

Апресян Р.Г.¹ Рефлексия и этика (Ретроспективные заметки к статье Ю.А. Шрейдера «Человеческая рефлексия и две системы этического сознания»)

Apressyan R.G.¹ Reflection and Ethics (Retrospective Notes to Julii Schrader's Paper "Human Reflection and Two Systems of Ethical Consciousness" (1990))

¹ Институт философии Российской академии наук, Москва, Россия

Статья в целом представляет собой комментарий к небольшой работе советского и российского математика и философа Ю.А. Шрейдера, в которой развиваются оригинальные идеи и подходы к изучению морального мышления и способов принятия решений советского и американского математика и психолога В.А. Лефевра, изложенные им в книге со знаменательным названием «Алгебра совести». Основные положения работы Шрейдера рассматриваются в контексте книги Лефевра и переосмысливаются в соотнесении с существующими в философии подходами к изучению морали. В частности, показывается, что рефлексивный подход, доведенный до третьего уровня, позволяет установить однозначные корреляции между Золотым правилом морали и категорическим императивом Канта (возможность чего сам Кант последовательно отрицал). Ставится также вопрос о понятии морали, или этического, просматриваемом за концепцией «двух этических систем», и показывается, что в этой концепции получают отражение отдельные стороны морали. Проводится критический анализ содержания одного из опросов, по ответам на который устанавливалось доминирование первой или второй этической системы, и выявляются существенные нормативно-этические различия в модельных ситуациях, обусловленные разным характером причиняемого вреда.

Ключевые слова: «алгебра совести», рефлексия, этика, «этические системы», моральный выбор, консолидация – конфронтация, добро – зло, Ю.А. Шрейдер, В.А. Лефевр

Статью Юлия Анатольевича Шрейдера «Человеческая рефлексия и две системы этического сознания» я прочитал сразу по выходу номера журнала «Вопросы философии». Как и другие статьи, среди которых она была помещена – В.А. Лефевра [Лефевр, 1990а; Лефевр, 1990b] и М.А. Розова [Розов, 1990]. Имя Шрейдера я знал к тому времени уже давно, может быть, начиная с его статьи «Наука – источник знаний и суеверий», опубликованной в «Новом мире» в 1969 г., но гораздо отчетливее – по публикациям в «Вопросах философии». Мы встретились в 1995 г., на круглом столе в редакции журнала «Человек», на котором обсуждалась его книга «Лекции по этике» [Шрейдер, 1994], но сошлись чуть позже, столкнувшись в Институте «Открытое общество» (Фонде Джорджа Сороса), где намеревались принять участие в конкурсе 1996 г. на издание учебников по социально-гуманитарным дисциплинам. Шрейдер заявил на конкурс «Этику» (значительно отличавшуюся от «Лекций по этике»), а мы с А.А. Гусейновым подавали заявку на наше учебное пособие. Казалось очевидным, что два учебника по этике Фонд вряд ли поддержит. К удивлению многих, случилось как раз обратное. Потом мне рассказывали, что как будто бы Шрейдер, участвовавший в заседании экспертного совета конкурса, перед тем как выйти из комнаты на время обсуждения заявок по этике, заявил, что если вдруг совет склонится к его поддержке в ущерб Гусейнову-Апресяну, то он свою книгу снимет с конкурса. В результате Фонд принял беспрецедентное решение, поддержав обе заявки.

Параллельная подготовка учебников нас сблизила. Имея в виду эту работу, Шрейдер инициировал обсуждение в редакции журнала «Человек» моей книги «Идея морали». В ходе заседания, полемизируя с моими коллегами-философами, он меня решительно поддержал – в признании мною «этики долга» в качестве особой нормативно-этической программы, в замыкании морали на идеал совершенства, в освобождении ее от опеки социума, в религиозно-нейтральном обсуждении морально-философских и этико-нормативных проблем. А еще Шрейдер по-своему откликнулся на некоторые мои сюжеты, увидев в них проработку того, что он назвал «слабой моралью». Есть такие феномены, отметил он, которые мы не относим к морали, но которые возможны лишь при условии, что существует мораль. Например, сентенцию «Не хочу служить и быть зависимым, но хочу быть хозяином самому себе» (которую я приводил в качестве одного из выражений стремления к независимости) было бы ошибочно трактовать как отражение исключительно положительной в моральном отношении установки, но, как бы ни было, эта установка лежит в русле морального совершенствования и в свете этой ценностной ориентации она сама по себе становится шагом к морали. Или взять такие категории, как внимательность, любезность, солидарность – они вроде бы прямо не относятся к морали, но через них мораль проникает в нравы и таким образом возвышает их [Идея морали, 1996].

