задат-

irrational nature outside him)» (KU, AA 05, p. 431; Kant, 2000, p. 299). Nature seems to be pushing the human being from under its own total influence, nudging him to develop something that would contribute to such liberation: “The means that nature employs in order to bring about the development of all of the predispositions of humans is their antagonism in society, insofar as this antagonism ultimately becomes the cause of a law-governed organization of society” (IaG, AA 08, p. 20; Kant, 2006, p. 6). Living in the community, the human being does not only seek communication, but also needs solitude, which often leads to confrontation between people because in solitude the individual tends to think independently and not in the categories of the collective reason, and the human being seeks first and foremost to meet his selfish interest. This gives rise to “unsociable sociability of human beings” (*ibid.*), to use Kant’s words, due to which the human being has to exert all of his mental and physical powers to develop his natural predispositions in order to confirm his inner worth, i.e. dignity, and enter into communication with his like in spite of constant mutual resistance. “Here the first true steps are taken from brutishness to culture, which consists, actually, in the social worth of human beings” (IaG, AA 08, p. 21; Kant, 2006, p. 7). Thus culture emerges both as a consequence of social antagonism and as the development of nature, being essentially the result of a clash of different wills.

Society becomes an arena not of general happiness, but of the development of the human being’s predispositions through culture which is the main end of nature, in the course of which people seek possibilities for reconciliation. Hence

ков человека в культуре как главной цели природы, в ходе которого люди ищут возможности для примирения, отсюда и

*Величайшая проблема для человеческого рода, разрешить которую вынуждает его природа, — достижение правового **гражданского общества**. ...Лишь в этом обществе может быть осуществлен высший замысел природы — развитие всех природных задатков, вложенных в человечество. Так как общество, в котором свобода при ее подчинении внешним законам в наибольшей степени связана с необоримой властью, каково совершенно справедливое гражданское устройство, то [такое общество] должно быть высшей целью природы для человеческого рода, ибо природа может достичь остальных своих целей для нашего рода только посредством разрешения и исполнения этой задачи (AA 08, S. 22; Кант, 1994а, с. 95).*

Возвращаясь к вопросу о соотношении между «всеобщим законом» и «всеобщим законом природы», можно сделать вывод, что между ними нет и не может быть противоречия, но они и не тождественны друг другу. «Всеобщий закон природы» с необходимостью предполагает развитие «цивилизованного» человека в культуре, и только при условии достижения автономного цивилизованного состояния человек сможет осознанно следовать «всеобщему закону». Закон природы не является и частным случаем всеобщего закона, между ними нет никакого соподчинения, поскольку они свидетельствуют о порядке вещей в разных мирах — соответственно, ноуменальном и феноменальном. Родство двух законов заключается в том, что они действуют, требуя подчинения. Скажем, совершенно добрая воля (божественная воля) не нуждается ни в каких императивах, принуждающих ее к законосообразным поступкам. Как пишет Кант, «долженствование здесь неуместно, так как воление уже само по себе необходимо согласуется с законом» (AA 04, S. 414; Кант, 1997а, с. 121 — 123). Иначе говоря,

*The greatest problem for the human species to which nature compels it to seek a solution is the achievement of a **civil society** which administers right universally. [...] only in society, and more precisely, in a society that possesses the greatest degree of freedom, hence one in which its members continually struggle with each other and yet in which the limits of this freedom are specified and secured in the most exact manner, so that such freedom of each is consistent with that of others. Nature also wills that humankind attain this, like all the ends of its vocation, by its own efforts. Thus a society in which freedom under external laws is connected to the highest possible degree with irresistible power, that is, a perfectly just civil constitution, must be the highest goal of nature for the human species, since it is only by solving and completing this task that nature can attain its other goals for humankind (IaG, AA 08, p. 22; Kant, 2006, p. 8).*

Going back the question of the relation between “universal law” and “universal law of nature,” we can conclude that there is no contradiction (and can never be) between them, but neither are they identical. The “universal law of nature” presupposes the development of the “civilised” man within culture, and man can consciously follow the “universal law” only after achieving an autonomous civilised state. The law of nature is not a particular case of the universal law, there is no subordination relationship between them because they witness to the order of things in different worlds, the noumenal and phenomenal respectively. The relationship between them consists in the fact that they act demanding subordination. For example, the completely good will (divine will) does not need any imperatives that force it to act in accordance with the law. As Kant writes, “here the *ought* is out of place, because *willing* already of itself necessarily agrees with the law” (GMS, AA 04, p. 414; Kant, 2011, p. 57). In

оба закона — и «всеобщий закон» и «всеобщий закон природы» — имеют отношение лишь к несовершенству воли разумного существа.

Тест на универсализацию как условие согласия

Требование Канта относиться к другому всегда как к «цели» (AA 04, S. 428; Кант, 1997а, с. 165) предполагает, что всякое рациональное существо должно действовать, как предписано, и через это предписание иметь доступ ко всему сообществу своих *alter ego*. Нравственный мотив эксплицитно содержится в этом утверждении, тогда как всеобщее усматривается в перспективе морального поступка (царство целей) и в методе, посредством которого субъект формулирует для себя максимум поведения, видя цель не только в себе самом, но и в другом как себе подобном разумном существе. Отсылка в первой формулировке категорического императива «Поступай только по такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим законом» (AA 04, S. 421; Кант, 1997а, с. 143) к регулятивной идее «всеобщего закона» предполагает объективное согласие морально добрых волей: все они подчиняются закону практического разума, децентрализованного по отношению к обобщенному Другому. Однако это не подразумевает intersубъективности такого согласия. Всеобщее, присущее общей системе идеально реализованных в мире целей, понимается скорее монадологически, как соглашение, которое объективно и необходимо вытекает из монологического допущения моральных максим. Автономия воли каждого есть «основание достоинства человеческой и всякой разумной природы» (AA 04, S. 436; Кант, 1997а, с. 191).

В содержании формулируемой им самим максимы поведения субъект запечатлевает свое понимание всеобщности закона, причем его воля, как пишет Кант, «стоит как бы на распу-

other words, both laws — the “universal law” and the “universal law of nature” — have to do with the imperfect will of the thinking creature.

