

ДИСКУРСЫ ЭТИКИ  
Выпуск 2(22), 2024

---

Санкт-Петербургское  
философское общество

Санкт-Петербург  
2024

DISCOURSES OF ETHICS  
Issue 2(22), 2024

---

St. Petersburg Philosophical Society

Saint Petersburg  
2024

Дискурсы этики

Выпуск 2(22), 2024

УДК 17  
ББК 87.7  
Д48

ISSN (Печатный): 2306-9430  
ISSN (Онлайн): 2311-570X

Постоянная ссылка:

[http://theoreticalappliedethics.org/archive/2024\\_2\\_22/](http://theoreticalappliedethics.org/archive/2024_2_22/)

Научное издание «Дискурсы этики» является рецензируемым академическим ежеквартальным журналом, посвященным актуальным вопросам теории и истории этики, а также современным проблемам прикладной этики.

Цель журнала: стимулировать активную дискуссию об истории этического знания и тенденциях в рамках этических дисциплин, общественной морали, отношении этики и права, вопросах ценностей и перспективах развития этико-гуманитарных направлений в современном российском и международном контексте.

Выходит 4 раза в год.

Редколлегия:

Россия, 199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д.5,

ауд.104а. Тел.: +7(812)328-94-21 (1843)

e-mail: [theoretical.applied.ethics.spbu@gmail.com](mailto:theoretical.applied.ethics.spbu@gmail.com)

<http://theoreticalappliedethics.org/>

© Коллектив авторов, 2024

© Санкт-Петербургское философское общество, 2024

Discourses of Ethics

Issue 2(22), 2024

ISSN (Print): 2306-9430

ISSN (Online): 2311-570X

Permanent link:

[http://theoreticalappliedethics.org/archive/2024\\_2\\_22/](http://theoreticalappliedethics.org/archive/2024_2_22/)

«Discourses of Ethics» is a peer-reviewed quarterly published academic journal that focuses on topical issues of theoretical and applied ethics.

Mission and scope:

- To provide a platform for research in ethics;
- To reintegrate the ethical community;
- To promote a dialogue in the academic community of moral philosophers;
- To ensure the availability of knowledge, educational technologies and high educational standards for students.

The journal presents the most diverse ethical issues: from bioethics to professional ethics, from the history of ethics to the recent ethical studies.

Editorial office:

5 Mendeleevskaya liniya, office 104a, Saint Petersburg, 199034, Russia.

Phone: +7(812)328-94-21 (1843)

e-mail: [theoretical.applied.ethics.spbu@gmail.com](mailto:theoretical.applied.ethics.spbu@gmail.com)

<http://theoreticalappliedethics.org/>

© Authors, 2024

© St. Petersburg Philosophical Society, 2024

## Главный редактор

*Вадим Юрьевич Перов*, кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой этики, Санкт-Петербургский государственный университет

## Международный редакционный совет

*Георгий Петрович Артёмов*, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; *Александр Иосифович Бродский*, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; *Лешек Колчух*, Ph.D., Sc.D., профессор, Университет Марии Склодовской-Кюри, Люблин, Польша; *Александр Сергеевич Лаптенко*, доктор философских наук, профессор, Белорусский государственный экономический университет, Минск, Республика Беларусь; *Эрвин Ленгауэр*, Ph.D., Венский университет, Вена, Австрия; *Шунцо Маджима*, Ph.D., профессор, Университет Хоккайдо, Япония; *Гинтаутас Мажейкис*, Ph.D., Dr.habil., профессор, Университет Витаутаса Великого, Каунас, Литва; *Альберто Пирни*, Ph.D., Высшая школа Св.Анны, Пиза, Италия; *Златица Плашиенкова*, доктор философии, профессор, Университет им.Я.А.Коменского, Братислава, Словакия; *Александр Владимирович Разин*, доктор философских наук, профессор, Московский государственный университет им.М.В.Ломоносова; *Предраг Чичовачки*, Ph.D., профессор, Колледж Холи Кросс, Вустер, США; *Александр Анатольевич Шевченко*, доктор философских наук, старший научный сотрудник отдела философии Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук

## Редакционная коллегия

*Татьяна Юрьевна Барташевич*, кандидат философских наук, Санкт-Петербургский государственный университет; *Дмитрий Алексеевич Гусев*, Санкт-Петербургское философское общество; *Евгений Викторович Держивицкий*, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет; *Татьяна Викторовна Ковалева*, кандидат философских наук, Санкт-Петербургский государственный университет; *Игорь Юрьевич Ларионов*, кандидат философских наук, Санкт-Петербургский государственный университет; *Елена Анатольевна Овчинникова*, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет; *Нина Вадимовна Перова*, Институт философии РАН; *Андрей Михайлович Положенцев*, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет

## Сотрудники редакции

*Глебова Софья Валерьевна*, ответственный секретарь  
*Васильев Андрей Витальевич*, *Гарвардт Мария Андреевна*

## Editor-in-Chief

*Vadim Yu. Perov*, Candidate of Science in Philosophy, Docent, head of the Department of Ethic, Saint Petersburg State University, St. Petersburg, Russia

## International Advisory Board

*Georgiy P. Artyomov*, Doctor of Science in Philosophy, Professor, Saint Petersburg State University, Russia; *Alexander I. Brodsky*, Doctor of Science in Philosophy, Professor, Saint Petersburg State University, Russia; *Leszek S. Kopciuch*, PhD, DSc, Professor, Maria Curie-Skłodowska University in Lublin, Poland; *Aleksandr S. Laptenok*, Doctor of Science in Philosophy, Professor, Belarus State Economic University, Minsk, Belarus; *Erwin Lengauer*, Ph.D., University of Vienna, Austria; *Shunzo Majima*, Ph.D., Professor, Hokkaido University, Japan; *Gintautas Mazeikis*, Ph.D., Dr. habil., Professor, Vytautas Magnus University, Lithuania; *Alberto E.E. Pimi*, Ph.D., Sant'Anna School for Advanced Studies, Pisa, Italy; *Zlatica Plašienková*, philosophiae doctor, Professor, Comenius University in Bratislava, Slovakia; *Aleksandr V. Razin*, Doctor of Science in Philosophy, Professor, Moscow State University, Russia; *Predrag Cicovacki*, Ph.D., Professor, College of the Holy Cross, USA; *Aleksandr A. Shevchenko*, Doctor of Science in Philosophy, Institute for Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences

## Editorial Board

*Tatiana Yu. Bartashevich*, Candidate of Science in Philosophy, Docent, Saint Petersburg State University; *Dmitriy A. Gusev*, St. Petersburg Philosophical Society; *Evgenij V. Derzhivitskij*, Candidate of Science in Philosophy, Docent, Saint Petersburg State University; *Tatiana V. Kovaleva*, Candidate of Science in Philosophy, Docent, Saint Petersburg State University; *Igor Yu. Larionov*, Candidate of Science in Philosophy, Docent, Saint Petersburg State University; *Elena A. Ovchinnikova*, Candidate of Science in Philosophy, Docent, Saint Petersburg State University; *Nina V. Perova*, RAS Institute of Philosophy; *Andrey M. Polozhentsev*, Candidate of Science in Philosophy, Docent, Saint Petersburg State University

## Editorial Team

*Sofia V. Glebova*, Assistant Editor  
*Andrei V. Vasilev*, *Maria A. Garvardt*

# СОДЕРЖАНИЕ

## **Теоретическая этика**

Принцип различия и склонность к риску <i>Морозов К. Е.</i> .....	11
---------------------------------------------------------------------	----

## **Прикладная этика**

Культура памяти в цифровую эпоху: «герой эпохи», архив и канон <i>Макарова Н. П., Глебова С. В.</i> .....	35
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

## **Этическая экспертиза**

Is all Money the Same? Evaluation of Ethical Concerns Regarding Tainted Donations to Cultural Institutions <i>Obukhova Ekaterina, Semenova Ksenia</i> .....	57
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

## **Переводы**

Хеар Р.М. Моральное мышление: его уровни, метод и смысл. Гл. 1 («Введение») <i>пер. с англ. Ларионов И.Ю.</i> .....	67
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

# CONTENTS

## **Theoretical Ethics**

The Difference Principle and Risk Propensity <i>Morozov Konstantin</i> .....	11
---------------------------------------------------------------------------------	----

## **Applied Ethics**

Culture of Remembrance in the Digital Age: “Hero of the Age”, Archive and Canon <i>Makarova Nadezhda, Glebova Sofia</i> .....	35
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

## **Professional Moral Evaluation**

Is all Money the Same? Evaluation of Ethical Concerns Regarding Tainted Donations to Cultural Institutions <i>Obukhova Ekaterina, Semenova Ksenia</i> .....	57
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

## **Translations**

Hare, Richard M. Moral Thinking: its Levels, Method and Point. Ch. 1 («Introduction») <i>The Translation into Russian by Larionov Igor</i> .....	67
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----



ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ЭТИКА

---

---

THEORETICAL ETHICS

[Пустая страница]

[This page intentionally left blank]

Дискурсы этики. 2024, 2(22): 11—32

ISSN 2311-570X

Постоянная ссылка:

[http://theoreticalappliedethics.org/wp-content/uploads/2025/02/DE2024\\_2\\_22\\_11-32.pdf](http://theoreticalappliedethics.org/wp-content/uploads/2025/02/DE2024_2_22_11-32.pdf)

УДК 177.5 + 177.9

## ПРИНЦИП РАЗЛИЧИЯ И СКЛОННОСТЬ К РИСКУ

Морозов К. Е.

статья:

поступила в редакцию 04.12.2024

принята к публикации 28.12.2024

опубликована (онлайн) 22.02.2025

© Морозов Константин Евгеньевич

младший научный сотрудник

сектора этики Института философии РАН, Москва, Россия

адрес для корреспонденции: [lovecraft.wittgenstein@gmail.com](mailto:lovecraft.wittgenstein@gmail.com)

Эта статья доступна в соответствии с условиями лицензии Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

**Аннотация.** Согласно принципу различия, социальные и экономические неравенства оправданы лишь тогда, когда приносят наибольшую выгоду наименее обеспеченным. Джон Ролз пытался обосновать этот принцип с помощью мысленного эксперимента «Вуаль неведения». Идея в том, что для всех людей было бы рационально согласиться на этот принцип, если бы они не знали, какое положение в обществе они займут. Джон Харсаньи возражал против этого аргумента на том основании, что принцип различия рационален лишь для людей с низкой склонностью к риску. Для тех, кто готов рисковать своим положением, утилитарный принцип максимизации ожидаемой полезности будет не менее рационален. Таким образом, ролзовская вуаль неведения дискриминирует людей на основании их склонности к риску. Многие ролзианцы отвечают на это возражение тем, что здесь нет дискриминации, поскольку

ку люди оставляют свою склонность к риску за вуалью неведения. Эта статья защищает возражение Харсаньи от этого ответа. Люди не могут оставить склонность к риску за вуалью, потому что она необходима им, чтобы выбрать те или иные принципы справедливости на основании их влияния на собственную жизненную перспективу. Однако статья предлагает другой ответ на возражение Харсаньи. Его возражение безуспешно, потому что он не учитывает тот факт, что принципы справедливости должны быть не только рациональны, но и разумны. Принцип максимизации ожидаемой полезности рационален, но не разумен, потому что налагает риски на других людей, чего нельзя сказать о принципе различия. Однако для того, чтобы использовать подобный ответ на возражение Харсаньи, ролзианцам следует отказаться от нейтраллистского либерализма позднего Ролза и более детально проработать кантианские основания его раннего философского проекта.

**Ключевые слова:** Джон Ролз, принцип различия, либерализм, эгалитаризм, равенство, дискриминация, риск.

Discourses of Ethics. 2024, 2(22): 11—32

ISSN 2311-570X (online)

permanent link:

[http://theoreticalappliedethics.org/wp-content/uploads/2025/02/DE2024\\_2\\_22\\_11-32.pdf](http://theoreticalappliedethics.org/wp-content/uploads/2025/02/DE2024_2_22_11-32.pdf)

## THE DIFFERENCE PRINCIPLE AND RISK PROPENSITY

Morozov Konstantin

received 04.12.2024

accepted 28.12.2024

published (online) 22.02.2025

© Konstantin E. Morozov

Junior Research Fellow,

Sector of Ethics, RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia

Correspondence to: [lovecraft.wittgenstein@gmail.com](mailto:lovecraft.wittgenstein@gmail.com)

*This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)*

**Abstract.** According to the difference principle, social and economic inequalities are justified only when they maximize the benefits of the least advantaged. John Rawls attempted to justify this principle using the thought experiment known as the veil of ignorance. The idea is that it would be rational for all people to agree to the principle if they did not know what position they would occupy in society. John Harsanyi objected to this argument on the grounds that the difference principle is rational only for people with low-risk propensity. For those willing to risk their position, the utilitarian expected-utility maximization principle is no less rational. Thus, Rawls's veil of ignorance discriminates against people based on their risk propensity. Many Rawlsians respond to this objection by arguing that there is no discrimination because people leave their risk propensity behind the veil of ignorance. This article defends Harsanyi's objection against this response. People cannot leave their risk propensity behind a veil because they need it to choose principles of justice based on their impact on their own life prospects. However, the arti-

cle offers a different response to Harsanyi's objection. His objection fails because it ignores the fact that principles of justice must not only be rational but also reasonable. The expected-utility maximization principle is rational but not reasonable because it imposes risks on other people, which is not the case with the difference principle. However, to use this response to Harsanyi's objection, Rawlsians must abandon the neutralist liberalism of later Rawls and elaborate the Kantian foundations of his early philosophical project.

**Keywords:** John Rawls, Difference Principle, Liberalism, Egalitarianism, Equality, Discrimination, Risk.

**Д**жон Ролз является одним из наиболее влиятельных моральных и политических философов наших дней. Даже критики Ролза в большинстве своём признают исключительное влияние его теории на все последующие дискуссии в аналитической философии. Например, Роберт Нозик писал: «Отныне политические философы обязаны либо работать в рамках теории Ролза, либо объяснять, почему они этого не делают» [5, с.232]. В схожем духе и Уилл Кимлика называет публикацию первой книги Ролза «точкой отсчёта для начала дебатов» в рамках нормативной политической философии [1, с.10]. Сейчас, спустя полвека после того, как работа Ролза впервые стала предметом обсуждения в западной академической философии, интерес к его теории не угасает.

Ролз известен в первую очередь своей оригинальной теорией справедливости, названной им «справедливость как честность», которую он изложил в книгах «Теория справедливости» [9], «Политический либерализм» [21], «Справедливость как честность: новая формулировка» [20], а также в многочисленных статьях<sup>1</sup>. Концепция Ролза является попыткой сформулировать такую теорию справедливости, которая могла бы стать устойчивой нормативной основой для либеральной конституционной демократии и признавала бы при этом факт присущего современным обществам разумного плюрализма. Ролз исходит из того, что наши общества населяют люди с кардинально расходящимися взглядами на вопросы блага, ценностей, устройства мира и смысла жизни. Теория справедливости, которой должны руководствоваться наши базисные социальные институты, таким образом, должна учитывать этот плюрализм. Она должна быть предметом «пересекающегося консенсу-

---

<sup>1</sup> На русский переведены статьи Ролза «Идеи блага и приоритет права» [7] и «Справедливость как честность» [8].

са» для всех граждан вне зависимости от того, какие ценностные взгляды они разделяют.

Ролз считал, что ему удалось сформулировать такую теорию справедливости, которую может принять каждый разумный человек без оглядки на то, какие взгляды он отстаивает по вопросам ценностей и блага. Ролз включает в свою теорию два базовых принципа, второй из которых дополнительно раскладывается ещё на два подпринципа. Затем Ролз упорядочивает свои принципы в соответствии с лексическим приоритетом: реализацией более приоритетных принципов никогда нельзя жертвовать ради реализации менее приоритетных. Лексический порядок принципов Ролза таков: принцип равных базовых свобод, принцип честного равенства возможностей и принцип различия [9, с.267].

Первый из принципов Ролза устанавливает, что каждый член общества должен иметь равное право в отношении наиболее широкой схемы базовых прав и свобод, совместимой с аналогичными схемами свобод для всех остальных. Второй принцип устанавливает, что каждый член общества должен иметь равную эффективную возможность занять любое социальное положение. Ролз также отличает свою концепцию честного равенства возможностей от двух конкурирующих представлений: формального и меритократического равенства возможностей [9, с. 75–76].

Формальное равенство возможностей обеспечивается уже реализацией первого принципа, поскольку предполагает простое отсутствие юридической дискриминации людей в том, что касается их *права* занимать те или иные социальные положения [10, с.132]. Однако эта концепция равенства возможностей не учитывает тот факт, что иногда возможности людей занимать то или иное положение зависят не только от юридической дискриминации, но и от более широкого социального контекста. Например, в обществе, где ранее существовала расовая сегрегация, даже если расовые меньшинства получают юридическое право учиться в высших учебных заведениях, это не гарантирует подлинного равенства возможностей при отсутствии бюджетного образования, потому что расовые меньшинства с большей вероятностью окажутся



недостаточно финансово обеспеченными, чтобы позволить себе платное образование.

Меритократическое равенство возможностей решает эту проблему, потому что оно дополняет требование формального равенства прав гарантией ресурсов для честной конкуренции [17]. Однако Ролз отвергает и эту трактовку равенства возможностей, поскольку она не учитывает изначальное неравенство в стартовых дарованиях. Меритократическое равенство возможностей нечувствительно к социальным условиям людей, но оно чувствительно к природным дарованиям, которые, согласно Ролзу, столь же произвольны с моральной точки зрения, чтобы определять социальное положение человека [9, с.29]. Именно поэтому Ролз отдаёт предпочтение «честному равенству возможностей», которое гарантирует не просто равные ресурсы, но и равные шансы для всех людей занимать то или иное положение в обществе.

Лексический приоритет первого принципа ограничивает диапазон средств, которые государство или любая другая публичная власть могут использовать, чтобы воплотить второй принцип. Так, поскольку все люди имеют базовое право на физическую неприкосновенность, для государства недопустимо продвигать равенство возможностей за счёт физических ограничений людей, которые имеют от природы лучшие физические показатели. Однако государство может и должно компенсировать неблагоприятное положение тех, кому от природы достались худшие стартовые дарования<sup>2</sup>, при условии, что базовые права всех людей уважаются и защищаются.

Наконец, последний принцип в теории справедливости Ролза — это принцип различия. Он устанавливает, что социальные и экономические неравенства должны приносить наибольшую выгоду наименее обеспеченным членам обществ. Поскольку он является последним в порядке лексического приоритета, эта максимизация выгод наименее

---

<sup>2</sup> Здесь «дарование» используется как эквивалент английского «endowment», которое означает любые врождённые особенности и обстоятельства, включая как позитивные, так и негативные. Поэтому в этом контексте не стоит удивляться словосочетаниям вроде «плохие дарования» или «худшие дарования».

обеспеченных допустима лишь при выполнении двух условий: базовые права и свободы всех людей уважаются и надёжно защищены, а также все люди имеют равные эффективные возможности.