Мы с Гусейновым пригласили Шрейдера написать несколько статей в задумывавшийся тогда нами энциклопедический словарь «Этика», имея в виду главным образом, что Шрейдер возьмется за раздел по христианской этике. Он готов был подумать о нескольких статьях, но прежде всего предложил тему, не предполагавшуюся проспектом словника – «любезность». Шрейдер уже успел ее написать, и это была первая подготовленная для словаря статья. Признаться, у меня не было уверенности в уместности такой статьи в словаре по этике. Я разрабатывал нормативную этику, с милосердием в качестве высшей добродетели, и любезность казалась мне более чем второстепенным по отношению к милосердию качеством. Шрейдер, отталкиваясь от Аристотеля и И.А. Ильина, убедительно представил любезность как минимальное выражение милосердия, альтруизма. В отличие от вежливости, любезность предполагает известный уровень персонального внимания. Но чтобы внимание не стало навязчивым, любезность должна сочетаться с деликатностью; ее избыток чреват всепрощенчеством и конформизмом [Этика, 2001, с. 240]. Эти идеи близки трудам Шрейдера по этическим проблемам, но текст небольшой статьи был написан специально для словаря, с выражением всего того уважения, которое Шрейдер испытывал к этому проекту.

Насколько написанное Шрейдером соответствовало его характеру и стилю поведения, я вскоре понял по одному эпизоду. Учебник Шрейдера вышел на полгода раньше нашего, и его презентацию он решил провести в секторе этики Института философии. Это была именно презентация, с приветственными речами и поздравлениями по случаю выхода книги. Когда речи перетекли в формат фуршета, в комнате в сопровождении приятеля появился мужчина несколько неряшливого вида, с мрачным выражением лица и, как быстро стало ясно, в достаточном подпитии. Оказалось, вошедший был знаком Шрейдеру и, наверное, даже приглашен им, поскольку Шрейдер радушно его поприветствовал. Шагнув к Шрейдеру, мужчина неожиданно разразился в его адрес оскорбительными словами, связанными с новым учебником. Их могли слышать только находившиеся рядом, среди которых был и я, обеспокоенный приходом двух неуверенно стоявших на ногах мужчин. В ответ на эту выходку я готов был выдворить незнакомца за дверь и думал лишь о том, как бы не довести дело до публичного скандала, а то и драки. Однако Шрейдер, улыбнувшись, ответил: «Спасибо» и тут же повторил эмоциональнее, с добродушными искорками в глазах: «Спасибо большое!» В этих словах не было никакой позы, Шрейдер был естественен и спокоен. Мужчина, наверное, собиравшийся развернуть свой фронт в отношении Шрейдера, как-то сразу сник, вяло ослабился, и через минуту мне ничего не стоило деликатно выставить его за дверь. Спустя год или чуть больше я узнал охальника в известном философском публицисте, тесно подружившимся с сектором этики. Правда, узнал не сразу и к тому досадному эпизоду не возвращался никогда.

Что нас с Шрейдером сближало в понимании морали, так это признание абсолютного характера моральных ценностей. А разъединяли нас в конечном счете мировоззренческие установки. Шрейдер проводил «религиозную интерпретацию морального абсолютизма, основанного на укорененности морали в Божественном Законе» [Шрейдер, 1998, с. 247], я же придерживался, условно говоря, культурно-исторического подхода, считая моральное мышление, моральные ценности и принципы формой культуры, продуктом ее исторического развития. По убеждению Шрейдера, сама по себе культурно-историческая установка обрекала на релятивистское понимание морали. Однако в беседах и в упомянутых обсуждениях мы делились нормативно-этическими взглядами, не доходя до философско-мировоззренческих различий. Это не было каким-то решением, скорее это было проявлением своего рода любезности. Мы как будто откладывали важный разговор до нужного момента. Шрейдер ждал выхода нашего труда, увлеченный идеей устроить по двум новым изданиям общую дискуссию. Учебники получились совершенно разными, и их сравнительное обсуждение могло бы в самом деле оказаться интересным. Однако безвременная смерть Шрейдера сделала это обсуждение неуместным. Нам так и не довелось поговорить «обоюдо-критически» со своими текстами на руках. Едва ли не в первую нашу встречу Шрейдер заговорил об «алгебре совести». Он был «заражен» теорией Лефевра, как и личностью этого замечательного ученого, и связывал надежды на преобразование этической теории, обретение ею строгого научного статуса с расширенным применением точных методов при анализе поведения. Слушать Шрейдера было одно удовольствие. Для меня, совершенно не приспособленного к восприятию цифр и формул, его рассуждения были песней, однако эвристику прохода от «алгебры» к этике я не видел, и разъяснения Шрейдера, даже адаптированные к моему гуманитарному уму, мне не помогали.

У меня был опыт разбора если не алгебры, то «арифметики» этики. Я имею в виду буквенную формализацию этических положений моральными философами XVIII века, Хатчесоном и Бентамом. Впечатление, которое я вынес из «арифметики этики», лишь подтверждалось тем, что я узнавал из разъяснений «алгебры совести»: формализация этических положений, последовательность этического рассуждения есть лишь способ визуализации мыслимого содержания или иллюстрации логических и математических закономерностей. Никакого обогащения этического содержания при этом не происходит. Это именно впечатление, не более того, но оно не единожды подтверждалось и потом [Rabinowicz, 1979; Лобовиков, 2005] пониманием (пусть всего лишь на уровне «эмпирической» констатации) неприращения этического знания. Впрочем, для теоретика, сформировавшегося на точном знании и владеющего математическим аппаратом, формализация этических положений может быть эффективным средством