Test for Universalisation as Condition of Consent

Kant's demand of treating the Other as the “end” (GMS, AA 04, p. 428; Kant, 2011, p. 85) presupposes that any rational being should act as prescribed and through this prescription have access to the whole community of his *alter egos*. The moral motive is explicitly stated in this proposition, while the universal is implied in the perspective of a moral act (the kingdom of ends) and in the method by which the subject formulates for himself the behaviour maxim, seeing the end not only in himself, but also in the reasonable Other who is like himself. The reference, in the first wording of the categorical imperative: “act only according to that maxim through which you can at the same time will that it become a universal law” (GMS, AA 04, p. 421; Kant, 2011, p. 71) to the regulative idea of the “universal law” assumes an objective consent of morally good wills: they all obey the law of practical reason decentralised with regard to the generalised *Other*. However, this does not imply inter-subjectivity of such consent. The universal, which is inherent in the universal system of ideally realised ends, is seen rather in terms of monads, as a compact which flows objectively and necessarily from the monadological assumption of moral maxims. The autonomy of each individual will is “the ground of the dignity of a human and of every rational nature” (GMS, AA 04, p. 436; Kant, 2011, p. 101).

The subject formulates his behaviour maxim that reflects his awareness of the universality of the law, whereas the will, according to Kant, “stands halfway between its a priori

тви между своим принципом a priori, который формален, и своим мотивом a posteriori, который материален, и так как она должна все-таки чем-нибудь определяться, то, если действие совершается по долгу, ее должен определить формальный принцип воления вообще, ибо всякий материальный принцип у нее отнят» (AA 04, S. 400; Кант, 1997а, с. 79–81). Таким образом, по Канту, только объективный всеобщий закон может определять волю, а максима есть «субъективно чистое уважение» к этому закону. Поскольку невозможно его испытывать к объекту воли как к результату поступка, уважение может снискать только само действие воли. Вместе с тем природа и есть царство целей — такова телеология Канта. Царство целей есть теоретическая идея для объяснения того, что есть, но вместе с тем оно есть практическая идея для того, что может быть реализовано подобно этой идее (AA 04, S. 436 Anm.; Кант, 1997а, с. 193, примеч.). Возможность различных интерпретаций этой идеи Канта оставляет пространство для критики его формализма и возможности вывести из его абстрактных понятий более практические следствия.

Так, в некоторых «философиях сознания», выработанных после прагматического поворота в философии языка, стала довольно распространенной категория «семантической универсалии», а в философии Ч. Пирса, К. Поппера, Х. Альберта, К.-О. Апеля и Ю. Хабермаса — «прагматической универсалии». И если, к примеру, переформулировать на манер кантовской максимы долга принцип «фаллибилизма» Поппера, он мог бы выглядеть так: «Сформулируйте свое утверждение таким образом, чтобы его притязание на истинность всегда могло быть подвержено проверке путем его опровержения с помощью контрпримеров». Или так: «Всегда рассматривай Другого не как своего противника, а как лицо, пассивно внимающее высказываемым тобой мнениям, или как потенциального их критика».

principle, which is formal, and its a posteriori incentive, which is material, as it were at a crossroads, and since it must after all be determined by something, it will have to be determined by the formal principle of willing as such when an action is done from duty, as every material principle has been taken away from it” (GMS, AA 04, p. 400; Kant, 2011, p. 29). Thus, according to Kant, only the objective universal law can determine the will, while the maxim is “subjectively pure respect” for this law. Because it is impossible to experience respect for the object of the will as the result of an act the very action of the will alone can earn respect. At the same time, nature is the “kingdom of ends” — in Kant’s teleology. The “kingdom of ends” is a theoretical idea to explain what is, but at the same time is a practical idea of what can be realised in conformity with this idea (GMS, AA 04, p. 436n; Kant, 2011, p. 101n). The fact that this Kantian idea lends itself to various interpretations leaves space for criticising its formalism and for deriving more practical consequences from his abstract concepts.

Thus, the category of “semantic universals” became widespread in some “philosophies of conscience”, worked out after the pragmatic turn in the philosophy of language, and the category of “universal pragmatics” was widely used in the philosophy of Charles Pierce, Karl Popper, Jones Albert, Karl-Otto Apel and Jürgen Habermas. If, for example, we rephrase Popper’s fallibilism principle in terms of the Kantian duty maxim it would look like this: “Formulate your proposition in such a way that its claim to be true could always be verified by refuting it through counter arguments.” Or else: “Always consider the Other not as an opponent, but as a person passively listening to your opinions, or as their potential critic.”

В том же духе Ю. Хабермас разработал принципы дискурсивной этики, которые филигранно прописаны А. Т. Юнусовым в разделе «Универсальность и универсализация в моральной теории Юргена Хабермаса» (с. 199–227). Ключевая идея Хабермаса в отношении моральной универсальности видится ему в том, что то, что сам Хабермас обычно называет «принципом универсализации», на самом деле представляет собой «принцип универсализируемости», то есть проверки нормы, во-первых, на возможность ее универсального соблюдения и, во-вторых, на выражение ею универсального интереса (с. 220). При этом заинтересованному лицу не предписана никакая цель, необходимая для удостоверения в том, что его действие на самом деле способствует достижению общей цели практического разума — всегда согласовывать свое действие со всеобщим законом в царстве разумных целей. Обычно человек, согласно Хабермасу, довольствуется экспликацией моральной точки зрения для признания валидности той или иной нормы. Но далее А. Т. Юнусов утверждает, что у Хабермаса не находится места «прагматическому» применению практического разума, но только «этическому» и «моральному» (с. 222). Однако это суждение представляется мне весьма спорным.

