

ДИСКУРСЫ ЭТИКИ
Выпуск 3(27), 2025

Санкт-Петербургское
философское общество

Санкт-Петербург
2025

DISCOURSES OF ETHICS
Issue 3(27), 2025

St. Petersburg Philosophical Society

Saint Petersburg
2025

Дискурсы этики

Выпуск 3(27), 2025

УДК 17
ББК 87.7
Д48

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

Постоянная ссылка:

http://theoreticalappliedethics.org/archive/2025_3_27/

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

<http://theoreticalappliedethics.org/>

© Коллектив авторов, 2025

© Санкт-Петербургское философское общество, 2025

Discourses of Ethics

Issue 3(27), 2025

ISSN (Print): 2306-9430

ISSN (Online): 2311-570X

Permanent link:

http://theoreticalappliedethics.org/archive/2025_3_27/

«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

<http://theoreticalappliedethics.org/>

© Authors, 2025

© St. Petersburg Philosophical Society, 2025

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 Держвицкий*, 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, *Климова Анисия Евгеньевна*,
Макарова Надежда Павловна

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, *Anisia E. Klimova*, *Nadezhda P. Makarova*

СОДЕРЖАНИЕ

История этики

В защиту гетерономного подхода в этике <i>Разин А. В.</i>	11
--	----

Теоретическая этика

Идентичность как основание этики <i>Груздев А.Д.</i>	39
---	----

Самопринадлежность и обособленность личностей <i>Морозов К. Е.</i>	55
---	----

Прикладная этика

Новая этика российского предпринимательства в свете гегелевской диалектики господина и раба <i>Астапов С. Н., Бойко П. Е., Зотова И. В., Углева А. В., Фетисов С. Д.</i>	79
--	----

На пути к рациональному обоснованию морали: как интеллектуальные добродетели формируют философский проект — беседа с Софьей Рудаковой	101
---	-----

CONTENTS

History of Ethics

In Defense of the Heteronomous Approach in Ethics <i>Razin Aleksandr</i>	11
---	----

Theoretical Ethics

Identity as the Foundation of Ethics <i>Gruzdev Alexey</i>	39
Self-Ownership and the Separateness of Persons <i>Morozov Konstantin</i>	55

Applied Ethics

A New Ethics of Russian Entrepreneurship in the Light of Hegel's Lord–Bondsman Dialectic <i>Astapov Sergey, Boyko Pavel, Irina Zotova, Ugleva Anastasia, Fetisov Sergey</i>	79
Towards a Rational Foundation for Morality: How Intellectual Virtues Shape a Philosophical Project — A Conversation with Sofia Rudakova	101

ИСТОРИЯ ЭТИКИ



HISTORY OF ETHICS

[Пустая страница]

[This page intentionally left blank]

Дискурсы этики. 2025, 3(27): 11–36

ISSN 2311-570X (online)

Постоянная ссылка:

http://theoreticalappliedethics.org/wp-content/uploads/2025/12/DE2025_3_27_11-36.pdf

DOI: 10.24412/2311-570X-2025-3-11-36

УДК 172

В ЗАЩИТУ ГЕТЕРОНОМНОГО ПОДХОДА В ЭТИКЕ

Разин А. В.

статья:

поступила в редакцию 19.08.2025

принята к публикации 16.10.2025

опубликована (онлайн) 23.12.2025

© Разин Александр Владимирович

доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой этики

философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия

адрес для корреспонденции: razin54@mail.ru

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

Аннотация: Мы защищаем гетерономный подход в этике, который предполагает выведение добра из совершенства выполняемых человеком функций и решения общественных задач глобального порядка. Идея автономии с нашей точки зрения объясняется пониманием той роли, которую мораль играет в несовершенном обществе. В принципе идея вывести что-то из того же самого логически противоречива. Но такое отступление от логики делается ради утверждения абсолютного облика морали, необходимого для действий в интересах целого (группы, общности, человечества в целом), тогда, когда такое действие явно идет вразрез с личным интересом. Кантовская попытка устранить личный интерес из морали представляется неудачной, так как требует введения априорности в виде доброй воли. В статье показывается, что Кант сам много

раз отступает от идеи автономии, когда рассуждает о публичной сфере общественной жизни, о целесообразных формах организации общества. Другого пути, кроме, как выводить мораль из совершенства выполняемых человеком функций, что вполне может сочетаться с его личным счастьем, из задач стабилизации общественной жизни просто не существует. Идея нравственной автономии сочетается с либеральным тезисом о самопринадлежности личности, но сам либеральный подход в его предельном выражении, с заключенным в нем индивидуализме, вызывает оправданные возражения у многих современных философов.

Ключевые слова: мораль, право, нравственная автономия, гетерономия, добро, совершенство, благо, абсолютизм, утилитаризм, счастье.

Discourses of Ethics. 2025, 3(27): 11–36

ISSN 2311-570X (online)

permanent link:

http://theoreticalappliedethics.org/wp-content/uploads/2025/09/DE2025_3_27_11-36.pdf

DOI: 10.24412/2311-570X-2025-3-11-36

IN DEFENSE OF THE HETERONOMOUS APPROACH IN ETHICS

Razin Aleksandr

received 19.08.2025

accepted 16.10.2025

published (online) 23.12.2025

© Aleksandr V. Razin

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Ethics,

Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

Correspondence to: razin54@mail.ru

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

Abstract: We defend a heteronomous approach to ethics, which involves deriving good from the perfection of functions performed by a person and solving social problems of a global order. The idea of autonomy, from our point of view, is explained by understanding the role that morality plays in an imperfect society. In principle, the idea of deriving something from the same is logically contradictory. But such a deviation from logic is made for the sake of asserting the absolute form of morality, that is necessary for actions in the interests of the whole (group, community, humanity as a whole), when such an action clearly goes against personal interest. Kant's attempt to eliminate personal interest from morality seems unsuccessful, since it requires the introduction of apriori notion in the form of good will. The article shows that Kant himself many times deviates from the idea of autonomy when reasoning about the public sphere of social life, about the appropriate forms of organization of society. There is simply no other way than to deduce morality from the perfection of functions performed by a person, which may well be com-

bined with his personal happiness, from the tasks of stabilizing social life. The idea of moral autonomy is combined with the liberal thesis of the self-ownership of the individual, but the liberal approach itself in its extreme expression, with the individualism contained in it, causes justified objections from many modern philosophers.

Keywords: Morality, Law, Moral Autonomy, Heteronomy, Good, Perfection, Welfare, Absolutism, Utilitarianism, Happiness.

Введение

Автонормный подход в этике традиционно связывался с возможностью самоопределения личности относительно базовых общественных ценностей, независимо от того известного факта, что первоначально человек всегда узнает о моральных требованиях от других. Можно сказать, что моральная автономия стала общей идеей, она проявляла себя и в понимании долга на основе доброй воли и в интуитивном понимании добра. Тем не менее кажется странным, что что-то вообще может быть выведено из того же самого. Соответственно, можно поставить под сомнение правомерность автономного подхода, однако надо найти и причины его распространения в теоретических подходах в современной этике.

Моральность и легальность

И. Кант различал моральность и легальность, понимая под моральностью именно добровольное следование моральным требованиям, которые сам же человек на себя и налагает, понимая невозможность неограниченного пользования своей свободой. Тем не менее, Кант доводил идею моральной автономии, до своего логического конца, который виделся ему в том, что мораль приобретает абсолютный характер. Она не может быть выведена из чего-то внешнего, например — из идеи счастья человека, представления о котором, по Канту столь многообразны, что не могут дать никакого определенного вывода о том, что составляет содержание морали.

Между тем, когда Кант начинает обсуждать практические вопросы, касающиеся, например, поведения человека в публичной сфере, он фактически косвенно переходит на позиции гетеронормии.

Вот как звучат несколько формулировок, которые Кант предлагает для контроля поведения в публичной сфере:

«После... абстрагирования от всего эмпирического, содержащегося в понятии права государственного гражданства и международного права (такова, например, злонамеренность человеческой природы, делающая необходимым принуждение), можно назвать трансцендентальной формулой публичного права следующее положение: “Несправедливы все относящиеся к праву других людей поступки, максимы которых несовместимы с гласностью”. Этот принцип следует рассматривать не только как этический (относящийся к учению о добродетели), но и как юридический (касающийся права людей)» [6, с. 463].

Вторая формулировка выглядит следующим образом:

«Все максимы, которые нуждаются в гласности (чтобы достигнуть своей цели), согласуются и с правом, и с политикой”.

В самом деле, если эти максимы могут достигнуть своей цели только благодаря гласности, то они должны соответствовать общей цели общества (счастью), согласовываться с которой (делать общество довольным своим состоянием) — истинная задача политики» [6, с. 477].

Из сказанного ясно, что Кант уже говорит здесь о счастье, о роли общества, удовлетворенности людей тем обществом, в котором они существуют.

Еще одна формулировка, которая может быть отнесена к вопросу о политическом устройстве общества, говорит о совмести схем свобод одних людей со схемами других: «Величайшая проблема для человеческого рода, разрешить которую вынуждает его природа, — достижение всеобщего правовую гражданского общества. Поскольку лишь в обществе и именно в таком, в котором наличествует величайшая свобода, а значит, и постоянный антагонизм между всеми его членами и все же самым точным образом определены и сохраняются границы этой свободы в той мере, в какой она могла бы сочетаться со свободой других, — постольку лишь в этом обществе может быть осуществлен высший замысел природы — развитие всех природных задатков, вложенных в человечество» [5, с. 95].

Ясно, что здесь идет речь о преодолении возможного конфликта людей в определенном обществе, и, следовательно, мораль выводится из условий организации такого общества.

Когда Кант говорит о заключении «вечного мира», о новом политическом устройстве всего человечества, он также апеллирует к таким политическим принципам, которые по своей природе отвечает гетерономному пониманию морали.

«...Разум с высоты морально законодательствующей власти, безусловно, осуждает войну как правовую процедуру и, напротив, непосредственно вменяет в обязанность мирное состояние, которое, однако, не может быть ни установлено, ни обеспечено без договора народов между собой. [Соответственно всему этому] и должен существовать особого рода союз, который можно назвать мирным союзом (*foedus pacificum*) и который отличался бы от мирного договора (*pactum pacis*) тем, что последний стремится положить конец лишь одной войне, тогда как первый — всем войнам, и навсегда» [6, с. 391].

Откуда же берется идея о том, что мораль должна быть как бы выведена из самой морали, без обращения к утилитарным вопросам о том, почему она нужна обществу или самому человеку для того, чтобы сделать его жизнь лучше?

Происходит это из сознания важности моральных качеств людей для их совместного проживания, из того простого факта, что без некоторой системы регуляции и прежде всего такой, которая была бы основана на сознании самого человека, общество существовать не может. Мораль в этом смысле является самой надежной системой неформальной регуляции поведения. Конечно, она слабее права в смысле применяемых санкций и надежности основанного на них поведения. Однако человек подчиняется морали даже тогда, никто не наблюдает его поведения, и он даже не предполагает, что его поступки могут быть когда-то раскрыты. Он не может избежать внутренних санкций, связанных с угрызениями совести и сознанием невыполненного долга. Не случайно Э. Фромм полагал, что большинство неврозов происходит у человека из-за нарушения фундаментальных требований морали. Кроме того, следует учесть, что мораль не только работает в поле согласования уже развитых интересов людей, но и активно влияет на их формирование, контролирует и направляет весь процесс целостного развития личности.

Невозможность абсолютизации морали

Уже то, что ориентация на нравственные идеалы и высшие ценности, влияет на весь процесс становления и развития личности, показывает, что мораль не может быть выедена из самой морали, но именно это и полагается тогда, когда отвергается идея гетерономного подхода. В таком случае полагается, что мы можем выработать универсальное правило, следовать которому человек будет просто в силу своей доброй воли (Кант), или, что добро может быть понято только интуитивно (Мур). Сюда же можно отнести и идею здравого смысла в морали, на основе которой Т. Рид полагал, что первичные идеи о справедливости предшествуют концепции общего блага, которая вырабатывается теоретически.

Конечно, многое в морали основано на здравом смысле, опыте существования людей, эмпатии, произвольном помещении себя на место другого и возникающем в силу этого чувстве сострадания. Но все это в конце концов может быть объяснено на основе исследования механизмов человеческой психики, стереотипов общественного сознания, мемов, о которых говорил Докинз.

Тем не менее, в этике и представлениях обыденного сознания широко распространен подход, в котором собственно нравственные качества, а это традиционные добродетели: мужество, мудрость, умеренность и справедливость, отделяются от других социальных качеств и возводятся в некоторый абсолют.

В одноименном платоновском диалоге Протагор говорит: «Если кто скажет про себя, что он хороший флейтист, или припишет себе другое какое-нибудь мастерство, какого у него нет, то его либо поднимают на смех, либо сердятся... Когда же дело касается справедливости и прочих гражданских добродетелей, тут даже если человек, известный своей несправедливостью, вдруг станет сам о себе говорить всенародную правду, то такую правдивость, которую в другом случае признают рассудительностью, все сочтут безумием: ведь считается, что каждый, каков бы он ни был на самом деле, должен провозглашать себя справедливым, а кто не прикидывается справедливым, тот не в своем уме» [9, 432-433]. В этом положении отражена очень значительная проблема, заключающаяся в том, как человек смотрит на социальные условия его собствен-

ной жизни. При упрощенном взгляде эти условия, конечно, могут предстать лишь как то, к чему необходимо вынужденно приспособливаться, что не выражает, а, наоборот, сдерживает, создает препятствия на пути удовлетворения подлинных, по своей сути всегда эгоистических желаний человека. Софисты, думается, в основном склонялись именно к такому решению.

Идеи о том, что вторая природа может преобразовать первую, изменить характер ской чувственности человека у софистов, конечно, нет, как нет ее вообще во всей древнегреческой философии. Вторая природа в лучшем случае рассматривается как то, что позволяет более совершенно проявить свойства первой, но не как то, что способно заменить или радикально преобразовать ее.

Принципиально важным представляется подчеркнуть здесь и то, что для субъекта, осуществляющего развитие виды общественной деятельности (работа, политическая борьба, воспитание, содержательный досуг), нравственные отношения воспринимаются в связи с определением возможностей общества в обеспечении его потребностей, условиями самовыражения, оценкой собственного трудового вклада в создание общественного богатства, т.е. в связи с теми отношениями, которые не имеют уже исключительно нравственного характера. Это показывает невозможность абсолютизации морали, не позволяет создать представление о ней как об особой высшей сфере бытия личности.

Многие великие моральные философы понимали это. Так, Д. Юм отмечает: «... Цицерон, когда он рассуждает как философ, подражая всем древним моралистам, весьма расширительно трактует свои идеи добродетели и охватывает данным почетным наименованием все похвальные качества и дарования духа. Это приводит к третьему соображению, которое мы намереваемся выдвинуть, а именно к соображению о том, что древние моралисты, и притом самые лучшие из них, не проводили существенного различия между разными видами духовных дарований и недостатков, но трактовали равным образом все эти виды как нечто охватываемое названиями добродетель и порок и делали их без всякого исключения предметом своих моральных рассуждений» [17, с. 310].

Юм признает, что разделение добродетелей и иных социальных качеств произошло под влиянием теологии. Древние моральные системы их объединяли.

У Аристотеля добродетель является условием обретения человеком счастья, хотя и не достаточным, но — важнейшим и необходимым. При этом добродетель соотносится с понятием добра, а добро в античности понимается как соответствие вещи своему назначению. Точно так же понимается и добродетельный человек. Это тот, кто в совершенстве выполняет свою общественную функцию.

В других античных системах добродетель и счастье фактически объединяются, при этом в качестве основной моральной ценности начинают рассматриваться именно не достигнутые практические результаты, а сами усилия. «Все сущее, — говорит Диоген Лаэртский, характеризуя концепцию стоиков, — они считают благом или злом, или ни тем, ни другим. Блага — это добродетели: разумение, справедливость, мужество, здравомыслие и прочее. Зло — это противоположное: неразумное, несправедливость и прочее. Ни то ни другое — это все то, что не приносит ни пользы, ни вреда, например, жизнь, здоровье, наслаждение, красота, сила, богатство, слава, знатность, равно как и их противоположности: смерть, болезнь, мучение, уродство, бессилие, бедность, бесславие, безрадостность и тому подобное» [3, с. 299-300].

Стоики разделяют те поступки, которые можно назвать надлежащими, и собственно добродетельные поступки. «...Надлежащие поступки это те на которые толкает нас разум: например, чтить родителей, братьев, отечество, любить друзей» [3, с. 301]. Здесь мы видим, что в качестве надлежащих одновременно выделяются действия составляющие область собственно моральных отношений, то есть те, которые были ранее определены как добродетельные. Стоики в принципе такого совпадения не отрицают, но *добродетель все равно оказывается не тождественна этим действиям*. Гражданская деятельность, мужество на поле боя может иметь место. Но все это с точки зрения стоиков важно не само по себе, а лишь как возможность проявления истинной добродетели, т.е. достижения спокойствия духа от сознания выполненного долга. *Жизнь попавшего в беду друга является относительной цен-*

ностью, но абсолютной ценностью является усилие, направленное на его спасение.

Добродетель вне ее прямой связи с практическим результатом становится основой ожидаемой награды в христианской философии. Само по себе это было обусловлено вполне правомерным сужением определений добра, к области которого стали относиться именно человеческие поступки, а не различные благоприятные явления, представленные в окружающем человека мире. Но это же привело и к абсолютизации собственно моральных качеств, непониманию, например, того, что мужество без умения владеть оружием бесполезно, а любовь к ближнему это — не только милосердие, а и совершенствование всех условий его общественной жизни.

В философии Канта имеет место сложное объединение требований безусловного выполнения нормы, а соответственно — связанного с этим мотива поведения, и, в то же время — много конкретных требований к развитию личности, формулируемых Кантом в этике добродетелей. Но достаточно радикальные требования к практическому поведению личности зачастую наталкиваются на непроработанность понятий, в соответствии с которыми человек мог бы такие требования реализовать. Так, Кант говорит о том, что каждый должен делать вклад в общее благо, и этим определяется его заслуга (а в интеллигентном мире счастье и заслуга совпадают), но он нигде не говорит о том, что такое общее благо. Понятно, что без этого трудно оценить собственные возможности и цели, касающиеся вклада в общее благо.

Основная ошибка Канта, думается, заключена в том, что он пытался полностью изолировать моральные мотивы поведения от других мотивов деятельности человека, в то время как в реальности они объединены, оказывают влияние друг на друга. Несомненно, что человек испытывает радость от достижения результатов в общественно значимом творчестве. Это составляет важный элемент его счастья. В процессе комплексной общественно значимой деятельности нравственные мотивы объединяются с личными интересами, определяющими заинтересованность в конкретных видах творчества. При этом сознание нравствен-

ного значения осуществляемой деятельности способно усилить собственно творческие эмоции. Кант же пытается удалить личный интерес из морали. Для него моральное действие только то, в котором личный интерес не представлен. В лучшем случае такой интерес связан только с успокоением от сознания выполненного долга. Само кантовское понятие доброй воли упрощает рассмотрение проблем моральной мотивации. Моральные мотивы многообразны. В ряде случаев они действуют как самостоятельные, прежде всего благодаря предвосхищению отрицательных эмоций, сопровождающих сознание возможного невыполнения долга, или прямому чувству вины по поводу его реального неисполнения. В ряде случаев они объединены с другими мотивами¹. Самостоятельное проявление нравственных мотивов позволяет рассмотреть идею моральной автономии не только в кантовском смысле. Но это не является предметом исследования в данной статье.

Сказанное позволяет сделать вывод о том, что широко распространенный в современной этике подход, связанный с идеей нравственной автономии, понятой в смысле кантовского абсолютизма, является неверным. Он не отражает процесс комплексного освоения системы общественных требований, при котором происходит осмысление жизненных целей и способов их реализации. Идея автономии, связанная с кантовским подходом к морали, отражает факт несовершенства общества, в котором моральный абсолютизм представляется неизбежным. Он оказывается необходим в связи с тем, что жертвенное поведение, направленное на подчинение мотивов деятельности человека целям поддержания жизни социальной группы, или даже человеческого рода в целом, в несовершенном обществе невозможно до конца понять рационально с позиций личных целей бытия. Моральное поведение в несовершенном обществе, в чем-то обязательно ущемляющем интересы человека или отдельных групп людей неизбежно должно быть связано с абсолютным обликом морали, например, с идеей доброй воли как таковой или какими-то иде-

¹ См. об этом подробнее нашу статью «Моральная мотивация в моделях нравственного поведения» [10].

ями о посмертном воздаянии, о преодолении присущего миру несовершенства.

У Канта в постулатах практического разума также формулируется идея о бесконечном движении к высшему благу, что предполагает и бессмертие души, хотя до конца и не ясно, где и как такое бесконечное движение осуществляется. И хотя Кант много внимания уделял вопросам совершенствования общества, исключения войн, для него несомненным был приоритет нравственного мотива перед всеми другими мотивами бытия личности. Человек, согласно Канту, должен действовать в соответствии с нравственными мотивами и в несовершенном обществе, а задача нравственного совершенствования для него выше всех других практических целей бытия.