Практические следствия принципа различия могут показаться неочевидными, если не проиллюстрировать его парой примеров. Представим несколько обществ, в каждом из которых соблюдаются два первых принципа справедливости Ролза, но которые имеют разные экономические системы с разными конкретными распределениями богатства между людьми<sup>3</sup>. Для простоты представим, что в каждом обществе живут четыре социальные группы с приблизительно равным достатком, которые мы условно назовём А, В, С и D.

	A	B	C	D
Общество 1	\$1.000.000	\$500.000	\$500.000	\$100.000
Общество 2	\$1.000.000	\$100.000	\$100.000	\$100.000
Общество 3	\$200.000	\$200.000	\$200.000	\$200.000
Общество 4	\$600.000	\$500.000	\$500.000	\$300.000

**Таблица 1**

Понять, какое из четырёх обществ будет лучше соответствовать ролзианским представлениям о справедливости, будет проще, если сравнить теорию Ролза с ещё тремя подходами к распределительной справедливости: утилитаризмом, суффициентаризмом и строгим эгалитаризмом. Для утилитариста справедливым распределением является то, которое максимизирует соответствующий социальный уровень благосостояния. В рамках тотализирующего утилитаризма максимизации подле-

---

<sup>3</sup> Здесь и далее для простоты мы остановимся только на межличностном распределении богатства, хотя охват принципа различия Ролза несколько шире. Этот принцип регулирует распределение всего того, что Ролз называет «первичными социальными благами». Это такие блага, которые производятся в процессе социальной кооперации и которые необходимы любому лицу для практики его личных представлений о хорошей жизни, независимо от содержания этих представлений. Ролз относит к таким благам права и свободы, богатство и доходы, полномочия и прерогативы, досуг и социальные основы для самоуважения [7, с.83].

жит сумма индивидуальных уровней благосостояния, поэтому тотализирующий утилитарист признал бы справедливым Общество 1, чей суммированный уровень благосостояния равен \$2.100.000. При этом тотализирующего утилитариста не должно волновать межличностное распределение этого благосостояния, а потому для него не имеет решающего морального значения тот факт, что наименее обеспеченная Группа D живёт в десять раз хуже, чем наиболее обеспеченная Группа A [19].

Для усредняющего утилитаризма, однако, межличностное распределение имеет значение, поскольку в рамках этой версии утилитаризма максимизации подлежит не сумма, а средний арифметический показатель благосостояния [16]. Однако и усредняющий утилитарист предпочёл бы Общество 1, поскольку его средний показатель благосостояния равен \$525.000, что выше любого альтернативного распределения.

Суффициентарист не столь озабочен ни межличностными сопоставлениями благосостояний, ни их суммированием. Всё, что заботит суффициентариста, это достижение всеми людьми разумного порога достаточности. Поэтому суффициентарист, на первый взгляд, счёл бы справедливым любое из представленных обществ. Однако достижение всеми людьми порога достаточности — это лишь одна часть доктрины суффициентаризма, её позитивный тезис. Негативный тезис также состоит в том, что при условии достижения всеми этого порога дальнейшее перераспределение является недопустимым [12, pp.297–304]. Поэтому суффициентарист отдал бы предпочтение Обществу 2, в котором публичная власть перераспределяет лишь самый необходимый минимум ресурсов, чтобы все оказались выше порога достаточности, но не более того. Строгий эгалитарист же считает, что справедливым распределением является простое равенство благосостояний [18]. Поэтому он, вне всяких сомнений, выбрал бы Общество 3 как самое справедливое.

Наконец, для ролзианца справедливым распределением является то, при котором положение наименее обеспеченной группы в обществе оказывается выше, чем при любой альтернативе, включая строгое равенство. Соответственно, ролзианец выбрал бы Общество 4 как самое

справедливое. Его не должны заботить ни тот факт, что суммированный или средний арифметический уровень благосостояния ниже Общества 1, ни тот факт, что в Обществе 4 сохраняется значительное неравенство между Группами А и D. Принцип различия, таким образом, состоит в том, что общество обязано максимизировать положение своей наименее обеспеченной группы, даже ценою снижения общего социального уровня благосостояния или увеличения неравенства<sup>4</sup>.

Но почему Ролз считал, что принцип различия должен стать предметом пересекающегося консенсуса всех разумных членов общества, если, как мы увидели, существует ряд альтернативных подходов к справедливому распределению богатства? Чтобы обосновать этот принцип Ролз формулирует свой широко цитируемый мысленный эксперимент — «Вуаль неведения» [9, с.127]. Ролз предлагает нам представить сообщество людей, которое пытается договориться о принципах справедливости, которые регулировали бы жизнь в их обществе. Поскольку у всех людей есть свои корыстные интересы, разумно ожидать, что каждый из участников соглашения индивидуально или на уровне социальной группы будет пытаться навязать другим те правила, которые будут выгодны лично ему или его социальной группе. Например, для мужчин выгодно было бы попытаться навязать патриархальные принципы, которые ставили бы их в более выгодное положение в сравнении с женщинами.

Вуаль неведения призвана исключить такой оппортунизм. Это воображаемая вуаль, надевая которую человек забывает о своей личной идентичности. Человек за вуалью неведения всё ещё помнит, что ему необходимо выбрать принципы справедливости. Он также в общих чер-

---

<sup>4</sup> Может быть неясно, каким образом максимизация положения наименее обеспеченных увеличивает неравенство, если простое перераспределение богатства от наиболее к наименее обеспеченной группе будет сокращать неравенство. Однако в обществе строго равенства, как предполагается, из-за отсутствия разницы в вознаграждении будут отсутствовать стимулы для более продуктивной работы. При сохранении некоторого неравенства у людей будут стимулы для такой работы, что повысит продуктивность экономики и, соответственно, количество благ, доступных для распределения в пользу наименее обеспеченных. Это т.н. «аргумент от поощрения», который широко критиковался Джеральдом Коэном [2, с.77–102].

тах помнит основные факты о человеческой природе и устройстве общества, а потому способен спрогнозировать то, как выбранные им принципы повлияют на жизнь отдельных людей и социальных групп. Но человек за вуалью не знает, к какой социальной группе принадлежит он сам и, соответственно, как выбранные им принципы повлияют на его собственную жизнь.

Далее Ролз исходит из стандартной для теории игр концепции практической рациональности, согласно которой каждая из сторон соглашения будет предпочитать те принципы, которые наилучшим образом будут способствовать реализации их интересов [9, с.133]. Но поскольку никто не знает, как принципы справедливости повлияют на него конкретно, для каждого рационально согласиться на такие принципы, которые будут способствовать выгоде каждого. Именно поэтому для каждого разумно согласиться на равный набор базовых прав и свобод, а также на равные возможности в отношении всех социальных положений, и ни на что меньшее. В том, что касается распределения богатства, это также устанавливает презумпцию равенства, но эту презумпцию можно преодолеть в том случае, если выгода, которую получают наименее обеспеченные, будет максимизирована [9, с.138].

Максимизация положения наименее обеспеченных — это единственное отклонение от строгого равенства, которое может быть рационально обоснованно за вуалью неведения. Обратимся снова к Таблице 1. За вуалью неведения никто не знает, в какой из социальных групп он окажется, поэтому для каждого было бы нерационально выбирать Общество 1 или 2, так как всегда есть риск попасть в Группу D. Но и Общество 3 также было бы нерационально выбирать, если нам доступно Общество 4, поскольку в последнем случае положение D окажется лучше любой альтернативы, а положение A, B и C — лучше, чем у D.

У первых трёх групп не может быть никаких возражений, потому что они превосходят D, а у D не может быть никаких возражений, потому что её положение лучше, чем при любой альтернативе. При любом другом распределении D может обоснованно жаловаться на неравенство, поскольку оно не приносит им соразмерной выгоды, чтобы согла-

ситься на такое неравенство. Только в Обществе 4 Группа А может оправдать своё превосходящее положение перед D тем, что альтернативы для наименее обеспеченных были бы ещё хуже, поэтому для D рационально согласиться на такое неравенство.

Ролз здесь исходит из теоретико-игровой стратегии максимина [9, с.140]. Согласно ей, в ситуации крайней неопределённости рациональной стратегией является та, которая максимизирует выигрыш при наименее благоприятном исходе. Вуаль неведения создаёт такую неопределённость для сторон общественного договора в исходном положении, а потому для них было бы рационально использовать максиминную стратегию при определении принципов справедливости. Это способствовало бы такой социальной структуре, которая была бы выгодна всем вне зависимости от их частных суждений по вопросам блага и ценностей. И, таким образом, вуаль неведения устанавливает принцип различия как оптимальный и недискриминаторный принцип в условиях, когда нет возможности достичь согласия по глубинным вопросам метафизики, блага и ценностей.

Однако некоторые авторы возражали Ролзу насчёт того, насколько ценностно-нейтральным является его принцип различия. В наиболее известной форме это возражение выдвинул экономист-утилитарист и специалист по теории игр Джон Харсаньи<sup>5</sup> [14]. Исходный пункт возражения Харсаньи состоит в том, что вуаль неведения в том виде, в каком её формулирует Ролз, дискриминирует людей на основании такого аспекта их частных представлений о благе, как склонность к риску. Разные люди в разной степени готовы идти на риски при реализации своих жизненных проектов. Действительно, вся личностная идентичность некоторых людей, таких как предприниматели, основана на готовности брать на себя серьёзные риски и пожинать их плоды в случае успеха. Вуаль неведения же дискриминирует людей на основании того, насколько они готовы идти на риск, поскольку отдаёт явное пред-

---

<sup>5</sup> Сегодня подобное возражение против принципа различия поддерживает философ-утилитарист Кристофер Фрейман [13].

почтение тем, кто не готов серьёзно рисковать в своей жизни и предпочитает гарантии и безопасность.

Если мы допустим, что люди за вуалью неведения могут исходить из своей склонности к риску, то мы также должны допустить, что некоторые не будут использовать стратегию максимина, предпочитая вместо неё стратегию максимизации ожидаемой полезности. Тогда, даже если мы сохраним первые два принципа справедливости Ролза<sup>6</sup>, мы не сможем оправдать принцип различия как регулятивный принцип межличностного распределения благосостояния, а должны предпочесть утилитарную максиму, которая предписывает нам максимизировать средний арифметический уровень благосостояния. В таком случае наша экономическая система будет допускать, что некоторые люди будут извлекать большую выгоду на основании того, что им просто повезло иметь соответствующие социальные обстоятельства и врождённые дарования. Хотя некоторые из-за этого окажутся в худшем положении, чем они могли бы быть при альтернативной экономической системе, для людей за вуалью неведения может быть рационально согласиться на подобный риск, если вознаграждение в случае успеха будет достаточно велико. Как показывает Таблица 1, это вознаграждение действительно может быть внушительным.

Существует известный ролзианский ответ на это возражение, который был сформулирован ещё самим Ролзом в его обсуждении вуали неведения (возможно, в предвосхищении аргументов, подобных Харсаны). Этот ответ состоит в том, что склонность к риску является одной из тех особенностей, которые люди не знают о себе, находясь за вуалью неведения [9, с.127]. Однако этот ответ нельзя назвать удовлетворительным. Проблема в том, что склонность к риску является необходимым условием для выбора между стратегией максимина и максимизации ожидаемой полезности. Если люди за вуалью неведения не знают свою склонность к риску, то они не могут выбрать стратегию,

---

<sup>6</sup> Харсаны действительно считал, что нечто похожее на принцип равных базовых свобод имеет приоритет перед утилитарной максимой [15].

исходя из которой они будут выбирать принципы справедливости. В таком случае вуаль неведения парализует находящихся за ней людей и достичь соглашения будет невозможно. Поэтому Ролзу приходится предполагать, что люди за вуалью неведения не лишаются склонности к риску как таковой, а скорее обретают более осторожную и пессимистичную склонность<sup>7</sup>. Но это означает, что возражение Харсаньи справедливо: ролзовская вуаль дискриминирует людей, готовых идти на риски, чтобы дать более надёжные гарантии осторожным и пессимистичным людям.

Таким образом, ролзианцы не могут отвергнуть аргумент Харсаньи, просто заявив, что за вуалью неведения у людей нет никаких склонностей к риску. Вместо этого, ролзианцам необходимо показать, что предпочтение Ролза в пользу более осторожной и пессимистичной склонности к риску не является произвольным, а дискриминация людей на основе их предпочтений к риску оправдана. И, к счастью для ролзианцев, аргумент в пользу такой оправданной дискриминации действительно содержится в работе самого Ролза, так что нам необходимо всего лишь эксплицировать его и проанализировать возможные следствия такого допущения ограниченной дискриминации.

Согласно Ролзу, рациональность — это не единственное требование, которым должны соответствовать принципы справедливости. Как подмечает Вадим Чалый, Ролз проводит чёткое различие между рациональностью и разумностью [11, с.35]. Рациональность, о которой пишет Ролз и которая приблизительно соответствует теоретико-игровой рациональности, касается способности человека формировать и реализовывать осмысленные и долгосрочные жизненные планы. Это инструментальная рациональность целей и средств. Для того, чтобы иметь оправдание перед всеми людьми, принципы справедливости должны быть рациональны, то есть они должны способствовать формированию и реализации людьми их долгосрочных жизненных планов. Выражаясь

---

<sup>7</sup> «Склонность к риску» в данном случае означает не личную склонность идти на риск, а скорее предпочтения людей в отношении риска. У всех людей есть какая-то склонность к риску, что включает в себя как тех людей, которые готовы рисковать своим положением, так и тех, кто предпочитают надёжность и безопасность.



ещё проще, рациональными принципами справедливости являются те, которые помогают людям эффективно достигать собственных целей.

Но принципы справедливости также должны быть разумны, и их разумность не имеет прямого отношения к их рациональности. Разумность Ролз понимает в кантианском ключе: как автономию воли, беспристрастность, универсализацию, уважение к достоинству всякой другой личности, чувствительность к доводам, выдвигаемым другими людьми. Действительно, сам Ролз считал себя продолжателем моральной философии Иммануила Канта, а свою теорию справедливости — политическим выражением кантовского категорического императива [9, с.225]. Ролз также считал, что идея вуали неведения неявно содержится в категорическом императиве [9, с.171], и поэтому мы можем сказать, что вуаль необходима нам не для того, чтобы обеспечить рациональность принципов справедливости, но для того, чтобы обеспечить их разумность.

Это различие между рациональностью и разумностью станет более явным, если мы обратимся к трём довольно известным противопоставлениям в современной философии. Во-первых, нам следует остановиться на идее моральной личности, лежащей в основе ролзовской теории справедливости. Как пишет Ролз, его концепция справедливости исходит из довольно минималистичной, но всё-таки содержательной философско-антропологической теории — представлении о людях как о моральных личностях. Моральные личности характеризуются своими моральными способностями, которых Ролз выделяет две. Это формирование концепции блага и следование чувству справедливости [9, с.484]. Первая из способностей нацелена на саму моральную личность, она выражает его отношение к собственной жизни и проявляется в определении долгосрочных жизненных целей, формировании на их основе рационального жизненного плана, а также реализации этого плана с учётом имеющихся обстоятельств. Вторая способность нацелена на других людей, она проявляется в готовности подчинять свои долгосрочные жизненные планы общей и обоснованной для всех лю-

дей концепции справедливости. Рациональность соответствует первой моральной способности, а разумность — второй.

Во-вторых, мы можем сравнить рациональность и разумность с разными типами императивов, которые обсуждает Кант [11, с.35]. Рациональность соответствует гипотетическим императивам, поскольку рациональность принципов определяется тем, способствуют ли они достижению частных целей моральных личностей. Разумность же соответствует категорическим императивам, поскольку устанавливает независимый стандарт для оценки частных целей как достойных или недостойных реализации.

В-третьих, эти две характеристики принципов справедливости отражают специфику двух основных линий развития теории общественного договора — контрактаризма и контрактualiзма. Первая линия ассоциируется с Томасом Гоббсом, а вторая — с Иммануилом Кантом. Обе линии используют общественный договор как оптику для проверки моральных норм на предмет их обоснованности для агентов, которые должны принять эти нормы как гипотетический договор. В контрактаризме общественный договор выступает как тест на инструментальную рациональность: обоснованы те нормы, которые наилучшим образом способствуют достижению частных целей агента [4; 6]. Основным вопросом, на который должна ответить моральная теория для контрактаристов: какие моральные нормы будут обоснованы *для меня* с учётом моих рациональных целей?

Напротив, в контрактualiзме общественный договор выступает тестом на обоснованность для других: обоснованы те нормы, которые агент может оправдать перед другими людьми [22]. Основным вопросом для контрактualiстической моральной теории, соответственно, следующий: какие моральные нормы я могу обосновать *перед лицом других людей*, которые равны мне в своём моральном статусе? В терминологии Ролза контрактаризм озабочен рациональностью моральных норм, а контрактualiзм — их разумностью<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Самого Ролза традиционно называют контрактualiстом, но его теория учитывает также и инструментальный аспект, характерный для контрактаризма. Также см.: [26].

Теперь, имея в виду это ограничение ролзовской теории справедливости, мы можем сформулировать ответ на возражение Харсаны. Вуаль неведения действительно дискриминирует людей с высокой склонностью к риску, но эта дискриминация оправдана. Ведь, даже если люди с разными склонностями к риску одинаковы рациональны в смысле прагматической или инструментальной рациональности, они не одинаково разумны в смысле их готовности оправдывать свои действия перед другими.

Человек за вуалью неведения, когда он выбирает те или иные принципы справедливости, не только берёт риски на самого себя, но и накладывает их на других. Так, если человек за вуалью должен выбрать между Обществом 1 и 4 из таблицы выше, то в случае выбора 1 он не просто берёт на себя риск, что он окажется в Группе D. Он также налагает подобный риск на всех других людей, которые также выбирают принципы справедливости. Более того, если ему повезёт, и он окажется в Группе A, то мы вполне можем сказать, что он улучшил своё положение за счёт тех, кто оказались в Группе D. Ведь его везение неразрывно связано с тем, что люди в Группе D оказались в худшем положении, чем они могли бы оказаться, если бы он выбрал Общество 4.

Именно недопустимость наложения рисков на других людей, которое невозможно обосновать беспристрастными и разумными правилами, лежит в основе действенного ролзианского ответа на возражение Харсаны. Возможно, Харсаны прав, что утилитаризм рационален с теоретико-игровой точки зрения. Но он не учитывает тот факт, что утилитаризм неразумен с точки зрения беспристрастности и взаимного уважения. Поскольку люди за вуалью неведения мыслятся как разумные, они не могут выбирать такие принципы, которые налагают на других людей риски, на которые те не согласились бы. И поскольку люди действительно имеют разную склонность к риску, как подмечает Харсаны, то они не могут единогласно согласиться взять на себя риски, связанные с утилитарными принципами. Вместо этого они должны предпочесть те принципы, которые они могли бы обосновать перед каждым своим согражданином. И обосновать принципы, основанные на макси-

минной рациональности, легче, поскольку на них очевидно должны согласиться все люди с низкой склонностью к риску. Но и у людей с высокой склонностью к риску нет оснований отказываться от максиминной стратегии, ведь она по-прежнему оставляет пространство для того, чтобы некоторые люди принимали рискованные решения и несли за них ответственность. В Обществе 4 предприниматели всё ещё могут сделать рискованную ставку, чтобы попытаться войти в Группу А и получить соответствующее преимущество перед Группой D. Но те люди, которые не хотят рисковать, не смогут возражать против этого, потому что у них есть разумная страховка на случай, если они попадут в Группу D.