«Прагматическая универсалия» в этике дискурса Хабермаса

«Прагматическая универсалия» предстает у Хабермаса на самом деле своеобразным горизонтом дискуссии, поскольку в его концепции ведущая роль принадлежит логическому аргументу, который в то же самое время может иметь практическую силу интереса, обосновывающего этот аргумент. Таким образом, у Хабермаса осуществляется переход к процедурной этике. Она не императивна по своему стилю, в отличие от классической этики, поскольку в ней идет речь не о предписании нормы для правильного поступка, а скорее о выработ-

In the same vein, Habermas developed the principles of discursive ethics, which have been described in a filigree fashion by Artem Yunusov in the chapter “Universality and universalization in the moral theory of Jurgen Habermas” (pp. 199-227). He believes that Habermas’s key idea concerning moral universality is that what Habermas himself usually calls “the principle of universalisation” is in reality “the principle of universalisability,” i.e. checking whether the norm, first, can be universally observed and second, that it expresses universal interest (p. 220). The interested person is not provided with any goal necessary to ascertain that his action does indeed contribute toward achieving the common goal of practical reason: always to co-ordinate one’s act with the universal law in the “kingdom of reasonable ends”. Usually, according to Habermas, a person is content with the explication of the moral point of view to recognise this or that norm as valid. But Yunusov goes further to claim that Habermas leaves no room for a “pragmatic” application of practical reason, but only allows room for “ethical” and “moral” application (p. 222). However, I consider this proposition to be debatable, to say the least.

The “Pragmatic Universal” in Habermas’s Ethics of Discourse

“The pragmatic universal” as presented by Habermas is in fact a horizon of discussion, since his concept hinges on the logical argument which, at the same time, can have the practical force of interest which grounds this argument. Thus Habermas switches to procedural ethics. It is not imperative in style, unlike classical ethics, because it does not prescribe the norm for a correct act, but rather frames the point of view concerning the normative validity of certain rules of action. The guiding princi-

ке точки зрения по поводу нормативной обоснованности тех или иных правил действия. В процедурной этике больше не добрая воля является руководящим принципом действия, но предпосылки возможного согласия, а точкой отсчета — не категорический императив, но процедура моральной аргументации.

Такой подход позволяет определить позицию Хабермаса как антидецизионистскую, придающую особое значение дискурсивным элементам рациональных операций, игнорируемых, например, в императивных выражениях вроде «Я должен...». Признавая первенство разума в достижении истинного знания, в том числе знания морального, Хабермас именно в разуме видит законодателя и утверждает, что любое сомнение в этом есть предательство разума.

Разумная природа человека требует решения (*Entscheidung*), понимание которого у Хабермаса несколько отлично от шмиттовского, но очень похоже на гегелевское *Entschluß*, что соответствует моменту решимости к действию⁷. И к этому моменту нельзя подойти ни диалектически, ни дискурсивно. По словам Гегеля, «истинное же... есть огромное перемещение внутреннего во внешнее, встроение разума в реальность, над чем трудилась вся всемирная история и благодаря чему образованное человечество обрело действительность и сознание разумного существования, государственных учреждений и законов» (Гегель, 1990, с. 297). Так и вхождение в «коммуникативное сообщество», по Хабермасу и Апелю, требует индивидуально сделанного первого проспективного шага и не предполагает еще никаких аргументативных процедур. Условия возможной нравственности оба философа обнаруживают только в интерсубъективной прагматической язы-

⁷ «...Предполагается, что чистое знание есть результат конечного знания, сознания. Но если не делать никакого предположения (*keine Voraussetzung*), а само начало брать непосредственно (*unmittelbar genommen werden*), то начало будет определяться только тем, что оно есть начало логики, мышления для себя. Имеется лишь решение (*Entschluß*), которое можно рассматривать и как произвол (*Willkür*), а именно решение рассматривать мышление как таковое» (Гегель, 1997, с. 57).

ple of action in procedural ethics is not so much good will, as prerequisites of possible agreement; the reference point is not the categorical imperative, but the procedure of moral argumentation.

This approach warrants describing Habermas's position as "anti-decisionist"; this attaches special attention to discursive elements of rational operations which are ignored, for example, in imperative expressions such as "I must...". Recognising the primacy of reason in achieving true knowledge, including moral knowledge, Habermas sees reason as the law-maker and maintains that questioning this role amounts to a betrayal of reason.

Human beings' reasonable nature demands a decision (*Entscheidung*), which Habermas invests with a slightly different meaning than Schmitt, but which is very similar to Hegel's *Entschluß*, which corresponds to resoluteness.⁷ The matter cannot be approached either dialectically or discursively. Hegel (1991, pp. 293-294) writes: "The truth, however, [...] is the momentous transition of the inner to the outer, that incorporation [*Einbildung*] of reason into reality which the whole of world history has worked to achieve. Through this work, educated humanity has actualized and become conscious of rational existence [*Dasein*], political institutions, and laws." Thus, incorporation in the "communicative community", according to Habermas and Apel, calls for a first individual prospective step and does not imply any argumentative procedures. Both philosophers see conditions of possible morality only in the inter-subjective pragmatic linguistic meta-structure which ena-

⁷ "[...] the presupposition is of a pure knowledge which is the result of finite knowledge, of consciousness. But if no presupposition is to be made, if the beginning is itself to be taken *immediately*, then the only determination of this beginning is that it is to be the beginning of logic, of thought as such. There is only present the resolve, which can also be viewed as arbitrary, of considering thinking *as such*" (Hegel, 2010, p. 48).

ковой метаструктуре, обеспечивающей субъектам возможность коммуникации⁸, то есть действия и проговаривания перед Другими своих обязательств, отвечая перед ними и перед самими собой за свои слова и поступки. Сомнительно, можно ли выстроить на подобных ненадежных основаниях какую-либо общую и даже частную дискурсивную этику. Зато можно говорить о разных видах этик — субстанциональной, формальной и процедурной, — выделенных в соответствии с тем, какое место в них занимает нормативность.

В субстанциональной этике нормативность относится к содержанию конкретного действия. В формальной этике нормативность заключена в телеолого-практическом принципе действия. В процедурной этике нормативность касается метода, следование которому ведет к справедливости. Отличие формальной этики принципов от процедурной этики дискурса кажется весьма незначительным. Так, формальная этика принципов уже предполагает определенную методологическую установку, хотя эксплицитно не определяет прагматическую процедуру, которой необходимо следовать. Процедурная этика, со своей стороны, предполагает регулятивные принципы, которые являются универсальными, однако без явного обозначения в них семантической идеи как некоего регулятора. Таким образом, различие между формальной этикой принципов и процедурной этикой дискурса не сводится к различию между семантической универсалией и прагматической универсалией. Универсальная семантика основывается на идее, придающей смысл практике, например идее «царства целей».