Сейчас многие теоретики морали считают, что автономный подход в морали оказался бесперспективным.

«Моя точка зрения, — отмечает Ф. Фукуяма, — состоит в том, что привычное понимание натуралистического заблуждения само по себе есть заблуждение, и потому философии отчаянно необходимо вернуться к докантианской традиции, которая корни прав и морали видит в природе» [14, с. 161].

Близкую позицию разделяет А. Макинтайр. Он не призывает к возрождению представлений о природном законе, но подвергает критике всю традицию аналитической философии и считает, что основание морали могут быть найдены только в некоторой исторической традиции в жизнедеятельности определенных групп людей.

У Макинтайра должное выводится не из абстрактного природного закона (который сам по себе может быть подвергнут сомнению), а из того, что идет от понимания совершенства в выполнении социальной функции. Хорошими часами, являются те часы, которые точно показывают правильно время, а хорошим фермером — тот фермер, который хорошую программу возрождения почвы, наилучшую из всех возможных. Это означает, что мы «определяем "часы" или "фермер" в терминах цели или функции, которые типичны для часов или фермера. Отсюда следует, что концепция часов не может быть определена независимо

от хороших часов, а концепция фермера — независимо от концепции хорошего фермера...» [7, с. 83]. Точно также, «...из посылки “Он является морским капитаном” вполне значимо может быть выведено “Ему следует делать то, что пристало морскому капитану”» [7, с. 81].

И здесь нам можно обратиться к оценке идей Юма логиками. Так, А.А. Ивин пишет: «Несмотря на то, что принцип Юма справедлив, принцип автономии в этике ошибочен. Ни логика норм, ни логика оценок не санкционирует выводов, ведущих от чисто фактических (описательных) посылок к оценочным или нормативным заключениям. Конечно, обсуждение особенностей обоснования моральных норм требует учета этого логического результата. Вместе с тем, ясно, что он не предопределяет решения методологических проблем обоснования этики, точно так же как невозможность перехода с помощью только логики от фактов к научным законам не предрешает ответа на вопрос об обоснованности теоретического знания» [4, с. 98].

Ясно, что в процессе обоснования морали мы не просто пытаемся понять некоторую моральную систему как непротиворечивую, а оценить ее как приемлемую для нас, для данных условий существования человека или — нет. Сделать это только с помощью формальной логики невозможно. Кроме того, мы сталкиваемся и с процессом обоснования необходимости реорганизации реальности, создания новых норм, а одна только формальная логика не может быть средством получения нового знания.

Автономный подход в этике являет собой концентрированное выражение сути либерального подхода к человеку и обществу. Основопологающей идеей этого подхода является идея самопринадлежности и связанное с этим самоопределение личности. Но социальность и индивидуализм заключают в себе противоречие, что требует ограничения либеральных принципов как таковых. Дело в том, что представления о правах, как отмечают многие авторы, имеют тенденцию к расширению, по своей сути они безграничны, также как безграничны и потребности человека, но обеспечиваются они именно благодаря привлечению ресурсов и институциональных структур общества, что всегда связано с ограничениями.

Концепция прав человека, составляющая одну из основ либеральной идеологии, содержит в себе и много других противоречий. Эта сторона вопроса исследовалась достаточно давно и продолжает исследоваться современными мыслителями, среди которых следует особенно упомянуть А. Бенуа. Он показывает противоречия, заключенные в неопределенности самого исходного понятия природы человека, положенного в основание представлений о естественном законе; противоречия, связанные с разными субъектами для понятия прав человека и демократии, гражданственности, в результате чего обеспечение прав человека логически требует допущения нарушения суверенитета; противоречия, связанные с выведением прав человека из индивида и условиями их обеспечения, требующими социальности (т.е. выхода за пределы индивида); а также противоречия между универсальностью прав и индивидуальностью личности.

А. Бенуа отмечает: «Огюстен Кошен и Жозеф де Местр, Эдмунд Берк и Карл Маркс, Ханна Арендт и Мишель Виллей — большинство критиков идеологии прав человека разоблачали ее универсализм и абстрактный эгалитаризм. Также они отметили, что, лишая человека, права которого она провозглашает, всех конкретных характеристик, эта идеология грозит тем, что ее результатом станет уравниловка и обезличивание» [1, с. 90].

Ясно, что разрешить эти противоречия можно только на основе коммунитарной теории, которая по своим принципам противоположна либеральной идеологии и идее нравственной автономии. Коммунитаризм выводит нравственные обязательства из признания обязанностей человека, порожденных условиями его существования в конкретном обществе. Это не означает, что общество не имеет обязанностей перед каждой отдельной личностью, но предполагает, что и сама личность сознает себя членом определенного сообщества, прежде всего — государства. Сказанное означает, что именно в качестве члена различных общественных объединений человек обретает новое качество своего бытия. В этом отношении Гегель совершенно верно отмечает: «Если смешивают государство с гражданским обществом и полагают его назначе-

ние в обеспечении и защите собственности и личной свободы, то признают интерес единичных людей как таковых той окончательной целью, для которой они соединены, и из этого вытекает также, что мы по произволу можем быть или не быть членами государства. Но государство на самом деле находится в совершенно ином отношении к индивидууму; так как оно есть объективный дух, то сам индивидуум лишь постольку объективен, истинен и нравственен, поскольку он есть член государства» [2, с. 337].

Противоречие, связанное с пониманием прав человека на основе индивидуальных свобод и объединенным социальным субъектом такие свободы защищающим, отмечает также Ф. Фукуяма. «Если здоровье современной либеральной демократии основано на здоровье гражданского общества, а последнее зависит от спонтанной способности людей объединяться, то ясно, что либерализм для своего успеха должен выйти за рамки собственных принципов» [13, с. 337].

Идея самоопределения личности, конечно, не может быть исключена из морального поведения. Более того, можно сказать, чем более общество поощряет активность личности, способную вывести ее за привычные формы детерминации, предложить новые способы организации жизни, тем более оно нуждается в автономии нравственного сознания. При жестком определении условий деятельности, отвечающем застойному характеру производства, социальные связи меняются очень медленно. Наоборот, там, где само производство уже не может обойтись без быстрой перестройки технико-организационных структур, невозможно обойтись и без высоко развитой способности личности к совершению самостоятельных действий.

Мораль и право

Русские философы в большинстве своем исходили из того, что мораль и право совместимы. Так, Б.И. Чичерин отмечал «что нравственность определяет внутренние побуждения и мотивы, а право — внешние проявления волеизъявления индивидов» [15, с. 142]. Но «нравственный закон может требовать от совести человека добровольного подчинения

установленному юридическим законом порядку, как необходимому условию мирного сожительства между людьми» [15, 183].

Тем не менее, Чичерин считал, что мораль и право представляют собой самостоятельные начала организации совместной жизни людей и неправомерно их смешивать. По этому поводу он резко критиковал Вл. Соловьева, допускавшего гарантии минимального добра с помощью права, в результате чего допускается и некоторое минимальное зло, например — вмешательство в частную жизнь. Но оно является необходимым. Концепция Соловьева отражает некоторые современные тенденции исследования публичной морали и, несомненно, построена на гетерономных позициях. Он определенно утверждает, что нравственная жизнь ни в коем случае не может ограничиваться только собственным совершенством и действиями в соответствии с правильными мотивами. «... Действительное нравственное совершенствование людей происходит только тогда, когда добрые чувства отдельного человека не ограничиваются субъективной сферой его личной жизни, а перехватывают за ее пределы, сливаются с жизнью собирательного человека, создавая нравственность общественную, объективно осуществляемую чрез учреждения, законы и публичную деятельность лиц и групп. Короче, — личное нравственное чувство должно становиться общим делом, требующим организации служащих ему сил. Понятно, что такая организация собирательного добра в процессе своего исторического роста сопряжена с большими или меньшими ограничениями и стеснениями индивидуальной свободы в тех ее проявлениях, которые нарушают условия человеческого общежития, а следовательно, упраздняют и нравственную задачу. Вопрос о пределах такой принудительной организации добра, деятельным органом которой призвано у меня нормальное государство... не может иметь никаких других интересов выше нравственного, и, следовательно, ее принудительное действие должно всегда и во всем подчиняться требованию нравственного начала — признавать за каждым человеком безусловное внутреннее значение и безусловное право на существование и на свободное развитие своих положительных сил» [11, с. 673-674].

В правовых концепциях Ильина, Новгородцева и многих других русских мыслителей важно место занимает *концепция «естественного права»*. В русле данной концепции Ильин обосновывает природную индивидуальность и неодинаковость людей. Отсюда соответственно выводится и естественное неравенство. В случаях, когда возникает явное противоречие между позитивным и естественным правом, Ильин предлагает делать выбор в сторону естественного. В этом проявляется его представление о достоинстве как основе принципиального равенства людей, что в его концепции имеет также и религиозное обоснование. Западные мыслители в основном исходили из приоритета позитивного права.

Думается, что проблема может быть решена только исторической практикой, которая так или иначе закрепляет себя в традициях и в том, что может быть названо правосознанием, как некоторой самостоятельной реальности, служащей источником права.

Нормативность морали

В недавнем прошлом в этике сказывалась сильная антинормативная тенденция. Она была связана с критикой тоталитарных режимов и противопоставлением этому идеи автономии личности. Но современная этика возвращается к проблеме нормотворчества.

Здесь можно упомянуть хотя бы известную дискуссию по поводу нормативности во французской философии. Она велась между Н. Рено и Ш. Лармором. А. Рено в работе «Эра индивида» исходит из идеи моральной автономии и опирается на И. Канта и молодого Фихте. Он считает, что автономия всегда предполагает множественность, т.е. это наша способность утверждать для самих себя определённые принципы, регулирующие нашу собственную мысль и поведение. Ш. Лармор в статье «Осмысление гуманности и демократии. Французская политическая философия в последние 20 лет». Подвергает эту позицию критике. Он утверждает, что высшие нормы возникают на основе традиции, и они предшествуют всем коллективным соглашениям [16, с. 65-66].

Исторически проблема возникновения новых социальных норм рассматривалась в рамках морального и правового сознания. При этом выделялись две наиболее противостоящие друг другу позиции: теория естественного права (природного закона) с одной стороны, и юридический позитивизм — с другой.

Юридический позитивизм считает, что основания права нельзя найти в каких-то естественных предпосылках и возводит его возникновение к вопросу о легитимности, т.е. к вопросу о том, кто принимает правовые нормы, и обладает ли он для этого необходимыми полномочиями. При этом не исключаются практические соображения, задачи упорядочивания общественной жизни, но это не связывается с естественными предпосылками в виде сознания людей, укорененного в их естественных представлениях о праве на самозащиту, охрану собственности, взаимопомощи и т.д.

Решительным критиком естественного права был Г.В.Ф. Гегель. Он говорил, что под естественным законодателем всегда кажется то, что ему выгодно. Но юридический позитивизм тоже сталкивается со сложностью, касающейся вопроса о том, а что если законодатель был неправ, что если парламент одобрил несовершенные, плохо работающие законы.

В самом общем плане противостояние двух теорий было разрешено К. Марксом. Он рассмотрел общество как многоуровневую систему, в которой есть отношения, складывающиеся независимо от воли и сознания людей, а есть отношения, которые, складываясь, проходят через их волю и сознание. Последние как раз представляют собой отношения права, морали традиции, обычая. Это так называемые вторичные отношения. Маркс обращает внимание на постепенность процесса складывания вторичных отношений (что конечно не означает, что они в каком-то смысле копируют первичные производственные отношения). Постепенность процесса говорит о том, что в качестве устойчивых форм коммуникации, закрепленных в социальных нормах, сохраняются только исторически подтвержденные, отвечающие тенденциям исторического развития отношения. В морали это означает, что общность людей просто не окажется сформированной на основе ложных, исторически неперспективных идей о возможных формах коммуникации. В праве это означает, что неудачные законы начнут обходиться и рано или поздно будут отброшены исторической практикой.

Во многих публикациях я показал, что исторически, в ходе формирования новых моральных норм мы имеем дело с триединым процессом, в котором объединены оценка реальности, предложения по ее упорядочиванию — предложение новых форм коммуникаций — и проверка

этих форм на историческую приемлемость в процессе выживания социально-исторических общностей людей.

Современные условия отличаются от условий развития традиционного общества быстротой процесса, большими возможностями для индивидуального творчества и большей вариативностью форм поведения. Это и определяет специфику нравственной жизни современного общества.

Какую методологию можно использовать для исследования этих процессов. Думаю, что во многом мы можем опираться здесь на мысли Б. Чичерина о специфике развития человеческих союзов. Мыслитель отмечает: «Человеческие общества суть не учреждения, а союзы лиц. Если между этими лицами устанавливается живая связь, если вырабатываются общие интересы и учреждения, то всё это совершается не иначе, как путём взаимодействия самостоятельных единиц, одарённых собственным сознанием и собственной волей. В том именно состоит существо духа, что орудиями его являются разумные и свободные лица. Они составляют саму цель союзов. Не лица существуют для учреждений, а учреждения для лиц. От них исходит и совершенствование учреждений. Последние развиваются и улучшаются именно вследствие того, что лицо отрывается от существующего порядка и предъявляет свои требования и свои права» [15, с. 179-180]. Возможность такого отрыва Чичерин связывает с высшими формами духовности, в основе которых, по его мнению, лежат христианские представления о вечных законах правды и добра. Безусловно, христианство выразило многие фундаментальные гуманистические принципы. Но сейчас ориентации только на традиционные христианские ценности конечно недостаточно. Дело в том, что христианская этика (по крайней мере в ее исходном варианте) тяготеет к моральному абсолютизму и потому уделяет ведущую роль поведению, развивающемуся на основе правильных мотивов, и отводит меньшее значение ожидаемым результатам. Лев Толстой в «Крейцеровой сонате» сравнивает христианские принципы со стрелкой компаса, которая указывает правильное направление, но не говорит непосредственно о том, когда ты доплывешь до берега. Однако в современном обществе, с развитой экономической жизнью, взаимными поставками, как раз очень важно знать, когда и куда ты доплывешь. Поэтому необходимо соотношение нравственных мотивов и целей с глубоким анализом состояния общества, а это невозможно без идеи гетерономии в

морали. Кроме того, обращение к трансцендентным реалиям свидетельствует лишь о недостаточной степени сознания собственной ответственности человека перед другими людьми. Скажем, если человек сам понимает необходимость фундаментальных запретов, в сфере биоэтики, в вопросах переделки собственной природы в биологическом смысле, ему для выполнения таких запретов не нужен Бог.

В современном обществе у человека появляется возможность переходить из одних союзов в другие и это, согласно Чичерину, является его неотъемлемым правом. В результате проявляя свою индивидуальность, человек оказывается способным совершенствовать себя самого, общественные союзы и общество в целом.

Еще один подход, который здесь следует упомянуть это так называемая семантическая теория норм.

Ряд современных философов, занимающихся проблемой сознания (Адольф Райнах, Б. Вальденфельс), используют понятие респонсивность, которое с их точки зрения должно дополнить понятие интенциональность. Респонсивность проявляет себя как реакция на чужое сознание или просто чужое, в том числе — даже предметы неодушевленного мира, которые не укладываются в предполагаемый нами порядок вещей, которые могут жить по своим правилам. Это вызывает реакцию нашего сознания, пытающегося привести мир в равновесное состояние.

Исследующий данную проблему российский философ И.Д. Невважай отмечает: «Я придерживаюсь точки зрения, согласно которой описание сознания с помощью понятия интенциональности должно быть дополнено описанием его с помощью понятия респонсивности. Если интенция — это активность сознания, то респонсия — это его реактивность. Поиск выражения, притязающего на собственное бытие предмета внешнего мира, осуществляется благодаря респонсивной способности сознания в процедуре распознавания и признания того, что же нам «дано». Это уже не процедура интерпретации знака, но акт, который я считаю оправданным называть «именованием», или «обозначением», поскольку он связан с поиском знака для данного значения или содержания. Благодаря данному имени предмет становится объектом мысли. Акт именованья напоминает акт интроспекции, которое было введено в психологию Ш. Ференци, и он означает включение индивидом в свой внутренний мир элементов внешнего мира для перенесения на них эмоци-

ональных переживаний» [8, с. 11]. Как считает автор это путь возникновения того, что может быть названо протонормами, существующими первоначально в представлениях отдельного индивида. «Действия субъекта вместе с познаваемой реальностью представляет собой аутопоэзисную систему, которая стремится воспроизводить себя как рационально устроенную систему, стремящуюся к обеспечению равновесия и согласованности человеческого бытия с внешним объективным миром. Далее я хочу показать, что это равновесие и согласование обеспечивается наличием норм, на основе которых осуществляется взаимодействие человека с внешней реальностью» [8, с. 13].

Идея реактивности субъекта, подчеркивает стремление индивидуального сознания к сохранению равновесного состояния системы. Для этого используется современный термин аутопоэзис. Но следует подчеркнуть, что отношения с другим — это целая этическая традиция. Причем у ряда мыслителей (Бердяев, Франк) другой рассматривается как равный тебе и отношения с ним не требуют подчинения. У других мыслителей (Бубер, Левинас) моральный субъект в своем сознании подчинен другому. Но так или иначе это предполагает респонсивное отношение. Однако можно согласиться с тем, что мораль, да и право, хотя и с некоторыми отличиями, являются аутопоэзисными, равновесными системами. И равновесие в человеческих коммуникациях достигается именно благодаря существованию норм.

Протонормы возникают в субъективном мышлении, в сознании субъекта. Но затем они универсализируются, становятся общественными нормами. В нормах, представленных на уровне первоначального личного сознания, находят выражение идеи об эквивалентном обмене услугами, взаимном альтруизме, заботе о потомстве и т.д. Выживают те группы, которые на практике реализуют эти представления.

Из сказанного следует, что всякие попытки рассмотреть человека как исключительно автономного субъекта, вне нормативности несостоятельны. Нормативность как таковая присуща нашему сознанию. Она является средством упорядочивания наших представлений о мире, а затем и средством организации устойчивости наших коммуникаций. Устойчивость коммуникаций необходима для воспроизводства всей общественной жизни.

В современном мире скорость процессов духовно-практического освоения мира убыстряется, расширяются возможности каждого человека

участвовать в этих процессах, люди могут образовывать новые союзы, новые политические партии, но одновременно такое убыстрие создаст больше возможностей для образования элит, встающих во главе развивающегося процесса преобразования общества.

Более всего власть элит проявляет себя в изменении правовых норм. Как отмечает С.В. Тихонова: «Трансформации правовой системы оказываются в итоге гораздо более динамичными, поскольку их источником является не абстрактная тотальность общественных отношений, но скорее «экспертное» видение направлений эволюции, характерное для политической элиты» [12, с. 91].

Социальная группа, вставшая во главе политического движения и предлагающая новые принципы социальной взаимосвязи, естественно видит эту связь такой, которая максимально отвечает ее интересам, которая позволяет этой группе занять лидирующее положение в системе общественного производства и, в конечном счете получать экономические выгоды от того, что именно она управляет процессом воспроизводства социальных связей. Но никакая общественная группа в то же время не может конструировать социальную связь произвольно, без учета объективных потребностей общественного производства и интересов других людей, ведь по самой своей логике образования общественная взаимосвязь предполагает объединение всех участников общественного производства. Данная связь, следовательно, создается так, что она в определенной степени отвечает интересам всех.

Чем больше степень социального единства общества, тем в большей степени социальная связь отвечает интересам всех слоев населения и тем в большей степени она носит нравственный характер. Но противоречия между моралью и правом все равно сохраняются, так как право по своей природе использует насилие, несмотря на любую степень сознания его нравственного значения в жизни людей.

Заключение

Мы показали, что идея гетерономии не может быть исключена из понимания общего характера морали, условия складывания моральных норм. Она в принципе соответствует отношению человека к миру, что проявляется даже в его психологической организации. Остается вопрос о том, почему же идея нравственной автономии так живуча в теоретических

подходах к пониманию морали. На наш взгляд это происходит потому, что она соотносится с моральным абсолютизмом, а последний необходим в несовершенном обществе, где нравственные мотивы не могут быть до конца рационально обоснованы, где сами условия общественной жизни нередко требуют от индивида самопожертвования, несмотря на все утверждения о ценности его жизни о том что человек не может быть только средством и т.д.

Но по мере того, как общества будет становиться более совершенным, в нем будут исключены войны, все решения по возможности станут коммуникативными, основанными на согласии, основания для рационального понимания морали будут расширяться. Тогда моральный абсолютизм и сочетаемая с ним автономия нравственного сознания окажутся ненужными. Гетерономный же подход позволит обосновать, для чего мораль нужна индивиду в личностном смысле, как она сможет улучшить качество его жизни. Сделать это можно на основе понимания единства разных мотивов человеческой деятельности, обогащения одних мотивов за счет других. Ведь понятно, что сознание нравственного значения своей деятельности усиливает творческие эмоции, сопровождающие достижение совместно разделенных с другими людьми целей.