Таким образом, теория Ролза содержит достаточно ресурсов для того, чтобы отвергнуть возражение Харсаньи. Но ценою этого ответа является допущение оправданной дискриминации тех людей, чьи частные ценностные суждения противоречат следованию ими общей концепции справедливости. Может показаться, что это довольно тривиальное следствие, поскольку Ролз в любом случае должен исключить из либерального нейтралитета те частные концепции блага, которые несовместимы с приоритетом базовых прав и свобод. Однако последствия этого допущения оправданной дискриминации являются более далеко идущими.

На протяжении жизни Ролз модифицировал свою теорию, чтобы сделать её более чувствительной к факту разумного плюрализма. Переход от «Теории справедливости» к «Политическому либерализму» знаменуется отказом Ролза от кантианской концепции моральной личности и принятием чисто политической концепции справедливости, формально нейтральной по отношению к конкурирующим взглядам на природу человека. Но если именно кантианский аспект теории Ролза лежит в основе ответа на аргумент Харсаньи, то отказ Ролза от кантианства подрывает и этот ответ, тем самым реактуализируя возражение Харсаньи. Поэтому, вслед за Робертом Тейлором, мы должны сказать, что отказ Ролза от кантианства был ошибкой, как и сопровождающий этот отказ переход от либерализма автономии к либерализму толерантности [23].

Но нам не следует и останавливаться там, где Тейлор предлагает нам остановиться. Глубинный недостаток теории Ролза, который делает её уязвимой перед возражениями в нетолерантности, состоит в том, что теория Ролза дистанцируется от вопросов блага. Сам Ролз считал, что эта дистанция необходима, чтобы сохранить либеральный дух его теории, а также его либеральные выводы. Однако мы можем сохранить ролзианский либерализм, не дистанцируясь от вопросов блага. Для этого нам необходима теория ролзианского перфекционизма, в которой автономия является одним из базовых человеческих благ, а не просто инструментальной ценностью<sup>9</sup>. набросок теории такого рода предложил Стивен Уолл [24; 25]. И если мы хотим защитить теорию Ролза от возражений, которые против неё выдвигаются, то нам необходимо развивать эту концепцию именно в этом направлении, даже если это идёт против изначального видения самого Ролза. Справедливость как честность должна стать теорией общего блага, которая не ограничивалась бы лишь самыми общими инструментальными соображениями. Но для этого нам придётся значительно пересмотреть весь философский проект Ролза и его нормативные основания<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Я развиваю предварительный ролзианский аргумент в пользу автономии как базового блага, основанный на модифицированной вуали неведения, в другой статье [3].

<sup>10</sup> Я благодарен Арине Черепановой, Александру Разину, Василию Устиненко, Андрею Прокофьеву, Маргарите Корзо, Ольге Артемьевой, Роману Платонову, Ольге Зубец и участникам XVI Международной научной конференции «Теоретическая и прикладная этика: традиции и перспективы — 2024. Парадоксальность морали и моральные парадоксы: проблемы и решения» за полезные комментарии и обсуждения, которые помогли улучшить предыдущие версии этой статьи.

## Список литературы

1. Кимлика У. Современная политическая философия: Введение. М.: Изд. дом ВШЭ, 2010. 592 с.
2. Коэн Дж. Совместимы ли свобода и равенство? М.: Свободное марксистское изд-во, 2020. 120 с.
3. Морозов К.Е. Либерализм, патернализм и автономия // Дискурсы этики. 2023. № 3 (19). С. 31–52.
4. Морозов К.Е. Сделка, от которой невозможно отказаться. Краткое введение в контрактаризм // *Insolance Cult*. 2022. URL: <https://insolance.com/contractarianism/> (Дата обращения: 03.12.2024).
5. Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М., Челябинск: Социум, 2020. 426 с.
6. Прокофьев А.В. Эгоизм, кооперация и обоснование морали // Философия и общество. 2021. №3 (100). С. 86–105. DOI: 10.30884/jfio/2021.03.05.
7. Ролз Дж. Идеи блага и приоритет права // Макеева, Л.Б. (сост.) Современный либерализм. М.: Прогресс-Традиция, Дом интеллектуальной книги, 1998. С. 76–107.
8. Ролз Дж. Справедливость как честность // *Логос*. 2006. №1 (52). С. 35–60.
9. Ролз Дж. Теория справедливости. М.: ЛКИ, 2010. 536 с.
10. Фридман М. Капитализм и свобода. М.: Новое изд-во, 2006. 240 с.
11. Чалый В.А. Интерпретация категорического императива Джоном Ролзом в «Теории справедливости» // Кантовский сборник. 2013. №2 (44). С. 33–38.
12. Casal P. Why Sufficiency Is Not Enough // *Ethics*. 2007. Vol. 117. No. 2. Pp. 296–326. DOI: 10.1086/510692.
13. Freiman C. *Unequivocal Justice*. N.Y.: Routledge, 2017. 157 p.
14. Harsanyi J.C. Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls's Theory // *American Political Science Review*. 1975. Vol. 69. No. 2. Pp. 594–606. DOI: 10.2307/1959090.
15. Harsanyi J.C. Morality and the Theory of Rational Behaviour // Sen, A., Williams, B. (eds.) *Utilitarianism and Beyond*. Camb.: Cambridge University Press, 1982. Pp. 39–62. DOI: 10.1017/CBO9780511611964.004.
16. Hurka T.M. Average Utilitarianisms // *Analysis*. 1982. Vol. 42. No. 2. Pp. 65–69.
17. Miller D. *Principles of Social Justice*. Camb.: Harvard University Press, 1999. 352 p.
18. Nielsen K. *Equality and Liberty: A Defense of Radical Egalitarianism*. Lan-ham: Rowman & Littlefield, 1984. 320 p.
19. Parfit D. *Reasons and Persons*. Oxf.: Clarendon Press, 1984. 560 p.

20. Rawls J. Justice as Fairness: A Restatement. Camb.: Belknap Press, 2001. 240 p.
21. Rawls J. Political Liberalism. N.Y.: Columbia University Press, 1993. 435 p.
22. Scanlon T.M. What We Owe to Each Other. Camb.: Belknap Press, 2000. 432 p.
23. Taylor R.S. Reconstructing Rawls: The Kantian Foundations of Justice as Fairness. University Park: Pennsylvania State University Press, 2011. 360 p.
24. Wall S. Perfectionist Justice and Rawlsian Legitimacy // Mandel, J., Reidy, D.A. (eds.) A Companion to Rawls. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2013. Pp. 413–429.
25. Wall S. Rawlsian Perfectionism // Journal of Moral Philosophy. 2013. Vol. 10. No. 5. Pp. 573–597.
26. Wong B. Is Rawls Really a Kantian Contractarian? // Public Reason. 2017. Vol. 8. No. 1–2. Pp. 31–49.

## References

1. Kymlicka W. (2010). Sovremennaiâ politicheskaia filosofiiâ: Vvedenie [Contemporary Political Philosophy: An Introduction]. Moscow: HSE Publ. 592 p.
2. Cohen G.A. (2020). Sovmestimy li svoboda i ravenstvo? [Are Freedom and Equality Compatible?]. Moscow: Free Marxist Publ. 120 p.
3. Morozov K.E. (2023). Liberalizm, paternalizm i avtonomiâ [Liberalism, Paternalism, and Autonomy]. Discourses of Ethics, 3 (19), Pp. 31–52.
4. Morozov K.E. (2022). Sdelka, ot kotoroi nevozmozhno otkazat'sia. Kratkoe vvedenie v kontraktarizm [A Deal You Can't Refuse. A Brief Introduction to Contractarianism]. Insolarance Cult. Available from: <https://insolarance.com/contractarianism/> [Accessed 3rd December 2024].
5. Nozick R. (2020). Anarkhiâ, gosudarstvo i utopiâ [Anarchy, State, and Utopia]. Moscow, Chelyabinsk: Socium. 426 p.
6. Prokofyev A.V. (2021). Ègoizm, kooperatsiâ i obosnovanie morali [Egoism, Cooperation, and the Justification of Morality]. Philosophy and Society, 3 (100), Pp. 86–105. DOI: 10.30884/jfio/2021.03.05.
7. Rawls J. (1998). Idei blaga i prioritet prava [The Priority of Right and Ideas of Good]. In: Makeeva, L.B. (ed.) Sovremennyi liberalism [Contemporary Liberalism] (Pp. 76–107). Moscow: Progress-Tradition, House of Intellectual Book. Pp. 76–107.
8. Rawls J. (2006). Spravedlivost' kak chestnost' [Justice as Fairness]. Logos, 1 (52), Pp. 35–60.
9. Rawls J. (2010). Teoriâ spravedlivosti [A Theory of Justice]. Moscow: LKI. 536 p.

10. Friedman, M. (2006). Kapitalizm i svoboda [Capitalism and Freedom]. Moscow: New Publ. 240 p.
11. Chaly V.A. (2013). Interpretatsiia kategoricheskogo imperativa Dzhonom Rolzom v «Teorii spravedlivosti» [John Rawls' Interpretation of Categorical Imperative in "Theory of Justice"]. *Kantian Journal*, 2 (44), Pp. 33–38.
12. Casal P. (2007). Why Sufficiency Is Not Enough. *Ethics*, 117 (2), Pp. 296–326. DOI: 10.1086/510692
13. Freiman C. (2017). *Unequivocal Justice*. N.Y.: Routledge. 157 p.
14. Harsanyi J.C. (1975). Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls's Theory. *American Political Science Review*, 69 (2), Pp. 594–606. DOI: 10.2307/1959090
15. Harsanyi J.C. (1982). Morality and the Theory of Rational Behaviour. In: Sen, A., Williams, B. (eds.) *Utilitarianism and Beyond* (Pp. 39–62). Camb.: Cambridge University Press. DOI: 10.1017/CBO9780511611964.004
16. Hurka T.M. (1982). Average Utilitarianisms. *Analysis*, 42 (2), Pp. 65–69.
17. Miller D. (1999). *Principles of Social Justice*. Camb.: Harvard University Press. 352 p.
18. Nielsen K. (1984). *Equality and Liberty: A Defense of Radical Egalitarianism*. Lanham: Rowman & Littlefield. 320 p.
19. Parfit D. (1984). *Reasons and Persons*. Oxf.: Clarendon Press. 560 p.
20. Rawls J. (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*. Camb.: Belknap Press. 240 p.
21. Rawls J. (1993). *Political Liberalism*. N.Y.: Columbia University Press. 435 p.
22. Scanlon T.M. (2000). *What We Owe to Each Other*. Camb.: Belknap Press. 432 p.
23. Taylor R.S. (2011). *Reconstructing Rawls: The Kantian Foundations of Justice as Fairness*. University Park: Pennsylvania State University Press. 360 p.
24. Wall S. (2013). Perfectionist Justice and Rawlsian Legitimacy. In: Mandle, J., Reidy, D.A. (eds.) *A Companion to Rawls* (Pp. 413–429). Hoboken: Wiley-Blackwell.
25. Wall S. (2013). Rawlsian Perfectionism. *Journal of Moral Philosophy*, 10 (5), Pp. 573–597.
26. Wong B. (2017). Is Rawls Really a Kantian Contractarian? *Public Reason*, 8 (1–2), Pp. 31–49.



ПРИКЛАДНАЯ ЭТИКА

---

---

APPLIED ETHICS

[Пустая страница]

[This page intentionally left blank]

Дискурсы этики. 2024, 2(22): 35—54

ISSN 2311-570X (online)

Постоянная ссылка:

[http://theoreticalappliedethics.org/wp-content/uploads/2025/02/DE2024\\_2\\_22\\_35-54.pdf](http://theoreticalappliedethics.org/wp-content/uploads/2025/02/DE2024_2_22_35-54.pdf)

УДК 177

## КУЛЬТУРА ПАМЯТИ В ЦИФРОВУЮ ЭПОХУ: «ГЕРОЙ ЭПОХИ», АРХИВ И КАНОН

Макарова Н. П., Глебова С. В.

статья:

поступила в редакцию 01.11.2024

принята к публикации 21.11.2024

опубликована (онлайн) 22.02.2025

© Макарова Надежда Павловна

лаборант-исследователь

Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта, Калининград, Россия

адрес для корреспонденции: [np99np99@mail.ru](mailto:np99np99@mail.ru)

© Глебова Софья Валерьевна

кандидат философских наук,

старший преподаватель департамента менеджмента Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Санкт-Петербург, Россия

адрес для корреспонденции: [sophi.ign@gmail.com](mailto:sophi.ign@gmail.com)

Эта статья доступна в соответствии с условиями лицензии Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

**Аннотация.** Цель статьи — определить пути трансформации культурной, исторической памяти в цифровых реалиях на примере современных повседневных и специализированных практик, а также описать механизм формирования и трансляции образов прошлого в медиареальности. Показана специфика воздействия цифровых эффектов на формирование и трансляцию образов прошлого в рамках современных архива, музея, коммеморативных практик. Проблематизируется вопрос

объективности, проблемной полноты памяти — истинности как этической ценности. Актуализируются свойства медиасреды — генеалогичность и беспамятность, предложенные У. Эко. Приводится концепция «места памяти» П. Нора, которая расширяется до обозначения конкретной личности и воплощения в «герое эпохи». Рассматривается и иллюстрируется положение А. Ассман о двух режимах культурной памяти на примере цифровых объектов. Современные механизмы и акты памятования, появившиеся в цифровых реалиях или трансформированные ими, при учете их внутренних смысловых противоречий представляются в концепциях мест памяти — героя эпохи — «эвримена», Канона и Архива, между активным и пассивным типом культурной памяти и культурного забвения. Были сделаны следующие выводы: во-первых, мемориальные и комемморативные практики в цифровой среде, во многом, являются логическим продолжением аналоговых практик. Во-вторых, относительно вопроса истинности памяти как ценности, с одной стороны, мы наблюдаем увеличение внимания к «эвримену», признание само-ценности его памяти, возможность признания каждого в качестве героя; с другой стороны, неотъемлемой характеристикой современного героя является его хрупкость в том числе в следствии рассеянности памяти, ее фрагментарности. И, наконец, несмотря на то, что запрос на архивный подход постоянно присутствует в общественном дискурсе, практики дигитального памятования на данном этапе не приближают общество к формированию объективных, всесторонне-представленных воспоминаний. Актуальность исследования определяется современной социокультурной практикой, а рассматриваемые вопросы имеют теоретическое значение как в области культурологии, философии, так и в описании и решении целого ряда актуальных нравственных вызовов.

**Ключевые слова:** память, практики памятования, цифровая реальность, архив, канон, ценность, герой эпохи.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00214, <https://rscf.ru/project/22-18-00214/> в Балтийском федеральном университете имени Иммануила Канта.

Discourses of Ethics. 2024, 2(22): 35—54

ISSN 2311-570X (online)

*permanent link:*

[http://theoreticalappliedethics.org/wp-content/uploads/2025/02/DE2024\\_2\\_22\\_35-54.pdf](http://theoreticalappliedethics.org/wp-content/uploads/2025/02/DE2024_2_22_35-54.pdf)

## CULTURE OF REMEMBRANCE IN THE DIGITAL AGE: “HERO OF THE AGE”, ARCHIVE AND CANON

Makarova Nadezhda, Glebova Sofia

received 01.11.2024

accepted 21.11.2024

published (online) 22.02.2025

© Nadezhda P. Makarova

Laboratory Researcher, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia

Correspondence to: np99np99@mail.ru

© Sofia V. Glebova

PhD in Philosophy,

Senior Lecturer at the Department of Management, National Research University

“Higher School of Economics”, St. Petersburg, Russia

Correspondence to: sophi.ign@gmail.com

*This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)*

**Abstract.** The purpose of the article is to determine the ways of transformation of cultural, historical memory in digital reality on the example of modern everyday and specialized cultural practices, and to describe the mechanism of formation and transmission of the value and images of the past in media reality. The specificity of the impact of digital effects on the formation and transmission of images of memory in the context of modern archives, museums and commemorative practices is shown. The issue of truth as an ethical value and problematic completeness of memory is problematized. The properties of the media environment are actualized — genealogicality and forgetfulness proposed by U. Eco. The concept of the «place of memory»

by P. Nora is presented, which expands to designate a specific personality and realize in the «hero of the age». A. Assmann's position on two modes of memory is considered and illustrated. Modern mechanisms and acts of remembrance that have appeared in digital realities or have been transformed by them, taking into account their internal semantic contradictions, are represented in the concepts of places of memory — the hero of the age — the “everyman”, the Canon and the Archive, between the active and passive type of cultural memory and cultural oblivion. The transformation of the images of the archive, document and "heroes of the age" is determined by the essence of digital processes: the fact that the past is displaced into the space of only perceived momentary events. It is concluded that, firstly, memorial and commemorative practices in the digital environment are, in many ways, a logical continuation of analog practices. Secondly, regarding the question of the truth of memory as a value, on the one hand, we are witnessing an increase in attention to "everyman", recognition of the self-value of his memory, the possibility of recognizing everyone as a hero; on the other hand, an integral characteristic of a modern hero is his fragility, including as a result of scattered memory, its fragmentation. And finally, despite the fact that the demand for an archival approach is constantly present in public discourse, the practices of digital memory at this stage do not bring society closer to the formation of objective, comprehensively presented memories. The relevance of this paper is determined by modern socio-cultural practice, and the issues under consideration have undoubted theoretical significance both in the field of cultural studies, philosophy, and in the description and resolution of morally problematic situations.

**Keywords:** Memory, Remembering Practices, Digital Reality, Archive, Canon, Value, Hero of the Age.

The research was carried out at the expense of the grant of the Russian Science Foundation No. 22-18-00214, <https://rscf.ru/project/22-18-00214/> at the Immanuel Kant Baltic Federal University.

«Человек я или виртуальный клон?» — задается вопросом Ж. Бодрийяр в 1990 г. в «Прозрачности зла» [3, с.38]. Сегодня активизируясь, подобная проблема находит свое живое воплощение при создании и использовании цифровых имитаций<sup>1</sup>. При этом, определение морального и правового статуса данных агентов остается проблематичным как в рамках профессионального академического дискурса, так и в поле повседневности: не утихают дискуссии об этикете ведения социальных сетей, статуса искусственного интеллекта (ИИ) в рамках авторского права и т.д.