⁸ Именно у Канта они черпают коммуникативный идеал универсального сообщества (космополитический идеал), восходящий как своему истоку — к определению человека как *ничто*, что есть следствие показательной десубстанциализации субъекта, осуществленной критикой рациональной психологии: если всякая субстанциализация и эссенциализация субъективности представляет собой метафизическую иллюзию, это означает отказ от национальных идентичностей во имя всеобщей коммуникации, или универсализации.

bles subjects to communicate,⁸ hence to act and to articulate their duties to Others, thus answering to them and to themselves for their words and deeds. One doubts if a general or even a particular discursive ethic can be built on this shaky ground. However, we can talk about various kinds of ethics — substantive, formal and procedural — depending on the place normativity occupies in them.

In substantive ethics normativity pertains to the content of a concrete act. In formal ethics normativity is contained in the teleological-practical principle of action. In procedural ethics normativity has to do with method, which leads to justice. The difference between the formal ethics of principles and the procedural ethics of discourse appears to be slight. Thus, the formal ethics of principles already implies a certain methodological attitude although it does not explicitly define the pragmatic procedure to be followed. Procedural ethics, for its part, presupposes regulative principles which are universal but do not expressly indicate the semantic idea as a regulator. Thus, the difference between the formal ethics of principles and the procedural ethics of discourse is not confined to the difference between semantic and pragmatic universals. Universal semantics is based on an idea which lends meaning to practice, for example, the idea of “the kingdom of ends”. Universal pragmatics is part of the procedure which in a certain sense constantly “falsifies” the inter-subjective contract. However, these two aspects are anything but mutually exclusive. That is why the

⁸ They borrow from Kant the communicative ideal of a universal community (the cosmopolitan ideal) which goes back to its source, i.e. the definition of the human being as *nihil*, which is the consequence of demonstrative desubstantialisation of the subject by the critique of rational psychology: if any substantialisation and essentialisation of subjectivity is a metaphysical illusion, this means renunciation of national identities in the name of universal communication, or universalisation.

Прагматическая универсалия включена в процедуру, которая в известном смысле постоянно «фальсифицирует» интерсубъективный договор. Однако эти два аспекта ни в коем случае не исключают друг друга. Вот почему разница между формальной этикой принципов и процедурной этикой дискурса есть не что иное, как две разные версии этики универсального.

Контрактарианизм

Место, которое в этике дискурса занимают универсальность и обобщение, приобретающие значимость для морального агента не благодаря его убежденности в них, а вследствие коммуникативной связи с теми членами сообщества, которых касается эта универсальность, требует, на мой взгляд, восполнить еще одну лауну в исследовании, представленном в монографии «Универсальность в морали». За исключением некоторых пассажей про теорию справедливости Ролза в ней практически ничего не сказано об этическом аспекте теории общественного договора. Между тем этические идеи, «зашитые» в это масштабное социально-политическое учение, при их четкой артикуляции могли бы существенным образом обогатить проведенное исследование, в том числе за счет анализа влияния эволюции представлений об этическом универсализме на политический универсализм.

Этическая проблематика теории общественного договора прослеживается изначально в трудах прежде всего Т. Гоббса, Ж.-Ж. Руссо и И. Канта, каждый из которых разработал свою теорию справедливости, так или иначе восходящую к трансцендентальным началам. В развитие прежде всего кантовского подхода уже в XX в. свою версию трансцендентально-институционального подхода предложил Ролз в «Теории справедливости» (1971), снабдив разработанную им социальную и политическую теорию моральным инструментарием, получившим название «деонтологический ли-

difference between the formal ethics of principles and the procedural ethics of discourse is none other than that between two versions of universal ethics.

Contractarianism

The place universality and generalisation occupy in the ethics of discourse because they are significant not only for the moral agent who is convinced of them, but owing to the communicative link with the members of the community that are part of this universality, spells the need, in my opinion, to fill yet another lacuna in the study presented in the monograph *Universality in Morality*. With the exception of several passages on Rawls's theory of justice, it hardly says anything about the ethical aspect of the social contract theory. And yet the ethical ideas embedded in this major socio-political teaching, if clearly articulated, would make a significant addition to the study, among other things by its analysis of the impact of the evolution of ideas about ethical universalism on political universalism.

The ethical problems of the social contract theory can be traced back, above all, to the works of Hobbes, Rousseau, and Kant, each of whom worked out his own theory of justice that in one way or another goes back to transcendental principles. In the twentieth century, building on the Kantian approach, Rawls proposed his version of the transcendental-institutional approach in his *Theory of Justice*, providing his social and political theory with a moral toolkit which has come to be known as "deontological liberalism" (1971). The publication of that book triggered a wide discussion of the moral philosophy of contractarianism.

The ethics of contractarianism is also based on the rationality of moral agents who make decisions capable in the comparative perspective of assessing what it would be more rea-

берализм». С выхода этой книги началось широкое обсуждение моральной философии контрактарианизма.

Этика контрактарианизма также основана на рациональности моральных агентов, принимающих решение, способных в сравнительной перспективе оценить то, что было бы разумнее отклонить и с чем было бы разумнее согласиться (Scanlon, 2013, p. 599). В основе моральной философии Ролза лежит понятие общей справедливости, или справедливости основных общественных институтов, к числу которых он относит свободный рынок, систему защиты основных прав и свобод, моногамную семью, частную собственность. Следуя во многом за Кантом, Ролз разрабатывает специфическую методологию достижения общей справедливости. Если Канта интересовало, как возможна мораль как таковая, и он обнаружил основания для нее в нашем практическом разуме, присущем каждому человеку, и сделал вывод о существовании самой морали и высшего нравственного закона, то Ролз, действуя в русле той же кантовской логики, разработал два взаимосвязанных метода — метод рефлексивного равновесия и метод гипотетического договора⁹. Первый имеет своей целью проверку обоснованных интуиций, разделяемых всеми, на соответствие предлагаемым теоретическим конструкциям. Собственно, задача видится в том, чтобы исследовательские интуиции, максимально уточняющие теоретические конструкции, не вступали с последними в противоречие. Второй метод представляет собой мыслительный эксперимент, обладающий известным эвристическим потенциалом в определении способности членов общества выбрать такую модель поведения, которая была бы не только желательна, но и применима на практике. Для достижения