катализации у себя познавательного, исследовательского процесса как такового. Статья Шрейдера «Человеческая рефлексия и две системы этического сознания», получившая впоследствии продолжение в «Лекциях по этике» и в «Этике», в этом смысле для меня показательна. Эта статья написана Шрейдером по следам книги Лефевра [Лефевр, 2002] с намерением представить русскоязычному читателю основные идеи Лефевра. Следует уточнить, что Шрейдер имел дело с первым изданием, т.е. тем, что современному читателю известно как книга первая второго издания, которое благодаря книге второй и приложениям более чем в два раза объемнее первого издания. И в книге Лефевра, и в статье Шрейдера я различаю три «слоя». Во-первых, анализ рефлексии как «отслеживания и анализа собственной мысли» [Шрейдер, 1990, с. 32], осуществляемых сознательно и бессознательно (выявление Лефевром способности человека к бессознательному, автоматическому отслеживанию своих мыслей и переживаний Шрейдер оценивал как открытие). Во-вторых, анализ различных типов морального мышления, или, говоря словами Шрейдера, вслед за Лефевром, различных «этических систем». В-третьих, формальный аппарат, с помощью которого этот анализ представлен. Последнее приходится отметить, поскольку, по моему впечатлению, он порой занимает Шрейдера, как и Лефевра, сам по себе, ему придается самоценное значение. Тогда, в 1990 г., при неизвестности и недоступности книги Лефевра, статья Шрейдера, даже опубликованная в одном номере журнала со статьей Лефевра, была прорывом в представлении широкой аудитории оригинальных идей. Но разобраться в их сути, тем более во внутреннем устройстве и логике концепции Лефевра, без книги «Алгебра совести» невозможно.

Мы видим по статье Шрейдера, что человек – существо, способное к отображению самого себя: а) своего положения, б) отображения своего положения, в) оценки своего положения на основе его отображения. С этической точки зрения, рефлексия включает оценку человеком A самого себя, положительную или отрицательную, этот момент я рассматриваю как частный случай (в), а также – г) отношение к себе, оцененному положительно или отрицательно. Шрейдер представляет эту схему алгебраически и вводит в нее другого субъекта – B , как новый элемент ситуации A , в которой B также оказывается предметом отображения A . Отображенный в сознании A , B становится – д) предметом оценки, положительной или отрицательной. Шрейдер только намечает возможность появления B , не идя далее. Но в принципе можно представить ситуацию $A - B$, рассмотренную под углом зрения B , с аналогичной рефлексивной «лестницей» (a' , b' , v' , $г'$). Поскольку это одна и та же ситуация, то рефлексии, осуществляемые A и B , можно представить взаимопосредованными. Надо добавить, что эта ситуация как ситуация социальная не ограничивается включенностью в нее A и B , в ней может присутствовать и C в качестве стороннего наблюдателя, также рефлексиирующего, и рефлексиирующего оценочно по

поводу ситуации. При строгости ума и соответствующих навыках и эту усложненную ситуацию можно представить алгебраически.

Важность учета рефлексивности морального сознания, в особенности ее многоуровневости, можно хорошо проследить на классических этических сюжетах. Возьмем для примера формулу «Золотого правила морали» (Поступай по отношению к другим так, как ты желал бы, чтобы другие поступали по отношению к тебе). Ее рефлексивный характер очевиден. При самоопределении в отношении другого моральному субъекту следует обратить взор на самого себя, представить себя желающим чего-то, мысленно переместить себя в положение другого, «почувствовать себя в шкуре другого», а другого переместить в свое положение и представить свои ожидания в качестве реципиента по отношению к другому в качестве агента и на основе этого принять решение. Простое Золотое правило в таком виде предполагает два уровня рефлексии.

Рассмотрение Золотого правила с точки зрения его рефлексивности позволяет увидеть его более тесную связь с категорическим императивом Канта. В литературе довольно распространено признание родственности Золотого правила и категорического императива, в особенности в его первой формуле, отражающей принцип универсальности: «Поступай только по такой максиме, относительно которой, ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим законом» [Кант, 1997, с. 143]. Кант не допускал никаких аналогий, между категорическим императивом и Золотым правилом. Золотое правило говорит на языке желаний, апеллирует к субъективным предпочтениям индивида и потому, по мнению Канта, не может предоставить необходимый для морали критерий универсализуемости оснований решений и действий.

Между тем именно анализ Золотого правила в *рефлексивном* контексте показывает, что оно содержит такой критерий, хотя и в другой форме. Категорический императив предполагает критерий безусловной нормативной необходимости, согласно этому критерию, основой действия является уважение ко всеобщему закону как таковому. В отличие от категорического императива, Золотое правило с его критерием межперсональной взаимности активизирует рефлексивность индивида относительно не морального закона, а того лица, в отношении которого совершается действие. Оно рекомендует понять Другого, исходя из самого себя. Взаимодействие в наибольшей степени имеет шансы на успех при условии взаимопонимания. Универсальность Золотого правила и, соответственно, возможность обоюдности применения его алгоритма создают предпосылку для реверсивной коммуникативной рефлексии: индивид *A* понимает индивида *B*, анализируя действия *B* в отношении себя, полагая, что *B* относится к *A*, руководствуясь Золотым правилом и, стало быть, исходя из желаемого для самого себя. Такой рефлексивный ход позволяет *A*, исходя из себя, понять *B*, чтобы, отталкиваясь от понимания

B, по-новому взглянуть на себя. Не имеет принципиального значения, происходит ли эта коммуникативная рефлексия в реальном или воображаемом взаимодействии *A* и *B* и какого рода это взаимодействие – конкурирующее, солидарно-партнерское, дружеское или заботливое.