Ещё более острой делает эту проблему тот факт, что в современном мире коммуникация с такими цифровыми имитациями не ограничивается «сферой живых». Известны сервисы по созданию цифровых завещаний и передаче ключей доступа к учетным записям и электронным материалам родственникам после смерти их владельца<sup>2</sup>; по отправке посмертных сообщений. В связи с этим возникает вопрос конфиденциальности данных (по отношению к информации умершего), получения согласия на подобное общение родственниками умершего и возможности для коммерческой манипуляции (со стороны многочисленных сервисов). Сегодня все активнее коммуникация в сети включает в себя и реконструированных инструментами ИИ в чат-ботах мертвых, регулирование взаимодействия с которыми теперь требует радикально но-

---

<sup>1</sup> К цифровым имитациям относят цифрового двойника, цифровую личность, цифровую модель, цифровую копию и цифрового человека/цифровых людей. См.: Этические рекомендации в области создания и использования цифровых имитаций живущих, умерших и несуществующих людей. — URL: [https://ethics.a-ai.ru/assets/ethics\\_documents/2024/04/26/Рекомендации\\_по\\_цифровым\\_имитациям\\_АИИ.pdf](https://ethics.a-ai.ru/assets/ethics_documents/2024/04/26/Рекомендации_по_цифровым_имитациям_АИИ.pdf) (Дата обращения: 27.12.2024).

<sup>2</sup> Например, в 2017 такие сервисы упоминали К. Оман и Л. Флориди: Everplans и Passwordbox.com. См.: Öhman, C., Floridi, L. (2017). The political economy of death in the age of information: A critical approach to the digital afterlife industry. *Minds and Machines: Journal for Artificial Intelligence, Philosophy and Cognitive Science*, 27(4), 639–662. Сегодня корпорация Apple представляет относительно недавнюю функцию «Цифрового наследия» на iPhone.

вых подходов к решению моральных дилемм в контексте культуры памяти<sup>3</sup>. К примеру, принципиально затруднительным представляется разрешение некоторых следующих вопросов этического характера:

- во-первых, согласование аспектов многообразных практик, традиций, религиозных представлений, связанных со смертью и памятью в разных культурах, с унифицированным механизмом цифрового «воскрешения»;
- во-вторых, достоверность изображения и функционирования цифровой имитации исторической и культурно значимой личности при публичном использовании, а также вопрос корректности воспоминания о ней: насколько непротиворечив механизм действия ее цифровой копии в настоящее время в сравнении с сформированным нарративом памяти о ней и др.

Вышеперечисленные стороны «оживления» человека в чат-боте после физической смерти предполагают использование цифровой программы-алгоритма, виртуального собеседника при участии искусственного интеллекта, осуществляющей автоматическое общение, имитирующей диалог с пользователем с помощью текстового или голосового сопровождения и настроенной на взаимодействие, мгновенную выдачу ответа. Очевидно, что такая форма существования не может быть признана альтернативной формой жизни для самого умирающего, но она предлагает для пользователя чат-бота создать альтернативный вариант дорогого ей или ему человека. Насколько этично создание такого рода альтернатив, каков моральный статус данных чат-ботов или даже нейросетей — остается предметом дебатов в академической среде. Авторы же считают важным заметить, что на данном этапе развития технологий, когда нейросети не могут быть признаны моральными агентами, данные изобретения могут иметь статус терапевтических мемориальных практик, инструментов психологической защиты.

---

<sup>3</sup> К примеру, дэдботы (deadbots), боты скорби (griefbots), сервисы по оцифровке воспоминаний, по воссозданию личности умершего в виртуальной реальности порождают вопросы санкционированного создания цифровой имитации и определения ее целей формирования и границ трансляции, использования.



Описанный процесс воссоздания цифровой личности умершего технологиями ИИ указывает на попытки перемещения индивидуального акта памятования в цифровое измерение. Однако данные практики сферы цифрового послесмертия также указывают на общий, более широкий контекст: на трансформацию способов исторического восприятия и механизмов формирования индивидуального и коллективного воспоминания дигитальным режимом современности. В статье представлен обзор специализированных и повседневных практик памятования, а также «символических объектов памяти», которые оказались наиболее репрезентативными в иллюстрации изменения режима памяти в цифровом обществе.

Французский историк Пьер Нора назвал «символическими объектами нашей памяти» и «ценностями в себе» архивы, библиотеки, кладбища, коллекции, протоколы, трактаты, словари и музеи наряду с коммеморациями, а также праздники, годовщины [6]. Он вводит значимое для современных исследований памяти и истории понятие «мест памяти»<sup>4</sup>. Современный немецкий историк, культуролог Алейда Ассман определила два типа культурной памяти, действующих в настоящее время: архив и канон [10]. Данные концепции не утратили свою актуальность, позволяют описать феномен памяти в цифровом обществе.

Пространство человеческой памяти с изобретением цифровых технологий значительно расширилось. Группа немецких психологов, изучая феномен цифровой памяти, отмечает отчетливую тенденцию «мнемотической аугментации» (*memory augmentation*), то есть расширение пространства и объема человеческой памяти. В рамках построения своей новой модели памяти AMEDIA-Model (Autobiographical Memory in the Digital Age) исследователи отмечают, что память современного челове-

---

<sup>4</sup> П. Нора дает неисчерпывающий список примеров мест памяти. В дальнейшем немецкий историк Ф.Б. Шенк обозначает в качестве места памяти и личность, и событие, и отдельный предмет. См.: Шенк Ф.Б. Концепция «Lieu de memoire» // Исторические записки. 2011. № 2. Для нашего исследования является значимым возможное представление конкретного человека как места памяти, который претворяется в «герое эпохи», трансформированном медиа- и цифровым режимом.

ка заключена между его «внутренней» (индивидуальной памятью) и информацией внешней [4; 12, с.84]. Отталкиваясь от внешних источников (фотографий, музыки, видео), человек расширяет свои воспоминания, актуализируя благодаря ассоциативным рядам имплицитную память.

В связи с этим феноменом мы, с одной стороны, говорим о том, что критерий истинности стал как никогда более значим в практиках как индивидуальной, так и коллективной памяти. Значение, которое придается документам, объектам-свидетельствам событий, сложно переоценить. Люди получили возможность достоверно передавать друг другу свои воспоминания посредством фотографий, постов в социальных сетях и пр.; равнозначно люди получили доступ к чужим воспоминаниям, а также образу Другого в иной точке времени (посты N-летней давности, архивы фотографий с мероприятий и пр.). «Интернет помнит всё».

С другой стороны, технологии редактирования, обработки и новые подходы к «синтезации» информации (в первую очередь визуальной) определяют основания нового витка споров об истинности как этической ценности: насколько эстетическая значимость и психологический комфорт рецепиента важнее объективного отображения реальности.

Обостряется вопрос объективности и проблемной полноты памяти. Современная информационная эпоха предполагает работу с прошлым такой интенсивности, какой ранее не наблюдалось. И все же современную память психологи характеризуют как рассеянную. Рассеянность определяется и в том смысле, что память расплывлена всюду (места памяти, социальные сети, дополненная реальность и пр.), и в том смысле, что индивидуальная память становится всё более расплывчатой, ассоциативной: для формирования полного припоминания человеку зачастую требуется несколько источников воспоминаний [12, с.85].

Принцип «не запостил — значит, не было» можно перевести и как «на записал — значит, забыл», и как «не запечатлел — значит, не попал в историю». Или, используя выражение П. Нора: «Жажда помнить превращает каждого в историка самого себя» [6]. В условиях повсеместной медиатизации «события, в ходе которых до известной степени ничего не происходит... мгновенно обретают глубоко символический смысл и становятся в самый миг их развития своей собственной до-

срочной коммеморацией» [6]. П. Нора обратил внимание на то, что исторические события обрастают мифологизированными, культурно-востребованными образами, воплощенными в понятии «мест памяти». Немецкий историк места памяти характеризует следующим образом: «На самом деле они [места памяти] являются местами в трех смыслах слова — материальном, символическом и функциональном, — но в очень разной степени. Даже место, внешне совершенно материальное, как, например, архивное хранилище, не является местом памяти, если воображение не наделит его символической аурой. Даже чисто функциональное место, такое как школьный учебник, завещание или ассоциация ветеранов, становится членом этой категории только на основании того, что оно является объектом ритуала. Минута молчания, кажущаяся крайним примером символического значения, есть как бы материальное разделение временного единства, и она же периодически служит концентрированным призывом воспоминания» [6]. В связи с неисчерпаемостью смысла мест памяти (так как он социокультурно и исторически фундирован) к ним возможно отнести и конкретного человека [7]. С распространением новых медиа число подобных личностей умножается, они все чаще сменяют друг друга. Исторически и культурно значимый персонаж выступает в качестве собирательного носителя качеств эпохи или определенного промежутка времени. На него возлагается роль вдохновения и воплощения ценностных установок общества в целом или отдельной группы. Подобные персонажи порождают новые модели «повседневного» памятования.

Об этом говорил итальянский мыслитель, историк культуры У. Эко в «Заметках о телевидении». В статье «Размножившиеся медиа» он наделяет массмедиа двумя кажущимися несовместимыми качествами — генеалогичностью и одновременно лишенностью памяти: «Генеалогичность заключается в том, что любое новое явление влечет за собой цепочку подражаний, в результате чего складывается некий общепринятый язык. «Беспамятны» они потому, что, когда цепочка подражаний сформирована, никто уже не может вспомнить, кто стоял у истоков, и ничего не стоит перепутать родоначальника с последователем» [8, с.410].

Генеалогичностью и беспамятностью проникнуты и процессы формирования субъекта памяти (практик памятования инструментами ИИ), и образования специфичной медиа- и цифровой «добродетели» («посредственности» у У. Эко), и механизм складывания «героев эпохи» (служащих неким «напоминающим знаком», местом памяти). В своих размышлениях<sup>5</sup> о роли и качестве телевидения У. Эко фиксирует нового героя (герой-идеал), с которым отождествляет себя телезритель — «не супермена (superman), а эвримена (everyman)», «среднего», ординарного, обычного человека, «не очень красивого», «обыденно невыразительного»: «Триумф человека, которому поклоняются миллионы, объясняется тем, что в каждом поступке и каждом слове персонажа ... просвечивает абсолютная посредственность» [8, с.16,17].

Встает вопрос о том, является ли такое обращение к «эвримену» утратой идеалов или новым витком гуманизации? Ещё одним шагом к мечте философов Просвещения, когда человек обращается к самому себе и видит в каждом человеке непреложную ценность уже в следствии существования? Определяя «эвримена» в качестве героя, мы определяем *каждого* местом памяти, ценность человеческой жизни, человеческих переживаний никогда не признавалась так широко. *Каждый* эвримен становится достойным того, чтобы остаться на скрижалях облачных серверов.

С другой стороны, с приходом цифрового компонента взаимодействия начинает функционировать новый режим запечатления и последующей трансляции значимого героя, его образа жизни по отношению к «новому прошлому», то есть к бесконечно формирующемуся на страницах современных цифровых массмедиа, на экранах многосерийных кинофильмов и на телевидении. Такие герои, как еще заметил У. Эко, очень «хрупки», временны, так как они не являются носителями какой-либо идеи: «... эти персонажи как будто удовлетворяют запрос эпохи, оставшейся без мифов и без героев, одержимой коллективными феноменами, которые не могут быть сведены к одному эпониму» [8, с.203]. Например, продолжает У. Эко, смерть Гагарина на несколько недель лишь

---

<sup>5</sup> Особенно в ранних статьях 1960-х гг.

оживляет космическую идею (технических свершений, коллективного триумфа), но не отсылает к собственно персональному, индивидуальному герою. Уничтожается, или обезличивается, сама фигура героя, однако сохраняются 1) потребность в узнаваемых лицах, 2) «герои-заменители» (образцовые фигуры, череда временных «звезд»), 3) «герои-лозунги», или общие модели для подражания [8, с.204-205]. В настоящее время «устаревание» персонажей происходит в ускоренном режиме за счет большей дифференциации цифровых видов активности, размножившихся платформ и сервисов и доступом каждого человека к формированию специализированных новостей. Все это объяснимо тем, что «... модель для подражания выбирается там, где ее выживание обеспечивается значительным проектом, референтом, который не уничтожается успехом олицетворяющего его персонажа, но незаменимо сливается с ним» [8, с.205]. Брижит Бардо и Твигги есть взаимозаменяемые примеры чувственности. Небольшим исключением здесь выступают «герои-лозунги», избранные в соответствии с персональным жизненным проектом и вопреки навязанным массмедиа персонажам. Изображения таких героев вешают на стены в виде плакатов, выставляют в социальных сетях и используют на экранах мобильных устройств. По своему смыслу развешивание плакатов отсылает к иллюстрации П. Нора такого места памяти, как революционный календарь: «Вот возможное место памяти — революционный календарь, поскольку в качестве календаря он должен был создать априорные кадры всей возможной памяти, а в качестве революционного календаря по своей рубрикации и по своей символике он, по смелому выражению его главного организатора, предполагал «открыть новую книгу истории», чтобы, по словам одного из его авторов, «вернуть французам самих себя». ... благодаря ему возникают ключевые даты, события, навсегда связанные с ним Вандемьер, Термидор, Брюмер» [6].

Массмедиа непрерывно создают рассказы и бесконечные их интерпретации, подкрепленные «великим коллективным», моделями индивидуальной идентичности, сохранение которых претворено в фиксации, интерпретации и трансляции преходящих «героев» эпохи, в сущности,

отражающих «триумф посредственности» и приобретение ее ценности в силу утраты анонимности. В итоге, «у нас нет больше времени искать свою тождественность ни в архивах, ни в памяти, ни в каких-либо планах или в будущем. Нам нужна мгновенная память, быстрое ветвление, нечто вроде рекламной тождественности, которая может подтвердиться в любой момент» [3, с. 36]. Или же наблюдается то, на что указывал П. Нора в конце XX века: «Решительное смещение того, что передает память: вместо исторического — психологическое, вместо социально-го — индивидуальное, вместо всеобщего — субъективное, вместо повторения — ремеморация. Оно возвещает новый режим памяти в качестве абсолютно частного дела» [6].

Вышеупомянутые факты избрания и памятования «героев эпохи» возможно отнести к индивидуальным практикам. Перед пользователем в сетевом обществе предстает множество непопулярных личных историй, семейных рассказов и воспоминаний, что требует процедуры доверительного совмещения, проверки и согласования с усвоенным знанием о прошлом. Распространение любительских занятий семейными историями (к личности умершего «славного предка» на индивидуальном уровне) может иметь тенденцию к формированию новых коммеморативных практик, практик «(со)воспоминаний» и мемориальных мероприятий в силу того, что индивидуальные нарративы включаются в коллективные. К таким, например, относится российское движение «Бессмертный полк». Непосредственное участие в акции сегодня подкрепляется возможностью аналогичных действий в цифровом формате, что порождает вопрос границ трансформации практики. Данное движение представлено на странице «Мой полк.ру». В разделе «Народная летопись» используются цифровые технологии для перевода рукописной базы источников в цифровой формат. Но также ресурс позволяет записать историю семьи, жизни родственника, «славного предка» военного и послевоенного периода. Его идейная основа выражена в следующих репликах: «Народная летопись — неотъемлемая часть движения Бессмертный полк. С помощью современных технологий мы стараемся создать надежный ресурс, на котором вы могли бы создавать и хранить свои семейные истории. Дополнять и редактировать их. Переда-

вать своим детям и внукам» [2]. Фото- и видеоматериалы, документы и награды, воспоминания и комментарии родственников — одни из многих составляющих частной истории. Однако факт ее рассказа носит внеперсоналистский характер: помимо генеалогических изысканий и воспитательного аспекта для потомков, индивидуальная история есть, прежде всего, часть от общего. Это элемент военной истории в целом, слагающийся во «всемирную традицию» [2].

Таким образом, движение «Бессмертный полк», цифровой проект «Народная летопись» являются коммеморативной практикой, практикой (со)воспоминания в национальном масштабе. Видится, что дигитальные технологии вносят в подобные практики следующий новый компонент (скорее количественно, а не качественно новый): объединение удаленных друг от друга «вспоминающих» и обеспечение доступа к закрытым, забытым или поврежденным ранее материальным носителям. В итоге, действительно, как отмечает А. Ассман, «интернет создает основу для общения на больших расстояниях в пространстве» [10, с.109].

Однако и у данной практики есть ряд внутренних противоречий. Интернет является областью схождения приватного и публичного, локального и глобального. Интернет как виртуальное пространство памяти, вмещающее разрозненные свидетельства отдельных лиц и инициативных групп, усложняет процедуру определения экспертного знания о прошлом. Кроме того, так как «в интернете охотно говорят и вспоминают о том, чему не находится места в официальных рамках памяти, установленных государством и обществом», проблематичным оказывается однозначная моральная оценка сформированных смыслов [1, с.267]. Приведем в пример международную практику. В 2010 году Джон Крейг и Марк Скварек представили AR-проект «Пограничный мемориал: Город мертвых» [11], визуализирующий статистику смертей трудящихся-мигрантов на границе между США и Мексикой, отмечая виртуальными объектами те места, где были найдены останки. Проект выполнен в формате мобильного приложения с функцией дополненной реальности. Приложение репрезентирует, фиксирует масштабы гибели людей, пересекавших границу США–Мексика, отмечая

каждое место, где были обнаружены человеческие останки, с помощью виртуального объекта. Основанные на традиционной форме резьбы по дереву из Оахаки, виртуальные объекты состоят из трехмерных геометрических моделей скелета или калака<sup>6</sup>. Проект выстраивается на оппозиции «отсутствующей» виртуальной реальности и вещественно-присутствующей действительности, затем, чтобы трансформировать, перевернуть схему. В итоге, он наделяет большим значением эфемерную виртуальную среду и формирует в ней ценностно-значимый взгляд (альтернативный доминирующей властной исторической позиции) на прошлое и соответствующее отношение к нему.

Как на индивидуальном, так и на коллективном уровне требование информационного общества в тотальной документализации своей жизни оборачивается проблемой объективности этих воспоминаний. На индивидуальном уровне вопрос ограничивается постобработкой фотографий, встроенными фильтрами, честностью интерпретации автора, если речь идет о текстовых постах. Когда же мы говорим о коллективной памяти, то вопрос памятования представляется платформой для консолидации граждан: пользователи распределяются по пространствам памяти, не преодолевая уже сформированные информационные пузыри.

Сегодня всё более распространенными становятся цифровые мемориальные практики: размещение фотографий с портретом умершего в сетевой реальности или коллективных фотографий, где на одной фотографии запечатлен уже умерший и автор страницы в социальной сети, обращение к цифровым кладбищам. Может казаться, что память об умершем аккумулируется теперь в цифровом пространстве. Однако в своей основе дигитальное измерение, постоянно расширяясь, девальвирует производимое. Так же неотвратимо как Интернет помнит, точно также неотвратимо он забывает. Частные истории жизни оказываются растворенными и зачастую не актуализированными в бесчисленных подобных рассказах. Социальные страницы умерших «умирают», удаляются или «избегаются» живыми.

Цифровой режим характеризуется усиленными, интенсивными процессами забвения, а также сокрытия, вытеснения и перезаписи воспо-

---

<sup>6</sup> Калакас (kalaka) используется в память о потерянных близких во время мексиканских фестивалей Дня мертвых.