⁹ «Гипотетического в силу того, что, согласно контрактализму, моральный аргумент касается лишь возможности соглашения между лицами, имеющими одно и то же желание одной и той же степени. Однако это допущение контрфактично для мира как такового, но может иметь смысл в мире морали» (Scanlon, 2013, p. 598).

reasonable to decline and what would be more reasonable to accept (Scanlon, 2013, p. 599). Rawls's moral philosophy is based on the concept of universal justice, or the justice of the main social institutions such as the free market, protection of the main rights and freedoms, the monogamous family and private property. Following Kant in many ways, Rawls develops a methodology of achieving universal justice. While Kant sought to know how morality as such was possible, finding grounds for it in the practical reason inherent in every human being and concluding that morality and the highest moral law exist, Rawls, proceeding in the mainstream of the same Kantian logic, developed two interconnected methods: the method of reflective equilibrium and the method of hypothetical contract⁹. The former aims to check the justified intuitions shared by all for correspondence with the theoretical constructs offered. The task is to make sure that the research intuitions that elaborate the theoretical constructs do not contradict the latter. The second method is a thought experiment possessing a certain heuristic potential in determining the ability of society's members to choose a behaviour model that is not just desirable, but applicable in practice. To achieve the greater good, each individual should be capable of cooperation, which Rawls defines as maximisation of rational interest.

Rawls suggests conducting a thought experiment in conditions of a "veil of ignorance":

[...] the parties do not know certain kinds of particular facts. First of all, no one knows his place in society, his class position or social

⁹ Hypothetical because "according to contractualism, moral argument concerns the possibility of agreement among persons who are all moved by this desire, and moved by it to the same degree. But this counterfactual assumption characterizes only the agreement with which morality is concerned, not the world to which moral principles are to apply" (Scanlon, 2013, p. 598).

блага каждый индивид должен быть способен к кооперации, мыслимой Ролзом как максимизация рационального интереса.

Мыслительный эксперимент Ролз предлагает провести в условиях так называемого «завеса неведения»:

[люди] не знают, как различные альтернативы смогут повлиять на их частный случай, и они вынуждены оценивать принципы исключительно на основе общих соображений. Прежде всего, никто не знает своего места в обществе, своего классового положения или социального статуса, не знает, какими достоинствами и способностями наделен от природы, уровня развития своего интеллекта, физической силы и тому подобное. Никто не знает также своей концепции блага, особенностей своего рационального жизненного плана, особенностей своего психологического строения, как то: склонность к риску или расположенность к оптимизму или пессимизму. Более того, я предполагаю, что никто не знает особенностей развития общества, к которому он принадлежит (Rawls, 1971, p. 118).

Во главу угла Ролз ставит кантовское требование беспристрастности. И все выглядит так, что равные и свободные индивиды должны совершить рациональную сделку, естественно стремясь к максимизации своих благ, будучи совершенно равнодушными к судьбе других участников договора. Ролз полагает, что рациональность одержит верх над эгоистичным устремлением каждого получить выгоду только для себя, и стратегия максимина возобладает: «Согласно этому правилу, взятому из арсенала теории игр, предпочтень следует такую альтернативу, наихудшее возможное последствие которой лучше, чем наихудшее возможное последствие любой другой альтернативы» (Кашников, 2004, с. 78). Иначе говоря, в данном случае речь идет о процедурной теории справедливости как развитию процедурной интерпретации категорического императива, в которой главным действующим лицом оказываются свободные и равные индивиды, а не безличный набор универсальных норм и правил.

status; nor does he know his fortune in the distribution of natural assets and abilities, his intelligence and strength, and the like. Nor, again, does anyone know his conception of the good, the particulars of his rational plan of life, or even the special features of his psychology such as his aversion to risk or liability to optimism or pessimism. More than this, I assume that the parties do not know the particular circumstances of their own society (Rawls, 1971, p. 118).

Rawls gives pride of place to the Kantian demand for impartiality. Equal and free individuals should make a rational deal, naturally seeking to maximise their welfare, being totally indifferent to the fate of the other parties to the deal. Rawls believes that rationality will prevail over the selfish desire of each to gain benefit only for himself and that the maximin strategy will prevail. According to this rule, drawn from the games theory arsenal, the alternative that is to be preferred is the one whose worst consequence is still better than the worst possible consequence of any other alternative" (Kashnikov, 2004, p. 78). In other words, we are looking at a procedural theory of justice as the elaboration of the procedural interpretation of the categorical imperative in which the main actors are free and equal individuals and not an impersonal set of universal norms and rules.

David Gauthier, who is basically close to Hobbes, develops this model by offering his version of the rational deal: to him individuals are egoistic self-seeking creatures who are nevertheless capable of making a rational decision as the condition of cooperation among the parties to the deal in the long term. Here, however, in spite of the similarity between Hobbes and Gauthier, an important difference between them comes to the surface. The Hobbesian theory of justice based on the natural state of "the

В развитие этой модели свою версию рациональной сделки предлагает Давид Готье, который изначально близок Гоббсу: индивиды для него — это эгоистичные существа, ищущие собственной выгоды, тем не менее способные на принятие рационального решения как условия кооперации между участниками договора в долгосрочной перспективе. Здесь, несмотря на сходство во взглядах Гоббса и Готье, обнаруживается важное отличие между ними. Теория справедливости Гоббса, основанная на естественном состоянии «войны всех против всех», требует наличия железной руки суверена в качестве гаранта согласованности действий членов общества и соблюдения общих для них норм справедливости. Готье, напротив, утверждает, что справедливость может быть установлена благодаря не воле суверена, а просто потому, что соблюдение ее норм выгодно самим участникам общественных отношений. Вопрос только в том, насколько они способны эту выгоду правильно оценить и следовать ей в своих конкретных поступках. И, как пишет Готье: «Долг превыше выгоды, но следование долгу воистину выгодно» (Gauthier, 1985, p. 2).