Золотое правило перекликается не только с формулой универсальности, но и с формулой человечности категорического императива: «Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели» [Кант, 1997, с. 169]. В самой этой формуле нет указаний на какую-либо зависимость отношения к Другому от отношения Я к себе (через которое мыслится отношение возможного Другого к Я). Однако рассуждение Канта, предваряющее эту формулу, выстроено по логике, близкой к логике Золотого правила. Более того, предлагавшаяся Кантом мыслительная процедура универсализации в значительной мере сродни мышлению по логике Золотого правила, что хорошо можно проследить на материале обсуждения Кантом его знаменитых примеров, в частности, примера, связанного с обязанностью помощи нуждающимся. Смысл его в том, что отказ от благожелательности не может быть признан в качестве морального закона, поскольку этот принцип не поддается универсализации. Воздерживающийся от помощи нуждающимся может утешать себя тем, что только не причиняя никому вреда, он сохраняет добродетель. Однако, утверждает Кант, хотя и нет закона, повелевающего помогать нуждающимся, отказывающийся от благожелательности неизбежно войдет в противоречие с самим собой. Индивид не может такого желать, так как никогда нельзя исключать, что сам попадешь в нужду, с которой не справишься без помощи со стороны других. В собственной ситуации нужды человек, надеясь на помощь других, не может не желать, чтобы помощь нуждающимся была бы всеобщим законом. Стало быть, он сам должен следовать этому закону. Как видим, в этом кантовском рассуждении просматривается модель мышления, которая лежит в основе Золотого правила, говорящего на языке межличностных отношений: поскольку человек хотел бы, чтобы другие оказали ему в ситуации нужды помощь, ему самому следует оказывать помощь другим, когда они попадают в ситуацию нужды.

Обсуждая другой пример, с заведомо неплатежеспособным должником, Кант указывает на то, что обещать вернуть долг, зная, что не вернешь, с этической точки зрения почти то же, что совершить нападение на свободу и собственность человека, презрев тем самым ценность лица, отказавшись относиться к нему как цели самой по себе. Здесь не отговориться, мол, я и от других иного не жду. Само по себе желание или нежелание себе чего-то не может быть основанием для действия в отношении другого. Это всего лишь желание и нежелание. В отношении его не даны никакие основания; в нем нет никакой обязанности. Однако в то же время Кант полагает человека как разумное существо (как и всякое разумное существо) в качестве

цели самой по себе. Это значит, что «во всех своих действиях, направленных как на самого себя, так и на других разумных существ, он должен всегда рассматриваться в то же время и как цель» [Кант, 1997, с. 166]. Человек и представляет свое собственное бытие в качестве цели самой по себе. В отношении к самому себе это – субъективный принцип. Но этот же принцип в отношении к себе любого разумного существа, будучи субъективным для него, для меня оказывается объективным принципом.

Сказанное Кантом может быть переосмыслено в духе Золотого правила. Для этого необходимо обратиться к более высоким уровням рефлексии межличностного взаимодействия. Кант говорит о том, что индивид *A* воспринимает отношение индивида *B* к себе как к цели в качестве объективного принципа, и на этом фактически останавливается. Но на эту коммуникативную ситуацию можно взглянуть глазами *B*. Стоит сделать этот шаг в рассмотрении коммуникативной ситуации и допустить, что *A*, воспринимая *B*, относящегося к себе как к цели, в то же время предполагает (второй уровень рефлексии), что *B* как разумное существо воспринимает *A* как разумное существо и также признает отношение *A* к себе как цели, в таком отношении будет необходимо усмотреть объективный принцип. Отталкиваясь от взгляда на себя со стороны *B*, *A* имеет все основания рассматривать (третий уровень рефлексии) свое отношение к себе как к цели в качестве объективного принципа. Во всяком случае *A* не может не желать, чтобы *B* относился к нему как к цели и, понимая, что *B* желает такого же отношения к себе, реализовывать в своем отношении к *B* принцип цели. Таким образом, будучи субъективным принципом, идея Я как цели самой по себе в соединении с представлением о любом другом разумном существе как цели самой по себе становится объективным принципом. Однако такой вывод оказывается возможным лишь при условии перехода в рассмотрении ситуации *A–B* на более высокий уровень рефлексивности. Но это рефлексивность, опосредованная определенным нормативно-этическим содержанием.