минаний. Как указывает А. Ассман: «Чтобы помнить одно, нужно забыть другое. Наша память очень избирательна» [10, с.109]. Сегодня к ограниченности емкости индивидуальной, культурной памяти присоединяется избирательность цифровая, то есть технологического характера, воплощенная в «машинной» памяти. А. Ассман приводит два типа забвения культурной памяти: «более активное» и «более пассивное». Активное предполагает намеренное волевое действие по исключению материалов. Оно включает акты отрицания, разрушения, а также маркирования предметов и явлений в качестве несущественных и малозначимых. А «пассивная форма культурного забывания связана с непреднамеренными действиями, такими как потеря, сокрытие, рассеивание, пренебрежение или оставление чего-либо» [10]. Последний тип в большей степени описывает память в цифровых условиях, которые в своей основе предрасположены к исключению предметов из рамок внимания, оценки и использования. Подобное «половинчатое забвение» есть одновременное сохранение информации, данных и их статус беспмятства, но до момента их актуализации в зависимости от являющихся контекстов и дискурсов.

Как забвение, так и припоминание, утверждает А. Ассман, представлено в двух измерениях: активном и пассивном, или как канон и архив соответственно.

Канон — активно распространяемая память, которая сохраняет прошлое настоящим; культурные сообщения, адресованные потомкам и предназначенные для постоянного повторения и повторного использования. Он строится «на небольшом количестве нормативных текстов, мест, людей, артефактов и мифов, которые предназначены для активного распространения и передачи в новых репрезентациях и представлениях» [10]. Поступающее в активную память проходит строгий процесс отбора, номинируется как ценностно значимое, и тем самым формирует три основные области активной культурной памяти: религию, искусство и историю. Религии соответствует религиозный канон, искусству — канон классики, истории — коллективный национальный нарратив. И таким образом активная культурная память представляет узкий круг священных текстов, художественных шедевров или ключе-

вых исторических событий во вневременных рамках [10]. Объекты внимания пассивной культурной памяти, напротив, не соответствуют критериям канонического отбора, но признаются в качестве достаточно важных для хранения и передачи социальной группой или обществом в целом.

Архив выступает в качестве хранилища культурных реликвий: «Архив — это основа того, что можно сказать в будущем о настоящем, когда оно станет прошлым» [10]. А. Ассман различает политические и исторические архивы, которые хранят свои материалы «в промежуточном состоянии «уже нет» и «еще нет», лишенные своего старого существования и ожидающие нового» [10].

Наиболее наглядно концепции Канона и Архива представляется на примере музея. Музей получает свой собственный цифровой аналог и свое собственное продолжение в сети, используя ресурсы дополненной, виртуальной реальности, развитие технологий мобильных устройств и игровые/мультимедийные форматы представления данных. В связи с этим также отметим позицию А. Ассман: «Эти два режима культурной памяти [активный и пассивный] можно проиллюстрировать на примере разных помещений музея. Музей представляет зрителю свои престижные объекты на представительных выставках, призванных привлечь внимание и произвести неизгладимое впечатление. В том же музее также есть кладовые, наполненные другими картинами и предметами в периферийных помещениях, таких как подвалы или чердаки, которые не представлены публично» [10, с.110]. Им же соответствуют канон и архив.

Сегодня музей представляется своим собственным дигитальным образом, отраженным в социальных сетях. Безусловно, музей «в сети» может копировать предметы коллекций, временных выставок; хранить материалы выступлений экспертов, критиков, записи обсуждений и дебатов. То есть осуществлять простую процедуру перевода в цифровой вид аналоговых предметов, репрезентировать активный и пассивный режим памяти в качестве легитимной институции. Однако музей также в дигитальном формате выполняет функцию преимущественно уже не консервации прошлого, но сиюминутной, актуальной репрезентации сформированного образа. Посетитель музея может выступать не пассивным лицом, не обозревателем накопленного, но активным

(со)участником, толкователем и автором оригинальных трактовок, к примеру, в медиации, в том числе, когда мы говорим о феномене фиджитал. Тем самым современный музей формирует практику как форму знания и может быть сопоставим по смыслу с живыми выступлениями, представлениями, которые «не могут быть зафиксированы и сохранены извне», но которые «умножаются и продолжают» «в постоянном состоянии повторения» [10].

Собственно, сайт музея оперирует обязательным разделом «Новости», «Рассылка новостей», временными выставками, возможностью проведения мастер-классов, показов, творческих выступлений. «Живой» образ музея поставляет обновляющийся «контент», наполнение, содержание, страницы в Интернете. Формируемый самим музеем цифровой образ преимущественно не соответствует запросу на документальную фиксацию, а функционирует в соответствии с логикой выстраивания архитектуры дигитального пространства или медиасреды. В цифровой среде в большей степени музей характеризуется активными режимами культурной памяти. Это объясняется в том числе тенденциями «визуальной», или образной эры, для которой характерно «необратимое переживание потери, утраты истории»: «Новые медиа сплющивают прошлое на видимой поверхности даггеротипа или умещают его в длительности звучащей фонограммы или времени кинопросмотра, но тем самым прошлое не только утрачивает область прежней своей автономии, но она перестает наделять этой автономной позицией того, кто оказывается, таким образом, выброшен в пространство одних лишь воспринимаемых моментальных событий» [5, с. 129].

Таким образом, отвечая на поставленные в начале статьи проблемы, представляется важным заметить, что трансформация подходов к памятованию, в том числе проникновение смерти в цифровое пространство, безусловно, не могут происходить незамеченными. Тем не менее представляется естественным, что, всё больше обживаясь в виртуальном, человек в конечном итоге приносит смерть и туда. Мемориальные и коммеморативные практики в дигитальной среде, во многом, являются логическим продолжением аналоговых практик. На данном этапе

технологического развития вопрос о цифровом бессмертии не стоит перед обществом.

Что же касается вопроса истинности памяти как ценности, то, с одной стороны, мы наблюдаем увеличение внимания к «эвримену», признание самоценности его памяти, возможность признания каждого в качестве героя. С другой стороны, «коррекция» памяти становится всё более и более актуальной для каждого человека. Неотъемлемой характеристикой современного героя является его хрупкость в том числе в следствии рассеянности памяти, фрагментарности виртуальной памяти.

Противоречия сохраняются и на уровне культурной памяти общества. На данном этапе социальные сети музеев всё ещё стремятся к репрезентации себя, скорее, в качестве канонов: сформированных нарративов, в том числе предлагая конкретный набор моральных ценностей для верной интерпретации исторических событий. Несмотря на то, что запрос на архивный подход постоянно присутствует в общественном дискурсе, практики дигитального памятования на данном этапе не приближают общество к формированию объективных, всесторонне представленных воспоминаний.

Следовательно, цифровое пространство, которое, исходя из своей архитектурной логики, могло бы разрешить конфликт Канона и Архива, повторяя социальную логику, продолжает формировать скорее «островки» рассеянной культурной памяти, чем помогать выстраивать и осмыслять сложный исторический контекст

Современные механизмы и акты памятования, появившиеся в цифровых реалиях или трансформированные ими, при учете их внутренних смысловых противоречий представимы в концепциях мест памяти — героя эпохи, Канона и Архива, между активным и пассивным типом культурной памяти и культурного забвения. Современные институты памяти в дигитальной среде наделяются свойствами Архива как статичные хранилища одновременно «уже» и «еще» не актуального; чертами Канона — как динамичные институты актуализации принятых как ценные объектов и данных. Трансформация моделей формирования индивидуальных и коллективных практик воспоминания и (со)воспоминания, организованных вокруг значимой фигурой, обусловлена сутью медиа-и дигитальных процессов: прошлое «выброшено» в пространство одних лишь воспринимаемых моментальных событий. Современные ме-

диа «ставят сохранение в прямую зависимость от трансляции, оставляя за прошлым исключительно смысл разделения и распада на множественность копий, превращая заботу об архиве в работу манипуляции с различными копиями и перезаписями одного и того же исходного материала» [5, с.131].

## Список литературы

1. Ассман А. Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 328 с.
2. Бессмертный полк. [Электронный ресурс] URL: <https://www.moypolk.ru> (Дата обращения: 08.06.2024).
3. Бодрийяр Ж. Прозрачность Зла. М.: Добросвет, 2000. 387 с.
4. Индивидуальная и коллективная память в цифровую эпоху: Коллективная монография / под ред. Е.О. Труфановой (отв. ред.), Н.Н. Емельяновой, А.Ф. Яковлевой. М.: Аквилон, 2022. 400с.
5. Медиареальность: концепты и культурные практики: учебное пособие / Глав. ред. В.В. Савчук. СПб.: Фонд развития конфликтологии, 2017. 388 с.
6. Нора П. Проблематика мест памяти // Франция-память / П. Нора и др. Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1999. С. 17–50.
7. Шенк Ф.Б. Концепция «Lieu de memoire» // Исторические записки. 2011. № 2.
8. Эко У. О телевидении: статьи и эссе 1956-2015: перевод с итальянского. М.: Издательство АСТ: CORPUS, 2023. 640 с.
9. Этические рекомендации в области создания и использования цифровых имитаций живущих, умерших и несуществующих людей. [Электронный ресурс] URL: [https://ethics.a-ai.ru/assets/ethics\\_documents/2024/04/26/Рекомендации\\_по\\_цифровым\\_имитациям\\_АИИ.pdf](https://ethics.a-ai.ru/assets/ethics_documents/2024/04/26/Рекомендации_по_цифровым_имитациям_АИИ.pdf) (Дата обращения: 08.06.2024).
10. Assmann A. Canon and Archive // Media and Cultural Memory: Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook. Berlin, DEU: Walter de Gruyter, 2008. Pp. 97-109.
11. Border Memorial: Frontera de los Muertos. [Электронный ресурс] URL: <https://johncraigfreeman.wordpress.com/border-memorial-frontera-de-los-muertos/> (Дата обращения: 08.06.2024).
12. Hutmacher, F., Appel, M., & Schwan, S. (2024). Understanding Autobiographical Memory in the Digital Age: The AMEDIA-Model. Psychological Inquiry, 35(2), 83–105. <https://doi.org/10.1080/1047840X.2024.2384125>

## References

1. Assman A. Dlinnaia ten' proshlogo: Memorial'naia kul'tura i istoricheskaia politika [Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik]. M.: Novoe literaturnoe obozrenie. 2014. 328 p.
2. Bessmertnyi polk [Immortal Regiment]. Available from: <https://www.moypolk.ru> [Accessed 8th June 2024].
3. Bodriiär Zh. Prozrachnost' Zla [The Transparency of Evil]. M.: Dobrosvet, 2000. 387 p.
4. Individual'naia i kollektivnaia pamiat' v tsifrovuiu èpokhu: Kollektivnaia monografiia [Individual and Collective Memory in the Digital Age: A Collective Monograph], ed. E.O. Trufanova, N.N. Yemelyanova, A.F. Yakovleva. M.: Akvilon, 2022. 400 p.
5. Mediareal'nost': kontsepty i kul'turnye praktiki: uchebnoe posobie [Media Reality: Concepts and Cultural Practices: A Textbook], ed. V.V. Savchuk. St. Petersburg: Fond razvitiia konfliktologii, 2017. 388 p.
6. Nora P. Problematika mest pamiat' [Problematics of places of memory. France-memory] / P. Nora, et al. Saint-Petersburg: Publ. house of Saint-Petersburg Univ., 1999. Pp. 17–50.
7. Shenk F.B. Kontsepsiia «Lieu de memoire» [Concept «Lieu de memoire»]. Istoricheskie zapiski, 2011, 2.
8. Èko U. O teledenii: stat'i i èsse 1956-2015 [About Television: Articles and Essays 1956-2015]. M.: Izdatel'stvo AST: CORPUS, 2023. 640 p.
9. Èticheskie rekomendatsii v oblasti sozdaniia i ispol'zovaniia tsifrovyykh imitatsii zhivushchikh, umershikh i nesushchestvuiushchikh liudei [Ethical guidelines for the creation and use of digital imitations of living, deceased and non-existent people]. Available from: [https://ethics.a-ai.ru/assets/ethics\\_documents/2024/04/26/Рекомендации\\_по\\_цифровым\\_имитациям\\_AИИ.pdf](https://ethics.a-ai.ru/assets/ethics_documents/2024/04/26/Рекомендации_по_цифровым_имитациям_AИИ.pdf) [Accessed 8th June 2024].
10. Assmann A. Canon and Archive // Media and Cultural Memory: Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook. Berlin, DEU: Walter de Gruyter, 2008. Pp. 97–109.
11. Border Memorial: Frontera de los Muertos. Available from: <https://johncraigfreeman.wordpress.com/border-memorial-frontera-de-los-muertos/> [Accessed 8th June 2024].
12. Hutmacher, F., Appel, M., & Schwan, S. (2024). Understanding Autobiographical Memory in the Digital Age: The AMEDIA-Model. Psychological Inquiry, 35(2), Pp. 83–105. <https://doi.org/10.1080/1047840X.2024.2384125>

ЭТИЧЕСКАЯ ЭКСПЕРТИЗА

---

PROFESSIONAL  
MORAL EVALUATION

[Пустая страница]

[This page intentionally left blank]



Discourses of Ethics. 2024, 2(22): 57—64

ISSN 2311-570X (online)

*permanent link:*

[http://theoreticalappliedethics.org/wp-content/uploads/2025/02/DE2024\\_2\\_22\\_57-64.pdf](http://theoreticalappliedethics.org/wp-content/uploads/2025/02/DE2024_2_22_57-64.pdf)

## IS ALL MONEY THE SAME? EVALUATION OF ETHICAL CONCERNS REGARDING TAINTED DONATIONS TO CULTURAL INSTITUTIONS

Obukhova Ekaterina, Semenova Ksenia

received 10.05.2024

accepted 09.06.2024

published (online) 22.02.2025

© Ekaterina A. Obukhova

Bachelor's Programme International Bachelor's in Business and Economics, St. Petersburg

School of Economics and Management, HSE University, St. Petersburg, Russia

Correspondence to: [eaobukhovaa@gmail.com](mailto:eaobukhovaa@gmail.com)

© Ksenia V. Semenova

Bachelor's Programme International Bachelor's in Business and Economics, St. Petersburg

School of Economics and Management, HSE University, St. Petersburg, Russia

Correspondence to: [kvasemenova@edu.hse.ru](mailto:kvasemenova@edu.hse.ru)

*This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)*

**Abstract.** This paper explores the ethical implications of cultural institutions accepting donations from controversial philanthropists, using the Sackler family case as a primary example. Through the lens of both deontological and consequentialist ethical frameworks, we analyse the moral considerations surrounding "tainted" donations. The study explores various aspects of this dilemma, including reputational risks, societal impact, and alternative uses of such donations. While utilitarian arguments suggest potential benefits from channelling questionable funds toward the public good, our analysis highlights significant drawbacks, including reputational damage, undermined public

trust, and potential deterrence of ethical donors. The paper concludes that rejecting tainted donations is justified, particularly when institutions lack the capacity to thoroughly evaluate each donation's context.

**Keywords:** Ethics, Philanthropy, Tainted Donations, Cultural Institutions, Deontology, Consequentialism, Museum Funding, Sackler Family.

**A** recent scandal over the Sackler family has made major cultural institutions such as the Louvre and Metropolitan question whether to accept money from unfair philanthropists or not, bringing this issue into the public debate. The scandal has arisen around a pharmaceutical company, Purdue Pharma, owned by the Sackler family. The company developed a prescription painkiller OxyContin, which included oxycodone, a chemical cousin of heroin. The company funded research and paid doctors to overblow the concerns about opioid addiction, which resulted in hundreds of deaths and thousands of people getting addicted to the painkiller [4]. Such a large-scale proliferation brought the company a multimillion-dollar profit. In spite of such unethical practices, the Sackler family have been supporting numerous museums around the world, financing various scientific and research programs, universities and other institutions across the globe. However, it is only recently that their donations have become controversial and have been refused.

The problem of dirty money has existed for a long time and poses a dilemma for both individuals and nonprofits alike. Besides museums and galleries, other organisations such as educational and research institutions, which often have to rely on donations for funding, have faced the same challenges. Similar to money that originated from hundreds of people overdosing on Sackler's opioid-containing drugs, funding coming from the tobacco industry has been a debated and controversial issue [3]. Moreover, a wide range of factors associated with tainted donations, such as their size and anonymity can complicate the evaluation [5]. In this essay, we explore the dilemma of accepting tainted money by organisations through the lenses of two ethics approaches and evaluate the arguments in favour and against accepting such donations in light of these theories.

When it comes to the ethics of business-making, there are two ethics theories that each offer a distinct perspective on the morality of accepting dirty money for charity. Tracing back to Immanuel Kant's work, a deontological ap-

proach suggests that actions should be evaluated by their nature and intrinsic worth, rather than their consequences [10]. With the high uncertainty that the future poses, it is hardly possible to predict what would be a result of an action, making consequences an unreliable source of moral justification for an action. By that logic, the evaluation of an action will be done based on some pre-existing rules that should never be broken.

As we considered the dilemma from the deontological perspective, we were to evaluate the act of accepting dirty money regardless of potential outcomes. First, we may with certainty claim that earning money in a way that is associated with afflicting harm is completely unethical. Similarly, receiving this money makes institutions embroiled in unethical actions. When accepting the donation, it is implied that the receivers do not condemn the way it was earned, which might entail that they support an unethical activity. Therefore, from a deontological point of view receiving dirty money for whatever reason is the wrong thing to do. In line with this view, in some countries there exist laws that prohibit such practices. For instance, in the UK it is forbidden to use money provided by tobacco companies to sponsor “socially responsible” programs [13].

It is also important to take into account the values of the museums, which may serve as a justification for why receiving tainted money is an unethical practice. For instance, the “values of excellence” of the Louvre [1] are incompatible with accepting donations from people who gained their fortune in an unethical or illegal way. Moreover, this action at its core is a slippery slope: if we approve of something controversial, it means that we could treat unethical practices not as bad as they are in reality. Therefore, the values of the museums would be neglected in case of accepting the money.

In contrast, consequentialism emphasises the context and outcomes of the action and allows for an action to be considered morally ethical should it bring greater good as a result. With utilitarian striving for ‘the greatest good for the greatest number’ [8] guiding the decision-making, reaching a judgement about the morality of an action requires an evaluation of both costs and benefits that this action carries. According to this theory, it is crucial to consider all possible consequences of action to evaluate its utility, and, thus, morality. Recent studies in cognitive psychology have shown that on the individual level, peo-

ple tend to treat tainted money more positively when the money is designated to charitable causes, providing some evidence for utilitarian vision [11].

In line with this view, we have outlined some consequences for the Sackler's case. The first one we considered is using "dirty" money for good causes. Museums preserve historical heritage and improve museum infrastructure with the donated money, hence increasing social welfare. It is a significant contribution to overall society's utility level; thus, the potential benefits provide an argument in favour of accepting the money regardless of its origin from the utilitarian point of view.

However, there are also negative consequences of accepting the money that are essential to consider from the utilitarian perspective. First, there are reputational risks for the museums. The reputational damage might arise due to the fact that giving money to charity improves public opinion about donors and even potentially approves the way money was earned [12]. Hence, accepting money from the Sacklers may contribute to indemnifying their wrongdoings. As a result, the number of visitors could decrease due to the low rate of approval of the museums' actions, or people might start protesting the decision. For example, there had already been protests in France demanding to take the Sackler's name off the Louvre's walls [6]. Essentially, accepting their donations contributes to restoration of their reputation, which is a rather undesirable consequence considering the massive aftermath of their business practices.

