

Международная конференция

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ
И ЕЕ ГРАНИЦЫ



Conférence internationale

LA RATIONALITÉ
ET SES LIMITES

15 - 18. IX. 2011

International Institute of Philosophy
Institute of Philosophy
Russian Academy of Sciences

RATIONALITY AND ITS LIMITS

**Proceedings of the International Scientific Conference
“Rationality and Its Limits” during the
International Institute of Philosophy Meeting in Moscow
(15-18 September 2011)**

Moscow
2012

Международный институт философии
Российская Академия Наук
Институт философии

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ И ЕЁ ГРАНИЦЫ

**Материалы международной научной конференции
«Рациональность и ее границы» в рамках заседания
Международного института философии в Москве
(15–18 сентября 2011 г.)**

Москва
2012

УДК 100.73
ББК 15.13
Р 27

Ответственные редакторы

академик РАН *А.А. Гусейнов*
академик РАН *В.А. Лекторский*

Р 27

Рациональность и её границы: Материалы международной научной конференции «Рациональность и её границы» в рамках заседания Международного института философии в Москве (15–18 сентября 2011 г.) / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред.: А.А. Гусейнов, В.А. Лекторский. – М.: ИФРАН, 2012. – 233 с.; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0221-8.

Данная книга представляет собой сборник докладов международной научной конференции «Рациональность и ее границы», которая состоялась во время заседания Международного института философии в сентябре 2011 г. в Москве. Основные темы, обсуждавшиеся на конференции: различные типы и аспекты рациональности, связь рациональности и морали, возможность вненаучной рациональности, рациональность как культурная ценность, а также границы понятия рациональности. Данные тексты ориентированы на читателей, интересующихся современными тенденциями эпистемологии и философии науки и особенно судьбами европейской научной рациональности.

ISBN 978-5-9540-0221-8

© Коллектив авторов, 2012
© Институт философии РАН, 2012

Содержание

Предисловие	6
<i>В.С. Стёпин</i> . Научная рациональность в техногенной культуре: типы и историческая эволюция	7
<i>Я. Хинтиikka</i> (Финляндия). Рациональность, логика и их пределы	21
<i>Э. Агацци</i> (Италия). Вненаучная рациональность	34
<i>Г. Абель</i> . (Германия). Переосмысление рациональности: использование знаков и рациональность интерпретаций	59
<i>В. Рабинович</i> (Швеция). Иррациональность, делает ли она человека незащищенным от эксплуатации?	74
<i>А.А. Гусейнов</i> . Мораль как предел рациональности	101
<i>Х. Ленк</i> (Германия). Типы и метатипы рациональности	127
<i>Х. Мостерин</i> (Испания). Формальные и материальные аспекты рациональности	139
<i>Д. Вандервекен</i> (Канада) О несовершенной, но минимальной рациональности человеческих агентов.....	159
<i>Б. Сен-Сернан</i> (Франция). Рациональность между моделями и историей.....	188
<i>Л.М. Скарантино</i> (Италия). Прагматические границы разума	202
<i>В.А. Лекторский</i> . Рациональность как ценность культуры	216
Авторы	232

Мораль как предел рациональности

При рассмотрении обозначенной темы существенное значение имеет различие и взаимодействие между разумом в его теоретическом и практическом аспекте. С этого и начну.

1

Для того, чтобы придать наглядность познающему разуму, обычно используется образ света. Как свет, распространяясь от своего источника, выделяет освещаемое пространство и тем самым отделяет себя от тьмы, так и познающий разум, схватывая мир в качестве своего предмета, одновременно ограничивает его, отделяет известное от неизвестного, отчленяет в конечном счёте истину от заблуждения. Это означает, что разум сам обозначает и определяет свои пределы и они, эти пределы, ограничены только возможностями самого разума, только знанием, которое он производит. Если бы разум был единственной способностью человека, то вопрос о его пределах, возможно, не вставал бы вовсе или, по крайней мере, не заключал бы в себе внутреннего драматизма. Он оставался бы сугубо эпистемологической задачей. Для самого разума вопрос о его пределах и возможностях решается также легко и естественно, как, например, для Солнца вопрос о силе его сияния. Данный вопрос обостряется и становится задачей постольку, поскольку нет возможности оставаться в пределах самого разума.