Вопрос нормативно-этического содержания развиваемых Шрейдером рассуждений особенно важен в проекции к теме *двух этических систем* и сопряженных с ней проблем. Шрейдер воодушевленно подхватывает идею Лефевра, согласно которой есть коренное различие между двумя этическими системами и существующими в их рамках способами поведения, выстраивания человеческих и социальных отношений, подходов к социальным и международным конфликтам. Главное различие в том, что носители первой этической системы ориентируются на компромисс, единение с другими и чистоту добра в противостоянии злу, а носители второй – предпочитают непримиримость, конфронтацию с другими и полагают, что соотношение добра и зла ситуативно и обусловлено интересами включенных в ситуацию индивидов. Определения

«американская» и «советская», конечно, обусловлены наблюдениями Лефевра за конкретными воплощениями этих систем. Но в целом, тем более в отсутствие советскости как режима, их правильнее рассматривать как метафоры, уместные для времени, когда была предложена эта теория – в последнее десятилетие холодной войны. В более общем контексте точнее говорить о либерально-демократическом и авторитарно-тоталитарном типах этических систем. Это оговаривают сами Лефевр и Шрейдер. Вторая этическая система была распространена в странах с доминирующей коммунистической идеологией, однако не только в них, но и в странах с авторитарными и тоталитарными режимами. (У Лефевра есть замечание, из которого можно сделать вывод, что он рассматривал христианство как фактор утверждения этической системы первого типа [Лефевр, 2002, с. 36]. Мне кажется, этот взгляд идет вразрез с историческими фактами: известно довольно много тиранических и авторитарных режимов, не говоря об авторитарных сектах, существовавших под сенью христианства и вдохновлявшихся им). Эмпирическая часть концепции вызывает у меня настороженность. Проведенные опросы, в ходе которых американцам и «советским» задавались разные культурно адаптированные вопросы, не были репрезентативными по численности и социальным качествам выборки; это касается как американской части (судя по предоставленной информации, это были студенты и преподаватели одного из университетов, социально и гендерно не специфицированные), так и в особенности «советской» (в качестве представителей советской этической системы выступили иммигранты в США из СССР, которым было дано задание отвечать на вопросы... «с точки зрения типичного советского человека» [Лефевр, 2002, с. 109–110]). Опросы не были достаточными по содержанию вопросов и корректными по методике проведения. Также вызывает недоумение характер отбора текстового материала. В качестве типичных образцов художественных произведений, представляющих разные системы, были выбраны «Гамлет» Вильяма Шекспира, с одной стороны, и «Железный поток» Александра Серафимовича и «Как закалялась сталь» Николая Островского, с другой. Если в качестве типичных для советской этической системы взяты романы, возникшие на волне переживания опыта Гражданской войны в России, то логичнее было бы выбрать что-то из американской литературы эпохи Гражданской войны в США. А если избран Шекспир для представительства первой этической системы, то почему не Пушкин или Толстой – для второй? Понятно, что такой ход был невозможен, потому что произведения Пушкина или Толстого нельзя было рассматривать в качестве типичных для второй этической системы. Таковыми нельзя было бы рассматривать и произведения Булгакова или Пастернака, русских писателей советской эпохи. Но можно ли ценностное сознание советских людей, пусть и оглушенных трагическим социальным опытом

XX столетия, выпрямить ради схемы «двух этических систем» изъятием наследия этих писателей, наследия русской культуры XIX–XX веков?

Под статью сравнению художественных текстов и сравнение ключевых идеологических текстов – в качестве типичных для первой этической системы Лефевр берет тексты Библии (в которой его интересуют лишь этические кодексы – Законы Моисея и Нагорная проповедь Иисуса), а для второй – Моральный кодекс строителя коммунизма.

В то же время Лефевр обращается к анализу «Преступления и наказания» Федора Достоевского и прослеживает различные этические типы в соответствии с характерологическими и нравственно-психологическими качествами персонажей романа, среди которых одни (например, Соня Мармеладова) представляют первую этическую систему, тогда как другие (например, Родион Раскольников) вторую. Очевидно, что так дифференцированные образы можно обнаружить и в Библии, и у Шекспира, Толстого, и даже у Островского. Этот момент в концепции двух этических систем интересен и заслуживает внимания, поскольку указывает на значимость психологических факторов в формировании того или другого «этического типа» на индивидуальном уровне.

Лефевр хорошо понимал, что он выделил доминирующие в американском и советском обществах типы. В каждом обществе есть носители и первой, и второй этической системы. Но в американском обществе *преобладает* первая, а в советском – вторая. Не вызывает сомнения, что советскому официозу в идеологии и морализирующей пропаганде были присущи все те черты, которые Лефевр сформулировал под названием «второй этической системы». Они легко различимы в советской внутренней и внешней политике, в советских общественных нравах и, конечно же, в типаже «гомо советикус» [Зиновьев, 2011], десятилетиями формировавшимся советской системой образования, советскими общественными нравами и опытом советской повседневности. Но американский социально-нравственный опыт своего времени Лефевр, кажется, рассматривал через розовые очки. Воодушевляясь успешным движением за гражданское равноправие под предводительством Мартина Лютера Кинга, он как будто бы не придавал значения той вековой практике, против которой движение за гражданское равноправие было направлено и трагическое наследие которой, как показали недавние социально-политические бурления в США, остро переживается и сегодня потомками выходцев из Африки. Наверное, перед его глазами были грандиозные марши под лозунгом «Make Peace, Not War», но не многолетняя жестокая война США во Вьетнаме, протест против которой и породил антивоенное движение. Не стану упоминать многочисленные примеры из современной международной политики или современных социальных движений в США, где зримо проступают ценности именно второй этической системы.