Список литературы

1. Бенуа Ален де. По ту сторону прав человека. В защиту свобод. Институт Общегуманитарных Исследований, 2015. 144 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Философия Права. М.: Мысль, 1990. 524 с.
3. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. 571 с.
4. Ивин А.А. Логика: Учеб. пособие для студентов вузов. М.: ООО «Издательство Ониск»: ООО «Издательство «Мир и Образование», 2008. 336 с.
5. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. Т. 1. М.: Издательская фирма АО "Ками". 1993. С. 79-123.
6. Кант И. К вечному миру. Философский проект. Т. 1. М.: Издательская фирма АО "Ками", 1993. С. 35-477.
7. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. 384 с.

8. Невважай И.Д. Как возможна общая теория норм // Мир человека: нормативное измерение – 5. Постигание нормативности и нормативность познания: сб. трудов межд. науч. конф. (Саратов, 12–14 июня 2017 г.) Саратов: Изд-во ФГБОУ ВО «Саратовская государственная юридическая академия», 2017. С. 6-21.
9. Платон. Протагор. Соч. в 4 т. Т.1. М.: ЧОРО, 1990. С. 432-433.
10. Разин А.В. Моральная мотивация в моделях нравственного поведения // Философия и общество 2024, № 2. С. 107-133.
11. Соловьев В.С. Мнимая критика. Ответ Б.Н. Чичерину /Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева в 10 т. Том 8. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 2014. С. 669-716.
12. Тихонова С.В. История правовых норм: правовой плюрализм и коммуникативные теории права // Альманах «Дискурсы этики». Выпуск 2(7) 2014. С. 81-98.
13. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М.: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. 558 с.
14. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. Последствия биотехнологической революции. М.: АСТ МОСКВА, 2008. 349 с.
15. Чичерин Б.Н. Философия права. СПб.: Наука, 1998. 656 с.
16. Энгватова А.В. Этика автономии: французский вариант решения проблемы // Вестник Московского университета, Сер.7 философия, 2007 №1. С. 62-82.
17. Юм Д. Исследование о принципах морали / Соч. в 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 171-314.

References

1. Alen de Benua. (2015). *Po tu storonu prav cheloveka. V zashhitu svobod* [Beyond Human Rights: In Defence of Freedoms]. Institut Obshchegumanitarny'x Issledovanij, 2015. 144 s.
2. Gegel` G.V.F. *Filosofiya Prava* [Philosophy of Law]. М.: My`sl`, 1990. 524 s.
3. Diogen Lae`r'tskij. O zhizni, ucheniyax i izrecheniyax znamenity'x filozofov [The Lives and Opinions of Eminent Philosophers]. М.: My`sl`, 1979. 571 s.
4. Ivin A.A. *Logika: Ucheb. posobie dlya studentov vuzov* [Logic: A Textbook for University Students]. М.: ООО «Izdatel`stvo Oniks»: ООО «Izdatel`stvo «Mir i Obrazovanie», 2008. 336 s.

5. Kant I. *Ideya vseobshhej istorii vo vsemimo-grazhdanskom plane* [Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose]. Т. 1. М.: Izdatel'skaya firma AO Kami. 1993. S. 79-123.
6. Kant I. *K vechnomu miru. Filosofskij proekt* [Perpetual Peace: A Philosophical Sketch]. Т. 1. М.: Izdatel'skaya firma AO Kami, 1993. S. 353-477.
7. Makintajr A. *Posle dobrodeteli: Issledovaniya teorii morali* [After Virtue: A Study in Moral Theory]. М.: Akademicheskij Proekt; Ekaterinburg: Delovaya kniga, 2000. 384 s.
8. Nevvzhaj I.D. *Kak vozmozhna obshhaya teoriya norm* [How a General Theory of Norms is Possible] // Mir cheloveka: normativnoe izmerenie – 5. Postizhenie normativnosti i normativnost' poznaniya: sb. trudov mezhd. nauch. konf. (Saratov, 12–14 iyunya 2017 g.) Saratov: Izd-vo FGBOU VO «Saratovskaya gosudarstvennaya yuridicheskaya akademiya», 2017. S. 6-21.
9. Platon. *Protagor* [Protagoras]. Soch. v 4 T. T.1. М.: ChORO, 1990. S. 432-433.
10. Razin A.V. *Mora'naya motivaciya v modelyax npravstvennogo poveshheniya* [Moral Motivation in Models of Moral Behavior] // *Filosofiya i obshhestvo* 2024, №2. S. 107-133.
11. Solov'ev V.S. *Mnimaya kritika. Otvet B.N.Chicherinu* [An Imaginary Criticism: A Reply to B.N. Chicherin] / *Sobranie sochinenij Vladimira Sergeevicha Solov'eva v 10 t. Tom 8.* SPb.: Knigoizdatel'skoe tovarishhestvo «Prosveshhenie», 2014. S. 669-716.
12. Tixonova S.V. *Istoriya pravovy'x norm: pravovoj plyuralizm i kommunikativny'e teorii prava* [History of Legal Norms: Legal Pluralism and Communicative Theories of Law] // *Al'manax «Diskursy`e`tiki»*. Vy'pusk 2(7) 2014. S. 81-98.
13. Fukuyama F. *Konecz istorii i poslednij chelovek* [The End of History and the Last Man]. М.: AST MOSKVA: X-RANITELb, 2007. 558 s.
14. Fukuyama F. *Nashe postchelovecheskoe budushhee. Posledstviya bioteknologicheskoj revolyucii* [Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution]. М.: AST MOSKVA, 2008. 349 s.
15. Chicherin B.N. *Filosofiya prava* [Philosophy of Law]. SPb.: Nauka, 1998. 656 s.
16. E'ngovatova A.V. *E`tika avtonomii: francuzskij variant resheniya problemy`* [The Ethics of Autonomy: The French Approach to the Problem] // *Vestnik Moskovskogo universiteta, ser.7 filosofiya*, 2007 №1. S. 62-82.
17. Yum. D. *Issledovanie o principax morali* [An Enquiry Concerning the Principles of Morals] / Soch. v 2-x t. Т. 2. М.: My'sl', 1996. S. 171-314.

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ЭТИКА

THEORETICAL ETHICS

[Пустая страница]

[This page intentionally left blank]

Дискурсы этики. 2025, 3(27): 39–54

ISSN 2311-570X (online)

Постоянная ссылка:

http://theoreticalappliedethics.org/wp-content/uploads/2025/12/DE2025_3_27_39-54.pdf

DOI: 10.24412/2311-570X-2025-3-39-54

УДК 17

ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК ОСНОВАНИЕ ЭТИКИ

Груздев А. Д.

статья:

поступила в редакцию 03.11.2025

принята к публикации 15.12.2025

опубликована (онлайн) 23.12.2025

© Груздев Алексей Дмитриевич

студент магистратуры Санкт-Петербургского государственного университета,
Санкт-Петербург, Россия

адрес для корреспонденции: gruzdev457@yandex.ru

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

Аннотация: Статья посвящена обоснованию идентичности как основанию этики. Такая возможность обнаруживается при рассмотрении идентичности из нескольких перспектив, преимущественно благодаря философской экологии (Т. Мортон, Ю. Такер) и авторам, задействующим методологию акторно-сетевой теории (А. Мол, Дж. Ло). Помимо этого, значительным контекстом для данной работы становится социально-политическая проблематика и направленность этики, выраженная наиболее релевантно в области идентичности такими авторами как Дж. Агамбен, Х. Арендт и К.-О. Апель. Немаловажным становится теоретический ход, связанный с «возвратным» поступком по отношению к идентичности, обретение которого становится точкой отсчёта для развития темы и обсуждения перспектив. Этот контекст связывается с рефлексией М. Фуко и

В. Бибихина над античными основаниями идентичности-самости, выраженными в диалоге Платона «Алкивиад I», а также их заинтересованностью в «генеалогическом» методе как основе философского мышления. Значительными также являются позиции по обоснованию актуальности и вымирания как основ этической практики, что обнаруживается в работах экологически ориентированных авторов в связи с их изучением И. Канта и М. Хайдеггера. Заключительный контекст статьи связан с вынесением дела этики как терапии идентичности в условиях понимания смертности и общности мира вкупе с «реабилитацией» не-человеческих существ. Практика этики в контексте её основания в виде идентичности позволяет вынести свободное отношение к многообразию форм жизни и предложить множественные варианты по взаимоотношению с ними как в теоретическом опыте, так и в повседневности.

Ключевые слова: идентичность, философская экология, рефлексивность, актуальность, практики, ответственность, вымирание.

Discourses of Ethics. 2025, 2025, 3(27): 39–54

ISSN 2311-570X (online)

permanent link:

http://theoreticalappliedethics.org/wp-content/uploads/2025/12/DE2025_3_27_39-54.pdf

DOI: 10.24412/2311-570X-2025-3-39-54

IDENTITY AS THE FOUNDATION OF ETHICS

Gruzdev Alexey

received 03.11.2025

accepted 15.12.2025

published (online) 23.12.2025

© Alexey D. Gruzdev

Master's Student, Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia

Correspondence to: gruzdev457@yandex.ru

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

Abstract: The article is devoted to the justification of identity as a basis for ethics. This possibility is found in the consideration of identity from several perspectives, mainly due to philosophical ecology (T. Morton, E. Thacker) and authors using the methodology of actuator-network theory (A. Mol, J. Law). In addition, a significant context for this work becomes the socio-political problem and orientation of ethics, expressed most relevant in the field of identity by authors such as G. Agamben, H. Arendt and K.-O. Apel. The theoretical course becomes important, connected with a «return» act in relation to identity, the acquisition of which becomes a point of reference for the development of the topic and discussion of perspectives. This context is connected with the reflexion of M. Foucault and V. Bibikhin about ancient bases of identity-self expressed in dialogue of Plato «Alkiviad I» and their interest in «genealogical» method as basis of philosophical thinking. There are also significant positions on the justification of relevance and extinction as a basis for ethical practice, which is found in the works of environmentally oriented authors in connec-

tion with their study I. Kant and M. Heidegger. The final context of the article is related to putting the case of ethics as an identity therapy in conditions of understanding mortality and community of the world together with «rehabilitation» of non-human beings. The practice of ethics in the context of its foundation as an identity allows to assume a free attitude towards the diversity of life forms and offer multiple options regarding their relationship both in theoretical experience and in everyday life.

Keywords: Identity, Philosophical Ecology, Reflexivity, Actuality, Practice, Responsibility, Extinction.

«Возвращение» идентичности

Тема идентичности заслуживает внимательного рассмотрения в опыте не только социально-политическом, но и этическом, и даже более того — в качестве основания этики. Не кажется неправомерным сказать, что вопрос, обозначенный М. Фуко в тексте-интервью «О генеалогии этики», относящийся к актуальности проблемы этики как персонального и ответственного выбора, остаётся и сейчас весомым. С другой стороны, на основании какой из теорий идентичности можно говорить о возможности формирования этики? Вариативность в этом отношении поразительна, но и бедна: большинство из этих концепций остаются в рамках т.н. «метафизики присутствия» или, по словам, Т. Мортон «стандартной западной онтологии: воспроизводим безликих сгустков, украшенных акциденциями» [5, с. 200]. Странным образом самасть идентичности оказывается необнаруженной, пустотной. «Негативность» идентичности подчёркивалась в истории философии неоднократно, более того, это положение стало одним из магистральных для экзистенциализма, который сформировался не только как философское течение, но и как терапия. В данном тексте признание близости этики и терапии становится как исходной позицией, так и перспективой, могущей развиваться в будущем. Предлагается начать с краткого анализа платоновского «Алкивиада I», который покажет, почему в античности «возвращение идентичности» стало не только важным методологическим ходом (что часто отмечается применительно к «майевтике»), но полноценным онтологическим маркером.

Близость терапии как выявления идентичности и её маркеров с формированием знания о «я» именно на основании возникновения, становления и трансформации симптоматики — это значимая тема для понимания «властности» психиатрических, психоаналитических и иных клинических оптик, сформированных к XXI веку. Эта оптика является одной из наиболее часто упоминаемых применительно к Фуко, чей текст яв-

ляется «точкой отсчёта» для данной статьи, однако он не является единственным автором, предпринявшим «генеалогию» формирования субъективности-самости в этическом контексте. Серьёзным вопросом, предвосхищающим понимание идентичности, можно назвать, к примеру, такой: «Стоит ли в поиске фундамента идентичности стремиться к какому-либо научному обоснованию?» Фуко, пожалуй, отвечает отрицательно, хоть и в аспекте незавершённости этого процесса: «Нынешние освободительные движения страдают от того, что не способны отыскать принцип, на основе которого можно было бы построить новую этику. Им нужна этика, но они могут найти лишь этику, опирающуюся на так называемое научное знание о том, что такое Я, что такое желание, что такое бессознательное и т. п.» [7, с. 137]. Можно сказать, что этот поиск не окончен, но предварительные его результаты представляются Фуко убедительными. Близкой к тексту Фуко можно считать позицию В. Бибихина, в особенности применительно к прочтению диалогов Платона «Политик» и «Алкивиад I».

В отличие от экзистенциальной традиции, которая оперирует негативностью, и Фуко, и Бибихин стремятся к, если так можно выразиться, «позитивной генеалогии»: «Мои взгляды гораздо более близки взглядам Ницше, нежели Сартра» [7, с. 143]. Очевидная негация экзистенциализма является той оптикой, которая воспроизвела, быть может, наиболее отчётливо, опыт небытия применительно к существованию, но она не является той позицией, на которой стоит остановиться или принять её в качестве исходной. Неслучайна общая заинтересованность Фуко и Бибихина в такой критике: разбирая понятие *auto to auto* (в переводе «самое само») в диалоге Платона «Алкивиад I» они приходят к схожим выводам касательно человеческой идентичности: Платон в стремительном раскрытии положений говорящих показывает, насколько человек буквально «вдвинут» в это пространство полной неопределённости, когда каждый момент есть риск не отделяться границей незнания и исчезновения, и, таким образом, вернуться к состоянию Алкивиада в начале диалога, не имея шанса для собственно своего. Своё как то, что в строгом смысле, не является принадлежностью, и поэтому не может быть определено через пользующегося им, — скорее, можно говорить о том, что

из своего возможно нахождение соотнесённости с чем-то, собственность появляется благодаря мере своего. «Наука незнания», как называет Бибахин такое обращение, в определении заключает отношение к готовности принять решение, которое по происхождению неизвестно, не ограничено своим. Параллель обоих авторов обнаруживается в нахождении «возвратного» поступка, который осуществляется в проведении такой методологической границы, при этом и Бибахин, и Фуко помещают эту «школу» в *bios* человека, его существование как то, что позволяет говорить об историчности, связанности с событием. «Возвратный поступок» — это та практика, которую осуществляет Сократ в разговоре с Алкивиадом, то, что он делает, «разбирая завалы» в его сознании. Итогом становится одновременно и признание Алкивиада самого себя в качестве незнающего и то, что он обнаруживает себя вовлечённым в историю, во время.

Таким образом, идентичность — это, во-первых, то, что необходимо «вернуть»: и методологически, и ситуационно. Образ этики здесь формируется прежде всего в антропологическом контексте: не представляется возможным говорить, что установление идентичности зависит от какой-либо институции [2, с. 26] или правила-алгоритма. Однако возвращение идентичности не происходит путём апелляции к «здравомыслию» или «естественности», как это показал разбор платоновского «Алкивиада I». Необходимым условием возвращения можно назвать рефлексивность, приобретаемую как в отношении метода, так и в этике. Важным примером в этом контексте можно считать работы Дж. Агамбена и Х. Арендт, которые показали, что понятие «гражданина» и человека вообще в условиях национальных государств возможно только при наличии социального статуса. Очевидная проблемность понимания идентичности как корреляции (человек, таким образом, приравнивается к набору определённых документов) возникает при стремлении обосновать идентичность социально. Похожую проблематику показывает и феминистская эпистемология, и проблема взаимодействия клинических институций с людьми, чья самость не является установленной. На данном этапе рассмотрения необходимо с вниманием отнестись к тем

теориям идентичности, которые представляют её не в виде соотносённости с какими-либо критериями, но относят этот вопрос к позиционированию в актуальности. Данный вопрос отсылает к просвещенческой проблематике, поставленной Фуко как мышление об актуальности. Неслучайно, что именно Кант для Фуко выступает основным «апологетом» такой рефлексии: введение им разграничения публичного и частного разума в эссе «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?» является важным условием для понимания идентичности как основания этики.

Однако более симптоматичным представляется эссе Канта «Конец всего сущего», где основание этики намечается в контексте вымирания. По словам Ю. Такера, мыслить вымирание как то, что «подчёркивает» человеческую и не-человеческую идентичность в её непосредственной связанности с этикой предлагает именно Кант, так как любое представление вымирания будет ориентироваться на моральные принципы, составляющие нашу актуальность. В этом свете проблематика идентичности как основания этики уточняется: попытка сформировать такой опыт может быть произведена из понимания идентичности, которая включает и не-человеческих существ как тех, кто принадлежит к общему миру и разделяют «климатологический мистицизм» [6]. Следовательно, условием этики может быть не-антропоцентричная идентичность, формирующаяся не только на основании вымирания, но и как оптика взаимодействия с другими формами жизни, то есть позитивно.

Сродность с другими

Рассмотрение идентичности в качестве основания этики на данный момент основывается на трёх контекстах рефлексии: во-первых, понимание идентичности как того, что проходит методологическую проверку и возникает по образу «возвращения», во-вторых, в условиях актуальности, и, в-третьих, благодаря введению вымирания как того поля, которое включает другие формы жизни в оптику идентичности. Дальнейшее следование такому пути предполагает обращение к работам М. Хайдеггера. Разграничение им умирания как «околевания» (в переводе Библихина) и вымирания (согласно Ю. Такеру) объясняет интерсубъективность идентичности и её этический «потенциал». Более того, говоря о такой

дихотомии, необходимо упомянуть и разделение «подручного» и «наличного» бытия, что важно для понимания того, как трансформируется объектность и темпоральность в современной объектно-ориентированной философии. Выводя идентичность из её «подручного» характера, обнаруживается, что её «наличие» не связано с какими-либо критериями, как было показано выше, но также и не обосновывается «das Man». Это понятие, переведённое Библихиным как «люди», не относится ни к социологическим терминам, ни к строго этическим. Следуя такой интерпретации, das Man оказывается принадлежащим к виду. В этом аспекте позиции Библихина и Такера сходны: «Люди. Das Man. Люди совершенно хорошо знают, что они смертные, и вот для людей не эта вещь, смерть, о которой мало думают, потому что это философия, а — так называемое реальное <...> Загадочные вещи, которые говорили Гераклит и Сократ о смерти, не услышаны. Или тоже загадочное августиновское: «не знаю, смертная ли это жизнь или живая смерть» [3, с. 302].

Постановка вопроса об идентичности, таким образом, задевает проблематику определения живого и возможного его разграничения с неживым: «Смерть — это не просто конец индивидуального существования, а скорее, наивысшая точка, обязательное условие исполнения Dasein» [6, с. 132]. Вымирание связано с исполнением Dasein и с видом, но не как с множеством, а как с перспективой или горизонтом понимания идентичности. Вид формирует границы идентичности не только в опыте актуальности и вымирания, но и в условиях повседневности, так же как и «люди» становятся ориентиром для поведения, не являясь ни количественно измеримыми, ни персонифицированными. Мышление о виде в такой оптике можно обнаружить и у Т. Мортонa, который предлагает понятие «субцендентность» [5] для описания того, каким образом можно быть причастным к виду, не оказываясь при этом редуцированным к какому-либо набору признаков, но сохраняя конкретность. Субцендентность проясняется в отношении «меньше чем», показывая, что конкретные идентичности являются не полностью исчерпываемыми в каком-либо режиме доступа к ним, но конкретно осуществляю-

щимися в той или иной ситуации, что будет рассмотрено в части о применении акторно-сетевого подхода.

Этот ход позволяет показать, что идентичность действительно перспективна именно в качестве этического основания, так как для Мортонa важнейшим пунктом является именно отношение к другим формам жизни, выстраивание новых практик их понимания и сосуществования. Он расширяет свой категориальный аппарат, называя общую топикку идентичности «сродностью» [5], что является важным и в контексте данной статьи, так как уже названный «позитивный» способ определения идентичности может быть показан из этой перспективы. Сродность является свойством родового существа, не в смысле таксономии, а по опыту соотнесения себя с другими, нахождение себя в историчности, как это было в «Алкивиаде» Платона, с той лишь разницей, что такое признание распространяется шире, на другие формы жизни.