Такой возможности нет не потому, что разум наталкивается на нечто непроницаемое для него, типа тёмной материи современных астрономов. Её нет в силу того, что человек – существо не только разумное, но ещё и живое. Более того, он является прежде всего и в первую очередь живым существом, а потом уже, во вторую очередь, разумным. Он разумен именно в качестве живого существа. Такова, на мой взгляд, основная причина, в силу которой вопрос о пределах разума превращается в проблему и приобретает драматический характер.

Жизненная активность в человеке протекает в форме целесообразной деятельности. Это означает, что она имеет осознанный характер, её непременным, обязательным элементом является разум. Человек не только действует, но и осознаёт, что он действует, стремится дать себе отчёт о причинах, в силу которых он действует так, как он действует. Прежде чем действовать и для того, чтобы действовать, он принимает решение о действии. Именно решением и через решение разум подключается к жизненному процессу. И оно, решение о действии, становится пределом разума в его практическом применении. Если знание, характеризующее теоретическое применение разума, считать его верхним пределом, то решение, обозначающее включение знаний в жизненный процесс, практику, является его нижним пределом. Здесь, в данном пункте, на стадии решения о действии и в процессе этого решения разум встречается с иррациональными силами и отделяется от них. «Решение одним и тем же жестом связывает и разделяет разум и безумие» (М.Фуко). Разум – не единственный источник активности человека, наряду с ним существует другой источник, человеческая биология, внутри себя дифференцированная, но единая в том отношении, что она отличается от разума и действует стихийно, со слепой настойчивостью, не выходя за рамки самого действия. В отличие от теоретического применения, от познания, где пределы разума определяются им самим, в практическом применении они задаются также извне и, как пишет Даррида, «силы безумия» неусыпно бдят вокруг *cogito*. Возникает вопрос: какова роль разума в реальном жизненном процессе человека?

Речь идёт не о пропорции, не о количественном соотношении разумного (осознанного) начала и иррациональных (внерациональных) импульсов, ибо совершенно очевидно, что за исклю-

чением физиологических процессов организма, протекающих в автоматическом режиме, вся деятельность человека, в том числе и та, которая делает возможным поддержание самой физиологии, имеет осознанный характер, реализуется через санкционированные разумом решения. Биология человека действует через когнитологию. В количественном смысле участие разума в жизненном процессе человека является таким же полным (сто процентным) как и его внерациональных основ; сознания здесь столько же, сколько и живой материи. Проблемой является качественная роль сознания, разума. Человек, у которого отключён разум, просто не может существовать, а если разум повреждён в такой степени, что не способен принимать решения и индивид не сознает возможных последствий своих действий, то он лишается необходимого видового признака и не может самостоятельно функционировать в человеческом сообществе. Вопрос, следовательно, состоит в следующем: выполняет ли разум лишь вспомогательную роль, состоящую в том, что он только опосредует жизненный процесс, пропуская через голову то, что в случае других живых существ реализуется непосредственно, через врождённые способности, или он призван управлять жизнедеятельностью в соответствии со своими суждениями, направлять её к целям, которые он, разум, находит наилучшими? Проблемой является иерархия рациональных и иррациональных аспектов. Находится ли *cogito* на службе биологии, как она представлена в индивиде, или ведёт свою собственную игру, стремясь подчинить её себе?

Если бы разум только опосредовал жизнедеятельность человека и его роль ограничивалась опережающим отражением и простым расчётом возможных следствий, то он был бы просто одной из природных способностей, отличающих человека от других живых существ не больше, чем последние отличаются друг от друга: разум был бы таким же приспособительным свойством человека, каким являются панцирь черепахи или длинная шея жирафа. Правда, как заметил ещё Кант, в этом случае оставалось бы непонятным, зачем природе понадобился разум, ибо она могла достичь своих целей через инстинктивные механизмы – путём привычным и более надёжным. Разум – больше, чем приспособительный механизм, обеспечивающий самосохранение человека как биологического вида, хотя, разумеется, он и выполняет эту функцию. Он

представляет собой или, по крайней мере, претендует на то, чтобы считаться высшей способностью человека, которая призвана подчинить себе и преобразовать все другие способности. Его назначение состоит в том, чтобы придать бытию человека иной – надприродный, сверхприродный – смысл и саму эволюцию природы перевести из стихийной формы в сознательную. Практическое применение разума связано с теоретическим, и его роль в принятии решения заключается в том, чтобы оно было принято на основе правильного суждения и ориентировано на такую цель, которая в совокупности возможных целей является наилучшей. Речь идёт о том, чтобы сама цель соответствовала гносеологическим критериям – была несомненной в своей истинности, безусловно истинной.