Готье, по сути, развивает теорию рационального выбора, но остается дискуссионным вопрос, насколько эту теорию можно считать моральной теорией. Мне представляется, что ничто не мешает рассматривать ее именно в таком качестве, поскольку посыл Готье заключается в том, что, во-первых, свободный характер решения, индивидуально принимаемого каждым членом договора, есть условие его объективности и универсальности. Во-вторых, Готье не разделяет надежд Гоббса на совершенствование нравов благодаря развитию свободного рынка и, в-третьих, задачу своей теории видит в предложении такого способа достижения общественного согласия, который был бы равно приемлемым для праведника и для грешника, для религиозного фанатика, и для сверхчеловека. Наконец, не без оснований Готье отмечает значение разума для достижения эффективной сделки, поскольку полагает, что если мораль зависит от склонности или интереса, то ее принципы не могут быть предписатель-

war of all against all” calls for an iron hand of the sovereign to guarantee coordinated actions of the members of society and compliance with the common norms of justice. Gauthier, in contrast, maintains that justice can be established not by the sovereign’s will, but merely because parties to social relations themselves stand to gain from observance of its norms. The question is to what extent they can correctly determine the benefit and follow it in their concrete acts. As Gauthier (1985, p. 2) writes, “Duty overrides advantageous; but the acceptance of duty is truly advantageous.”

Essentially, Gauthier elaborates the theory of rational choice, but the extent to which this theory can be considered to be a moral theory is debatable. I do not see any reason not to consider it to be just that, inasmuch as Gauthier argues that first, the free character of the decision taken by each party to the deal individually is the condition of its objectivity and universality; second, Gauthier does not share Hobbes’ hope that the free market improves *mores*; and third, Gauthier sees the task of his theory in proposing such a method of achieving social concord that would be equally acceptable to the righteous man and the sinner, to the religious fanatic and to the superman. Finally, Gauthier (2013, p. 572) rightly notes the importance of reason for achieving an effective deal because he believes that if morality depends on disposition or interest its principles cannot be prescriptive. At the end of the day, unlike the maximin strategy which marks the rational choice in Rawls’s model, Gauthier opts for the maximising strategy.

It is based on the principle of maximising subjective preferences. Preference is measured in terms of utility which, in this case, plays a strictly instrumental role. Gauthier pays special attention to the concept of values as sustained

ными (Gauthier, 2013, p. 572). В конечном счете, в отличие от стратегии максимина, которая отличает рациональный выбор в рамках ролзовской этической модели, Готье считает наиболее успешной максимизаторскую стратегию.

В ее основе лежит принцип максимизации субъективных предпочтений. Мерой предпочтения является польза, которая в данном случае играет сугубо инструментальную роль. При этом для Готье особое значение приобретает понятие ценности как устойчивого предпочтения. Он обращает внимание и на стратегичность совершаемого выбора, что требует от субъекта поступка способности рационально рассчитать его последствия, но не с целью достижения наибольшей полезности, а с целью минимизации вреда и исключения ситуации игры с нулевой суммой. Особенность рациональной сделки в интерпретации Готье заключается в том, что она происходит в форме взаимовыгодного обмена и продолжительна по времени, поэтому Готье вводит два ключевых понятия для ее описания — равновесие и оптимальность. Равновесие требует от участников сделки взаимности в стремлении максимизировать взаимный результат, а оптимальность предполагает оценку самого результата, всякое изменение которого приведет к ухудшению положения одного из игроков.

Важность контрактарианистской этической модели для осмысления современных интерпретаций этического универсализма мне видится в том, что эта модель, с одной стороны, развивает некоторые кантовские интуиции, делающие возможной мораль как таковую, и, с другой — позволяет уменьшить разрыв между сущим и должным, в котором как правило упрекают моральную теорию Канта.

Заключение

Даже беглое знакомство с коллективной монографией «Универсальность в морали» позволяет убедиться в ее исключительной информативности для тех, кого интересует философская этика. Эта книга показывает, как новая

preference. He draws attention to the strategic character of the choice, which presupposes the subject's ability to rationally assess the consequences of the act, but not in terms of the greater utility but to minimise harm and rule out the situation of a zero sum game. The distinguishing feature of Gauthier's interpretation of the rational deal is that it takes the form of a mutually beneficial exchange and is extended in time, which is why Gauthier introduces two key concepts in its description, equilibrium and optimality. Equilibrium requires from the parties to the deal reciprocity in seeking to maximise the mutual result, and optimality implies the assessment of the result, any change in which would worsen the position of one of the players.

In my view, the importance of the contractarian ethical model for assessing modern interpretations of ethical universalism consists in the fact that this model, on the one hand, elaborates some of Kant's intuitions which make morality possible as such; and, on the other hand, narrows the gap between the ought and nature, something usually held against Kant's moral theory.

Conclusion

Even a cursory acquaintance with the collective monograph *Universality in Morality* leaves no doubt in the reader's mind that the book is exceptionally informative for those who are interested in philosophical ethics. It shows how a new approach to a problem — in this case the problem of universality in ethical discourse — may give insights into the transformation of morality itself and not only into the use of existing ethical concepts to resolve various ethical dilemmas and address other applied ethical tasks. The book makes it possible to trace the evolution of the very concept of universal-

постановка проблемы — в данном случае проблемы универсальности в этическом дискурсе — может помочь в осмыслении трансформации самой морали, а не только в использовании наличных этических концептов в решении тех или иных этических дилемм и прочих прикладных этических задач. Книга позволяет проследить эволюцию понятия универсальности на протяжении всей истории этики, от Античности до современной аналитической моральной теории, и увидеть, как в этой эволюции отражались универсалистские и партикуляристские тенденции того или иного времени. Снабженный лингвосоаналитическим разбором ключевых понятий и терминов в рамках отдельных концепций универсальности, историко-философский анализ этого понятия приобретает дополнительное методологическое преимущество, позволяя обнаружить расхождение в толковании универсальности в разных философских традициях и языковых средах.