Таким образом, идентичность как основание этики обнаруживается преимущественно в т.н. «философской экологии», благодаря которой можно говорить о том, что идентичность перестаёт мыслиться как некая переменная с набором измеряемых данных, но получает статус непостоянного маркера живого в общей призме вымирания и актуальности. Насколько важна и действенна такая фокусировка и постановка проблемы? Представляется, что здесь стоит наметить несколько пунктов. Прежде всего, говоря об идентичности, желаемый образ которой намечается в рамках представленной модели, стоит вернуться к ракурсу социально-политической проблематики, а именно к формированию нового типа ответственности. Ответственность, предполагаемая экологической философией, напрямую соотносится с раскрытием «гиперобъектности», то есть с изменением представления не только о человеческом доступе, но и к темпоральности. Гиперобъектами, например, являются не только специфические понятия экологии: биосфера, антропоцен, климат, вымирание и т.д., но и категория ответственности. Показательными в этом отношении выступают теории, представленные Х. Арендт и К.-О. Апелем: объединяя их, можно сказать, что возникающий образ ответственности связывается с несколькими пунктами: отсутствием полного контроля над конкретной ситуацией, изменением понимания сво-

его членства в коллективе (то есть напрямую с идентичностью) и с возможностью изменять и распределять возникающую индивидуальную ответственность не только на институциональном уровне. Апель ставит мотивацию такого типа ответственности радикально: «Рациональное обоснование со-ответственности, по моему мнению, не может быть дано ни одной из классических позиций постконвенционального обоснования морали — ни этикой утилитаризма, ни деонтологической этикой в духе классического кантианства, и уж, конечно, ни неoarистотелевской этикой, ни комунитаристской этикой ограничения отдельной этической традицией» [1, с. 51]. Членство в коллективе с идентичностями-корреляциями, действительно, не предполагает возможности для того, чтобы объяснить такой образ ответственности, но в рамках экологического «плавления» это может быть продуктивно: «ситуативность» этики дискурса, о которой говорит Апель, совпадает и с эпистемологической (Д. Харауэй, Б. Латур), и с онтологической (Х. Арендт, Дж. Агамбен, Т. Мортон) проблематикой идентичности.

Сродность с другими

В качестве последнего этапа рассмотрения можно перейти к более подробному описанию методологии, которая может быть предложена в такой перспективе этики и идентичности. Немаловажным здесь окажется влияние акторно-сетевой теории, которая выступает скорее не строго определённой школой единомышленников и практиков, но общей фокусировкой того, как мыслить и делать идентичность в связи с научными сообществами. В работе «Воплощенное действие, осуществлённые тела: пример гипогликемии» А. Мол и Д. Ло показывают связность идентичностей в контексте заболевания на основе переводимости разных «языков»: данных измерительных приборов, наблюдений пациентов и врачей, собственных этнографических рассказов. Это исследование помогает достичь рефлексивного характера по отношению к восприятию телесности. Вывод таков: «Артикулируя то, как она действует, и учитывая эффекты своих действий, медицина сможет встать лицом к лицу с собственной трагической чертой: медицинские вмеша-

тельства едва ли приводят к чистому улучшению вдобавок к нескольким неудачным “побочным эффектам”, вместо этого они привносят меняющийся на бор напряжений. Если мы говорим так, то может показаться, будто мы предлагаем медицинской рефлексии сделать этнографический поворот. Так и есть». [4, с. 256] Этот опыт призван зафиксировать следующее: нет телесности, которая может быть установлена в качестве неизменной или желаемой, но есть множественность восприятия тел, которая наблюдается и переживается не только в количественном отношении, но и в качественном. Возникновению у этнографов «многоголосого» исследования — это та перспектива идентичности, которая может быть перспективна и для этики: Мол и Ло обращают внимание прежде всего на большое количество напряжений, которые возникают между разными способами и теориями в отношении тел и идентичностей. Таким образом, диабет не исчерпывает идентичность человека даже в отношении медицинского осмотра: «Они могут работать в дорожной службе, в совете директоров или с классом детей. Они могут влюбиться или разлюбить, испытывать депрессию или болеть гриппом, ездить в отпуск, работать в саду, ходить в магазин или сдавать экзамены» [4, с. 254]. В итоге возникает термин «конфигурация» как та перспектива, которая позволяет мыслить и делать тело как связанное целое с «полупроницаемыми границами». Метод множественности рассказчиков в контексте телесности важен и для этики в том отношении, что способность фиксировать идентичности таким образом значительно расширяется: «Наконец, хороший анамнез рассказывает о ситуации пациента языком, перемещающимся от уровня сахара к карьерным амбициям, дозам инсулина, любовной жизни, пережитым операциям, потреблению насыщенных жиров, характеру — и при необходимости обратно. Почему бы не рассказывать истории о медицине так же?» [4, с. 257].

Внимание к практическому осуществлению идентичности в контексте телесности позволяет заметить и присутствие других форм жизни как постоянно действующих в рамках тех «понятий», что представлялись привилегированно человеческими, например, «тело». Успешное их понимание уже не может быть представлено как апелляция к безличной и внешней «природе», которая возникает на горизонте человеческого

доступа или нуждается в определённом отношении, чтобы продолжить своё существование. В этом отношении позиция Латура представляется убедительной и ориентированной непосредственно на идентичность: отказываясь от понятия «природы», мышление располагает к тому, чтобы не заключать оппозиции между идентичностями и, соответственно, предложить модель гражданства, которая основана на иных принципах.

Сродность с другими

Вместо заключения кажется важным очертить поле, которое было продемонстрировано в виде тезисных перспектив исследования. Идентичность в качестве основания этики может быть предложена не только по отношению к определённым институтам (что важно в контексте проблематики политической философии), но и как личностное измерение. Что под этим подразумевается? В первую очередь, учитывая, что разработка этой статьи велась преимущественно в оптике «философской экологии», стоит упомянуть о концепте Мортонa, который важен в понимании возможных задач этики. Понятие *ecotrauma*, которое даётся им в одном из интервью, объединяет, с одной стороны, методологию мышления об общности и сродности мира и, с другой стороны, практику этики, которая Мортонem разбирается подробно в книге “Hell: In Search of a Christian Ecology” в особенности в связи с обоснованием модели Фрейда. Он подытоживает: «If human beings are going to work genuinely and effectively on the climate crisis, they are going to need to work at a psychological level so profound that perhaps only religions have discovered the intensity with which these tasks are to be carried out» [8]. Стоит отметить, что такой тезис необходимо понимать именно в связи с психоаналитической оптикой, и, в частности, с книгой Фрейда «Человек Моисей и монотеистическая религия». Фрейд для Мортонa — не только практикующий и актуальный врачеватель, он ещё и тот автор, кто радикально усомнился в возможностях обоснования какой-то совершенно автономной человеческой практики, потому его текст — это выражение «гиперобъектности» путём психоаналитической экзегезы. Человек радикально остался древним, его ведут праотцы и, шире, тот праотец, что

распоряжается им. Мортон демонстрирует это из экологической (для данной работы — и этической) перспективы вымирания, Фрейд — из понимания первобытного ужаса. Травмированность, получаемая путём знания о смертности, выраженная благодаря Фрейду, у Мортонa закрепляется как «экотравма», которая не может быть прояснена в том способе получения информации о Земле, который сейчас преобладает. Перегруженность данных о таймерах, таблицах, диаграммах вымирания — свидетельство всепроникающей тревоги апокалиптического характера, но её снятие возможно именно благодаря принятию смертности, не попытками её отсрочить или нивелировать. Интенсивная интенциональность в феноменологии Мортонa направлена на разбор оснований экзатичности не только человеческого существования ввиду неизбежности умирания, и может стать оптикой или опытом не только для разработки рациональности, но и для практики той терапии, которая сейчас находится в положении привилегированно человеческой.

Список литературы

1. Апель К.-О. Понятие первичной взаимответственности // *Философия без границ*. Сб.ст. М., 2001. С. 47-69.
2. Аронсон Д.О. (Де)конструирование идентичностей и границы этики // *Этическая мысль*. 2018. №2. С. 22-32.
3. Биbihин В.В. Ранний Хайдеггер: материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2008. 536 с.
4. Мол А., Ло Дж. Воплощенное действие, осуществленные тела: пример гипогликемии // *Философско-литературный журнал «Логос»*. 2017. № 2 (117). С. 233-262.
5. Мортон Т. Род человеческий: солидарность с нечеловеческим народом. М.: Издательство Института Гайдара, 2022. 352 с.
6. Такер Ю. В пыли этой планеты. Пермь: Гиле Пресс, 2017. 184 с.
7. Фуко М. О генеалогии этики // *Философско-литературный журнал «Логос»*. 2008. №2. С. 135-158.
8. Morton T. On Ecotrauma. [Электронный ресурс] URL: <https://thereader.mitpress.mit.edu/timothy-morton-on-ecotrauma/> (Дата обращения: 21.10.2025).

References

1. Apel' K.-O. (2001). *Ponjatje pervichnoj vzaimootvetstvennosti* [The Concept of Primary Mutual Responsibility] // *Filosofija bez granic*. Sb.st. M. Pp. 47-69.
2. Aronson D.O. (2018). *(De)konstruirovanie identichnostej i granicy jetiki* [(De)construction of Identities and the Limits of Ethics] *Eticheskaja mysl'*. No 2, Pp. 22-32.
3. Bibkihina V.V. (2008). *Rannij Hajdegger: materialy k seminaru* [The Early Heidegger: Seminar Materials]. M.: Institut filosofii, teologii i istorii Sv. Fomy. 536 p.
4. Mol A., Lo Dzh. (2017). *Voploshhennoe dejstvie, osushhestvlyennye tela: primer gipoglikemii* [Embodied Action, Enacted Bodies. The Example of Hypoglycaemia]. *Filosofsko-literaturnyj zhurnal «Logos»*. No 2, Pp. 233-262.
5. Morton T. (2022). *Rod chelovecheskij: solidarnost' s nechelovecheskim narodom* [Humankind: Solidarity with Non-Human People]. M.: Izdatel'stvo Instituta Gajdara. 352 p.
6. Taker Ju. (2017). *V pyli etoj planet* [In the Dust of This Planet]. Perm': Gile Press, 2017. 184 p.
7. Fuko M. (2008). *O genealogii etiki* [On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress] *Filosofsko-literaturnyj zhurnal «Logos»*. No 2, Pp. 135-158.
8. Morton T. On Ecotrauma. URL: <https://thereader.mitpress.mit.edu/timothy-morton-on-ecotrauma/> [Accessed: 21st October 2025].

Дискурсы этики. 2025, 3(27): 55–76

ISSN 2311-570X (online)

Постоянная ссылка:

http://theoreticalappliedethics.org/wp-content/uploads/2025/12/DE2025_3_27_55-76.pdf

DOI: 10.24412/2311-570X-2025-3-55-76

УДК 171+177.5+177.9

САМОПРИНАДЛЕЖНОСТЬ И ОБОСОБЛЕННОСТЬ ЛИЧНОСТЕЙ

Морозов К. Е.

статья:

поступила в редакцию 20.11.2025

принята к публикации 10.12.2025

опубликована (онлайн) 23.12.2025

© Морозов Константин Евгеньевич

младший научный сотрудник сектора этики Института философии РАН, Москва, Россия
адрес для корреспонденции: 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: Одним из главных возражений против утилитаризма является тезис обособленности личностей. Согласно ему, каждый человек обладает уникальной субъективной перспективой, что делает невозможным суммирование благополучий отдельных людей. На первый взгляд, это суждение является чисто описательным и потому не может обосновать никаких нормативных выводов. Однако можно понимать этот тезис как указание на значимый нормативный факт: каждая личность обладает внутренней ценностью, а потому её благо не должно рассматриваться просто как часть некоторого суммированного общественного блага. Это возражение использовали два главных кантианских моральных философа XX века Джон Ролз и Роберт Нозик. И хотя они сходились в своём отрицании утилитаризма, они разошлись в том, как мы должны относиться к своим талантам. Нозик поддерживал принцип самопринадлеж-

ности, согласно которому каждый человек обладает исключительным правом собственности на свои таланты, тогда как Ролз предлагал считать распределение природных талантов коллективной собственностью. Позиции Ролза и Нозика в отношении талантов можно примирить с помощью принципа взаимности, который требует эгалитарно распределять плоды общественного сотрудничества. Но этот принцип оставляет без адекватной защиты интересы нетрудоспособных. Чтобы решить эту проблему, можно принять чувствительную к обязательствам самопринадлежность, чтобы учесть естественный долг помогать нуждающимся. Но даже такая предельно ослабленная форма самопринадлежности, если мы вообще хотим считать её самопринадлежностью, должна запрещать патерналистские вмешательства. Однако обособленность личностей, если мы связываем её с внутренней ценностью человеческой личности, обязана допускать некоторые формы патернализма, поскольку полное его отрицание демонстрирует наше пренебрежение к благу других. Таким образом, позиция Ролза лучше соответствует идее обособленности личностей, но только если мы интерпретируем её как отказ от самопринадлежности, а не принятие её более скромной либеральной трактовки.

Ключевые слова: самопринадлежность, обособленность личностей, либерализм, либертарианство, внутренняя ценность, Джон Ролз, Роберт Нозик.

Discourses of Ethics. 2025, 3(27): 55–76

ISSN 2311-570X (online)

permanent link:

http://theoreticalappliedethics.org/wp-content/uploads/2025/12/DE2025_3_27_55-76.pdf

DOI: 10.24412/2311-570X-2025-3-55-76

SELF-OWNERSHIP AND THE SEPARATENESS OF PERSONS

Morozov Konstantin

received 20.11.2025

accepted 10.12.2025

published (online) 23.12.2025

© Konstantin E. Morozov

Junior Research Fellow of Department of Ethics, RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia

Correspondence to: lovecraft.wittgenstein@gmail.com

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

Abstract: One of the main objections to utilitarianism is the separateness of persons thesis. According to it, each person possesses a unique subjective perspective, making it impossible to aggregate the well-being of individuals. At first glance, this assertion is purely descriptive and therefore cannot justify any normative conclusions. However, it can be understood as pointing to a significant normative fact: each person has intrinsic value, and therefore their well-being should not be considered simply as part of some aggregated social good. This objection was used by two of the leading Kantian moral philosophers of the 20th century, John Rawls and Robert Nozick. Although they agreed in their rejection of utilitarianism, they differed on how we should treat our talents. Nozick supported the self-ownership principle, according to which each person has exclusive ownership of their talents, while Rawls proposed that the distribution of natural talents should be considered collective property. Rawls's and Nozick's positions on talents can be reconciled with the reciprocity principle, which requires an egalitarian distribution of the fruits of social

cooperation. However, this principle leaves the interests of the disabled inadequately protected. To address this problem, a duty-sensitive self-ownership could be adopted to accommodate the natural duty to help those in need. But even such an extremely weakened form of self-ownership, if we are to consider it self-ownership at all, must prohibit paternalistic interventions. However, separateness of persons, if we associate it with the intrinsic value of human persons, must allow for some forms of paternalism, since its complete denial demonstrates our disregard for the good of others. Thus, Rawls's position is more consistent with the idea of separateness of persons, but only if we interpret it as a rejection of self-ownership, rather than an acceptance of its more modest liberal interpretation.

Keywords: Self-Ownership, Separateness of Persons, Liberalism, Libertarianism, Intrinsic Value, John Rawls, Robert Nozick.

Люди — обособленные существа в том смысле, что каждый отдельно взятый человек представляет собой отдельную личность со своей собственной жизнью, счастьем, переживаниями, целями, убеждениями и т.д. Хотя между людьми, очевидно, существуют тесные отношения взаимной зависимости, в силу которых люди могут рассматривать благополучие других людей (например, своих друзей и родных) как составной элемент собственного благополучия, есть нечто очевидное и бесспорное в том, что между человеческими личностями есть непреодолимая метафизическая граница¹.

На первый взгляд это утверждение *обособленности личностей* является просто описательным суждением о природе людей и мира. Из такого рода описательных суждений, как предполагается, не следуют никакие нормативные выводы о том, как нам следует поступать [2, с. 124]. Однако тезис обособленности личностей является исходным пунктом для этических построений двух особенно значимых моральных и политических философов XX века — Джона Ролза и Роберта Нозика.

Многое объединяет Ролза и Нозика, кроме их приверженности тезису обособленности личностей. Они вместе работали в Гарвардском университете, оба позиционировали себя в качестве либералов и кантианцев, оба критиковали господствовавший тогда утилитаризм. Нозик также крайне позитивно высказывался о теории Ролза, чья книга вышла на три года раньше, чем работа Нозика: «Отныне политические философы обязаны либо работать в рамках теории Ролза, либо объяснять, почему они этого не делают» [6, с. 232]. Несмотря на это, в историю Ролз и Нозик вошли как интеллектуальные оппоненты. Тогда как Ролз был эгалитаристом и

¹ Открытые индивидуалисты могут не согласиться по поводу бесспорности этого утверждения [23]. Мы не будем рассматривать их аргументацию здесь, ограничившись замечанием, что эта аргументация не кажется нам убедительной.

выступал за значительное перераспределение богатства и доходов, Нозик отстаивал идеал минимального государства, которое никак не вмешивается в экономические дела своих граждан и заботится только о защите их прав и имущества.

Однако если углубиться в содержание взглядов Ролза и Нозика, то можно обнаружить, что противоречия между ними глубже, чем на уровне отдельных практических выводов. Нозик поддерживал принцип самопринадлежности, согласно которому каждый человек имеет моральное право собственности на своё тело, свой труд и свои таланты [6, с. 220]. Напротив, Ролз считал, что природные таланты людей являются в некотором роде коллективной собственностью всех людей, так что обладатели этих талантов обязаны использовать их для блага всех людей, а не только своей личной выгоды [7, с. 98]. Какая из этих позиций лучше выражает моральную идею, заложенную в апелляциях к обособленности личностей?

Единственный на данный момент сравнительный анализ позиций Ролза и Нозика по этому вопросу представил Мэтт Зволински [37; 38]. С его точки зрения, либертарианский взгляд Нозика лучше соответствует нормативным требованиям обособленности личностей, чем эгалитаризм Ролза. В этой статье мы обоснуем противоположную точку зрения: именно Ролз, а не Нозик, лучше схватывает моральную интуицию, лежащую за фактом обособленности личностей. Но это не единственное важное следствие, которое необходимо обсудить. Даже некоторые эгалитаристы, приверженные обособленности личностей, могут согласиться с Нозиком и Зволински в том, что эта идея обосновывает самопринадлежность². В этой статье мы покажем, что обособленность личностей и самопринадлежность действительно несовместимы, так что нам следует принять радикальное прочтение ролзовской позиции о коллективных правах на природные дарования.

Для начала следует прояснить, как Ролз и Нозик понимают обособленность личностей. Как уже отмечалось, на первый взгляд, это просто описательный тезис о человеческой природе, который фиксирует обособ-

² В частности, см. работы о левом либертарианстве [36].

ленность наших субъективных перспектив. Это можно дополнить некоторыми аргументами из современной философии сознания. Томас Нагель писал о том, что мы прекрасно осведомлены о том, как работает механизм эхолокации у летучих мышей, но нам не дано знать, *каково быть летучей мышью* [26]. Фрэнк Джексон описывал воображаемую нейрочуженую Мэри, которая знает всё об устройстве нейронных механизмов цветовосприятия, но живёт в чёрно-белой комнате и никогда не видела цветов. Если выпустить Мэри из её комнаты, то она узнает что-то новое о цвете, хотя ей уже известно всё возможное о конституирующих восприятие цвета физических фактах [20]. Своими рассуждениями Нагель и Джексон стремятся показать, что существует оборотная субъективная сторона нашей жизни, особая приватная перспектива, доступная только одному субъекту³. Эта обособленность перспектив примерно соответствует той обособленности личностей, которая заботит Ролза и Нозика.

И Ролз, и Нозик пишут об обособленности личностей в контексте своей критики утилитаризма. Ролз считает, что наиболее интуитивное обоснование утилитаризма представляет собой нечто вроде экстраполяции индивидуального принципа рационального выбора на всё общество в целом. В индивидуальной человеческой жизни вполне разумно отказаться от некоторого блага сейчас, чтобы максимизировать количество блага в целом. Например, для меня может быть рационально отказаться от покупки книги, которую мне очень хочется, чтобы отложить деньги на покупку квартиры, так как собственное жильё более значительным образом увеличит моё благосостояние, чем прочтение книги.

Утилитаризм, как полагает Ролз, просто переносит эту логику на всё общество в целом. Для общества должно быть рационально пожертвовать благом одних людей ради превосходящего блага других. Но эта логика игнорирует обособленность личностей. Жертвы меньшим бла-

³ Нагель и Джексон также утверждают, что эта субъективная перспектива не может быть объяснена какими-либо физическими или поведенческими свойствами, что является опровержением материализма. Здесь мы ограничиваемся принятием более скромного тезиса о существовании субъективных перспектив без далеко идущих выводов о том, совместимы ли эти перспективы с материализмом или любой другой метафизической доктриной.

гом ради большего оправданы для меня, потому что моя жизнь образует собой цельное единство, но не существует никакого социального единства, которое включило бы в себя жизнь меня и всех остальных людей [7, с. 34-38].