Фундаментальный принцип разума, обосновывающий одновременно его верховную роль в жизнедеятельности человека, – это принцип единства истины и блага. Истина является основой и движущей силой познания, благо является основой и движущей силой деятельности. Участие разума в принятии решения, в конечном счете, предназначено для того, чтобы реализовать принцип единства истины и блага, перевести истину во благо и направить деятельность на истинное благо. Его задача – говорить индивиду, что и как делать, чтобы его действия были осмысленными, вели по пути к истинному благу. Разумные действия – осмысленные действия. Гераклит связывал истину бытия с огненным логосом и потому, когда заболел водянкой, решил обмазать себя тёплым навозом. Сократ считал, что лучше испытать несправедливость, чем совершить её, и потому предпочёл принять законно предписанный ему яд, чем спасти жизнь незаконным бегством. Эпикур понимал истинное благо как атараксию и потому старался избегать страданий и, в целом, жить незаметно.

2

Проблема заключается в том, чтобы практическое применение разума было продолжением и выражением его теоретического применения и чтобы решения применялись на основе знания, в соответствии с адекватно сформулированными целями, и тем самым самому жизненному процессу в человеке был придан раз-

умный смысл Проблематизированная таким образом роль разума в деятельности разворачивается в подлинную драму человеческого существования.

Первый акт этой драмы состоит в том, что завязывается конфликт между инструментальным использованием разума в качестве расчётного механизма, призванного обслуживать витальные потребности и интересы индивида, и его ролью как смысловой основы деятельности. Конфликт этот неизбежен и неустраним. т. к. желания и интересы индивида реализуются через посредство разума, то они стремятся использовать разум в своих целях, как если бы человеческие желания и интересы отличались от желаний и интересов животных только тем, что они осознаны. Поэтому разум как высшая инстанция, которая придаёт смысл человеческой жизнедеятельности, является одновременно обуздывающей инстанцией по отношению к желаниям и интересам, выполняет роль возницы, если воспользоваться известным образом Платона.

Греческие софисты первыми усмотрели отличие человеческой формы бытия от природных процессов в том, что она имеет осознанный и в силу этого произвольный характер, зависит от обдуманного выбора, решения самих действующих индивидов. И они же первыми использовали эту особенность для извлечения выгоды, обучая других тому, как можно с выгодой пользоваться искусством рассуждения. Позиция софистов встретила возражения со стороны Сократа, который полагал, что подлинная выгода, заключенная в разумном характере человеческой деятельности, состоит в том, чтобы строить её разумно – на основе познания объективного смысла этой деятельности. По мнению Сократа, добродетель состоит не в том, чтобы выгадывать, а выгода состоит в том, чтобы быть добродетельным. Так завязался спор между платными учителями добродетели и бескорыстными искателями истинной добродетели – спор, который с тех пор многократно видоизменялся, конкретизировался, но никогда не прекращался и дошёл до наших дней. Разве трудно усмотреть генетическую связь с тем давним спором современных альтернатив, таких как расточительное потребительство и экологически сдержанный образ жизни, прикладное знание и фундаментальная наука, так называемый «болонский процесс» и классическое образование?!

У познания и деятельности – разные хронотопы и разные масштабы. Это является ещё одной причиной неизбежного и неустрашимого конфликта между теоретическим применением разума, ориентированном на познание истины, и его практическим применением, связанным с осознанным принятием решения. Познание истины не ограничено ничем, кроме успехов в самом познании, оно не привязано жестко к предмету познания, ибо может само конструировать его, иметь дело с абстрактными объектами, оно может длиться бесконечно долго: существуют математические задачи, которые ждут своего решения столетиями и могут ждать ещё неограниченное время. Сказанное относится не только к естественному научному познанию, но и к познанию человека и, прежде всего, к познанию человека, споры о природе и предназначении которого тянутся тысячелетиями. Что касается практического применения разума, то оно определяется не наличием качественных знаний, которые могут быть интегрированы в процесс принятия решения, а непрерывностью жизненного процесса в индивиде, который протекает в жёстко заданных пространственных и временных координатах. Суждения разума включаются в процесс принятия решения так, как если бы они были правильными, независимо от того, являются ли они таковыми по эпистемологическим критериям или нет. Говоря по-другому, какое-то из суждений разума по вопросу, составляющему предмет решения, непременно должно быть признано правильным, даже если ни одному из них нельзя отдать преимущество по степени вероятности. Практическое применение разума является безотлагательным, оно ориентируется не на истину, а на цель деятельности. Это – та самая особенность, в силу которой Декарт был вынужден принять для себя временные правила морали, пока он не выведет истинные¹. Практическое применение разума, будучи относительно автономным от степени его истинности, оказывает обратное (как правило, сдерживающее, искажающее) воздействие на его теоретическое применение, поскольку и то, и другое суть два аспекта одного и того же живого разумного существа. Это хорошо видно на примере того же Декарта, который, разделяя мнение Галилея о движении Земли, тем не менее, руководствуясь своим временным правилом морали «повиноваться законам и обычаям своей страны», сделал для себя вывод не настаивать на истинности своих мнений «наперекор авторитету церкви». Су-