Эта концепция вызывает и более общие вопросы этико-философского и нормативно-этического характера. Наиболее важный из них касается понятия морали, которое предполагается за схемой «двух этических систем». Лефевр указывает, что «этическая система» – это набор правил, посредством которых наличные в данном сообществе ценности определяются как добро и зло [Лефевр, 2002, с. 52]. Последние – основные категории, в которых, наряду с другими, мыслит моральное сознание. Определения «системы ценностей», «этической системы», «морального сознания» – четкие по форме, недостаточно ясные содержательно, чтобы можно было понять, как трактуется мораль, или этическое. Но исходя из описания этических систем, в порядке реконструкции можно сказать, что под этическим имеется в виду ценностная рефлексия, проводимая в терминах добра и зла и направленная субъектом на самого себя и свою ситуацию отношения с Другим. В зависимости от характера конституируемого субъектом отношения между добром и злом и характера выстраиваемых им отношений с Другим выделяются два типа этических систем. Отношения с Другим могут быть солидарными или конфронтационными, а в случае конфликта – компромиссными или бескомпромиссными. Эти отношения и включенные в них участники не просто оцениваются положительно (добро) или отрицательно (зло), но в качестве конфронтации или интеграции и представляют собой проявления добра и зла. С восприятием субъектом себя в наличной ситуации и своей оценки восприятия себя коррелирует его этический статус.

Вопросы о смысле морали возникают и в связи с содержанием дилемм, предлагавшихся респондентам для выяснения их понимания отношения между добром и злом в практике человеческих отношений. Дилеммы были такими: 1. Должен ли врач скрыть от больного диагноз онкологического заболевания, чтобы уменьшить его страдания? 2. Должен ли преступник быть наказан более строго, чем предусматривает закон, дабы другим было неповадно? 3. Следует ли лжесвидетельствовать в суде ради спасения невинного? 4. Следует ли подсказывать другу на экзамене? [Шрейдер, 1990, с. 38].

Думаю, ответы по второй и третьей дилеммам на самом деле выявляют, мыслит ли респондент по логике морали или по какой-то другой нормативной логике. Наказание, не пропорциональное вине и направленное в сторону ужесточения, и лжесвидетельство – аморальны, т.е. представляют собой зло, точнее проявления зла. Положительные ответы на данные вопросы свидетельствуют либо об аморализме респондентов, либо об их недостаточной моральной вменяемости (моральной невменяемости), что объективно, на практике оборачивается злом. Ни Шрейдер, ни Лефевр не демонстрируют такого понимания этих вопросов, и поэтому возникает вопрос, что же для них мораль? Аморализм превышения наказания и лжесвидетельствования

состоит в следующем: и наказание, превышающее меру, определенную законом, и лжесвидетельствование в суде подрывают институт наказания и институт справедливого судопроизводства. Вместе с тем эти действия вредоносны для реципиентов, т.е. тех, на кого действия направлены – на подлежащего наказанию преступника или на призванного вынести справедливое решение судью. И вследствие таких действий реципиенты оказываются используемыми – они становятся средством для достижения каких-то посторонних для них целей (предостережения обществу, спасения невинного).

Первая и четвертая дилеммы в этом отношении иные. Ни сокрытие трагического диагноза от больного, ни помощь экзаменуемому во время экзамена не являются злодеяниями прямого действия, т.е. направленными именно на того человека, по отношению к которому совершается действие. Наоборот, в качестве прямого действия они представляют собой проявления благоволения – в форме помощи экзаменуемому и заботы о безнадежном пациенте. Никому при таких действиях лично не причиняется вред, по крайней мере в контексте данной ситуации, и никто не становится предметом прагматического отношения, никто не используется в качестве средства для каких-то посторонних целей. Помощь экзаменуемому подрывает институт экзамена, а в перспективе наносит вред благу сообщества, поскольку экзамен – этап в подготовке специалиста, часть системы, работающей на профессиональную подготовку члена сообщества ради будущей деятельности на благо сообщества. (Можно вообразить, что при определенной системе оценки деятельности экзаменатора высокая оценка на экзамене, не подкрепленная знаниями и навыками сдающего экзамен, может быть вменена в вину экзаменатору, вследствие чего экзаменатор может пострадать, иными словами, он является конкретным лицом в поле зрения совершающего несправедливую помощь, которое может претерпеть от его действия ущерб). Подрыв института экзамена – несомненно вред и в этом смысле злодеяние, но здесь нет прямого персонального причинения вреда. Еще более мягкая в нормативном отношении ситуация с требованиями к уровню информирования безнадежного пациента. Это вообще вопрос конвенции – в данном обществе, в данном лечебном заведении, в отношениях врача с конкретным больным. Последние могут регулироваться договором, в котором оговаривается полнота информации, предоставляемой больному, но это может и не оговариваться. Опять же, если принят регламент, в соответствии с которым врач информирует пациента о его состоянии, не скрывая никаких фактов о степени его нездоровья, и доводит до его сведения перспективы протекания болезни, даже самые неблагоприятные, то сокрытие информации есть именно нарушение регламента. Возможно, у такого сокрытия есть отдаленные вредные последствия для пациента. Но самим действием врач проявляет заботу о пациенте и не причиняет ему прямого, ситуативно очевидного вреда. (Надо иметь в виду, что в начале 1980-х годов

в СССР только начались обсуждения того, следует ли врачу сообщать пациенту радикально неблагоприятный диагноз. Лет за тридцать до того вопросы подобного рода были предметом общественных дискуссий в западных обществах.)