Рассуждение Нозика имеет схожий характер. Он также пишет о том, что утилитаристы могли бы обосновать жертвы благом одних людей ради общества в целом разумностью такого поведения в контексте индивидуального благополучия. Но, возражает Нозик, общество в целом не является цельным субъектом. Если меня принуждают жертвовать моим благом ради других людей, то меня используют просто как средство достижения чужих целей. Нет никакой социальной сверхцели, которая превосходила бы индивидуальные цели отдельных людей [6, с. 56-57].

Нозик дополнительно иллюстрирует своё рассуждение, предлагая представить *монстра полезности*. Это существо, которому поглощению любого ресурса приносит гораздо большее удовлетворение, чем этот ресурс мог принести всем остальным существам. Если утилитаризм верен, то мы обязаны пожертвовать благом всех существ ради этого монстра, поскольку тогда суммированный показатель общественного благополучия будет максимизирован [6, с. 66-67]. Иногда в пересказах это выражение приобретает ещё более жуткое звучание: предлагается не просто жертвовать своими ресурсами ради этого монстра, а буквально скормить ему людей. Это кажется очевидно неприемлемым, что делает утилитаризм неправдоподобной моральной теорией. И основной ошибкой утилитаризма кажется здесь именно недостаточный учёт обособленности личностей.

Существует два естественных прочтения аргумента, который предлагают Ролз и Нозик. Первая трактовка не отклоняется от идеи, что обособленность личностей — это просто описательный тезис. С этой точки зрения, утилитаризм ложен, потому что подразумевает, что суммирование благополучий *метафизически* возможно, но это неверно. Эта трактовка, однако, не является многообещающей аргументативной стратегией. Как подмечают Ричард Йеттер Чаппелл и Дариус Мейсснер, никто из утилитаристов не предполагает, что такое суммирование возможно. Скорее, утилитаристы опираются на интуитивно привлекательную идею

беспристрастности, которая требует от нас придавать равный вес интересам каждого. Если мы последовательно применяем это требование, то, как считают утилитаристы, мы обязаны принимать свои решения на основе агрегативных суждений о том, какое действие принесёт большее благо большему числу людей, даже если у нас нет способа буквально суммировать эти блага [14].

Вторая, более многообещающая трактовка рассматривает обособленность личностей не просто как описательное утверждение, а как косвенное свидетельство в пользу более фундаментальной моральной идеи, которую утилитаризм игнорирует. Эта идея — внутренняя (неинструментальная) ценность каждой человеческой личности. Например, Эрик Мак считает, что рассуждения Ролза и Нозика об обособленности личностей позволяют ухватить моральную интуицию в пользу того, что любым конечным основанием для каких-либо ценностных суждений вообще является наш статус личности [24, Рр. 56-61]. Утилитаризм относится к людям как просто инструментам максимизации агрегированного благополучия, тем самым проявляя недостаточное уважение к нашей внутренней ценности, которая и является подлинным источником моральной интуиции в пользу беспристрастности.

В этом утверждении о внутренней ценности несложно обнаружить отголоски кантовской идеи о том, что всякий человек должен рассматриваться как цель сама по себе, которую и Ролз, и Нозик явно принимают и поддерживают [6, с. 54; 7, с. 504]. Они оба считают, что эта внутренняя ценность налагает строгие ограничения на наши действия по отношению к обладателям этой ценностью, и эти ограничения до некоторой степени нечувствительны к соображениям хороших последствий⁴. В число этих ограничений, вне всяких сомнений, входят запреты на убийства, насилие, порабощение, мошенничество, эксплуатацию и т.д.

Здесь, однако, пути Ролза и Нозика расходятся. Нозик считал, что эти запреты лучше всего понимать как составные компоненты права соб-

⁴ Нозик допускал, что иногда эти ограничения могут быть нарушены «во избежание катастрофических моральных последствий» [6, с. 53].

ственности на своё тело и личность, т.е. самопринадлежности. Помимо таких стандартных негативных прав самопринадлежность предполагает и некоторые более спорные следствия. В частности, она запрещает налогообложение трудового дохода и любые формы патерналистских вмешательств, избавляет людей от каких-либо позитивных обязательств помогать нуждающимся, а также разрешает неограниченную торговлю своими органами или даже продажу самого себя в рабство [5, с. 77-79].

Ролз рассматривает негативные права не как компоненты одного права, но как частные элементы наиболее обширной адекватной схемы индивидуальных прав и свобод, право на которую имеет каждая личность. Ролз не включает многие из компонентов самопринадлежности в этот набор, поскольку эти права не способствуют развитию и реализации существенных моральных способностей, обладание которыми является как основанием внутренней ценности, так и функцией индивидуальных прав⁵. Ролз также заходит ещё дальше, явно отвергая самопринадлежность в пользу утверждения, что все люди обладают коллективной собственностью на таланты друг друга [7, с. 97-98].

Последнее утверждение Ролз обосновывает тем, что наши таланты достались нам случайно, а потому мы не можем претендовать на то, что плоды этих талантов — наша заслуга. В исходном положении, где никто из людей не знает, какое место в обществе он может занять со своим набором природных дарований, для каждого рационально и разумно⁶ согласиться на такие принципы справедливости, которые делают все таланты коллективным активом, тем самым нивелируя влияние удачи на наше социальное положение [7, с. 127].

Нозик предполагал, что подобное обобществление талантов, в сущности, также игнорирует обособленность личностей, как и утилитаризм. Позиция Ролза предполагает, что более талантливые обязаны использовать свои таланты таким образом, чтобы способствовать благу менее талантливых, даже в ущерб своему собственному благу. Это, как кажется

⁵ См. спор Джейсона Бреннана и Сары Робертс-Кэйди по поводу моральных способностей как основания индивидуальных прав в контексте конкретно экономических прав [11; 33].

⁶ О ролзовском разграничении рациональности и разумности см.: [3, с. 24-26; 9, с. 35].

Нозiku, нарушает исходный кантианский запрет на инструментализацию личностей, наделённых внутренней ценностью [6, с. 220-222].

В своей поздней работе Ролз ответил на это возражение Нозика [32, р. 75], хотя его ответ, в сущности, представляет собой просто уточнение идей, которые уже были высказаны им в «Теории справедливости». Ответ Ролза состоит в том, что обобществление талантов не представляет собой, как это называет Нозик, «частичной собственностью людей друг на друга»⁷. Обобществлению подлежат плоды талантов, будь то доход или какие-либо материальные блага. И основанием для этого обобществления является *принцип взаимности*, который требует от людей эгалитарно распределять все блага, производимые ими в ходе сотрудничества, между всеми, кто вносит посильный вклад в это сотрудничество [7, с. 99; 32, р. 49]. Если люди относятся друг к другу со взаимностью, как того требует присущая им внутренняя ценность, то они будут делить все совместно произведённые блага эгалитарно, а не пропорционально вкладам, поскольку возможность вносить больший вклад обусловлена их неравными талантами, которые достались им случайно. Иначе говоря, идея Ролза не в том, чтобы обязать более способных служить благу менее способных, а в том, чтобы отказаться от учёта разницы в талантах при определении индивидуальных долей совместно произведённых благ, поскольку эта разница является морально произвольной и не отражает различий в присущей людям внутренней ценности.

Может показаться, что здесь Ролз фактически принимает самопринадлежность, но в более слабой формулировке, чем та, которую поддерживает Нозик. Именно так Ролза интерпретировали, например, Эндрю Кернохан [22], Ричард Арнесон [10], Роберт Тейлор [35] и Каспер Оссенблок [28]. С их точки зрения, Ролз отвергает лишь «полную самопринадлежность», которую отстаивает Нозик и другие либертарианцы [36, Рр. 203-204], но принимает более скромную «самопринадлежность контроля», эксплицитно сформулированную Джоном Кристманом

⁷ Рональд Дворкин также называл это «рабством талантливых» [18, р. 290].

[15, р. 147]. Обе версии самопринадлежности признают, что каждый человек имеет право контролировать своё тело, то есть принимать решения о том, какие способы его использования являются допустимыми и недопустимыми при условии соблюдения прав других. Но самопринадлежность контроля исключает право на любой доход, заработанный использованием своего тела. Используя пример Дворкина, эту идею можно проиллюстрировать так: человек с выдающимся талантом к нейрохирургии не обязан развивать свои таланты, чтобы максимизировать свой вклад в общественное благо, и при желании он может предпочесть прибыльную карьеру тому, чтобы заняться поэзией. Но если он решит всё-таки использовать свои таланты, то обязан отдавать какую-то часть заработанных им денег в пользу других людей, как того требует принцип взаимности.

Следует признать, что принципы взаимности и самопринадлежности совместимы [4; 19; 31]. Но совместимо ли их сочетание с нормативным тезисом обособленности личностей? Если мы интерпретируем последний как утверждение о внутренней ценности личности, то это кажется сомнительным. Ведь в таком случае у нас нет никаких обязательств улучшать благополучие нетрудоспособных людей: маленьких детей, пенсионеров, людей с инвалидностью и т.д. С одной стороны, самопринадлежность контроля не налагает на людей какие-либо неприобретённые позитивные обязательства перед окружающими. С другой стороны, взаимность может обосновать только приобретённые позитивные обязательства перед теми, кто вносит посильный вклад в общественное сотрудничество. Нетрудоспособные же не могут вносить такой вклад⁸.

Такое игнорирование нужд нетрудоспособных несовместимо с уважением к их внутренней ценности. Представьте себе известный пример Питера Сингера с тонущим ребёнком [8]. Вы проходите мимо неглубокого пруда, в котором тонет ребёнок. Нет никого, кроме вас, кто мог бы его спасти, и его спасение практически ничего вам не стоит, кроме пары

⁸ Подобное возражение против теории Ролза выдвигали такие видные эгалитарные теоретики, как Марта Нуссбаум и Джеральд Коэн [16; 27]. Даже Сара Робертс-Кэйди, которая является сторонницей теории Ролза, признаёт, что Ролз недостаточно учёл эту проблему в своих работах [33, р. 39].

минут и слегка запачканного костюма. Вас не связывают никакие отношения с этим ребёнком, которые могли бы наделить вас приобретённым обязательством помочь ему. Тем не менее у многих людей есть сильная моральная интуиция, что у вас есть обязанность спасти ребёнка. И сложно понять, как можно оспорить эту интуицию, не отрицая при этом, что ребёнок является носителем внутренней ценности, которую всякий должен уважать.

Джонатан Куонг отвечает на подобное возражение, что теория справедливости Ролза уже содержит в себе достаточно ресурсов, чтобы обойти это возражение. С его точки зрения, этому способствует утверждение Ролза о наличии у людей естественной позитивной обязанности помогать нуждающимся [7, с. 108; 30]. Разве это не является отказом от самопринадлежности? Хотя Куонг принимает этот принцип, он детально не рассматривает, как его можно совместить с наличием у людей позитивных обязательств. К счастью для Куонга, другие авторы уделили внимание этому вопросу. Бен Брайан, Энн Кадд и Джесси Спэффорд предлагали различные формулировки *чувствительной к обязательствам самопринадлежности* [13; 17; 34]. Идея в том, чтобы сохранить максимально сильное право контролировать своё тело, но с учётом некоторых позитивных обязанностей помогать нуждающимся по крайней мере в тех случаях, когда это не налагает на помогающего сильного бремени или рисков. Из всех версий самопринадлежности эта лучше всего сочетается с нормативным тезисом обособленности личностей, так что уже на этом этапе можно заключить, что ролзовский эгалитаризм превосходит в этом отношении нозиковское либертарианство.

Тем не менее у нас есть веские основания полагать, что даже настолько ослабленная форма самопринадлежности на самом деле несовместима с требованиями обособленности личностей. Для начала многие либертарианцы могут возразить, что столь ослабленную версию самопринадлежности вообще не имеет смысла называть самопринадлежностью. Этот принцип с самого начала был разработан для поддержки жёстких либертарианских выводов, включая отказ от позитивных обязательств

и перераспределения доходов. Если что-то не подразумевает такой отказ, то это просто нецелесообразно называть «самопринадлежностью».

Куонг считает, что всё-таки есть некоторый прагматический смысл в том, чтобы называть это «самопринадлежностью», даже если речь идёт об эгалитарной трактовке данного принципа. Куонг видит корневой смысл самопринадлежности в её радикальном антипатернализме. Даже если этот принцип совместим с позитивными обязательствами и перераспределением доходов, его нельзя примирить с патерналистскими вмешательствами и ограничениями. Если человек исправно соблюдает свой долг перед другими людьми, он имеет право вредить самому себе, как считает Куонг. Он также считает, что Ролз на самом деле не был сторонником самопринадлежности, потому что он не разделял этот антипатерналистский настрой [31, p. 87].

Соответственно, мы можем доказать, что обособленность личностей несовместима с самопринадлежностью, если есть возможность доказать, что обособленность личностей накладывает некоторые патерналистские ограничения на наши действия. Далее мы предложим три взаимосвязанных довода в пользу того, что это так. Во-первых, мы можем просто вернуться к идее внутренней ценности личности. Эта ценность присуща каждой личности, включая меня самого. Если какие-то действия неуместны по отношению к другому, потому что он обладает этой ценностью, то они также должны быть неуместны по отношению к себе самому. Раз игнорирование насущных потребностей другого порочно, так как не уважает присущую ему ценность, то подобное игнорирование порочно и в отношении своих собственных потребностей. Стало быть, обособленность личностей подразумевает некоторый долг перед самим, а это предполагает и патерналистские ограничения.

Во-вторых, следует обратить внимание на то, что Дэвид Бринк называет «моральной симметрией [кантовской] формулы человечества» [12, p. 13]. Как подмечалось ранее, и Ролз, и Нозик основывают свою моральную теорию на второй формулировке категорического императива, которая требует от нас относиться к человечеству всегда как к цели и никогда только как к средству. Но Нозик несколько искажает эту формулировку. Он пишет, что недопустимо использовать другого как просто средство

без его согласия [6, с. 54], хотя у Канта вообще не шло речи о согласии. Напротив, Кант утверждает, что нельзя относиться к человечеству как просто средству как в лице всякого другого, *так и в своём собственном лице* [1, с. 205].

Нозик мог бы возразить, что ему просто неясно, как человек может относиться к себе как просто средству. Мы относимся к другому как просто средству, когда вынуждаем его силой или обманом служить нашим целям, не беря в расчёт собственные цели другого. Но любое наше действие направлено к цели, которую мы сами для себя избрали, так что, как можно подумать, не остаётся никакого концептуального пространства для инструментализации самого себя. Однако здесь можно предложить два возражения.

С одной стороны, мы не относимся к себе как цели, когда позволяем другим инструментализовать себя. Представьте, например, HR-менеджера, который нанимает новых сотрудников в фирму. К потенциальным соискателям этот менеджер относится как простому средству увеличения прибыли своей фирмы, предлагая им заработную плату ниже рыночных расценок. Моральное требование относиться к самому себе как средству в этой ситуации подразумевает отказ от несправедливо низкой заработной платы. Никто не должен терпеть неуважительное отношение к себе, но обязан отстаивать своё человеческое достоинство⁹. С другой стороны, мы также не относимся к себе как цели, если выбираем частные цели, которые противоречат нашей конечной цели — счастью. Все частные цели рациональных агентов должны быть подчинены стремлению к счастью, так что если какие-то наши действия подрывают наше счастье, то мы не относимся к самим себе в полной мере как цели самой по себе¹⁰.

⁹ Это также демонстрирует, что, вопреки Нозику, инструментализация другого неправильна, даже если он даёт на это согласие.

¹⁰ Сам Кант считал, что у нас нет обязанности содействовать собственному счастью, потому что все люди неизбежно будут содействовать ему, так что в таком обязательстве нет смысла. Сэмюэл Кан уместно возражает Канту, что, согласно его собственным пред-

В-третьих, мы можем построить аргумент в пользу патерналистских ограничений с использованием ролзовской вуали неведения. Представьте себе общество, которое обсуждает принятие антипатерналистских принципов, а затем решает использовать вуаль неведения, чтобы исключить какой-либо оппортунизм при этом обсуждении¹¹. Некоторые люди готовы к аутодеструктивному поведению, но другие предпочли бы его избежать. За вуалью неведения никто из них не знает, кем он является и каковы его предпочтения в пользу аутодеструктивного поведения. На первый взгляд, в силу признаваемого Ролзом приоритета свободы члены этого общества должны принять антипатернализм, чтобы исключить ситуацию, когда после снятия вуали они обнаружат себя людьми, чей интерес в аутодеструктивном поведении был умалён. Однако мы должны отвергнуть этот вывод.

Сперва стоит отметить, что за вуалью неведения обсуждающие стороны исходят из приоритета права над благом [7, с. 41]. Это подразумевает, что никакие частные суждения о благах не могут быть решающим основанием в пользу принятия или отвержения принципов за вуалью. Так что для сторон за вуалью в принципе допустимо дискриминировать определённые предпочтения, которые не соответствуют общей концепции правильного (например, предпочтения садистов, получающих удовлетворение от мучений других). Антипатерналисты, впрочем, могли бы согласиться с этим, но настаивать, что аутодеструктивные предпочтения серьёзно качественно отличаются от предпочтений садистов — они не затрагивают отношений *между людьми*.

ставлениям о счастье, люди могут не содействовать ему, хотя обязаны это делать [21]. Схожий аргумент также предлагает Бринк [12, Рр. 12-13].

¹¹ Важно отметить, что сам Ролз не считал, что мысленный эксперимент «Вуаль неведения» применим в обсуждении конкретных правил. С его точки зрения, вуаль должна использоваться лишь при обсуждении принципов, которые затем являются самодостаточным руководством при обсуждении конкретных правил. В защиту представленного здесь рассуждения можно сказать, что его также можно переформулировать и как вывод из (правдоподобной интерпретации) принципа базовых свобод.

Но это неверно. Аутодеструктивное поведение затрагивает отношения между людьми, не только косвенно¹², но и напрямую. Как подмечает Вики Мёллер Лингби Педерсен, в некоторых ситуациях отказ от патерналистского вмешательства является *неуважением* к человеку, который вредит себе, поскольку проявляет наше *равнодушие* к его благополучию [29]. Возможно, это касается не всех форм патернализма¹³, но попробуем взглянуть на эту ситуацию с позиций человека за вуалью неведения. Он не знает, будет ли конкретное патерналистское вмешательство уважительным или нет, но он знает, что в случае неуважительного патерналистского вмешательства потери меньше, чем при отсутствии уважительного вмешательства в контексте, когда оно требовалось. В первом случае мы получим просто неудовлетворение аутодеструктивного предпочтения, которое не имеет никакой самостоятельной ценности, тогда как во втором случае некто серьёзно ухудшит своё благополучие. Поэтому за вуалью неведения рациональные и разумные индивиды должны отказаться от антипатерналистских принципов и допустить, что патернализм может быть оправдан заботой о равном уважении ко всем людям.

Таким образом, обособленность личностей требует определённых патерналистских ограничений, которые мешают людям наносить вред самим себе. Именно поэтому обособленность личностей несовместима с самопринадлежностью, даже в самой слабой либеральной формулировке. Поскольку всякая личность обладает внутренней ценностью, у нас есть строгое обязательство уважать и не повреждать эту ценность, как в других людях, так и в нас самих. Это всё ещё совместимо со значительной свободой самостоятельно распоряжаться своей жизнью, но эту сво-

¹² Скажем, если человек систематически вредит себе, он может быть неспособен выполнять свои обязательства перед другими людьми.

¹³ Сёрен Флинч Мидтгаард также обращает внимание на особую форму патернализма, которая направлена конкретно против недостаточного самоуважения [25].

боду нельзя понимать как неограниченное право частной собственности, подразумевающее инструментальное отношение к себе и своей жизни¹⁴.

Список литературы

1. Кант И. Основоположения метафизики нравов // Гулыга А.В. (ред.) Сочинения в 8 томах. Том 4. М.: Чоро, 1994. С. 153-246.
2. Максимов Л.В. «Гильотина Юма»: pro et contra // Этич. мысль / Ethical Thought. 2012. № 12. С. 124-142.
3. Морозов К.Е. Принцип различия и склонность к риску // Дискурсы этики. 2024. № 2 (22). С. 11-32.
4. Морозов К.Е. Реципрокное либертарианство: ключевые принципы и следствия // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2024. Т. 48. № 5. С. 88-105. DOI: 10.55959/MSU0201-7385-7-2024-5-88-105.
5. Морозов К.Е. Самопринадлежность и телесная целостность // Человек. 2025. Т. 36. № 2. С. 73-89. DOI: 10.31857/S0236200725020048.
6. Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М., Челябинск: Социум, 2020. 426 с.
7. Ролз Дж. Теория справедливости. М.: ЛКИ, 2010. 536 с.
8. Сингер П. Жизнь, которую вы можете спасти: как покончить с бедностью во всём мире. М.: Такие дела, 2018. 224 с.
9. Чалый В.А. Интерпретация категорического императива Джоном Ролзом в «Теории справедливости» // Кантовский сборник. 2013. № 2 (44). С. 33-38.
10. Arneson R.J. Property Rights in Persons // Social Philosophy & Policy. 1992. Vol. 9. No. 1. Pp. 201-230. DOI: 10.1017/S0265052500003654.
11. Brennan J. Against the Moral Powers Test of Basic Liberty // European Journal of Philosophy. 2020. Vol. 28. No. 2. Pp. 492-505. DOI: 10.1111/ejop.12497.
12. Brink D. Normative Perfectionism and the Kantian Tradition // Philosophers' Imprint. 2019. Vol. 19. No. 45. Pp. 1-28.
13. Bryan B. Duty-Sensitive Self-Ownership // Social Philosophy & Policy. 2019. Vol. 36. No. 2. Pp. 264-283. DOI: 10.1017/S0265052519000487.