существенно важно подчеркнуть, что решимость в осуществлении сделанного выбора не зависит прямо от степени его истинности. Если здесь и существует зависимость, то она скорее обратная. Как свидетельствует опыт, люди, придерживающиеся ложных и даже просто плохо продуманных воззрений, бывают более настойчивы в их отстаивании, словно желая твёрдостью воли компенсировать интеллектуальную ущербность своей позиции.

Конечно, практический разум и теоретический разум, будучи двумя аспектами одного и того же живого существа, связаны между собой. Более того, они связаны между собой таким образом, что одно невозможно без другого. Утверждение Фауста о том, что вначале было дело, можно было бы отвергнуть на том же основании, что дело не могло быть в начале, т. к. оно прежде должно было быть задумано, запечатлено в слове. Слово и дело закольцованы между собой, они опережают друг друга. И тем не менее слово и дело, рациональность как она обнаруживает себя в познании и рациональность как она обнаруживает себя в деятельности различаются между собой качественно, существенно. Они едины именно в этих различиях, взаимно отрицающих переходах.

Основой и фокусом познания является истина. Основой и фокусом деятельности является цель. Истина говорит о том, что существует. Цель говорит о том, что ещё будет. Истина объективна. Цель субъективна. Истина общезначима. Цель произвольна. Истину открывают. Цель избирают. Истину отражают. Цель проектируют. Познание и деятельность противоположно направлены, но у них есть точка схождения, перехода. Такой точкой является решение, которое уже не познание, но ещё не цель.

Пределом разума в его практическом применении является разумность самой практики, воплощённая прежде всего в её целях. При рассмотрении целей человеческой деятельности, определении меры их разумности, решающим является вопрос о высшей, последней цели, которая является точкой отсчета, фокусом и критерием для всех остальных целей. Это – уже предметная область этики, для которой вопрос о высшем благе или добре, был и остаётся самым главным. Тем самым можно сказать, что одним из пределов рациональности является этика.

Для понимания того, как этика связана с гносеологией, как знание о мире трансформируется в решение о деятельности, важное значение имеет принцип единства истины и добра. Принцип этот важен как для гносеологии, так и для этики.

Оппозиция истины и заблуждения не является сугубо эпистемологическим фактом. Она несет на себе несомненную аксиологическую нагрузку. Истина не просто говорит о том, что есть, что оно есть, и о том, чего нет, что его нет. А заблуждение – наоборот: о том, что есть, что его нет, и о том, чего нет, что оно есть. Русский философ Лев Шестов², подчеркивая ущербность этически нейтральной гносеологии, возмущался тем, что для неё нет разницы между смертью Сократа и смертью бешеной собаки, что то и другое являются для неё равно несомненными утверждениями. Человек, считал Шестов, не может быть скован безличной истиной, и истина не может быть пределом человеческих стремлений. Шестов был прав в своей критике этически нейтральной гносеологии. Но был ли он прав, полагая, что европейская гносеология в своём мейнстриме является этически нейтральной? На самом деле она всегда исходила из того, что истина – это хорошо, а заблуждение – это плохо. Она всегда считала, что к тому, что является истиной, следует стремиться, а того, что является заблуждением, следует избегать. При таком понимании познание становится одновременно поиском того, что достойно избрания. Аксиологическая основа европейской гносеологии обнаруживается в том, что она всегда озабочена вопросом об истине истин, об абсолютной истине, которая является абсолютной не только в смысле неизменности, равенства самой себе, но и с точки зрения человеческого стремления к ней, которая может стать надежной точкой для ориентации в мире. Философы, ища истину, искали одновременно умное место, в котором она обитает и в котором поэтому не убивают праведников. Гносеологические поиски всегда вдохновлялись моральным пафосом. Достаточно сослаться на два показательных эпизода из истории философии. В поэме Парменида границу между вечным царством истины и изменчивым миром мнений обозначает богиня Правды, и делает она это в назидательной речи, обращенной к юноше, который озабочен вопросом о достойной жизни. Знамени-