Универсалистские моральные доктрины условно можно разделить на трансценденталистские и сравнительные. Первые, как правило, не сталкиваются с проблемой выбора между универсалиями, тогда как вторым требуется основанное на публичном рассуждении согласие относительно приоритетности имеющихся альтернатив. Наиболее яркими примерами таких доктрин являются, соответственно, абсолютный этический универсализм Канта и аналитическая теория контрактарианизма. Обе теории центральное место отводят моральной агентности субъекта действия, способного брать на себя ответственность за совершенные действия, что освобождает пространство для требований долга, представляющих собой в целом деонтологические требования. Эти концепции ориентированы на социальную реализацию реальных способностей индивида, что выводит нас к широкому спектру проблем, значимых для анализа различных аспектов справедливости, — от трансцендентального институционализма до идеи глобальной справедливости с опорой на понятие этического и политического универсализма.

ty throughout the history of ethics from antiquity to modern analytical moral theory and to see how this evolution has reflected the universalist or particularist trends of this or that time. The presence of linguistic and semantic analysis of the key concepts and terms within various concepts of universality lends the historical-philosophical analysis of this concept an extra methodological advantage in revealing the divergences in the interpretation of universality in different philosophical traditions and language environments.

Universalist moral doctrines can be roughly divided into transcendentalist and comparative. The former, as a rule, do not encounter the problem of choice between universals, whereas the latter need consent based on public discussion concerning the priority of available alternatives. The most salient examples of such doctrines are, respectively, Kant's absolute ethical universalism and the analytical theory of contractarianism. Both theories put at the centre the moral agency of the subject of action who can assume responsibility for his actions, which makes room for the demands of duty which are generally deontological demands. These concepts are oriented toward realisation of the real capacities of the individual in confronting a wide range of problems that are significant for the analysis of various aspects of justice from transcendental institutionalism to the idea of global justice based on the concept of ethical and political universalism.

The most reliable source of universality in morality is human reason. It is no accident that the majority of modern theories that trace their origin to Kant's absolute universalism recognise Kant's contribution in assessing the rational character of the moral judgment, interpreted as the relation between what is (empirically) desirable and what ought to be. The first formula of the categorical imperative expresses better than anything the contradiction between

Наиболее надежным источником универсальности в морали выступает человеческий разум. Не случайно общим для большинства современных теорий, обнаруживающих преемственность по отношению к кантовскому абсолютному универсализму, является признание исключительной заслуги Канта в оценке рационального характера морального суждения, понимаемого как отношение между тем, что (эмпирически) желательно, и тем, что должно быть. Первая формула категорического императива лучше всего выражает это противоречие между «эмпирической» волей и требованием, специфичным для моральной воли. Ссылка на максимы в этой формулировке ясно предупреждает нас о том, что нравственный принцип не высказывается непосредственно об общих нормах действий, а касается конкретных практических действий, в том числе его значение можно понять лишь опосредованно, через максимы, или субъективные принципы действия. То, что я «могу хотеть» как всеобщий закон, не выводимо *in abstracto*, но находит свое основное отражение в нормативных убеждениях, которые регулируют в том или ином виде социальный контекст, отношения с другими людьми, всегда разворачивающиеся в определенном горизонте нормативных принципов и правил.

Отсюда широкие дискуссии об универсализме, которые развернулись в последние десятилетия. В историчистской и релятивистской перспективе критика абстрактного универсализма была направлена на разрушение иллюзии о существовании неких универсальных ценностей и принципов. С одной стороны, этот тип генеалогии был основан на сомнении в идее человечества как intersубъективности. С этой точки зрения коммуникация с целью выработки норм, которые могут быть общими для всех, выступает не как свободное обсуждение между субъектами, ответственными за то, что они заявляют, а как сублимация властных отношений, когда универсальной признается ценность, по сути, навязанная властью зависимым от нее индивидам. С другой стороны, реляти-

the “empirical” will and the requirement of the moral will. The reference to maxims in this formula issues a clear warning that the moral principle does not directly deal with the common norms of actions but only with concrete practical actions, and its meaning can only be understood indirectly through maxims or subjective principles of action. That I “can will” cannot be derived as a universal law *in abstracto*, but is mainly reflected in normative convictions which, in one way or another, regulate the social context, the relations with other people which invariably unfold within a certain horizon of normative principles and rules.

Hence the broad discussions of universalism that have marked recent decades. In the historicist and relativist perspective, critique of abstract universalism was directed at shattering the illusion of the existence of some universal values and principles. On the one hand, this type of genealogy was prompted by doubt about the idea of humanity as inter-subjectivity. From that point of view communication with the aim of working out norms that can be shared by all is not a free discussion among the subjects responsible for what they say, but as sublimation of power relations when a value, essentially imposed by force on the individuals that depend on it, is recognised as universal. On the other hand, relative historicism transferred to universalism by genealogical practice has called in question the metaphysical illusion of the constitutive unity of humanity. If it is true that in order to put an end to this illusion of the universal characteristic of the classical moral discourse beginning from the era of Enlightenment, things boil down to historicisation of the entire content of morality, we would have to agree that there is a fundamental disconnect between epochs and figures of thought: if this gap is historical then the challenge is to preserve the meaning of the idea of the unity of the human race.

вистский историцизм, переданный универсализму генеалогической практикой, привел к сомнению в метафизической иллюзии конститутивного единства человечества. Если на самом деле, чтобы положить конец этой иллюзии универсального, характерной для классического морального дискурса начиная с эпохи Просвещения, все сведется к историзации всего содержания морали, то придется согласиться с тем, что существует коренной разрыв между эпохами и фигурами мысли: если этот разрыв историчен, то проблема видится в сохранении смысла идеи единства человеческого рода.

Список литературы

Виноградова О. А., Углева (Ястребцева) А. В. Рождение идеи *perfectibilité*: от Просвещения к трансгуманизму // Философские науки. 2019. Т. 62, № 4. С. 113–131. URL: <https://www.phisci.info/jour/article/view/2591/2437>. doi: 10.30727/0235-1188-2019-62-4-113–131.

Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб. : Наука, 1997.

Гегель Г. В. Ф. Философия права / ред. и сост. Д. А. Керимов, В. С. Нерсесянц. М. : Мысль, 1990.

Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1994а. Т. 1. С. 79–124.

Кант И. О педагогике // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 8. С. 399–462.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997а. Т. 3. С. 39–275.