¹⁴ Я благодарен Арине Черепановой, Александру Разину, Владимиру Сафонову, Андрею Прокофьеву, Ольге Артемьевой, Александру Павлову, Николаю Афанасову, Ольге Зубец и участникам конференции «Теоретическая и прикладная этика — 2025. Нравственный прогресс: уроки прошлого и вызовы настоящего» за полезные комментарии и обсуждения, которые помогли в работе над этой статьёй.

14. Chappell R.Y., Meissner D. The Separateness of Persons Objection // Chappell R.Y., Meissner D., MacAskill W. (eds.) *An Introduction to Utilitarianism: From Theory to Practice*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2024. Pp. 156-165.
15. Christman J. *The Myth of Property: Toward an Egalitarian Theory of Ownership*. Oxford: Oxford University Press, 1994. 240 p.
16. Cohen G.A. *Rescuing Justice and Equality*. Princeton: Princeton University Press, 2008. 448 p.
17. Cudd A.E. Connected Self-Ownership and Our Obligations to Others // *Social Philosophy & Policy*. 2019. Vol. 36. No. 2. Pp. 154-173. DOI: 10.1017/S0265052519000402.
18. Dworkin R.M. What is Equality? Part 2: Equality of Resources // *Philosophy & Public Affairs*. 1981. Vol. 10. No. 4. Pp. 283-345.
19. Intropi P. Reciprocal Libertarianism // *European Journal of Political Theory*. 2024. Vol. 23. No. 1. Pp. 23–43. DOI: 10.1177/14748851221099659.
20. Jackson F. Epiphenomenal Qualia // *The Philosophical Quarterly*. 1982. Vol. 32. No. 127. Pp. 127-136. DOI: 10.2307/2960077.
21. Kahn S.J.M. Kant and the Duty to Promote One's Own Happiness // *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*. 2022. Vol. 65. No. 3. Pp. 327-338. DOI: 10.1080/0020174x.2018.1446047.
22. Kernohan A. Rawls and the Collective Ownership of Natural Abilities // *Canadian Journal of Philosophy*. 1990. Vol. 20. No. 1. Pp. 19-28. DOI: 10.1080/00455091.1990.10717206.
23. Kolak D. *I Am You: The Metaphysical Foundations for Global Ethics*. Dordrecht: Springer, 2004. 659 p. DOI: 10.1007/978-1-4020-3014-7.
24. Mack E. Natural Rights // Powell A.R., Babcock G. (eds.) *Arguments for Liberty*. Washington, DC: Cato Institute, 2016. Pp. 49-85.
25. Midtgaard S.F. Self-Respect Paternalism // *Utilitas*. 2023. Vol. 35. No. 1. Pp. 40-53. DOI: 10.1017/S0953820822000401.
26. Nagel T. What Is It Like to Be a Bat? // *The Philosophical Review*. 1974. Vol. 83. No. 4. Pp. 435-450. DOI: 10.2307/2183914.
27. Nussbaum M.C. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge: Harvard University Press, 2006. 512 p.
28. Ossenblok K. Is Left-Libertarianism Just a Bad Form of Liberal-Egalitarianism? // *IV Meetings on Ethics and Political Philosophy*. 2013. URL: <http://hdl.handle.net/1854/LU-5802583> (Дата обращения: 11.11.2025).
29. Pedersen V.M.L. Respectful Paternalism // *Law and Philosophy*. 2021. Vol. 40. No. 4. Pp. 419-442. DOI: 10.1007/s10982-021-09407-9.

30. Quong J. Contractualism, Reciprocity, and Egalitarian Justice // *Politics, Philosophy & Economics*. 2007. Vol. 6. No. 1. Pp. 75-105. DOI: 10.1177/1470594X07073005.
31. Quong J. Left-Libertarianism: Rawlsian Not Luck Egalitarian // *Journal of Political Philosophy*. 2011. Vol. 19. No. 1. Pp. 64-89. DOI: 10.1111/j.1467-9760.2010.00376.x
32. Rawls J. *Justice as Fairness: A New Restatement*. Cambridge: Belknap Press, 2001. 240 p.
33. Roberts-Cady S. Rawls and Economic Liberties // *Res Publica*. 2025. Vol. 31. No. 1. Pp. 25-45. DOI: 10.1007/s11158-024-09668-w.
34. Spafford J. Self-Ownership and the Duty to Assist // *Journal of Applied Philosophy*. 2022. Vol. 39. No. 5. Pp. 857-869. DOI: 10.1111/japp.12595
35. Taylor R.S. Self-Ownership and the Limits of Libertarianism // *Social Theory and Practice*. 2005. Vol. 31. No. 4. Pp. 465-482. DOI: 10.5840/soctheorpract200531423.
36. Vallentyne P., Steiner H., Otsuka M. Why Left-Libertarianism Is Not Incoherent, Indeterminate, or Irrelevant: A Reply to Fried // *Philosophy & Public Affairs*. 2005. Vol. 33. No. 2. Pp. 201-215. DOI: 10.1111/j.1088-4963.2005.00030.x.
37. Zwolinski M. Person-Neutrality and the Separateness of Persons // *Southwest Philosophical Studies*. 2003. Vol. 25. Pp. 95-104.
38. Zwolinski M. The Separateness of Persons and Liberal Theory // *Journal of Value Inquiry*. 2008. Vol. 42. No. 2. Pp. 147-165. DOI: 10.1007/s10790-008-9107-y.

References

1. Kant I. (1994). *Osnovopolozheniia metafiziki nravov* [Groundwork of the Metaphysics of Morals]. In: Gulyga A.V. (ed.) *Sochineniia v 8 tomakh. Tom 4* [Works in 8 volumes. Volume 4] (Pp. 153-246). Moscow: Choro.
2. Maximov L.V. (2012). «*Gil'otina Ūma*»: *pro et contra* ["Hume's Guillotine": Pro et Contra]. *Eticheskaya mys' / Ethical Thought*, 12, Pp. 124-142.
3. Morozov K.E. (2024). *Printsip razlichii i sklonnost' k risku* [The Difference Principle and Risk Propensity]. *Discourses of Ethics*, 2 (22), Pp. 11-32.
4. Morozov K.E. (2024). *Retstiproknoe libertarianstvo: kliucheveye printsipy i sledstviia* [Reciprocal Libertarianism: Key Principles and Implications]. *Lomonosov Philosophy Journal*, 48 (5), Pp. 88-105. DOI: 10.55959/MSU0201-7385-7-2024-5-88-105.

5. Morozov K.E. (2025). *Samoprinadlezhnost' i telesnaia tselostnost'* [Self-Ownership and Bodily Integrity]. *The Human Being*, 36 (2), Pp. 73-89.
DOI: 10.31857/S0236200725020048.
6. Nozick R. (2020). *Anarkhiia, gosudarstvo i utopiia* [Anarchy, State, and Utopia]. Moscow, Chelyabinsk: Socium.
7. Rawls J. (2010). *Teoriia spravedlivosti* [A Theory of Justice]. Moscow: LKI.
8. Singer P. (2018). *Zhizn', kotoruiu vy mozhetе spasti: kak pokonchit' s bednost'iu vo vs'em mire* [The Life You Can Save: Acting Now to End World Poverty]. Moscow: Takie dela.
9. 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.
10. Ameson R.J. (1992). Property Rights in Persons. *Social Philosophy & Policy*, 9 (1), Pp. 201-230. DOI: 10.1017/S026505250003654.
11. Brennan J. (2020). Against the Moral Powers Test of Basic Liberty. *European Journal of Philosophy*, 28 (2), Pp. 492-505. DOI: 10.1111/ejop.12497.
12. Brink D. (2019). Normative Perfectionism and the Kantian Tradition. *Philosophers' Imprint*, 19 (45), Pp. 1-28.
13. Bryan B. (2019). Duty-Sensitive Self-Ownership. *Social Philosophy & Policy*, 36 (2), Pp. 264-283. DOI: 10.1017/S0265052519000487.
14. Chappell R.Y., Meissner D. (2024). The Separateness of Persons Objection. In: Chappell R.Y., Meissner D., MacAskill W. (eds.) *An Introduction to Utilitarianism: From Theory to Practice* (Pp. 156-165). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
15. Christman J. (1994). *The Myth of Property: Toward an Egalitarian Theory of Ownership*. Oxford: Oxford University Press.
16. Cohen G.A. (2008). *Rescuing Justice and Equality*. Princeton: Princeton University Press.
17. Cudd A.E. Connected Self-Ownership and Our Obligations to Others. *Social Philosophy & Policy*, 36 (2), Pp. 154-173. DOI: 10.1017/S0265052519000402.
18. Dworkin R.M. (1981). What is Equality? Part 2: Equality of Resources. *Philosophy & Public Affairs*, 10 (4), Pp. 283-345.
19. Intropi P. (2024). Reciprocal Libertarianism. *European Journal of Political Theory*, 23 (1), Pp. 23-43. DOI: 10.1177/14748851221099659.
20. Jackson F. (1982). Epiphenomenal Qualia. *The Philosophical Quarterly*, 32 (127), Pp. 127-136. DOI: 10.2307/2960077.
21. Kahn S.J.M. (2022). Kant and the Duty to Promote One's Own Happiness. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 65 (3), Pp. 327-338. DOI: 10.1080/0020174x.2018.1446047.

22. Kernohan A. (1990). Rawls and the Collective Ownership of Natural Abilities. *Canadian Journal of Philosophy*, 20 (1), Pp. 19-28. DOI: 10.1080/00455091.1990.10717206.
23. Kolak D. (2004). *I Am You: The Metaphysical Foundations for Global Ethics*. Dordrecht: Springer. DOI: 10.1007/978-1-4020-3014-7.
24. Mack E. (2016). Natural Rights. In: Powell A.R., Babcock G. (eds.) *Arguments for Liberty* (Pp. 49-85). Washington, DC: Cato Institute.
25. Midtgaard S.F. (2023). Self-Respect Paternalism. *Utilitas*, 35 (1), Pp. 40-53. DOI: 10.1017/S0953820822000401.
26. Nagel T. (1974). What Is It Like to Be a Bat? *The Philosophical Review*, 83 (4), Pp. 435-450. DOI: 10.2307/2183914.
27. Nussbaum M.C. (2006). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge: Harvard University Press.
28. Ossenblok K. (2013). Is Left-Libertarianism Just a Bad Form of Liberal-Egalitarianism? IV Meetings on Ethics and Political Philosophy. 2013. Available from: <http://hdl.handle.net/1854/LU-5802583> [Accessed 11th November 2025].
29. Pedersen V.M.L. (2021). Respectful Paternalism. *Law and Philosophy*, 40 (4), Pp. 419-442. DOI: 10.1007/s10982-021-09407-9.
30. Quong J. (2007). Contractualism, Reciprocity, and Egalitarian Justice. *Politics, Philosophy & Economics*, 6 (1), Pp. 75-105. DOI: 10.1177/1470594X07073005.
31. Quong J. (2011). Left-Libertarianism: Rawlsian Not Luck Egalitarian. *Journal of Political Philosophy*, 19 (1), Pp. 64–89. DOI: 10.1111/j.1467-9760.2010.00376.x.
32. Rawls J. (2001). *Justice as Fairness: A New Restatement*. Cambridge: Belknap Press.
33. Roberts-Cady S. (2025). Rawls and Economic Liberties. *Res Publica*, 31 (1), Pp. 25-45. DOI: 10.1007/s11158-024-09668-w.
34. Spafford J. (2022). Self-Ownership and the Duty to Assist. *Journal of Applied Philosophy*, 39 (5), Pp. 857-869. DOI: 10.1111/japp.12595.
35. Taylor R.S. (2005). Self-Ownership and the Limits of Libertarianism. *Social Theory and Practice*, 31 (4), Pp. 465-482. DOI: 10.5840/soctheorpract200531423 .
36. Vallentyne P., Steiner H., Otsuka M. (2005). Why Left-Libertarianism Is Not Incoherent, Indeterminate, or Irrelevant: A Reply to Fried. *Philosophy & Public Affairs*, 33 (2), Pp. 201-215. DOI: 10.1111/j.1088-4963.2005.00030.x.
37. Zwoinski M. (2003). Person-Neutrality and the Separateness of Persons. *Southwest Philosophical Studies*, 25, Pp. 95-104.
38. Zwoinski M. (2008). The Separateness of Persons and Liberal Theory. *Journal of Value Inquiry*, 42 (2), Pp. 147-165. DOI: 10.1007/s10790-008-9107-y.

ПРИКЛАДНАЯ ЭТИКА

APPLIED ETHICS

[Пустая страница]

[This page intentionally left blank]

Дискурсы этики. 2025, 3(27): 79–100

ISSN 2311-570X (online)

Постоянная ссылка:

http://theoreticalappliedethics.org/wp-content/uploads/2025/12/DE2025_3_27_79-100.pdf

DOI: 10.24412/2311-570X-2025-3-79-100

УДК 172, 174

НОВАЯ ЭТИКА РОССИЙСКОГО ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВА В СВЕТЕ ГЕГЕЛЕВСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ ГОСПОДИНА И РАБА

Астапов С. Н., Бойко П. Е., Зотова И. В., Углева А. В., Фетисов С. Д.

статья:

поступила в редакцию 21.10.2025

принята к публикации 26.11.2025

опубликована (онлайн) 23.12.2025

© Астапов Сергей Николаевич

доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии религии и религиоведения Института философии и социально-политических наук, Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону, Россия
адрес для корреспонденции: snastapov@sfedu.ru

© Бойко Павел Евгеньевич

доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, теологии и религиоведения, заведующий кафедрой, руководитель отделения философии и теологии факультета истории, социологии и международных отношений Кубанского государственного университета, Краснодар, Россия
адрес для корреспонденции: pboyko@mail.ru

© Зотова Ирина Викторовна

кандидат философских наук, доцент кафедры философии, теологии и религиоведения Кубанского государственного университета, Краснодар, Россия
адрес для корреспонденции: ivzotova1@gmail.com

© Углева Анастасия Валерьевна

кандидат философских наук, PhD, доцент, профессор Школы философии и культурологии, ведущий научный сотрудник Лаборатории критической теории культуры Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Москва, Россия
адрес для корреспонденции: augleva@hse.ru

© Фетисов Сергей Дмитриевич
кандидат экономических наук, собственник ООО «Мысль» (Мастерская Смыслов),
Краснодар, Россия
адрес для корреспонденции: sd.fetisov@gmail.com

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

Аннотация: В данной статье осуществляется философское осмысление актуальной задачи формирования новой этики российского предпринимательства через призму гегелевской диалектики господина и раба. В рамках этого подхода авторы проводят анализ сложного процесса становления предпринимателя-патриота как субъекта действия, способного осознанно преодолевать фундаментальное противоречие между частным экономическим интересом и стремлением к общественному благу. Рассматриваются философские, социокультурные и духовные аспекты развития современного предпринимательского сознания, формирующегося в специфическом контексте современных российских реалий. Центральное место в исследовании занимает раскрытие диалектической взаимосвязи и взаимообусловленности между государством и бизнес-сообществом. Авторы наглядно демонстрируют, каким образом именно через напряженное преодоление системных противоречий и поиск синтеза постепенно кристаллизуется новый тип хозяйственного субъекта. Этот субъект мыслит не только категориями прибыли и эффективности, но и категориями ответственности и патриотизма, долга перед страной и гражданской солидарности. Особое внимание в статье уделяется роли религиозного сознания, в частности, православной социальной этики, которая рассматривается как важнейший духовный фундамент и внутренний ресурс для становления добродетельного, нравственно ориентированного предпринимательства. Такой подход позволяет выявить мировоззренческие основы, на которых может быть построена новая, отвечающая национальным интересам модель взаимоотношений между бизнесом, обществом и государством.

Ключевые слова: новая этика предпринимательства, ответственное предпринимательство, диалектика раба и господина, всеобщее разумное мышление, предприниматель-патриот, религиозное сознание, добродетель, общественное благо, благонадежность.

Discourses of Ethics. 2025, 3(27): 79–100

ISSN 2311-570X (online)

permanent link:

http://theoreticalappliedethics.org/wp-content/uploads/2025/12/DE2025_3_27_79-100.pdf

DOI: 10.24412/2311-570X-2025-3-79-100

A NEW ETHICS OF RUSSIAN ENTREPRENEURSHIP IN THE LIGHT OF HEGEL'S LORD–BONDSMAN DIALECTIC

Astapov Sergey, Boyko Pavel, Irina Zotova,
Ugleva Anastasia, Fetisov Sergey

received 21.10.2025

accepted 26.11.2025

published (online) 23.12.2025

© Sergey N. Astapov

Doctor of Philosophical Sciences, Head of Department of Philosophy of Religion and Religious Studies at Institute of Philosophy and Social and Political Studies, Southern Federal University, Rostov-on-Don, Russia

Correspondence to: snastapov@sfedu.ru

© Pavel E. Boyko

Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy, Theology and Religious Studies, Head of the Department of Philosophy and Theology of the Faculty of History, Sociology and International Relations, Kuban State University, Krasnodar, Russia

Correspondence to: pboyko@mail.ru

© Irina V. Zotova

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy, Theology and Religious Studies, Kuban State University, Krasnodar, Russia

Correspondence to: ivzotova1@gmail.com

© Anastasia V. Ugleva

Candidate of Philosophical Sciences, PhD, Professor at the School of Philosophy and Cultural Studies, Leading Research Fellow at the Laboratory for Critical Theory of Culture,

HSE University, Moscow, Russia

Correspondence to: augleva@hse.ru

© Sergey D. Fetisov
Candidate of Economic Sciences, Owner of «Mysl» LLC (Smyslov Workshop),
Krasnodar, Russia
Correspondence to: sd.fetisov@gmail.com

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

Abstract: This article undertakes a philosophical inquiry into the pressing task of formulating a new ethic for Russian entrepreneurship through the lens of Hegel's master-slave dialectic. Within this framework, the authors analyze the complex process of shaping an entrepreneurial patriot as an agent capable of consciously overcoming the fundamental contradiction between private economic interest and pursuit of public welfare. The study delves into the philosophical, sociocultural, and spiritual dimensions of contemporary entrepreneurial consciousness emerging within the specific context of modern-day Russian realities. Central to the investigation is the elucidation of the dialectical interrelation and mutual conditioning between state and business community. The authors vividly demonstrate how it is precisely through arduous negotiation of systemic contradictions and search for synthesis that a novel type of economic actor gradually crystallizes. This subject thinks not only in terms of profit and efficiency but also in categories of responsibility and patriotism, duty towards the country, and civic solidarity. Special attention is given to the role of religious consciousness, particularly Orthodox social ethics, which are regarded as crucial spiritual foundations and internal resources for cultivating virtuous, morally oriented entrepreneurship. Such an approach allows for identifying the ideological underpinnings upon which a new model of relationships among business, society, and government can be constructed — a model aligned with national interests.

Keywords: New Business Ethics, Responsible Entrepreneurship, Master-Slave Dialectic, Universal Rational Thinking, Entrepreneur-Patriot, Religious Consciousness, Virtue, Public Good, Trustworthiness.

Родина нуждается в сильных руках и ясных головах, в людях, чьи поступки направлены на общие нужды, а не личные удобства.
В. Ключевский

Предпринимательская деятельность отражается противоречивостью и сложностью, притом что занятие ею содержит нравственный смысл. С одной стороны, предпринимательство преследует извлечение прибыли в качестве основной своей цели, что закреплено Гражданским кодексом Российской Федерации. Именно частный интерес и инициатива являются субстанциональной силой предпринимательства, понимание чего лежит в основе стратегических документов государства. Так, например, Национальным проектом «Эффективная и конкурентная экономика», реализуемым с 2025 по 2030 годы, поставлена цель «обеспечить устойчивое экономическое развитие, основанное на конкуренции, *предпринимательстве*, в том числе высокотехнологичном, и *частной инициативе*» (курсив наш. — С.А., П.Б. и др.) [6]. С другой стороны, занимаясь реализацией личных замыслов, идей и развитием собственного дела, предприниматели опосредованным образом развивают экономику страны, вкладывая ресурсы в создание новых рабочих мест, в развитие человеческого потенциала, инфраструктуры бизнеса, его технологизации и т.д., что не может не отражаться на благосостоянии общества и государства. И так как этот аспект их деятельности неизбежно связан с рисками личных потерь, которые в предпринимательской сфере являются более высокими *a priori*, то нельзя не считать таких людей патриотами, делающими «благородное» дело. На заседании наблюдательного совета Агентства стратегических инициатив в январе 2025 года Президент Российской Федерации В.В. Путин отмечал, что быть предпринимателем «патриотично» и далее: «Мы с вами понимаем, что здесь все наполняться должно конкретными делами: когда создаются новые рабочие места, когда

люди рискуют даже своими капиталами, чтобы прокладывать дорогу для технологического развития не только своей компании, но и экономики страны, и еще много-много составляющих», — «Конечно, это дело благородное» [4].