Этими комментариями к предлагавшимся дилеммам я хотел бы показать, что, с нормативно-этической точки зрения, они не настолько однозначны, как, похоже, казалось Лефевру и Шрейдеру, чтобы их можно было использовать в качестве лакмусовой бумажки для определения морального статуса респондентов. В любом случае сопоставление различных этических систем предполагает некую нейтральную, незаинтересованную позицию исследователя. В опросах, проводившихся Лефевром, он, как это видно из его анализа, отталкивался от стандартов, принятых в «этической системе первого типа», и на самом деле выносил в отношении мнимых представителей «второй этической системы» оценочные суждения.

Попытки теоретически рассуждать о морали без сознательно принятого или выработанного понятия морали с неизбежностью приводят к тому, что теоретик морали начинает пользоваться частичным понятием морали или каким-то обыденным представлением о ней, но всегда без необходимого внимания к выработанному в моральной философии арсеналу анализа морали. Например, приступая к обсуждению этических систем, Лефевр замечает: «Мы интуитивно чувствуем, что моральное сознание до некоторой степени противоположно прагматическому сознанию» [Лефевр, 2002, с. 51–52]. Утверждение противоположности морального мышления – прагматическому, добродетели – пользе само по себе обоснованно. Но отсылка к интуиции указывает на то, что это утверждение делается с позиций обыденного сознания. Разделение добродетели и пользы – это то, чем озабочена уже протоэтическая рефлексия. В моральной философии оппозиция добродетели и пользы проанализирована со всей возможной полнотой. Для теоретика морали это не интуиция. Это рациональный концепт, другое дело, что он может по-разному концептуализироваться. Начинать в теоретическом рассуждении о морали с признания, что это пока только интуиция, значит отбрасывать себя на уровень протофилософской моралистики.

Отделения области моральных ценностей от области прагматических ценностей недостаточно для понимания морали. Наряду с этими есть области, например, гедонических или эстетических ценностей, которые по-разному противостоят как прагматическим, так и моральным ценностям. Иными словами, здесь необходимы более тщательные дистинкции. Но, помимо этого, важно эксплицировать смысл морали в жизни человека. В просматриваемом представлении мораль может быть истолкована как социокультурный механизм, обеспечивающий по тем или иным параметрам человеческие, общественные отношения. Следует ли из разделения двух

этических систем, что речь идет именно об обеспечении отношений вообще, а по каким параметрам, зависит от типа этической системы?

Мне кажется, необходимо более общее и в то же время более конкретизированное понятие морали. Таким, например, является понятие морали как набора ценностей, побуждающих людей в их решениях содействовать благу других (индивидов и сообществ), ориентируясь на идеал совершенства [Апресян, 2017, с. 38]. В этом смысле сфера морали – это сфера взаимодействия, сфера intersubjectности. Мораль отвечает на потребность согласования частных интересов. Причем специфически моральный подход к согласованию частных интересов заключается в том, что оно производится посредством ослабления и снятия конфликтов между носителями частных интересов, обеспечения сотрудничества, создания условий для того, чтобы носители частных интересов в своих решениях и действиях способствовали благу друг друга и общества. Мораль необходима, поскольку индивиды, преследуя свои частные интересы, осуществляя собственные цели, так или иначе приходят к противоречиям, нередко переходящим в конфликты. Для предупреждения конфликтов и их разрешения требуются как минимум благоразумие и практичность. Они ориентируют на партнерство и удерживают от избыточного эгоцентризма, предупреждают от ложных самооправданий, самообмана, предубежденности. Более всего этому способствует добродетель, ограничивающая эгоизм и направляющая энергию человека на благо другого. Моральное упорядочивание интересов состоит в сдерживании субъектом своих интересов и признании чужих, а также и в восприятии чужих интересов как своих, в содействии благу другого как своему благу. На это ориентирует Золотое правило своими формулами – негативной и позитивной, которые В.С. Соловьев определил как правило справедливости и правило милосердия [Соловьев, 1988, с. 168].

Нетрудно заметить, что при предлагаемом мной видении мораль также предстает в качестве сферы человеческих отношений. Но главное при этом то, что это отношения, которые выстраиваются их участниками, ориентирующимися на определенные по содержанию ценности. В самом общем виде это ценности справедливости и милосердия. Они конкретизируются в ряде других ценностей: справедливость – в непричинении вреда, равенстве, соблюдении оправданных интересов других, исполнении обещаний и поддержании договоренностей; милосердие – в соучастии (солидарности, помощи) и заботе. Соответственно, положительными в ценностном отношении являются действия, которыми не причиняется вред, соблюдается равенство, учитываются интересы других, поддерживаются договоренности, исполняются данные обещания, выражается солидарность, оказывается помощь, проявляется забота. Противоположные действия считаются отрицательными в ценностном отношении [Апресян и др., 2017, с. 31].