Кант И. Критика практического разума // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997б. Т. 3. С. 277–733.

Кант И. Критика способности суждения // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2001. Т. 4. С. 69–833.

Кашиников Б. Н. Либеральные теории справедливости и политическая практика России. Великий Новгород : НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2004.

Универсальность в морали : монография / отв. ред. Р. Г. Апресян. М. : Садра, 2020.

Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1987. Т. 1. С. 227–489.

Callahan D. Universalism and Particularism: Fighting to a Draw // Hastings Center Report. 2000. Vol. 30, № 1. P. 37–44.

References

Apresyan, R.G., ed. 2020. *Universal'nost' v morali: kollektivnaya monografiya* [Universality in Morality: A Collective Monograph]. Moscow: Sadra. (In Rus.)

Callahan, D., 2000. Universalism and Particularism: Fighting to a Draw. *Hastings Center Report*, 30(1), pp. 37-44.

Dévédéc, N. le, 2015. *La société de l'amélioration : la perfectibilité humaine des Lumières au transhumanisme*. Montréal: Liber.

Gauthier, D., 1985. *Moral by Agreement*. Oxford: Clarendon Press.

Gauthier, D., 2013. Why Contractarianism? In: R. Shafer-Landau, ed. 2013. *Ethical Theory: An Anthology. Second Edition*. Chichester: Wiley-Blackwell, pp. 571-580.

Habermas, J., 1991. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu? In: J. Habermas. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 9-30.

Hare, R.M., 1963. *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press.

Hare, R.M., 1981. *Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point*. Oxford: Clarendon Press.

Hegel, G.W.F., 1991. *Elements of the Philosophy of Right*. Translated by H. B. Nisbeth, edited by A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, G.W.F., 2010. *The Science of Logic*. Translated and edited by G. Di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press.

Höffe, O., 1985. *Introduction à la philosophie pratique de Kant*. Castella: Albeuve.

Kant, I., 2000. *Critique of the Power of Judgment*. Edited by P. Guyer. Translated by P. Guyer and E. Matthews. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 2002. *Critique of Practical Reason*. Translated by W. S. Pluhar. Cambridge and Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Kant, I., 2006. *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective*. In: I. Kant, 2006. *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*. Edited and with an introduction by P. Kleingeld; translated by D. L. Colclasure. New Haven & London: Yale University Press, pp. 3-16.

Kant, I., 2007. Lectures on Pedagogy. In: I. Kant, 2007. *Anthropology, History, and Education*. Edited by G. Zöllner and R. B. Loudon; translated by R. B. Loudon. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 434-485.

Dévédéc N. le. La société de l'amélioration: la perfectibilité humaine des Lumières au transhumanisme. Montréal : Liber, 2015.

Gauthier D. Moral by Agreement. Oxford : Clarendon Press, 1985.

Gauthier D. Why Contractarianism? // Ethical Theory : An Anthology / ed. by R. Shafer-Landau. 2nd ed. Chichester : Wiley-Blackwell, 2013. P. 571–580.

Habermas J. Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 1983.

Habermas J. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu? // Habermas J. Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 1991. S. 9–30.

Hare R. M. Freedom and Reason. Oxford : Clarendon Press, 1963.

Hare R. M. Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point. Oxford : Clarendon Press, 1981.

Höffe O. Introduction à la philosophie pratique de Kant. Castella : Albeuve, 1985.

Macklin R. Against Relativism. N.Y. : Oxford University Press, 1999.

Rawls J. A Theory of Justice. Cambridge, MA : The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

Scanlon T. M. Contractualism and Utilitarianism // Ethical Theory : An Anthology / ed. by R. Shafer-Landau. 2nd ed. Chichester : Wiley-Blackwell, 2013. P. 593–607.

Singer M. G. Generalization in Ethics. N.Y. : Atheneum, 1971.

Об авторе

Анастасия Валерьевна Углева, кандидат философских наук, доктор философии, доцент, Школа философии и культурологии, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия.

E-mail: aengovata@hse.ru


ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9146-1026>

Для цитирования:

Углева А. В. Изломанные грани этического универсализма. Комментарий к книге «Универсальность в морали» // Кантовский сборник. 2022. Т. 41, № 2. С. 122–147.

doi: 10.5922/0207-6918-2022-2-5

© Углева А. В., 2022.

 ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://creativecommons.org/licenses/by/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))

Kant, I., 2011. *Groundwork of the Metaphysics of Morals. German-English Edition*. Translated by M. Gregor, edited by J. Timmermann. Cambridge: Cambridge University Press.

Kashnikov, B.N., 2004. *Liberal'nye teorii spravedlivosti i politicheskaya praktika Rossii [Liberal Theories of Justice and Political Practice in Russia]*. Veliky Novgorod: NovSU Yaroslav Mudryj. (In Rus.)

Macklin, R., 1999. *Against Relativism*. New York: Oxford University Press.

Rawls, J., 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

Scanlon, T.M., 2013. Contractualism and Utilitarianism. In: R. Shafer-Landau, ed. 2013. *Ethical Theory: An Anthology. Second Edition*. Chichester: Wiley-Blackwell, pp. 593-607.

Schelling, F.W.J., 2001. *System of Transcendental Idealism*. Translated by P. Heath, Introduction by M. Vater. Charlottesville: University Press of Virginia.

Singer, M.G., 1971. *Generalization in Ethics*. New York: Atheneum.

Vinogradova, O. and Ugleva, A., 2019. The Birth of the Idea of Perfectibility: From the Enlightenment to Transhumanism. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*, 62(4), pp. 113-131. <https://doi.org/10.30727/0235-1188-2019-62-4-113-131>

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The author

Dr Anastasia V. Ugleva, Associate Professor, School of Philosophy and Cultural Studies, HSE University, Moscow, Russia.

E-mail: aengovata@hse.ru


ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9146-1026>

To cite this article:

Ugleva, A.V., 2022. Broken Facets of Ethical Universalism. Commentary on the Book *Universality in Morality*. *Kantian Journal*, 41(2), pp. 122-147.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2022-2-5>

© Ugleva A. V., 2022.

 SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://creativecommons.org/licenses/by/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))