Принимая решение заниматься бизнесом, человек сознательно и ответственно заявляет о своей готовности отдавать личные ресурсы тому делу, без которого, хотя оно, безусловно, его собственное, затруднительным окажется рост экономики государства, в целом. Данные опросов ВЦИОМ отражают тот факт, что существует тип людей, обладающих способностью удерживать внутреннее противоречие между готовностью созидать, руководствуясь личными интересами и амбициями, и ясным осознанием угроз и препятствий данному процессу. Так, из 23% россиян, желающих начать свое дело, лишь 15% становятся предпринимателями [7], то есть преодолевают трудности бизнес-начинаний, справляются с проблемами становления, развития и стабилизации бизнес-процессов. Эти люди не изменяют своей цели, но вырабатывают стратегию и тактику, гибко управляют рисками и достигают результатов. Единство всех этих моментов отражает «благородство» предпринимательского дела, а именно рождает своей системностью то благо, которое становится результатом особой *добродетели* и связанной с ней системой ценностей, убеждений или же результатом особой этики — патриотичной по своему духу этики предпринимателя. Самим фактом избрания предпринимательства делом своей жизни, гражданин также формируется и как патриот. Патриотизм в этой связи следует понимать как результат развития особенного и частного до состояния всеобщего, имеющего общегосударственное значение и ценность. Иными словами, если выбор в пользу частного в своем результате имеет общегосударственное отеческое благо, то такой выбор по своей сути оказывается делом патриотическим. И «благородство» предпринимательства раскрывается в свете того, как частное становится таким личным делом, которое непринуждённо и свободно отражает своей живой и органической сутью дело общегосударственное и общезначимое.

Однако такое общее дело или сотрудничество государства и предпринимателя-патриота не организуется кем-то «сверху» одномоментно. Оно представляет собой итог взаимного развития сторон — то идеально должное, к которому они должны еще взойти путём выработки взаимопонимания, то есть через единство образа мыслей или единство духовного, преодолевшего в своем развитии конфликт, изначально лежащий в основе их взаимоотношений. Ведь частное и общее — категории, противоречащие друг другу, и нельзя закрывать глаза на то, что, положенные сами по себе, они взаимно друг друга отрицают. Вместе с тем в исходном тезисе настоящей статьи положено определение идеального образа предпринимателя, вырабатываемого в результате развития этого противоречия. Восхождение к такому идеалу требует как личностных трансформаций от индивидуума, взявшего его за основу и образующегося в соответствии с ним, так и снятия внешнего и абстрактного должноствоания этого всеобщего или его диктата по отношению к своей противоположности.

В изначально положенном и еще не развитом противоречии между предпринимательством и государством нельзя не усмотреть ту логику их взаиморазвития, которую некогда изложил Гегель, раскрыв ее как диалектику господина и раба и показав, что в действительности, конфликтующие стороны всегда делают одно и то же разумное и благородное дело. Но только пережив борьбу, пройдя все ее стадии, оказавшись в такой борьбе собственной противоположностью — тем, кого каждая из них первоначально абстрактно отрицала, стремясь сделать предмет собственной воли предметом воли иного, и, в конце концов, взойдя через такое взаимное отрицание ко взаимному единству, они начинают понимать друг друга, сознавая, что пережитое противоречие — неизбежный и необходимый момент в осознании ими их подлинных ценностей. Попробуем осмыслить такую диалектику, встав на позицию предпринимателя, который в борьбе за свое дело желает мыслить себя как патриота и берет на себя важную для государства миссию. Попробуем понять, как вообще сформируется дух такого бизнесмена.

Начнём с того, что, являясь частным лицом, в своих устремлениях к личным целям он не может избежать взаимодействия с другим, которое на деле обращается в противостояние и борьбу, в результате чего кто-то приобретает власть, а кто-то подчиняется. Один становится «господином», другой — «рабом» (в данном случае обе категории берутся в предельно широком, в том числе и метафорическом значении). В диалектике господина и раба каждая из сторон взаимодействия, каждое из самосознаний должно пережить опыт исполнения как одной, так и другой роли. И сознание предпринимателя-патриота будет формироваться, испытывая на себе каждый из этих духовных модусов. Первый является самостоятельным сознанием, сущность которого — его для себя бытие. Второй — сознание зависимое, бытие которого заключено в сущности другого. Господин требует служения ему и удовлетворения его потребности, раб же занимается производством того, чего желает господин.

С одной стороны, индивидуумы, вставшие на путь предпринимательства, нередко заявляют о том, что имеют место такие реалии ведения бизнеса, которые заставляют их быть рабами других субъектов взаимодействия — финансовых организаций, госструктур, отдельных представителей власти. В этих реалиях предприниматель должен производить свой продукт таким образом, чтобы он позволял ему удовлетворять также и интерес других лиц. Однако производимый предмет выступает тем, над производством чего всецело властвует производящий его раб, ведь именно он сосредоточен на нем, именно он оказывается его технологом и владеет уникальным знанием того, как производить следует. Таким образом, через предмет, без которого господин не может самостоятельно удовлетворить своей потребности, раб делает его зависимым от себя, то есть сам оказывается господином. Но раб еще должен осознать это и пожелать доказать господину, что тот вовсе не господин, а для этого должна произойти переоценка ценностей: служащее сознание должно столкнуться с противоречием между ценностью служения другому и собственной ценностью, которой до сих пор он еще не знал в должной мере. Происходит такое осознание через страх перед господином, который становится «началом мудрости» [3, с. 105] раба. Это должен быть

абсолютный страх «за все свое существо», а не «некоторый испуг» [Там же, с. 106]. Иными словами, только тогда, когда раб оказывается у пропасти, в которую толкает пожирающий его сущность господин, он прозревает и постигает ценности самого себя, а также то, насколько последний от него зависит. Раб, таким образом, наконец, сознает себя желающим распоряжаться собой, то есть свободным. И это толкает его вступить в борьбу за собственное существо. Но и господин вынужден делать то же самое, поскольку его положение пошатнулось, и то, в чем он удостоверял свою господскую сущность, а именно служащее ему рабское сознание, вдруг стало превращаться в свою противоположность. Господин также испытывает страх потерять свое господство, и в этом страхе осознает свою зависимость от раба, то есть свое собственное рабство. Гегель комментирует данный этап взаимоотношений сторон так: «Отношение обоих самосознаний, следовательно, определено таким образом, что они подтверждают самих себя и друг друга в борьбе не на жизнь, а на смерть» [Там же, с. 101].

Однако оказывается, что и «рабство», и «господство» — понятия все же не вполне конкретные. Тот, чья сущность заключалась в служении, то есть раб, на деле удостоверял позицию господина. Приняв позицию раба, не борясь за роль господина, раб *сам* решил служить. Даже если его жизнь находилась под угрозой смерти, и он, испугавшись ее, сделал выбор в пользу жизни раба, это решение принадлежало только ему. И такое согласие стало его *позволением* другому быть господином, ибо раб мог и решить умереть, сделав выбор в пользу смерти, чтобы не дать господину получить желаемое. Сделав же выбор в пользу рабства, он определил для себя жизнь раба более ценной, чем ее утрату. Иными словами, тот, кого считали несвободным, и чья сущность состояла в удовлетворении воли другого, в действительности делает это свободно и добровольно. Следовательно, несвободы нет. Равным образом и свободы нет, ведь мы всегда должны делать какой-то выбор. Даже тогда, когда заявляем об отказе делать его, мы выбираем не делать выбор. Как утверждал Ж.-П. Сартр, человек обречен быть свободным. А значит рабства нет. Равным образом можно считать, что нет и господства. Когда некто

решает, будто он господин и даже выражает готовность доказать это ценой жизни другого или ценой собственной жизни, он нуждается в таком признании во что бы то ни стало. Господину требуется доказательство его власти, и он зависим от служения ему рабов. Он борется за статус господина, трудится, чтобы его не потерять, подавляет восстания не согласных с его волей, работает над тем, чтобы управлять рабами эффективно. И силы, потраченные им на сохранение этого признания, доказывают лишь его зависимость от раба и несвободу от страха потерять его. Таким образом, господин нуждается в рабе, и без него его господство невозможно. Но служение господину может достичь такой силы и власти, когда неспособность господина обойтись без раба даёт последнему основания диктовать первому свои условия. Так рабское сознание обращается в господское. Это отчетливо видно на примере слияния бизнеса и власти, когда укрепивший свои позиции предприниматель, переживший рабскую форму самосознания, обретает возможность и силу диктовать свои условия тем, от кого он прежде зависел.

Иными словами, позиции господина и раба сложно четко определить, поскольку каждая из них обнаруживает в себе определенность другой. Тот, кто смог понять такую диалектику господина и раба, в ходе которой выясняется, что оба и рабы, и господа хода вещей и обстоятельств, тот перестаёт видеть проблему в рабстве, или перестаёт пекся о том, чтобы стать господином, осознав относительность каждой из ролей. Становится сложным четко разделить эти позиции, и остается просто быть и действовать, сознавая необходимость выбора той или иной роли. Такая логика позволяет преодолевать абсурдность реалий, в которых действует каждая из сторон. Рабу может казаться, что бесконечность его частных проблем, борьба за то, чтобы делать свое дело, есть сизифов труд, которому нет конца. И отчаяние не даёт ему образовываться и познавать самого себя, рефлексировать свое состояние, чтобы, в конце концов, снять его конечность и относительность осознанием его же необходимости. А примирившийся с бременем рабства, ощутивший его в той мере, которая подвергла его существо риску полного уничтожения, прозревает и обретает способность идти до конца вопреки обстоятельствам

и абсурду реалий. Тот же, кто полагает, что абсурд ему не по силам, считает и невозможным для себя вынести его, поэтому он сдается. Такие люди мыслят здраво и линейно: А есть А, и А не может быть Б, то есть законами формальной логики. Тот же, кто способен мыслить не формально-логически и находить, что А может быть Б, равно как и что Б может быть А, то есть способен видеть противоречие и удерживать его в своем мышлении, делает невозможное возможным и в конечном счете побеждает.

Достигший в своем самосознании единения рабства и господства предприниматель, оказывается тем, кто на самом деле научился достигать единения частного и общего, личного и общезначимого, кто на деле примирил в своем самосознании раба и господина. Именно такой результат развития предпринимательского мышления делает его благородным и патриотичным. Предприниматель-патриот — не тот, кто готов, не задумываясь, принести в жертву частное ради всеобщего, но тот, кто, отстаивая себя в борьбе противоречий, сознательно формируется и достигает понимания необходимости заботы о себе самом как о всеобщем самосознании. Равным образом и тот, кто довлел над предпринимателем отрицанием его частного интереса, теперь находит своей сущностью заботу о нем, поскольку его благонадёжность составляет субстанцию устойчивости сторон, которые на деле примиряются. Иными словами, подлинный предприниматель достигает разумного компромисса с обществом и государством отстаиванием своего частного интереса как интереса общезначимого. А общество и государство, в свою очередь, также доказывают, что достойны такого предпринимательства, поскольку определили свою природу и свое существование через разумное понимание частного и индивидуального, преодолев как абстрактно-негативное отношение к нему, так и узко-мещанские, прагматические взгляды на природу частной инициативы.

Исходя из вышеизложенного следует сделать вывод о том, что практическое воплощение того образа предпринимателя, который выдерживает бремя диалектики господина и раба и формируется как благородный патриот, требует соответствующей этики. И уже сейчас необхо-

димом сформулировать ее концепцию на общенациональном уровне, чтобы заложить фундамент духовной поддержки российского предпринимательства в условиях сложных общемировых процессов и глубинной трансформации экономических, политических и социальных институтов. Такая концепция должна определить всю ценностную систему бизнес-отношений.

На сегодняшний день все мировые предпринимательские системы базируются на присущих им исторически религиозно-этических основаниях, корнящихся в духе создающего их народа. Американский бизнес полностью подчинен протестантской хозяйственной этике с элементами хозяйственной этики иудаизма. В Европейском союзе хозяйственная этика классического протестантизма взаимодействует с англиканской и католической этическими традициями. Китай базируется на хозяйственно-этических ценностях конфуцианства, дополненного экономическими идеями марксизма и коммунизма. Исламский бизнес сочетает мусульманские хозяйственно-этические ценности и традиции с «большой западной» предпринимательской этикой, включая и социалистические идеи. Аналогичные процессы характерны и для «национально-этической экономической матрицы» Японии, что стало, в свое время, первопричиной «японского экономического чуда».

Таким образом, на сегодняшний день, все самые крупные и успешные экономики мира имеют прочные этико-предпринимательские ценностные системы, которые обеспечивают стратегическую прочность бизнеса в этих странах. Трагическим исключением выступает современная Россия, которая, в свое время, полностью отказалась от православно хозяйственной этики («этики купеческого слова» и т.д.) в угоду материалистической, ценностно и идейно пустой «этике сталинского и затем хрущевско-брежневского развитого социализма», что в 1990-е годы выродилось в ельцинский олигархат и мафиозные этические квазиценности «жизни по понятиям». За прошедшие четверть века после этого, несмотря на все положительные достижения современного российского государства в области здоровой исторической памяти, национально-исторического самосознания России, социально-консервативной идеологии и аксиологии

патриотизма, в области единой этики российского предпринимательства не было достигнуто нужных результатов. Идеино и ценностно современный российский крупный и средний бизнес дезориентирован и разобщен. Вместе с тем, следуя своему собственному закону развития, наша страна прошла все основные ступени развития исторического процесса. Но с середины XX века происходит насильственное препятствование развитию индивидуального интереса, что в результате приводит к утрате государством всеобщей цели — органического единства государства и индивидуального интереса, уничтожившей государственную форму социализма. Индивидуальный интерес оказался вне интереса государства, а интерес государства выступил вне интереса индивида. Общество оказалось отчужденным от государства, а государство — от общества. В этом заключается основное препятствие для исторического развития всеобщей разумности во всех сферах российского бытия, а именно, препятствие в преодолении конечных абстрактных форматов господско-рабских взаимоотношений. Этому препятствует и кризис обычного для культуры и экономики XX века формально-логического, рассудочного прагматистского мышления, столь характерного для современной технократической и потребительской цивилизации. В посткризисном мире этот тип мышления постоянно обнаруживает свою односторонность и, следовательно, невозможность дальнейшего развития в прежнем виде. В данном случае речь идет о тотальном кризисе не мышления как такового (будучи абсолютным по своей природе оно не может подвергаться каким либо кризисам), а именно его абстрактной формы — рассудочного мышления в его метафизико-догматических или эмпирико-позитивистских формах — в данном случае они тождественны друг другу по своей сути. Если этот тип мышления не стремится к прогрессу, к снятию своей односторонности в системе всеобщего разумного мышления, то он неизбежно деградирует, откатывается назад — в сферу чувственности, мифологического знания, оккультизма, мистики, конспирологии и т.д. Потому конфликт господина и раба остается неразрешенным, ведь каждая из сторон продолжает застревать в картине мира абстракций своего рассудка. Но всеобщая отрицательность кризисного и

затем посткризисного мира должна стать предметом положительного разумного мышления, которое диалектически снимает эту отрицательность, подвергает ее саму отрицанию и тем самым разумно завершает всемирно-исторический процесс.

Очевидно, что кризис современности стал кризисом, в первую очередь, христианского мира в его западной — протестантской, во главе с англосаксонским миром Британии и США и восточной — православной, во главе с Россией, цивилизациями. Диалектический анализ этого мирового кризиса свидетельствует о том, что русский народ, как народ европейско-христианского человечества, является одним из необходимых элементов общеисторической идеи. Идея есть всеобщее этого народа. И она может быть до конца понята только на уровне философствующего разума. России необходимо определиться в понимании того, что есть идея человеческого рода как конкретно-всеобщий духовный процесс, и понять, что представляет она собой как момент этой всеобщности. Именно интеллектуальные (разумные) начала определяют Россию как «интегральную» самобытную цивилизацию «поствизантийско-неоевразийского» исторического паттерна, нацеленную на продолжение духовно-исторической эстафеты мировой интеллектуальной истории от Греческого мира (Античность и Византийское православие) — через уже пройденные и реализовавшие себя главные формы Европейско-христианского («евроатлантического») мира: британскую («англо-саксонскую», включая США), французскую и германскую. Действительная идея Русского мира как субстанциональной основы России-цивилизации, заключается в том, чтобы благодаря своей традиции разумного мышления осуществить великое интеллектуально-цивилизационное снятие противоречия господства и рабства, достигнув синтеза принципов рассудочного мышления Запада и Востока в единой системе разумного способа бытия духа. Реализация Россией этой цивилизационной миссии должна стать фактором преодоления современным человечеством того глубочайшего интеллектуально-нравственного кризиса, в котором оно оказалось в первой четверти XXI века.

Внутреннее сближение западной и восточной ветвей христианства требует интеграции, снимающей прежнюю односторонность каждой стороны. Не случайно русские философы — от Чаадаева до Лосева — развивали идею общего духовного наследия человечества, преодолевающего различия между народами и культурами. С этой точки зрения, действительная миссия России заключается в интеллектуализации и универсализации христианской духовности, преодолении абстрактно-позитивистской рассудочности англо-саксонского мира и развития культуры всеобщего разумного мышления классической философии и теологической традиции монотеистических авраамических религий, как традиционных религий России. Результат этого всемирно-исторического развития — действительное, т.е. полностью соответствующее своему понятию христианское европейское человечество.

Россия должна дать ответ на ключевой для себя вопрос: станет ли она «лабораторией» нового для нее феномена духовности — феномена разумной субстанциальности во всех сферах ее политики, как внутренней, так и внешней, являющегося результатом снятия диалектики господина и раба, или сохранит архаичные модели? От этого зависит, будет ли предпринимательским сообществом России тотально усвоен очерченный выше идеальный образ предпринимателя и будет ли он массово воплощён в действительность. Иными словами, речь идёт о том, будет ли процесс господско-рабских отношений иметь свое логическое завершение и станет ли его результатом такое образование разумно мыслящих субъектов, которое сделает их достойными друг друга. Предприниматель-патриот, достойный своего государства, не появится в недостойном его государстве, а достойное такого предпринимателя государство, в свою очередь, не возникнет, если предпринимательство не патриотично и не благонадежно. Поэтому прорыв совершится только тогда, когда, образовав единство духовной силы через развитие противостояния господина и раба и снятие его противоречий, создавая такое единство и помня о каждом отработанном «потом и кровью» этапе своего духовного роста и борьбы на пути к его достижению, стороны начнут выстраивать свою практику сообразно ему и удерживать ее противоречия разумным обра-

зом во всех сферах взаимодействия — в общественно-политической, религиозной, в художественно-эстетической и др.

Следует еще раз подчеркнуть, что истоки этой диалектики связаны с христианской идеей преодоления односторонности принципов господства и рабства в рамках духовного движения к свободе богочеловечество единства. Это хорошо известное евангельское отношение Христа к своим ученикам, к своей духовной общине — Церкви, где все «соратники Божии» и где первые могут стать последними и наоборот (Мф., 20, 17). В Послании к Галатам (3:28-29) сказано: «Нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе». То есть противоречие между предпринимательской инициативой и религиозным смирением снимается в активной реализации предпринимателем божественных заповедей, которые несут в себе общечеловеческое содержание. Предприниматель — субъект (господин) своих решений и действий, но ответственен он за их последствия перед Богом (господином в абсолютном смысле). Противоречие между обеспеченным свободным образом жизни предпринимателя и религиозным аскетизмом находит своё разрешение в умеренности, скромности, отказе от чрезмерной роскоши и прочих излишеств. Излишества религиозное сознание рассматривает как страсти, поработавшие человека, создавая иллюзию исполнения желаний, на самом же деле порождая новые желания и новые способы их удовлетворения. Противоречие между обогащением (богатством) предпринимателя и религиозными предписаниями необходимости перераспределения доли богатства в пользу неимущих снимается в добродетели благотворительности.

Как известно, религии на протяжении своей долгой истории выработали универсальные нормы добродетельного поведения, но эта универсальность утрачивается в результате доминирования конфессиональных различий, выражающих групповые предпочтения. По этой причине перед предпринимателем, имеющим цель выстроить неконфликтные отношения с представителями различных религий и иных общностей, стоит задача видеть в их поведении и мировоззрении не столько специфические черты, связанные с соблюдением конфессиональных ограничений

и предписаний, сколько выражение стремления к абсолютному благу — стремления, реализуемого религиозным человеком через соблюдение заповедей, а добродетельным гражданином — в служении общественному благу. Авраамические религии в целом утверждают общие ценности, но сохраняют много отличий в ритуалах и в способах организации экономики, поэтому приходится искать иные основания для совместной ценностно ориентированной деятельности. Таким основанием является новая этика предпринимателя.