При таком понимании морали «две этические системы» предстают совсем в ином свете, чем предполагается сторонниками этой концепции. Перед нами оказывается не первая и вторая «этические системы», а «этическая» позиция, представляемая в концепции Лефевра как «первая система», и прагматическая, эгоцентристская позиция, представляемая в концепции Лефевра как «вторая». Этическая позиция заключается в солидарности, сотрудничестве, соучастии. При таком понимании морали, этического, «вторая система» оказывается репрезентирующей в действительности неэтическую, неморальную позицию, которая объективно, на практике, в контексте человеческих и социальных отношений может проявляться в решениях и действиях, аморальных по своим результатам для других людей и сообщества.

Насколько я понимаю, Лефевр претендовал на целостное представление морали, этического. Показательно, что его книга называется «Алгебра совести». Ведь совесть – это не просто один из феноменов морали, морального сознания. При определенном ракурсе это само моральное сознание. Так что есть все основания воспринимать книгу Лефевра как «алгебру морального сознания». Шрейдер, судя по статье «Человеческая рефлексия и две системы этического сознания», вроде бы всецело принимает подход Лефевра. Если так, то можно было бы ожидать, что в его систематических книгах по этике этот подход так или иначе был бы систематически, т.е. сквозь все содержание этики, представлен. А этого, между тем, нет. И в одной, и в другой книге рассуждениям, связанным с алгеброй совести, находится место в одной главе. В книге 1994 г. – в главе, посвященной моральной рефлексии, в книге 1998 г. – в главе про совесть. Концепция морали Шрейдера заслуживает отдельного обсуждения, сейчас достаточно сказать, что эта концепция не умещается в этику Лефевра. Эта несоразмерность обусловлена рядом факторов, среди которых основной, как мне кажется, в том, что Шрейдер видит мораль в разнообразии ее рефлексивных, коммуникативных, поведенческих проявлений, с которыми напрямую коррелируют различные этические категории, идеи и представления. Это теоретическое видение морали покоится на определенной нормативно-этической программе, которая на уровне общих идейных установок очевидно сопряжена с нормативной этикой Лефевра, не эксплицированной явно, но проговорена с большей ясностью и на языке самой этики, обращенной к реальному человеку в «изначальной» моральной позиции – позиции морального выбора.

Литература

Апресян Р.Г. Этика. М.: Кнорус, 2017. 356 с.

Апресян Р.Г., Артемьева О.В., Прокофьев А.В. Феномен императивности в морали. М.:

- Апресян Р.Г. Рефлексия и этика (Ретроспективные заметки к статье Ю.А. Шрейдера... ИФРАН, 2018. 196 с.
- Зиновьев А.А. Гомо советикус // Зиновьев А. Иди на Голгофу. Гомо советикус. Распутье. Русская трагедия. М.: АСТ; Астрель, 2011. С. 217–422.
- Идея морали: теория, норма, смысл // Человек. 1997. No. 2. 105–117.
- Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч.: в 4 т., на нем. и рус. яз. Т. III / Подготовлено к изд. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлингом. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39–275.
- Лефевр В.А. От психофизики к моделированию души // Вопросы философии. 1990. No. 7. С. 25–31.
- Лефевр В.А. Алгебра совести / Пер. со 2-го англ. изд. с доп. Вик. Лефевр, Е. Юдиной. М.: Когито-центр, 2003. 411 с.
- Лобовиков В.О. Этика и логика: (этическая логика и логическая этика – взаимодополняющие научные направления) // Этическая мысль. Вып. 6 / Под. Ред. А.А. Гусейнова. М.: ИФРАН, 2005. С. 3–26.
- Розов М.А. От зерен фасоли к зернам истины // Вопросы философии. 1990. No. 7. С. 42–51.
- Непостижимая эффективность математики в исследованиях человеческой рефлексии: Интервью с В.А. Лефевром (Беседу вела Н.И. Кузнецова) // Вопросы философии. 1990. No. 7. С. 51–58.
- Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В. С. Соч. в 2 т. Т. 1 / Сост., общ. ред. А.Ф. Loseва, А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1988. С. 47–580.
- Шрейдер Ю.А. Человеческая рефлексия и две системы этического сознания // Вопросы философии. 1990. No. 7. С. 32–41.
- Шрейдер Ю.А. Лекции по этике: Учебное пособие. М.: МИРОС, 1994. 136 с.
- Шрейдер Ю.А. Этика: Введение в предмет. М.: Текст, 1998. 272 с.
- Этика: абсолюты и здравомыслие // Человек. 1996. No. 5. С. 101–112.
- Этика: энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2001. С. 240.
- Rabinowicz W. Universalizability: A study in morals and metaphysics. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979. 198 p.

Сведения об авторе

Апресян Рубен Грантович. Доктор философских наук, профессор, руководитель сектора этики, Институт философии Российской академии наук, ул. Гончарная, д. 12/1, 109240 Москва, Россия.

E-mail: apressyan@iph.ras.ru

Ссылка для цитирования

Апресян Р.Г. Рефлексия и этика (Ретроспективные заметки к статье Ю.А. Шрейдера «Человеческая рефлексия и две системы этического сознания»). Психологические исследования, 2019, 12 (65-66). С. 1. URL: <http://psystudy.ru>

Адрес статьи

<http://psystudy.ru/index.php/num/2019v12n65-66/1809-apresyan65-66.html>