Besides that, using dirty money might undermine not only the reputation of the museums but also extrapolate to other institutions involved and associated with the donation recipient. Museums may be funded by different institutions: for instance, there are governmentally-funded museums in the UK, thus them accepting the donation could potentially spill over to other government bodies. Low trust in social institutions, especially the governmental ones, could possibly result in serious negative consequences for society, such as political violence and instability and absence of support for public projects [7].

What is more, accepting donations can lead to economic consequences, one of the most significant being the potential alienation of sponsors. Philanthropists who earned their money without resorting to unethical activities may

not wish to be associated with controversial donors such as the Sacklers, or, addressing similar cases, Epstein and Weinstein, who were both charity donors and got convicted of sexual offences [9]. If the contributions of ethical sponsors are equated with those of controversial ones, society might start doubting the integrity and altruism of the remaining sponsors. As a result, the reputation and status of honest philanthropists might decline. This could deter them from sponsoring museums, consequently threatening the financial stability of these organisations, which does not benefit society.

Furthermore, when considering the consequences of unfair practices, it is reasonable to pay special attention to the fate and well-being of those impacted by them. The drugs developed by Sacklers contributed to the opioid crisis and exacerbated the drug addiction problem exposing large numbers of patients to an addicting substance. With substance abuse being a major societal problem on its own, using the funds accumulated through such activities for funding museums or other nonprofit organisations might be perceived as unfair and unjustified.

A celebrated photographer, Nan Goldin, might serve as an illustration of this argument. She got cleaned from her addiction caused by OxyContin and founded an advocacy group determined to hold makers of the prescription drug accountable. The main focus of the group was to call the Sackler family and Purdue Pharma to fund treatment centres and education programs for OxyContin use and correct the misinformation regarding opioids: “We want the Sacklers to put their money into rehab not museums.” [2]. Indeed, when making the decision about accepting money, it is desirable to consider the counterfactual scenario to accepting the donation when evaluating the (expected) consequences of the decision: what would happen if the money were donated elsewhere. In the case of Sacklers, devoting the money to advancing medical or research institutions might help to minimise the negative impact of their wrongdoings in a more targeted and meaningful way. In a hypothetical scenario where the museums could further redirect the funds to such causes without declining the donation in the first place, accepting the donation could bring even more benefits and higher utility.

Besides considering the overall utility if the donation were to be directed elsewhere, it is crucial to mention that in the case of not accepting the donations, the money could remain in the property of the potential philanthropists. It might result in further misuse of the money, and lead to further unethical practices. In the Sackler's case, the family remain the owners of the pharmaceutical company, and, therefore, the money, that would be rejected by the museums, might be aimed at harming people.

As we sum up the two theoretical perspectives, the deontological view and consequentialism, it might seem reasonable to accept the donations, as charity is a good reason for spending any money, however, as we dive into the dilemma deeper, it becomes clear that there are numerous controversial consequences of accepting tainted donations. On the one hand, refusing the donation seems to be inflicting more harm on the potential recipients, depriving the society of the benefits of the donation. At the same time, based on our discussion, the deontological view seems to offer clearer guidelines on the course of action regarding accepting the donation, as it is indeed challenging to evaluate all the consequences of accepting the money, as the deontological theory states. Moreover, the arguments against accepting the donations also from the utilitarian perspective sounded rather convincing, therefore we believe that the museums' decision to reject the donations is a reasonable one, especially without the opportunity to carefully evaluate the context of each donation beforehand.

## References

1. About the Louvre. (n.d.). In American Friends of the Louvre. <https://afloouvre.org/discover-the-louvre/about-the-louvre/> [Accessed 1st May 2024].
2. Frommer F. (2023, March 21). Nan Goldin: The story of her war against big pharma. Biography. <https://www.biography.com/activists/a80795825/nan-goldin-big-pharma-sackler-oxycotin> [Accessed 1st May 2024].
3. Jones C. (2014). Dirty money. *Journal of Academic Ethics*, 12(3), Pp. 191–207. <https://doi.org/10.1007/s10805-014-9211-5>

4. Keefe P.R. (2017, October 23). The family that built an empire of pain. *The New Yorker*. <https://www.newyorker.com/magazine/2017/10/30/the-family-that-built-an-empire-of-pain> [Accessed 5th May 2024].
5. Lopez M. (2014). Putting "dirty money" to good use. *Landas: Journal of Loyola School of Theology*, 27(2). Pp. 85–99 <https://doi.org/10.13185/LA2013.27206>
6. Gunter J. (2019, July 17). Louvre takes Sackler name off its walls after protests. *Vox*. <https://www.vox.com/future-perfect/2019/7/17/20697901/sacklers-louvre-opioid-crisis-philanthropy-donors-protests> [Accessed 30th April 2024].
7. Marien S., & Hooghe M. (2011). Does political trust matter? An empirical investigation into the relation between political trust and support for law compliance. *European Journal of Political Research*, 50(2), Pp. 267–291. <https://doi.org/10.1111/j.1475-6765.2010.01930.x>
8. Mill J.S. (1863). *Utilitarianism*. (Parker, Son, and Bourn). 116 p.
9. Moody M., & Pratt M. (2020, December 22). Tainted money and tainted donors: A growing crisis? Johnson Center for Philanthropy. <https://johnsoncenter.org/blog/tainted-money-and-tainted-donors-a-growing-crisis/> [Accessed 27th April 2024].
10. Nagel T. (1986). *The View from Nowhere*. Oxford University Press. 256 p.
11. Siegel J. Z., Van Der Plas E., Heise F., Clithero J.A., & Crockett M.J. (2022). A computational account of how individuals resolve the dilemma of dirty money. *Scientific Reports*, 12(1), Article 18638. Pp. 1–13. <https://doi.org/10.1038/s41598-022-22226-9>
12. Tasimi A., & Friedman O. (2024). An adversarial collaboration on dirty money. *Social Psychological and Personality Science*, 15(3), Pp. 255–263. <https://doi.org/10.1177/19485506231167231>
13. Tobin L. (2001, June 6). Furore over Durham's tobacco funding for Afghan scholarship. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/education/2011/jun/07/durham-university-tobacco-funding-afghan-award> [Accessed 1st May 2024].



ПЕРЕВОДЫ



TRANSLATIONS

[Пустая страница]

[This page intentionally left blank]

Дискурсы этики. 2024, 2(22): 67—90

ISSN 2311-570X (online)

*Постоянная ссылка:*

[http://theoreticalappliedethics.org/wp-content/uploads/2025/02/DE2024\\_2\\_22\\_67-90.pdf](http://theoreticalappliedethics.org/wp-content/uploads/2025/02/DE2024_2_22_67-90.pdf)

УДК 17

ХЕАР Р.М.

МОРАЛЬНОЕ МЫШЛЕНИЕ: ЕГО УРОВНИ, МЕТОД И СМЫСЛ.

Гл. 1 («Введение»), пер. с англ. Ларионов И.Ю.

статья:

поступила в редакцию 02.12.2024

принята к публикации 28.12.2024

опубликована (онлайн) 22.02.2025

© R. M. Hare 1981, Oxford University Press

Перевод на русский язык выполнен с исследовательскими целями,  
коммерческое использование не допускается:

Ларионов Игорь Юрьевич

кандидат философских наук, доцент

доцент каф. философской антропологии Института философии Санкт-Петербургского  
государственного университета, Санкт-Петербург, Россия

адрес для корреспонденции: i.larionov@spbu.ru

Текст перевода на русский язык доступен в соответствии с условиями лицензии Creative  
Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

**Аннотация.** Читателю представляется перевод 1 главы работы британского философа, одного из виднейших представителей утилитаризма, а также прескриптивизма в метаэтике XX в. Р.М. Хеара «Моральное мышление: его уровни, метод и смысл» (1981 г.). Перевод на русский язык — И.Ю. Ларионова.

**Ключевые слова:** Ричард Хеар, утилитаризм, моральное мышление, язык морали, логика морали, моральная интуиция, прескриптивизм.

Discourses of Ethics. 2024, 2(22): 67—90

ISSN 2311-570X (online)

*permanent link:*

[http://theoreticalappliedethics.org/wp-content/uploads/2025/02/DE2024\\_2\\_22\\_67-90.pdf](http://theoreticalappliedethics.org/wp-content/uploads/2025/02/DE2024_2_22_67-90.pdf)

RICHARD MERVYN HARE

MORAL THINKING: ITS LEVELS, METHOD AND POINT

Ch. 1 («Introduction»), English into Russian Translation by Larionov Igor

received 02.12.2024

accepted 28.12.2024

published (online) 22.02.2025

© R. M. Hare 1981, Oxford University Press

The translation into Russian done for the purpose of research, no commercial use:

Igor Yu. Larionov

Candidate of Science in Philosophy, Docent

Department of Philosophical Anthropology, Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University, St. Petersburg, Russia

Correspondence to: [i.larionov@spbu.ru](mailto:i.larionov@spbu.ru)

*The text of the translation into Russian is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)*

**Abstract.** We offer the translation of the 1st chapter of “Moral Thinking: Its Levels, Method and Point”, the treaty by R.M. Hare who was one of the most prominent representatives of utilitarianism and prescriptivism in metaethics of the 20th century. Translation into Russian by Igor Larionov.

**Keywords:** Richard Hare, Utilitarianism, Moral Reasoning, Moral Language, Moral Logic, Moral Intuition, Prescriptivism.

## Часть I. Уровни

Да я и сам говорю это, не то чтобы зная, а скорее предполагая и пользуясь уподоблением. Но вот что правильное мнение и знание — вещи разные, я, кажется, берусь утверждать без всяких уподоблений; ведь если я о чем скажу, что знаю это — а сказал бы я так не о многом, — то уж это я причисляю к вещам, которые я действительно знаю.

*Платон. Менон. 98b*

[пер. С.А. Ошерова в издании: *Платон. Собр. соч. в 4 тт. Т.1. М., 1990. С.610*]

### Глава 1. Введение<sup>1</sup>

1.1. **Е**два ли будет понято правильно, в какое мы пускаемся предприятие, если я не начну с объяснения его природы. Перед вами труд по моральной философии. К прилагательному «моральный» мы еще вернемся (см. 3.4 и сл.). Здесь же достаточно сказать, что мы часто сталкиваемся с моральными вопросами большей или меньшей остроты, и что большинство, будучи вынуждены отвечать на такие вопросы, принима-

---

<sup>1</sup> Ричард Хейр (Richard Mervyn Hare, 1919–2002) издал трактат «Моральное мышление» (“Moral Thinking”) в 1981 г. Перевод выполнен по первому изданию: Hare R.M. *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*. Oxford, Clarendon Press, 1981. Текст первой главы книги приводится с незначительными сокращениями — выпущены потерявшие актуальность рассуждения о логических аспектах употребления слов “ought” и “must”. Сохранена принятая Хейром система внутритекстовых ссылок. Если указаны только номера глав и параграфов (напр.: «см. 2.3»), то автор ссылается на другие разделы трактата «Моральное мышление». Расшифровку остальных обозначения см. в приводимом в конце авторском списке литературы (также являющемся частью перевода). — *прим. переводчика*

Ларионов И. Ю.

Хеар Р.М. Моральное мышление: его уровни, метод и смысл.

Гл. 1 («Введение»), пер. с англ. Ларионов И.Ю.

ются над ними размышлять. Большинство согласится с тем, что размышление такого рода — как и всякое другое — может быть проделано лучше или хуже. Задача моральной философии — помочь нам размышлять лучше. Но заявить это еще не значит сказать что-то определенно, ведь могут быть и другие способы совершенствования нашего мышления помимо занятия философией. Необходимо знать, *в каком отношении* наше моральное мышление может стать лучше, если мы будем изучать моральную философию, а также каким именно образом у философии это получается.

Очевидно, совершенствование это касается рациональности (этот концепт мы подробнее обсудим далее, см. 12.4). Мы ожидаем, что философ морали поможет нам сделать наше моральное мышление более рациональным. Утверждая это, мы предполагаем, что в таком деле, как поиск ответа на моральные вопросы, существует рациональный путь или метод, а это значит, что существуют некие предписания (*canons*) или правила морального мышления, следование которым и есть рациональное мышление. Так вот, философ морали задает вопросы о том, каковы эти предписания. Обнаруживает же он их, в первую очередь, изучая те вопросы, которые мы называем «моральными», чтобы лучше понять, что, собственно, мы спрашиваем. Нам *кажется*, что часть задаваемых нами вопросов не требуют такого предварительного исследования их природы. Например, можно утверждать, что вопрошающий, существует ли северный морской путь в Китай, прекрасно знает, о чем он спрашивает, и что положительный ответ может быть подкреплён эмпирическими открытиями. И ответ на этот вопрос будет «да», если и только если кому-то удастся обогнуть Канаду по морю и достичь Китая. То же самое относится к тем, кто спрашивает, существует ли надежный способ предупреждения простуды. Это относится и к совершенно иному вопросу: имеется ли между семью и тринадцатью некоторое простое число, — хотя в данном случае эмпирические методы и не используется.

Но я сказал *«кажется, что некоторые вопросы не требуют предварительного исследования их природы»*. Существование философии науки и философии математики указывает нам на то, что, по мнению многих

философов, которые вполне могут оказаться правыми, даже по отношению к вопросам о простуде и простых числах возможно исследование того же рода, которое мы намереваемся предпринять относительно моральных вопросов. Насколько мне известно, философии географии пока не существует, но теория знания или эпистемология, очевидно, имеет дело с трудностями, которые достаточная доля скептицизма порождает и относительно таких вопросов, как о северном морском пути в Китай.

Во всех подобного рода случаях первый шаг к рациональному ответу на вопрос — это понять его (ср. Moore 1903, vii [1.2, 1.5]), а, следовательно, — понять те слова, в которых он задан (H 1979a). Наградой за изучение смысла (meaning) и употребления этих слов станет то, что мы одновременно узнаем больше и о самих предписаниях логического мышления относительно вопросов, эти слова содержащих (LM 2.4), т.к. они, как и все остальные слова, частично или целиком обязаны своим смыслом собственным логическим свойствам<sup>2</sup>. Есть такие слова, напр. слово «все», смысл которых исчерпывается их логическими свойствами. Когда мы знаем, какие заключения (inferences) мы можем обоснованно (validly) вывести из пропозиции, содержащей слово «все», или по отношению к ней, мы знаем об этом слове всё, что о нем можно знать. Узнать же смысл слова «все» значит, как минимум, сделать один шаг к тому, чтобы выяснить, какие заключения мы можем обоснованно вывести. Разумеется, чтобы человека считали знающим смысл слова «все», ему не обязательно знать всю теорию квантификации (quantification theory), систематически излагающую логику слов «все» и «некоторые». Но знание смысла этих слов как раз и дает нам основание для разработки таковой теории.

---

<sup>2</sup> Ср. самое свежее изложение схожей точки зрения у Селларса (Sellars 1980, 81d): «Очевидная истина, что значение логического термина (word) есть функция от его вклада в смысл (implication) предложений, в которых оно встречается. И, безусловно, не менее важно, — хотя, может быть, и не столь очевидно, — то, что это верно, по крайней мере, отчасти, в отношении значения каждого слова».

Ларионов И. Ю.

Хеар Р.М. Моральное мышление: его уровни, метод и смысл.

Гл. 1 («Введение»), пер. с англ. Ларионов И.Ю.

У других слов их логические свойства определяют только часть их смысла. Так, слова «синий» или «красный» — предикаты (или прилагательные), и это значит, что они могут занимать в предложении только место предикатов. <...><sup>3</sup> Ими занимается т.о. логика предикатов, причем она одна для обоих этих слов. Часть смысла таких слов проистекает из их логического свойства (поскольку они слова-предикаты), так что отчасти их смысл идентичен. Но оставшуюся часть смысла (того самого смысла, в каком «синий» отличается от «красного») они приобретают от чего-то иного, нежели их логические свойства, ибо различие между голубым и красным не сможет продемонстрировать никакая логика.

Я выдвигаю утверждение, что в моральном дискурсе (и не только в нем) наиболее общие слова,<sup>4</sup> которые мы в основном и будем изучать — такие как “ought” и “must” («следует», «должно»), — в этом отношении подобны слову «все», но не словам «красный» и «голубой». Если это верно, то перед нами важнейшее фундаментальное положение, хотя оно и покажется кому-то удивительным. Если верно, что «следует» и «должно» своим смыслом целиком обязаны своим логическим свойствам, то мы, очевидно, в принципе можем путем изучения смысла этих слов и разработки соответствующей логики узнать всё о предписаниях для размышления над вопросами, заданными в этих терминах. Ниже мы определим, в какой степени все это верно.

Так или иначе, но первый шаг, который должен сделать философ морали для того, чтобы помочь нам размышлять о моральных вопросах лучше (т.е. более рационально), таков — добиться понимания смысла слов, употребленных при постановке этих вопросов. Второй шаг прямо следует за первым — разработать учение о логических свойствах слов, а, значит, и о предписаниях рационального мышления о моральных вопросах. Из этого следует, что моральная философия с формальной точ-

---

<sup>3</sup> В сноске автор высказывает и разъясняет точку зрения, что структура предложений, в которых слова-предикаты занимают место субъекта-подлежащего, такова, что эти слова остаются предикатами. — *прим. переводчика*

<sup>4</sup> Для краткости далее я буду называть их «моральными словами» (Н 1979е, 115).



ки зрения является частью того, что ныне часто называют философской логикой, но что только по названию отличается от прочной традиции, именуемой метафизикой. Это слово напомним нам, что работу, посвященную тем же вопросам, Кант назвал «Основы метафизики нравов».

Но было бы неверно говорить, что, чтобы размышлять о моральных вопросах лучше и рациональнее, нам достаточно заняться логикой или метафизикой. Мы избежим этой ошибки, если обратимся к трудам тех мыслителей, которые с Кантом в Новое время наряду внесли огромный вклад в понимания этих проблем, а именно — утилитаристам. Многие до сих пор полагают, что Кант и утилитаристы — два противоположных полюса моральной философии, несмотря на ряд разъяснений Джона Стюарта Милля по поводу взаимоотношений его теории с теорией Канта (Mill 1861, ch. 1, 5). Однако, как мы увидим далее, формальные, логические свойства моральных слов, пониманию которых мы преимущественно обязаны Канту, приводят к такой системе морального рассуждения (reasoning), выводы которой имеют содержание, идентичное одному из видов утилитаризма (2.6; 3.3; 6.1 и сл.). Да и сам утилитаризм составлен из двух ингредиентов — формального и содержательного, и можно перефразировать формальную составляющую так, что она звучит почти как слова Канта: между «Каждый должен считаться за одного, и никто — более чем за одного» (“everybody to count for one and nobody for more than one”) Бентама (цит. по: Mill 1861, ch.5) и «Поступай только по такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим законом» Канта (Kant 1785, 52) связь весьма тесная.