Формирование такой этики означает определение устойчивых этических категорий и норм, признаваемых в качестве основополагающих и разделяемых всем сообществом предпринимателей вне зависимости от конфессиональной принадлежности. Кажется очевидным, что в основе такой этики должны лежать совесть, ответственность, справедливость, порядочность, благонадежность и, конечно, любовь к своему отечеству. Но за каждым из этих понятий стоит конкретное содержание, которое может варьироваться в зависимости от исторических условий, культурных традиций, религиозных убеждений и индивидуальных предпочтений каждого предпринимателя. Поэтому важно не только провозгласить эти ценности, но и постоянно уточнять их смысл, согласовывать интерпретации внутри делового сообщества, вырабатывать механизмы контроля и поощрения соблюдения общепринятых норм. Это позволит создать эффективную систему саморегуляции бизнеса, повысить доверие среди участников рынка и укрепить репутацию российского предпринимательства как укорененной в национальных традициях, при этом открытой для внешнего диалога.

Однако велик соблазн морального редуccionизма и релятивизма, мешающих развитию нравственного сознания предпринимателя. А любой редуccionизм грешит искусственным сужением и упрощением этических категорий, принципов и задач, тогда как моральный релятивизм лишает этику ее предписывающего характера, что снижает ее общественную значимость. Из этого следует, что новая этика предпринимательства требует выработки нового общественного договора по поводу принципов организации жизненного пространства внутри российского государства. И

этот договор центрируется не вокруг личности какого-то конкретного лидера, а на моральном коллективном осознании необходимости кооперации и ценности диалога во имя общей цели. Предпринимательское сословие, мыслящее себя в качестве структурообразующей единицы нового общества, должно формировать пространство такого кооперативного взаимодействия через социально ответственное действие и развитие личной моральной и интеллектуальной добродетели, поскольку стремление к абсолютному благу есть служение общественному благу благоразумного и мудрого в практическом отношении гражданина — френимоса («цсьнймпт») (в терминах Аристотеля). Френимос — тот, кто умеет правильно рассуждать о частных действиях, выбирая среднее между избытком и недостатком, удачно сочетает теоретическое знание и способность к действию: знает не только то, что истинно, но и что следует делать, а также обладает нравственными добродетелями: честью, смелостью, умеренностью, — поскольку френизис направляет волю и чувства. Практическая мудрость — это не частная склонность, а способность руководить действиями в направлении блага как личного, так и общего, поскольку благополучие отдельного человека связано с благом политического сообщества. Френимос, действуя правильно в частных делах, способствует и общественному благу, поскольку добродетельные поступки индивида укрепляют нрав и порядок в обществе, а его решения ориентированы на справедливую меру. В этом смысле френимос служит нравственным образцом: его поведение воспитывает граждан, формирует привычки (ἔθις) и общественные добродетели [1, с. 172-190]. При этом преобразующая общество роль предпринимательства требует от конкретного бизнесмена выработки персональной стратегии самосовершенствования как на рациональных основаниях, так и с учетом нравственной интуиции.

В этом смысле уместно вспомнить в этом контексте философское эссе 1784 г. И. Канта «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?», в котором он провозгласил *sapere aude!* — «имей мужество пользоваться собственным умом» [5, с. 29] — в качестве центрального требования просветительской эпохи к преодолению интеллектуального инфанти-

лизма. По Канту, этот инфантилизм представляет собой стойкое психоэмоциональное состояние индивида, выражающееся в его неспособности и нежелании к автономному мышлению вследствие привычки полагаться на готовые суждения и внешние регуляторы. Причины такого состояния носят как эндогенный, так и экзогенный характер. К эндогенным факторам он относит снижение активности когнитивных процессов, психологическую инертность и тревогу, связанную с ответственностью за выбор собственного пути, а также страх ошибочного решения. Экзогенные детерминанты проявляются через социальные и институциональные структуры: религиозные предписания, авторитетные научные традиции, политические доктрины, этнокультурные установки, массовые нормы поведения и давление социальных иерархий, которые формируют и закрепляют зависимое мышление «раба».

Любопытно, что и Кант, и Гегель затрагивают проблему автономного сознания и его освобождения от зависимости от религии, политической доктрины, устоявшихся навязываемых внешней силой норм и т.п. Но решают они ее по-разному: Кант предлагает нормативный императив (автономное мышление — обязанность просвещённого субъекта, тогда как просвещение достигается через публичное использование разума), а Гегель описывает исторический процесс, в ходе которого самосознание развивается диалектически через конфликт и практическую работу (раб через труд и страх смерти преобразует свою самость), что ведёт к переоценке статусов и форм самосознания. Кант акцентирует внимание на личной ответственности и моральной мужественности мыслить самостоятельно, Гегель же дополняет это рассуждение анализом роли межсубъектных отношений (вражда, подчинение, признание) в формировании самосознания исторической личности. У Гегеля главное — материальная и практическая деятельность раба (труд), которая трансформирует не только мир, но и его внутреннее самосознание. А у Канта публичное использование разума (публичная дискуссия, образование) — способ преодолеть инфантилизм, но акцент остаётся на нормативной воле к свободе мыслить. Кантовский призыв «*sapere aude!*» и гегелевская диалектика господина и раба — это разные методологи-

ческие подходы к одной проблеме: как сознание освобождается от зависимости и обретает автономию.

Так или иначе этика требует нравственного напряжения, автономии человека, а не простого следования кем-то уже установленным нормам. Новая этика не эффективна без здорового, разумного эгоизма, и быть нравственным вовсе не означает пренебрегать собственными интересами. Новая этика — это форма нового общественного договора, в котором предприниматель рассматривается не только как действующий в логике целерационального действия, но как государственный, способный менять себя и окружающую действительность благодаря в том числе своей способности к автономному, независимому ценностному суждению. Только так может быть сформирован устойчивый образ благородного хозяйственника, наследующего отечественные предпринимательские традиции и одновременно представляющего собой новый антропологический и культурный тип русского мецената, совмещающего безукоризненный эстетический вкус со способностью к самостоятельной (то есть свободной и добровольной) выработке и удержанию ценностной парадигмы, укорененной в его конкретной профессиональной и ответственной публичной практике. Не случайно великий русский философ Н.А. Бердяев, рассуждая о гегелевской диалектике раба и господина, заметил, что «свободный есть существо самоуправляющееся, а не управляемое, не самоуправление общества и народа, а самоуправление человека, ставшего личностью. Самоуправление общества и народа есть ещё управление рабами. Изменение направления борьбы за свободу человека, за появление свободного есть прежде всего изменение структуры сознания, изменение установки ценностей [...]. Это внутренняя глубинная революция, совершающаяся в экзистенциальном, а не историческом времени [...]. Господин и раб будут делать нечеловеческие усилия помешать концу объективации, «концу мира», наступлению царства Божьего — царства свободы и свободных, они будут создавать все новые формы господства и рабства, будут совершать новые переодевания, все новые формы объективации, в которых творческие акты человека будут претерпевать великие неудачи, будут продолжаться пре-

ступления истории. Но свободные должны готовить своё царство, не только «там», но и «здесь» и прежде всего готовить себя, себя творить свободными, личностями. Свободные берут на себя ответственность. Рабы не могут готовить нового царства, к которому, в сущности, и слово царство неприменимо, восстание рабов всегда создает новые формы рабства. Только свободные могут возрастать для этого» [2, с. 31–32].

Список литературы

1. Аристотель. Никомахова этика. Соч. в 4-х т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. 830 с.
2. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. М.: АСТ, 2010. 316 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Система наук. Часть 1. Феноменология духа. СПб: Наука, 1999. 444 с.
4. Егорова В. Путин: быть предпринимателем — патриотичное и благородное дело. Источник: RGRU. [Электронный ресурс]. URL: <https://rg.ru/2025/01/23/putin-byt-predprinimatelem-patriotichnoe-i-blagorodnoe-delo.html> (Дата обращения: 09.09.2025).
5. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? Соч. в 8-ми т. Т.8. М.: Чоро, 1994. 718 с.
6. Национальный проект «Эффективная и конкурентная экономика». Источник: сайт Правительства РФ. [Электронный ресурс]. URL: <http://government.ru/ru/govclassifier/921/events/> (Дата обращения: 09.09.2025).
7. Пора предпринимать? Мониторинг 1992–2022. Источник: ВЦИОМ Новости. [Электронный ресурс]. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/pora-predprinimat-monitoring-1992-2022> (Дата обращения: 09.09.2025).
8. Соловьёв В.С. Чтения о богочеловечестве. М.: Академический Проект, 2011. 293 с.
9. Социологи обнаружили незначительное снижение числа верующих в РФ // НГ-религии, 17.06.2025. [Электронный ресурс]. URL: https://www.ng.ru/ng_religii/2025-06-17/10_597_religion.html?ysclid=mewahl29sp684822635 (Дата обращения: 29.08.2025).
10. Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. 112 с.

Астапов С. Н., Бойко П. Е., Зотова И. В., Углева А. В., Фетисов С. Д.
Новая этика российского предпринимательства
в свете гегелевской диалектики господина и раба

References

1. Aristotel'. (1983). *Nikomaxova e'tika* [Nicomachean Ethics]. Soch. v 4-x t. T. 4. M.: My'sl'. 830 p.
2. Berdyaev N.A. (2010). *O rabstve i svobode cheloveka* [On Slavery and Freedom of Man]. M.: AST. 316 p.
3. Gegel' G.V.F. (1999). *Sistema nauk* [System of Sciences]. Chast' 1. Fenomenologiya duxa. SPb: Nauka. 444 p.
4. Egorova V. *Putin: byt' predprinimatelem – patriotichnoe i blagorodnoe delo* [Putin: Being an entrepreneur is a patriotic and noble endeavor]. Available from: <https://rg.ru/2025/01/23/putin-byt-predprinimatelem-patriotichnoe-i-blagorodnoe-delo.html> [Accessed 9th September 2025].
5. Kant I. (1994). *Otvet na vopros: Chto takoe Prosveshhenie?* [Answer to the Question: What Is Enlightenment?]. Soch. v 8-mi t. T.8. M.: Choro. 718 p.
6. *Nacional'nyj proekt «Effektivnaya i konkurentnaya ekonomika»* [National Project "Effective and Competitive Economy"]. Available from: <http://government.ru/rugovclassifier/921/events/> [Accessed 9th September 2025].
7. *Pora predprinimat'? Monitoring 1992–2022* [Time to Act? Monitoring 1992–2022]. Available from: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/pora-predprinimat-monitoring-1992-2022> [Accessed 9th September 2025].
8. Solov'yov V.S. (2011). *Chteniya o bogochelovechestve* [Lectures on God-Humanity]. M.: Akademicheskij Proekt. 293 p.
9. Sociologi obnaruzhili neznachitel'noe snizhenie chisla veruyushhix v RF [Sociologists have found a slight decrease in the number of believers in Russia] V: NG-religions, 17.06.2025. Available from: https://www.ng.ru/ng_religii/2025-06-17/10_597_religion.html?ysclid=mewahl29sp684822635 [Accessed 29 August 2025].
10. Xabermas, Yu., Ratsinger, J. (Benedikt XVI). (2006). *Dialektika sekulyarizacii. O razume i religii* [Dialectics of Secularization. On Reason and Religion]. M.: Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andreyana. 112p.

Дискурсы этики. 2025, 3(27): 101–106

ISSN 2311-570X (online)

Постоянная ссылка:

http://theoreticalappliedethics.org/wp-content/uploads/2025/12/DE2025_3_27_101-106.pdf

DOI: 10.24412/2311-570X-2025-3-101-106

УДК 17

НА ПУТИ К РАЦИОНАЛЬНОМУ ОБОСНОВАНИЮ МОРАЛИ: КАК ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ ФОРМИРУЮТ ФИЛОСОФСКИЙ ПРОЕКТ — БЕСЕДА С СОФЬЕЙ РУДАКОВОЙ

статья:

поступила в редакцию 24.10.2025

принята к публикации 10.12.2025

опубликована (онлайн) 23.12.2025

© Рудакова Софья Сергеевна

аспирант сектора этики Института философии РАН, Москва, Россия

адрес для корреспонденции: rudakova.sof@yandex.ru

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

Аннотация: Софья Сергеевна Рудакова — аспирантка сектора этики Института философии Российской академии наук (Москва). В беседе обсуждается возможность рационального обоснования морали, вклад Г. Сиджвика в постановку этой проблемы и история создания его «Методов этики». Особое внимание уделяется интеллектуальным добродетелям, строгости аргументации и последовательному поиску объективных оснований морали, которые делают Г. Сиджвика и Д. Парфита перспективными фигурами для философского исследования.

Ключевые слова: утилитаризм, интуитивизм, рациональное обоснование морали, моральная эпистемология и психология, аналитическая этика, Г.Сиджвик, Д.Парфит.

Discourses of Ethics. 2025, 2025, 3(27): 101–106

ISSN 2311-570X (online)

permanent link:

http://theoreticalappliedethics.org/wp-content/uploads/2025/12/DE2025_3_27_101-106.pdf

DOI: 10.24412/2311-570X-2025-3-101-106

TOWARDS A RATIONAL FOUNDATION FOR MORALITY: HOW INTELLECTUAL VIRTUES SHAPE A PHILOSOPHICAL PROJECT — A CONVERSATION WITH SOFIA RUDAKOVA

received 24.10.2025

accepted 10.12.2025

published (online) 23.12.2025

© Sofia S. Rudakova

Graduate Student of Department of Ethics, RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia

Correspondence to: rudakova.sof@yandex.ru

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

Abstract: Sofia Sergeevna Rudakova is a postgraduate student in the Ethics Department of the Institute of Philosophy at the Russian Academy of Sciences (Moscow). The conversation explores the possibility of rational justification of morality, H. Sidgwick's contribution to framing this problem, and the history of the creation of his *The Methods of Ethics*. Special attention is paid to the intellectual virtues, rigor of argumentation, and the consistent search for objective foundations of morality, which make H. Sidgwick and D. Parfit promising figures for philosophical inquiry.

Keywords: Utilitarianism, Intuitionism, Rational Justification of Morality, Moral Epistemology and Psychology, Analytical Ethics, H. Sidgwick, D. Parfit.

1. Можно ли вообще рационально обосновать мораль? Не перестает ли она тогда быть собой?

Мой личный опыт — наблюдение за моральной неоднозначностью в подростковых коллективах, способы рассуждать о морали в семье — убедил меня: мораль, будучи глубоко личной и конфликтной сферой, критически нуждается в обосновании.

Рациональное обоснование морали не только возможно, но и необходимо. Она не перестает быть собой. Наоборот, только апелляция к общему знаменателю — нашему практическому разуму — позволяет нам расширить сферу морали, преодолеть личную предвзятость и сделать наши доводы общезначимыми и услышанными.

2. Что Вам нравится в Сиджвике? Он ведь этаким перфекционист, шесть раз переиздавал свои «Методы этики» — с ним трудно?

Мне нравится в Сиджвике его бескомпромиссный перфекционизм, который проистекает из его честности перед самим собой. Он не просто перфекционист; он — небезразличный систематизатор морали здравого смысла. Разработка этической теории Сиджвиком велась параллельно с процессом пересмотра им взглядов на догматы Англиканской церкви. Это происходило в 1860-х годах. В 1859 году наставником Сиджвика в Тринити-колледже становится будущий архиепископ Кентерберийский Эдвард Уайт Бенсон, которому было характерно преподавание моралистической версии христианства. На втором году обучения в Кембридже автор «Методов этики» вступает в клуб дебатов «Апостолы», принципом которого был «поиск истины с абсолютной преданностью и беспристрастностью». Члены клуба занимались критикой общепринятых взглядов на мораль и политику, методов их достижения, также считали необходимым изучать исторические свидетельства христианства с научной беспри-

страстной строгостью. Чтобы сохранить должность в Тринити-колледже, Сиджвику нужно было подписать «39 статей» для подтверждения лояльности англиканским догматам. Его волновал вопрос, должен ли он это делать, если в действительности подвергает их сомнениям? В разрешении этого вопроса он решил руководствоваться основаниями разума. Сам Сиджвик в мемуарах пишет, что путь преодоления этого кризиса был систематизирован в «Методах этики».

Шесть переизданий не делают его трудным, они делают его образцом методологической строгости. Он пытался вычленил, охарактеризовать методы обыденного морального рассуждения — интуиционизм, эгоизм, утилитаризм — и обнаружить потенциальные точки конфликта. Его «трудность» — это добродетель, потому что он не позволил себе дать легкий, компромиссный ответ, даже если это привело его к трагическому «дуализму практического разума». Это и есть методологическое значение его этики для меня.

3. Утилитаризм, аналитическая философия...

Вам это близко?

Насколько я помню свои размышления об исследовательских проектах в течение бакалавриата, магистратуры, с точки зрения концептуальных предпочтений и защиты какой-то гипотезы я выбирала тему только один раз: и это была курсовая про моральные основания Ветхого Завета. Затем я выбрала идти по пути распутывания какой-то проблемы: сначала это был вопрос моральных оснований корпоративной культуры. Мне хотелось обнаружить в конкретных примерах корпоративной культуры трудовой этос, убедиться таким образом, что морально благополучные коллективы возможны как с точки зрения создания, так и поддержания их функционирования. Я до сих пор считаю эту тему важной из-за коммерциализации трудового этоса, эксплуатации в скрытой форме человеческих ресурсов большими корпорациями, токсичным, неграмотным стилем руководства командами. В начале магистратуры я поняла, что развитие этой темы лежит больше в сфере социальной психологии, нежели философии. И оттолкнувшись от этой трудности, я поняла, что всё это время наиболее общей интересной для меня была проблема эпистемоло-

гии и психологии морального суждения: как мы выносим суждение о правильном, как возможно примирение конфликта наших суждений, каковы у этого основания? И в этот же момент я столкнулась с эмоциональной критикой неизвестного мне Генри Сиджвика в статье «Современная моральная философия» Элизабет Энском: «Философская поверхностность — необходимая черта консеквенциализма. Ведь в этике всегда есть пограничные случаи. Но если некто является последователем Аристотеля или верит в божественный закон, решая, является ли совершение того-то в таких-то обстоятельствах, скажем, убийством или несправедливостью, то он будет иметь дело с пограничным случаем; и это его решение определяет, стоит или нет совершать это действие». [Энском Э. Современная философия морали // Логос. 2008, №1(64). С.83].

Не отрицая значимости общей задумки статьи, я была возмущена категоричностью. Я не могла поверить в пустоту и имморализм Сиджвика. Возможно, потому что для меня важна исследовательская честность, последовательность и строгость, а эмоциональность может прикрывать недостаток аргументов. И вот объектом исследования стали «Методы этики» Г. Сиджвика. Через современных сиджвиковедов я неизбежно оказалась в поле аналитической этики. Но меня привлекает не сам лейбл. Мне близка её ясность, чёткость аргументации и концептуальный анализ. Это инструментарий, который позволяет мне упорядочить и систематизировать неоднозначные с точки зрения морали ситуации. Да и получилось так, что проблема морального рассуждения активно обсуждается именно в этом сообществе исследователей на Западе.

Утилитаризм в моей работе выступает, прежде всего, как один из методов этики, который Сиджвик подвергает тщательному анализу. Он является материалом для исследования того, как вообще возможно рациональное обоснование морали. Если же говорить о нормативной концепции, которая кажется мне лично наиболее близкой, то это рационализированный интуитивизм.

4. Вы будете изучать обоснования морали в современной этике: кто Вам в ней нравится наименее компромиссно?

Наименее компромиссным исследователем для меня является Дерек Парфит. Он является прямым интеллектуальным наследником Генри Сиджвика. Меня в нём привлекает то, что я называю сочетанием «горящего сердца и холодной головы»: личная обеспокоенность, искренность в решении проблемы и аналитический подход.

Парфита искренне пугает мысль о том, что если мы не сможем найти или доказать рациональное основание для моральных убеждений, то окажется, что «ничего не имеет значения». Наблюдая в детстве и юности сложные ситуации в области морали, я очень остро проживала эту ситуацию, когда в моменте действительно кажется, что ничего не важно.

Поэтому проект Парфита «О том, что важно» для меня не абстрактен. Помимо этого, личная обеспокоенность британского философа сочетается с аналитическим, последовательным и рефлексивным подходом. Он не создает оторванных от жизни систем, а, наоборот, настаивает на объективных, универсальных причинах для действия, продолжая ту же бескомпромиссную линию рационального обоснования, которую начал Сиджвик.

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 3(27), 2025

ISSN (Печатный): 2306-9430

ISSN (Онлайн): 2311-570X

Discourses of Ethics

Issue 3(27), 2025

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

Тексты печатаются в авторской редакции.

Подписано к печати 22.12.2025. Формат бумаги 60 x 84 1/16.
Усл.печ.л. 6,28.

Онлайн-издание. Постоянная ссылка:
http://theoreticalappliedethics.org/archive/2025_3_27/