Но в утилитаризме остается еще и содержательный элемент. Согласно утилитаризму, для того, чтобы решить, что нам следует (ought) делать, нам нужно изучить не только логические свойства моральных слов, но также предпочтения (preferences) тех людей, которых затронут наши действия. А каковы они, — это вопрос эмпирический. Считается, что здесь Кант бы был против. Я в этом сомневаюсь, но здесь не место историческим спорам. Так или иначе, но тот вид утилитаризма, в защиту которого я буду выступать, имеет как формальный, так и содержательный

Ларионов И. Ю.

Хеар Р.М. Моральное мышление: его уровни, метод и смысл.

Гл. 1 («Введение»), пер. с англ. Ларионов И.Ю.

элементы: первый — это новая формулировка требования (requirement), что моральные принципы должны быть строго (properly) универсальными; о втором только что было сказано, он обеспечивает связь морального мышления с реальным миром. Нормативные следствия нашей утилитаристской теории — это следствия комбинации двух названных элементов. Т.е. это не очередная теория нормативной этики или очередная теория в метаэтике, но обе эти теории в одной упряжке (притом, что два элемента не следует смешивать друг с другом).

1.2. «Как далеко нас может завести логическое изучение моральных слов?» — вот один из решающих вопросов, с которым нам придется столкнуться. До какой степени в нашем моральном мышлении мы должны принимать во внимание факты того, каковы вещи и люди в мире, он есть? Должна ли моральная система для практического использования быть адекватной всем логически возможным мирам, как это следует из рассуждений некоторых философов морали (напр. Rescher 1975, 78; ср. Н 1979b, 144)? Или она будет действовать в том случае, если она адекватна условиям *именно этого* мира? Предлагаемый мною ответ будет следующим: мы можем достаточно долго ограничиваться одной только логикой — дольше, чем думают многие; однако в выборе принципов для использования в нашем мире вполне уместно обратиться к фактам, касающимся этого мира и людей в нем (3.2, 5.1, 9.9). Т.о. законченная моральная система будет зависеть как от логических, так и от эмпирических положений (theses), так что очень важно будет разобраться, что есть что.

После того, как мы отделили логические положения от эмпирических, нам следует разобраться, не существует ли в нашем моральном мышлении еще и других элементов, состоящих из единиц мышления (pieces of thinking), не связанных ни с тем, каков мир, ни с логическими свойствами слов. Важно не ошибиться в том, что я имею в виду. Некоторые философы рассуждают так, как будто существуют вопросы, называемые ими «онтологическими», которые не касаются ни логических свойств слов, ни области эмпирических фактов. Подобную возможность нам рассматривать не следует: ведь заниматься моральной философией без

онтологии (а я думаю, что так можно) гораздо проще. Я имею здесь в виду иную проблему: существуют ли помимо вопросов о логических свойствах слов и о том, каков мир, несводимые к ним *оценочные* (evaluative) или *прескриптивные* (prescriptive) вопросы, которые не могут быть решены ни через определение того, каков мир, ни через определение того, каков смысл слов? Допустим, мы сделали все возможное для открытия фактов мира, в котором осуществляется наше моральное мышление, а также для прояснения логических свойств моральных слов и т.о. для установления предписаний морального мышления; придется ли нам после этого заниматься еще чем-то, не связанным с логикой или с обнаружением фактов, чем-то, что исключительно оценочно или прескриптивно, некое действие «разумной воли» (rational will) Канта или «выбора» (choise) Аристотеля?<sup>5</sup> И если это так, то сколь широка сфера действия этих элементов в нашем моральном мышлении?

В прежних работах (напр. LM 4) я настаивал на том, что такой особый элемент существует, и в этой книге я не намерен отказываться от этого мнения, хотя я совершу нечто, что может показаться, если не понять суть моих рассуждений, почти что отказом от него. Дело в том, что я буду утверждать, что, коль скоро мы принимаем совершенную власть (command) логики и фактов, то они будут ограничивать нашу моральную оценку столь сурово, что на практике мы все будем вынуждены соглашаться в одном и тем же. Выражаясь словами из названия моей предыдущей книги, свобода, которой мы располагаем как морально мыслящие существа, — есть свобода рассуждать (freedom to reason), т.е. выносить рациональную моральную оценку; правила (rules) же такого рассуждения (reasoning), определяемые концептами (concepts), оказавшимися в составе вопросов, на которые мы даем ответ, будут таковы, что в наиболее важной области морали мы, если придерживаться рацио-

---

<sup>5</sup> Различие между аристотелевским “praktike dianoia” (близким, если не идентичным “proairesis” — «выбор») и кантовским “praktische Vernunft” (который приравнивается к воле) не столь велико, как это некоторые предполагают. См. Aristotle, 1139b 17; Kant 1785, 36.

Ларионов И. Ю.

Хеар Р.М. Моральное мышление: его уровни, метод и смысл.

Гл. 1 («Введение»), пер. с англ. Ларионов И.Ю.

нальности, станем осуществлять нашу свободу одним-единственным способом (12.6 и сл.).

Но я постараюсь показать это без введения соображений, не основанных на философской логике и которые не обоснованных при помощи ее обычных процедур. Этим метод, использованный в книге, полностью отличается от методов большинства современных моральных философов, которые на каждом шагу вызывают к собственным и, как они надеются, читательским моральным интуициям. Т.о. в обосновании правил морального рассуждения я не позволю себе сделать ни единого хода, который не могла бы одобрить философская логика. И если я в этом преиспую, моя позиция будет значительно тверже других.

<...><sup>6</sup>

1.3. Прежде чем двинуться дальше, следует, пожалуй, сделать еще одно серьезное предупреждение. Только что речь шла о знании того, что слово употреблено неправильно (*misuse*), которое возникает сразу, как мы с этим сталкиваемся, и было бы очень соблазнительно сразу сделать еще один шаг — на первый взгляд незначительный, но на деле фатальный, — а именно заявить, что, научившись употреблять слова типа “*ought*” («следует», «должно»), мы тем самым сразу узнаем, что не следует лгать. Это будет шагом от обоснованного и плодотворного разговора о лингвистической интуиции как основании логики — к разговору о моральной интуиции как основании морального мышления, и мы допустим, тем самым, смертельную ошибку (тем более соблазнительную, поскольку имеется еще несколько «пограничных случаев», см. 1.5 и 4.3). Разумеется, моральная интуиция имеет место, и позже мною будут представлены соответствующие разъяснения; но если мы станем рассматривать ее в качестве *основания* морального мышления точно так же, как лингвистическую интуицию — как основание логики, то мы погубим все наше предприятие, и вот по каким причинам.

---

<sup>6</sup> В оставшейся части параграфа автор сравнивает логику прескриптивных высказываний с логиками высказываний об остальных видах необходимости и опирается на «лингвистическую интуицию» как на основание знания о логических свойствах слов, логической правильности и «философской логики». — *прим. переводчика*

Решающее различие между лингвистической и моральной интуициями заключается в том, что последняя, в отличие от первой, претендует на учреждение содержания самой субстанции морали. Лингвистическая интуиция может обосновать рассуждения эмпирической лингвистики и, более тонким образом, философской логики. В первом случае носитель родного языка будет авторитетом в отношении того, как на нем говорить. Во втором случае авторитетным будет намерение (*intention*) говорящего в отношении того, как должны быть поняты его слова (что под ними подразумевается). Заявив, что «дым идет с передней или с задней стороны», он мог иметь в виду, что точно не с обеих сторон, и он сможет это пояснить. А поскольку язык служит главным образом для коммуникации между людьми, говорящие на языке обычно согласны в том, как следует воспринимать слова этого языка, причем согласие это может быть формализовано в ходе совместной дискуссии. Но отдельный говорящий на языке может употреблять слово иначе, чем остальные в его сообществе, и ему ничего не помешает, и никакой путаницы не будет, если он ясно укажет на это.

Самое существенное здесь то, что те виды интуиции, к которым апеллирует эмпирическая лингвистика и философская логика, *никогда* не могут произвести утверждений или предписаний (*precepts*) о содержании морали. В этом отношении они серьезно отличаются от моральной интуиции, хотя она, несомненно, существует, имея свое место и в нашем моральном мышлении. Например, мы чувствуем уверенность в том, что пытаться людей ради развлечения — плохо. Но нашего авторитета как носителей родного языка или нашего авторитета в отношении того, что мы подразумеваем под этими словами, недостаточно для того, чтобы установить правильность того, что мы утверждаем или предписываем (*prescribe*); этого могло бы быть достаточно, если бы мы занимались логикой или лингвистикой. Недостаточно даже коллективного авторитета нашего сообщества. Как раз тут и открывается путь к релятивизму и субъективизму, избежать которого так стараются авторы, апеллирующие к интуиции. Если кто-нибудь заявит, что мучить людей ради развлечения нормально, он будет отличаться от нас, однако не сделает ни од-

Ларионов И. Ю.

Хеар Р.М. Моральное мышление: его уровни, метод и смысл.

Гл. 1 («Введение»), пер. с англ. Ларионов И.Ю.

ной логической или лингвистической ошибки. Его ошибка, — если это вообще можно называть ошибкой, — есть содержательная моральная ошибка. Если же мы переспорим его, то это произойдет не вследствие апелляции к одной только лингвистической интуиции (конечно, ее можно использовать для выявления логики аргументации), и не вследствие апелляции к моральной интуиции (ибо она не имеет доказательной силы, и в наиболее важных моральных спорах стороны будут исходить из различных интуиций).

Апелляция к моральной интуиции совершенно не подходит в качестве основания для моральной системы. Да, можно, как это делают некоторые мыслители даже в наше время, собрать все моральные мнения, которые у них самих и их современников вызывают наибольшую уверенность, затем отыскать некий относительно простой метод или механизм, который может быть представлен как порождающий рассматриваемые мнения (в сопровождении плюс-минус правдоподобных соображений об обстоятельствах жизни), после чего заявить, что вот она, моральная система, которую мы все, поразмышляв, должны признать правильной. Однако для таких заявлений у них нет абсолютно никакого авторитета, кроме их исходных убеждений, которым не дано ни основания, ни доказательства. Они достигли «равновесия» сил, которые могли быть порождены предрассудком, и никакая рефлексия не сможет превратить их в прочное основание морали. Таким путем можно обосновать две несовместимые друг с другом системы, и это будет свидетельствовать только о том, что их защитники выросли в различном моральном окружении, но ни о чем более.

Однако после всего сказанного важно отметить, что в моральной философии имеют место случаи законного использования апелляции к общепринятым мнениям, и некоторые были мною описаны в другой работе (Н 1971с; 117).

Процедуру, которую я только что критиковал, можно представить как гипотетико-дедуктивную, как в большинстве научных исследований: следует в форме моральных принципов строить гипотезы и проверять их посредством общепринятых мнений (предварительно подвергнув их не-

которой рефлексии). Существует, однако, и другой, вполне приемлемый тип гипотетико-дедуктивной процедуры, и его следует отличать от этого неудовлетворительного. Гипотезами в этой более приемлемой процедуре будут не моральные принципы, а лингвистические гипотезы о том, что люди имеют в виду, когда используют моральные слова. Эта процедура может принимать две формы, одну из которых я только что имел в виду. В этой первой процедуре гипотезы являются лингвистическими, и данные, на которых мы их проверяем, также будут лингвистическими, а именно то, что носители языка признают данные локуции девиантными или нет. Среди видов девиаций, которые особенно интересны моральному философу в его качестве логика, — это внутреннее противоречие. Допустим, утверждается, что некое моральное слово имеет определенное значение, но мы обнаруживаем, что обычные люди всецело готовы видеть отсутствие противоречия в высказывании, противоречащим предложенному значению; тогда это будет основанием для отказа считать данное предложение предложением о том, что люди действительно имеют в виду, говоря так (хотя, конечно, можно предложить, что эти слова надо использовать по-другому).

Вторая форма этой процедуры более сложная. В ней лингвистическими остаются гипотезы, но не данные, на которых мы их проверяем. Предположим, что мы знаем о человеческих существах достаточно, чтобы быть уверенными в том, что они в большинстве своем имеют такие то желания, отвращения и т.п. Тогда, взяв за исходное эти желания, определенную гипотезу о значении моральных слов — а, следовательно, какие формы морального размышления правильны, — и принимая, далее, предположение, что в целом человеческие существа за редким исключением рассуждают правильно, мы можем вывести из гипотезы о значении [слов] предсказание, что человеческие существа в своем мышлении придут к определенным моральным выводам и, таким образом, придут к обладанию определенными моральными мнениями. И если окажется, что большинство действительно такие мнения имеют, то гипотезу о значении употребляемых ими слов, по меньшей мере, уже нельзя отвергнуть. Коротко говоря, можно будет указанные гипотезы о значении

Ларионов И. Ю.

Хеар Р.М. Моральное мышление: его уровни, метод и смысл.

Гл. 1 («Введение»), пер. с англ. Ларионов И.Ю.

слов сохранить как предварительные; и когда мы удостоверимся, что правы в отношении значения слов и того, что представляют собой человеческие существа, гипотезы эти объяснят появление у них наличествующих моральных мнений.

Заметьте, что, если мы прибегаем ко второй процедуре, то, в отличие от первой, нам не нужно предполагать, как это делают критикуемые мною философы, что моральные мнения обычных людей правильны; достаточно принять, что эти мнения суть естественное следствие того, каковы эти люди сами по себе, и исходить из гипотезы, что слова имеют определенные значения. В их рассуждениях могут даже обнаружиться разные легко допускаемые ошибки. В этих случаях мы тоже можем объяснить моральные мнения людей, сославшись на то, что они впали в одно из заблуждений, хотя и использовали слова в соответствии с тем, что установлено в гипотезе. Гипотезе тут противостоят только факты языкового поведения людей; гипотезе не повредит любое объяснение этого поведения, которое согласуется с ней и в целом приемлемо, даже если мы не постулируем правильность моральных мнений людей или их логики.

В п.4.1 будет широко применяться метод, являющийся развитием только что описанного. Можно проверять подобные лингвистические гипотезы на соответствие не тому, что люди говорят о морали (с учетом предположений об их мотивах), а имеющимся философским теориям. Возьмем определенные ошибки в отношении значения и употребления моральных слов, которые философам было бы естественно допустить, и предположим в связи с этим определенную истину в отношении моральных слов; гипотеза об этой истине выдержит важную проверку, если мы обнаружим, что эти ошибки, действительно, совершаются часто.

Следует добавить еще один допустимый вид гипотетико-дедуктивной процедуры. Она направлена на то, чтобы посредством моральных мнений людей проверить не лингвистические гипотезы, а гипотезы в области моральной антропологии. В принципе, эта процедура довольно прямолинейна: мы выдвигаем гипотезу о том, что в данном сообществе существуют определенные моральные мнения, а затем наблюдаем за язы-



ковым и другим поведением сообщества, чтобы выяснить, так ли это на самом деле. Я упомянул здесь эту процедуру только для того, чтобы указать пределы, которых мы можем достичь с помощью этой и других только что описанных приемлемых процедур наблюдения за мнениями людей и за тем, как они их выражают.

Но ни один из описанных случаев не дает возможности проверки *правильности* какого-либо морального мнения. Решив, что это допустимо, мы смешаем моральную философию с тем или иным видом эмпирической науки — напр. антропологии или лингвистики, — что и делают некоторые моральные философы (Н 1973а, ad init.).

Моей целью было выяснить, не апеллируя к моральной интуиции как к удостоверению правильности моральных суждений, какой смысл вкладывают люди в моральные слова. Только выяснив это, мы сможем позволить себе рекомендовать принять иное употребление слова. Лично я делать этого не стану, ведь мое занятие моральной философией, включая представленное в этой книге, убедило меня, что подойдут и уже существующие обычные моральные концепты, надо только их прояснить. Установив их употребление, а, тем самым, и логику морального мышления, я буду предлагать и в моральном рассуждении относительно практических проблем использовать ту же логику — в сопровождении некоторых дополнительных составляющих. В этой книге я объясняю только общее направление такого использования. Чтобы убедиться в эффективности рекомендуемого мною метода, я в других работах (см. библиографию) использовал его для решения многих практических вопросов, и, несомненно, буду делать это и в дальнейшем. И я оптимистично надеюсь, что любой читатель, который поймет этот метод, найдет его легким для применения.

1.4. Тем не менее, здесь нам следует рассмотреть одно возражение, которое часто выдвигают против такой процедуры. Каким образом, спрашивается, в качестве основания выводов относительно содержания моральных слов могут выступать посылки об их употреблении? Представляется, что это нарушает два предписания (*canons*), которые уже давно и серьезно обоснованы. Во-первых, считается общим местом,

Ларионов И. Ю.

Хеар Р.М. Моральное мышление: его уровни, метод и смысл.

Гл. 1 («Введение»), пер. с англ. Ларионов И.Ю.

что заключения о содержании вообще не могут быть выведены из посылок относительно употребления слов, и даже я сам ровно это утверждал выше. Во-вторых, если кто-то будет производить оценочные выводы из фактологических посылок об использовании слов, то это вызовет протест сторонников Закона Юма — не выводить «должное» из «сущего» (“ought”/“is”)<sup>7</sup>, к которым, хотя и с некоторыми оговорками, я тоже себя причисляю (Н 1977b, 468 сл.).

На первое из этих возражений отвечаю, что я не предполагал выведение заключений о содержании *из одних только* лингвистических посылок. Откуда именно появляется содержание, мы увидим ниже. Ясно сказать относительно второго возражения труднее. Я сделаю только предварительные шаги и надеюсь, что мой ответ прозвучит отчетливее после того, как будет развернута основная аргументация этой книги (12.6 сл.). Прежде всего, следует разъяснить, что речь не идет о логической дедукции моральных выводов из каких-либо фактологических посылок (4.2). Я ничего большего не предлагаю, кроме того, что через обращение к лингвистической интуиции следует установить некоторые, причем исключительно формальные предписания для рассуждения; после чего, рассуждая в соответствии с этими принципами и используя, как я только что указал, некоторые содержательные посылки, мы придем к ответам на наши моральные вопросы, однако не посредством дедукции или «линейного вывода» (linear inference) какого-либо иного вида (FR 1.6).

Разумеется, решающее значение имеет природа этих содержательных посылок. Можно возразить, что, если такой посылкой выступит неморальное, неоценочное и неперскриптивное утверждение о фактах, то, какова бы ни была логика, Закон Юма все равно будет нарушен. Если же посылки уже будут перскриптивными, вообще ничего нового не произойдет, поскольку сохранится проблема обоснования самих этих содержательных перскриптивных посылок. Обсуждать эту проблему здесь пока еще рано. Как мы увидим далее, ее решение лежит в осознании

---

<sup>7</sup> Продолжает оставаться предметом обсуждения, что же имел в виду сам Юм в III кн. 1 ч. 1 гл. «Трактата о человеческой природе» (Hudson 1969).

того, что требование универсализуемости наших прескрипций, которое само по себе является логическим, если мы и рассуждаем морально, предполагает, что мы относимся к прескрипциям *других людей* (т.е. их желаниям, склонностям — в общем, их преференциям) так, будто они наши собственные (5.3, 6.1 сл.). Так что мы не переходим посредством логики от фактов к прескрипциям; суть в том, что после того, как нами будет удостоверен факт, что другими людьми нечто предписывается или будет предписываться, логика заставит нас рассматривать в нашем моральном рассуждении эти прескрипции наравне со своими собственными. Читатель с полным правом отнесется с подозрением к этому решению (сначала то же самое было и со мной), но я взываю к терпению и благожелательности, и, в конце концов, давайте посмотрим, работает оно или нет.

1.5. Здесь же удобно рассмотреть, помимо указанной важной проблемы, некоторые второстепенные. Во-первых, не сделает ли нас этот, назовем его «лингвистический метод» рабами собственной концептуальной схемы (conceptual scheme)? Действительно, с некоторыми авторов случилось именно это (4.3 и сл.). В нашем моральном языке имеется ряд слов, которые я в другом месте поименовал «вторично оценочными словами» (secondarily evaluative words), само употребление которых в оценочном смысле обрекает нас на содержательную моральную оценку. Например, слово «ленивый». Не любящие тяжелую работу либо вообще не употребляют это слово, равно как и его противоположность «трудолюбивый», либо употребляют его чисто дескриптивно (FR 2.7, 10.1 ff.; LM 7.5). Если сконцентрироваться только на таких словах, может возникнуть впечатление, что к принятию определенных норм поведения нас обрекает наша понятийная схема, само значение наших слов, от которого нам никуда не деться. Поэтому и распространена точка зрения, что *всякая* лингвистическая интуиция относительно *любого* морального слова включает в себя моральную интуицию, или что обосновать различие двух этих видов интуиции нельзя.

Но это лишь хитрая уловка. Мы можем вообще не употреблять эти слова или употреблять, но только в чисто дескриптивном смысле, не связывая с ним оценочных убеждений (evaluative commitments), так

Ларионов И. Ю.

Хеар Р.М. Моральное мышление: его уровни, метод и смысл.

Гл. 1 («Введение»), пер. с англ. Ларионов И.Ю.

что принятие морального убеждения (moral commitment) будет в принципе не связано с принятием самого слова (4.3). Помимо вторично оценочных слов в языке существуют такие слова, как “ought” («следует», «должно») и “wrong” («плохо», «неправильно»), в которые не заключено никаких отдельных моральных убеждений. И если мы не хотим быть рабами своего языка, то будет мудро обратить внимание именно на эти более общие слова, выражающие убеждение (commitment) или осуждение. Натуралистические попытки проделать с этими словами тот же самый трюк оказались безуспешными. Если F — вторично оценочное прилагательное осуждения, то мы всегда можем задать вопрос: «допустим, это — F, но *правильно* ли это?» Например, может иметься вторично оценочное употребление слова «справедливо», связанное с нашими интуитивными принципами справедливости (3.6), однако в конечном итоге нам нужно будет решать, является ли определенное действие правильным или нет, а не просто справедливым или несправедливым.

Могут возразить, что даже в случае, если я попытаюсь основать всю систему морального рассуждения на смысле моральных слов, в наименьшей степени связанных с убеждениями (non-committal), я привяжу наше моральное мышление к концептам, наличествующим в нашем языке *случайным образом*. У других народов могут быть иные понятийные схемы, что может порождать иные предписания морального рассуждения, вследствие чего на свои моральные вопросы они будут давать иные ответы.

Очень важно понять, почему это возражение не попадает в цель. Я не утверждаю, что мы обречены употреблять слова только так, как мы их употребляем, или располагать только такой понятийной схемой, которую уже имеем. Но если бы нам пришлось изменить смысл наших слов, нам нужно было бы изменить вопросы, задаваемые в этих терминах, а, возможно, и ответы на них. Мы обращаемся к моральной философии с конкретными моральными вопросами, вопросы же эти ставятся с использованием конкретных концептов. Мы пытаемся ответить на *эти* вопросы, и мы работаем с *этими* концептами. И мы можем пытаться их прояснить; пожалуй, это даже необходимо. Но до тех пор, пока мы не откажемся от самих вопросов, какую бы новую форму слов

мы не предложили для выражения наших вопросов, она должна удовлетворять нас как переформулировка *этих* же самых вопросов (LM 5.8).

Я не могу запретить философу и вообще кому угодно задать вопросы, отличающиеся от тех, которые выражены при помощи моральных слов, употребляемых нами ныне. Эти новые вопросы, возможно, окажутся важными и продуктивными. Но если кто-то не просто задаст новые вопросы в дополнение к прежним, но предложит отказаться от старых, то я потребую, чтобы мне доказали не только что новые вопросы важны, но также и что старые вопросы не важны. Причем я едва ли удовлетворюсь доказательством, если не будет проведено, как минимум, такое же полное исследование старых вопросов, как в этой и в других моих книгах, и при этом будут получены выводы, отличающиеся от моих.

Весьма возможно, что в ходе моего исследования в наших моральных вопросах обнаружатся непоследовательности и, в частности, двусмысленности. Подумайте, например, о том, сколь разные вещи могут означать вопросы «Разве у меня нет права делать со своей собственностью все, что захочу?» (9.2 и сл.) или «Следует ли мне делать то, что я сейчас делаю?» (LM 11.2, FR 5.6). Очень часто в этой книге я буду предлагать прояснение и снятие двусмысленности, что поможет нам более точно определить, что за вопросы мы задаем. При этом, повторю, авторитет относительно того, что мы подразумевали под нашими словами, а, следовательно, и в том, что за вопросы мы задаем, сохраняется за нами, поскольку говорим мы.

Самое главное состоит в том, что, хотя мы можем задавать любые вопросы, какие захочется, но *любой* вопрос будет задан при помощи определенных концептов. И это значит, что, если мы собираемся размышлять над ответом на вопрос рационально, то, *какой бы вопрос мы не задали*, нам потребуются понимание этих концептов. Именно это я и пытался проделать в отношении концептов, обнаружившихся в вопросах, волновавших меня лично и, я уверен, многих других людей (FR 6.5; Moore 1903, 6). Я ни на миг не сомневаюсь в ценности попыток предложить новые и, возможно, более ясные концептуальные схемы, используя которые, можно будет создать логику, которая обеспечит нас моделями процедур практического рассуждения. Я и сам пробовал это

Ларионов И. Ю.

Хеар Р.М. Моральное мышление: его уровни, метод и смысл.

Гл. 1 («Введение»), пер. с англ. Ларионов И.Ю.

сделать (LM 12.1 и сл.). Так или иначе, если кто-либо займется этим, вознамерившись пролить свет на без конца нас тревожащие проблемы морали, то ему придется показать, как можно использовать новые модели и концепты для того, чтобы поставить именно те проблемы, которые представляют для нас трудности. Иначе он к ним даже не приблизится. А этого нельзя сделать, не изучив трудности, представленные уже существующей у нас концептуальной схемой.

Если кто-то не сочтет для себя возможным принять предложенную мной методологию, то ничто не запрещает ему достичь цели, поставленной мною в этой книге, другими методами. Моя же стратегия в том, чтобы раскрыть логику моральных концептов как они есть у нас и показать, что они порождают определенные предписания морального рассуждения, ведущие нас к принятию определенного метода содержательного нормативного морального мышления. Далее (11.1 и сл.) я указываю, в чем смысл (point) обладания этими концептами — или определенными словами нашего языка, — и почему принятие предлагаемого способа говорить и размышлять будет соответствовать нашим интересам. Если же кто-то не согласится с тем, что мною дано верное описание тех моральных концептов, которыми мы уже располагаем, или если он решит, что изучение логики слов обыденного языка непродуктивно, потому что не дает окончательных ответов, а если и дает, то в моральных спорах они не имеют никакой силы, то он может попробовать достичь поставленной цели иначе. Тогда ему придется разработать логику искусственного языка со свойствами, идентичными свойствам логики, которую, я полагаю, имеют слова нашего обыденного [языка]. Затем он покажет, что всякий, кто примется рассуждать на таком языке, должен будет мыслить именно так, как по моему описанию заставляют мыслить имеющиеся у нас понятия. И, наконец, он, используя те же аргументы, которые буду использовать я, укажет на преимущества принятия нового языка. Но сей метод приведет к тому, что нам придется убеждать людей принять совершенно новый язык, в то время как мой метод предполагает всего лишь артикуляцию того понимания, которое уже заключено в имеющихся у людей понятиях. И хотя я не думаю, что различие в результатах применения обоих окажутся существенными, мой метод мне нравится больше.

1.6. Итак, я надеюсь, что через исследование смысла моральных слов нам удастся дать логические предписания, которые будут руководить нашим моральным мышлением. Но что же это за логические свойства моральных слов, которые дадут эти предписания? По поводу двух таких свойств я отсылаю к моим прежним трудам, но они же задействованы и на всем протяжении этой книги. Речь идет о так называемых универсализуемости (universalizability) и прескриптивности (prescriptivity) моральных суждений. Оба этих свойства моральные суждения разделяют с другими, неморальными оценочными (evaluative) суждениями. Вторым из них — прескриптивностью — обладают не все моральные суждения, но только основной (central) их класс, однако именно он будет задействован в нашей теории морального рассуждения (LM 8.2, 10.2 и сл.; FR 2.2, 2.8, 3.3). Что такое универсализуемость, можно объяснить разными, но эквивалентными способами. Все сводится к тому, что, если мы выносим различные моральные суждения о ситуациях, относительно которых мы допускаем, что они в своих универсальных дескриптивных свойствах идентичны, то мы противоречим сами себе. Под «различными» я имею в виду «такие, которые будут противоречить друг другу, если они вынесены относительно одной и той же ситуации».

Что такое прескриптивность моральных суждений, можно объяснить формально как такое их свойство: данное суждение подразумевает (entail), по крайней мере, один императив (LM 11.2, 2.2). Но поскольку это предполагает понимание, что есть «императив», каковое, однако, не может быть достигнуто, если сперва не объяснить, что такое «прескриптивный», так бесполезным будет более полное, пусть и менее формальное объяснение. Относительно некоторого действия А, некоторой ситуации S и некоторого лица Р мы утверждаем нечто прескриптивно если и только если Р, открыто согласившись (assent) с нами относительно действия А, в ситуации S действия А не совершает, очевидно с логической точки зрения согласившись неискренне (LM 1.7, 2.2).

Один только факт того, что то, что мы высказываем, может быть представлено в качестве основания (reason) определенного действия, не делает [высказывание] прескриптивным. То, что окна гостиницы выходят на море, может быть представлено как основание для того, чтобы снять

Ларионов И. Ю.

Хеар Р.М. Моральное мышление: его уровни, метод и смысл.

Гл. 1 («Введение»), пер. с англ. Ларионов И.Ю.

в ней комнату. Однако сказать это не значит сказать что-то прескриптивно: человек, не любящий вид моря, искренне с нами согласится и снимать комнату там не станет. С другой стороны, если мы говорим, что эта гостиница лучше, чем та, что на противоположной стороне дороги, — то у слов «лучше, чем» будет и такой смысл (прескриптивный смысл), в соответствии с которым человек, очевидно, скажет не то, что думал, если, открыто согласившись с нашим суждением, но оказавшись перед выбором между двумя гостиницами (при том, что остальные условия, включая цену, равны), выберет другую. В том случае, если он, соглашаясь, искренне согласился с некой прескрипцией (something prescriptive), то он, очевидно, полагает нечто лучшим; следовательно, предпочитает это; следовательно, при прочих равных и выберет именно это в соответствующей ситуации (H 1963b, sec.vi). Этот пример несложно изменить так, чтобы смысл «правильно» (right), «следует» (ought) и *a fortiori* «должно» (must) в определенных случаях был прескриптивным.

Также я должен заметить, что буду следовать обыкновению употреблять слова «оценочный» (evaluative) и «суждение о ценности» (value-judgement) по отношению к высказываниям, которые одновременно прескриптивны и универсализуемы (или на самом деле универсальны). Для того элемента смысла суждений о ценности, которым обеспечивается их прескриптивность, я буду употреблять термины «оценочный смысл» (evaluative meaning) и «прескриптивный смысл» (prescriptive meaning). Его присутствие не препятствует тому, что их смысл также может иметь и дескриптивный элемент, вследствие чего в некотором смысле правильным может быть их применение только к определенному виду предметов, но не к другому (FR 2.1 сл.). Но термин «дескриптивные суждения (или утверждение)» я оставляю только для суждений, лишенных какого-либо прескриптивного или оценочного смысла, т.е. смысл которых чисто дескриптивен. Также следует отметить, что не все моральные суждения оценочны или прескриптивны (некоторые всего лишь приближаются к принятым стандартам, но не соответствуют им); и что не все оценочные или универсально прескриптивные суждения моральны (напр. эстетические суждения универсализуемы). Более полно я разъясняю это в других работах (LM 11.2; FR 2.8, 8.2; 3.5).



Для моей позиции не требуется настаивать на том, что напр. “ought” («следует», «должно») *никогда* не употребляется непрескриптивно (это иногда случается) или неуниверсализуемо. Многие слова имеют несколько значений (напр. «все» или «если»). Все, что необходимо, — чтобы имелось признанное значение, при котором слово обладает названными мною свойствами. Тогда задающий моральные вопросы *именно в этом значении* — что, как мне кажется, мы все время и делаем, — будет ограничен логическими правилами, диктуемыми указанными свойствами. Они могут обращаться и к другим вопросам, но это уже совсем иное дело.

<...><sup>8</sup>

Помимо универсализуемости и прескриптивности у морального языка имеется еще одно логическое свойство: именно оно отличает *моральные* суждения от других оценочных суждений. Я буду называть это свойство «приоритетностью»<sup>9</sup> (overridingness) <...>. Описание этого отличительного признака слишком сложно, и мы отложим его обсуждение до тех пор, пока я не представлю различные уровни морального мышления. Именно к этому мы и обратимся в следующей главе, а к «приоритетности» мы вернемся в 3-ей.

## Список литературы и библиография

### *Труды Р.М. Хейра*

FR — Hare, R.M. *Freedom and Reason*. Oxford Univ. Press, 1963.

LM — Hare, R.M. *The Language of Morals*. Oxford Univ. Press, 1952. Rev. 1961.

H 1963b — Hare, R.M. *Descriptivism* // British Academy 49. Переиздано:

*Hare, R.M. Essays on the Moral Concepts*. Lnd.: Macmillan, Univ. of California Press, 1963.

<sup>8</sup> Кратко рассматриваются проблемы, связанные со словами «must» и «ought». — *прим. переводчика*.

<sup>9</sup> Перевод термина предложен Р.Г. Апресяном (включён в реестр иностранных агентов по решению Минюста России от 09.12.2022). — *прим. переводчика*.

Ларионов И. Ю.  
Хеар Р.М. Моральное мышление: его уровни, метод и смысл.  
Гл. 1 («Введение»), пер. с англ. Ларионов И.Ю.

- H 1971c — *Hare, R.M. Essays on Philosophical Method*. Lnd.: Macmillan, Univ. of California Press, 1971.
- H 1973a — *Hare, R.M. Critical Study: 'Rawls' Theory of Justice – I and II'* // *Philosophical Quarterly*. 23. Repr. in: *Reading Rawls*. Ed. N. Daniels. Blackwell, 1975.
- H 1977b — *Hare, R.M. Geach on Murder and Sodomy (on 'is'-'ought' inferences)* // *Philosophy*. 52. 1977.
- H 1979a — *Hare, R.M. What Makes Choices Rational?* // *Review of Metaphysics*. 32, 1979.
- H 1979b — *Hare, R.M. Utilitarianism and the Vicarious Affects* // *Philosophy of Nicolas Rescher*. Ed. E.Sossa. Reidel, 1979.
- H 1979e — *Hare, R.M. What is Wrong with Slavery?* Repr. with criticism by G.J. Warnock and reply // *The Domain of Moral Education*. Ed. D.B. Cochrane et al. Ontario Inst. for Studies in Education, Paulist Press, 1979.

### *Другие произведения*

- Aristotle — «Никомахова этика» Аристотеля, ссылки по пагинации Беккера. [Пер. на русский язык: *Аристотель. Сочинения в 4 т.* Т.4. М.: Мысль, 1983].
- Hudson 1969 — *Hudson, W.D. ed. The Is-Ought Question*. Lnd.: Macmillan, 1969.
- Kant 1785 — Kant, I. *Grundlegung zur Metaphysic der Sitten*, translated by H.J. Patton. Hutchenson and Barnes and Noble, 1948. [Цитаты на русском языке по изданию: *Основоположения к метафизике нравов // Кант И.* Сочинения в 4-х тт. на немецком и русском языках. Т. III. М.: «Московский философский фонд», 1997].
- Mill 1861 — Mill, J.S. *Utilitarianism*. 1861.
- Moore 1903 — *Moore, G.H. Principia Ethica*. Cambridge Univ. Press, 1903. [Пер. на русский язык: *Мур Дж. Принципы этики*. М.: «Прогресс», 1984].
- Rescher 1975 — *Rescher, N. Unselfishness*. Univ. of Pittsburgh Press, 1975.
- Sellars 1980 — *Sellars, W. On Reasoning about Values* // *American Philosophical Quarterly*. 17, 1980.

## ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

«Дискурсы этики» — рецензируемое научное ежеквартальное издание, цель которого — публикация оригинальных статей, результатов научных исследований, посвященных актуальным проблемам теоретической и прикладной этики, социологии и антропологии морали, истории этики и т.п., а также обзоров научных событий и новой научно-исследовательской литературы.

Материалы публикуются на русском или английском языках.

Рецензирование всех присланных материалов осуществляется в установленном редакцией порядке.

Более подробная информация на сайте издания:  
<http://theoreticalappliedethics.org/>

## INFORMATION FOR AUTHORS

“Discourses of Ethics” is a quarterly peer-reviewed academic journal. Its goal is the publication of the original papers, the research results on topical issues of theoretical and applied ethics, sociology and anthropology of morality, history of ethics etc.

Papers are published in English, or in Russian.

All submitted texts are reviewed in accordance with the procedure established by the editorial board.

For detailed information please check our website:  
<http://theoreticalappliedethics.org/>

*Научное издание*

**Дискурсы этики**

Выпуск 2(22), 2024

ISSN (Печатный): 2306-9430

ISSN (Онлайн): 2311-570X

---

---

**Discourses of Ethics**

Issue 2(22), 2024

ISSN (Print): 2306-9430

ISSN (Online): 2311-570X

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: Эл № ФС77-81587 от 03 августа 2021 г.

<http://theoreticalappliedethics.org/>

Ответственный редактор: к.филос.н., доц. В.Ю. Перов  
Выпускающий редактор: А.В. Васильев

верстка: А.В. Васильев, П.В. Казакевич, И.Ю. Ларионов

*Тексты печатаются в авторской редакции.*

Подписано к печати 28.12.2024. Формат бумаги 60 x 84 1/16.  
Усл.печ.л. 5,29.

Онлайн-издание. Постоянная ссылка:  
[http://theoreticalappliedethics.org/archive/2024\\_2\\_22/](http://theoreticalappliedethics.org/archive/2024_2_22/)