тый тезис «мыслить и быть — одно и то же» — это и истина, и божественный путь. Не менее знаменитое положение Декарта «*Cogito ergo sum*» также было связано с его нравственными поисками; оно явилось следствием его решения «изучить самого себя», чтобы, как он пишет, «выбрать путь, которым я должен следовать»³. Словом, программой философской гносеологии была не просто истина, а, если можно так выразиться, истинная истина — истина, которая оборачивается для человека благом, становится благом, будучи избранной в качестве цели практической деятельности. Так выглядит принцип единства истины и добра, рассмотренный с точки зрения гносеологии.

В этике акценты меняются. Если в гносеологии идет поиск истины, которая является благом, то в этике идёт поиск блага, которое является истинным. Человеческая деятельность нарастающе многообразна. Соответственно многообразны цели, которые люди преследуют. Как в природе ничего не происходит без причины, так в человеческой практике ничего не происходит без цели. И как причины сцепляются между собой, образуя закономерные целостности, так и цели стянуты в упорядоченные цепи. Мир целей организован таким образом, что он предполагает наличие последней цели. С этого положения, которым открывается «Никомахова этика» Аристотеля, собственно и начинается этика как наука. Аристотель рассуждает так: разные цели связаны между собой таким образом, что менее общие и важные цели подчиняются более общим и важным. То, что является целью, затем становится средством по отношению к другой цели, та, в свою очередь, оказывается средством по отношению к другой цели и т. д. В результате складывается иерархия целей, которая должна закончиться последней целью, ибо в противном случае образуется дурная бесконечность и не может быть запущен механизм целесообразной деятельности. Последняя цель характеризуется тем, что она является целью как таковой и никогда не может быть низведена до уровня средства. По отношению к ней уже не возможен вопрос «для чего». Не она для чего-то, а напротив, все остальные цели — для неё. Она представляет собой цель целей, составляет конечную и всеобщую основу всех прочих целей. Последняя цель есть высшее благо, добро, то наилучшее, на что, в конечном счете, направлена человеческая деятельность. Высшее благо в качестве предмета этики претенду-

ет на то, чтобы быть истинным благом. Оно характеризуется теми же признаками абсолютности, безусловности, несомненности, ясности, самоочевидности, которыми описывается и истина истингносеологии, составляющая основу познавательного образа мира.

Этика поэтому считается практической философией: она в сфере деятельности выполняет функцию, аналогичную той, которую теоретическая философия выполняет в области познания. Если теоретическая философия ищет истину, которая была бы добром, то практическая философия ищет добро, которое было бы истинным, понимая под этим добро в абсолютном, несомненном, безусловном значении данного понятия.

Идея высшего блага как абсолютного добра, завершенности всех желаний, той сверхцели, которая маячит за всеми прочими целями и придаёт им субъектное единство, делая их целями данного субъекта, не является выдумкой философов. Она выражает логику самой нравственности, её место в сознании личности и общества. Как бы ни разнообразилось конкретное наполнение нравственных понятий (добра, совести, справедливости и других) в разные эпохи и в разных культурах, они имеют между собой то общее, что рассматривается как высшая санкция человеческой легитимности действий. Нравственная квалификация действий — это их последний суд. Последний суд и в глазах тех, кто совершает действия, и в глазах окружающих. Поэтому, между прочим, зло всегда облекается в личину добра, и ещё не было на земле насильников, которые не боролись бы за справедливость, достоинство, веру. И по этой же причине не нашлось таких радикальных критиков морали, которые, отрицая её, не скатились бы сами на моральные позиции. Именно эта особенность нравственности, её абсолютистские притязания, доставляют этике наибольшие трудности. Ибо речь идет не просто о том, чтобы трансформировать знания в цели и включить их в решение, а о том, чтобы найти такие знания и трансформировать их в такие цели, которые имели бы абсолютный смысл, стали основополагающими для целесообразной деятельности как таковой. Невозможность устраниваться от этой задачи и её невероятная сложность в значительной степени объясняют оппортунизм европейской этики, которая постоянно пыталась убежать от самой себя. Многие столетия она пыталась спрятаться за теологию. В Новое время она стремилась

найти прибежище в науке, чаще всего в биологии, в социальном активизме, а то, случалось, и вовсе склонялась к суициду. Но лучшие её страницы связаны со стремлением дать адекватный и прямой ответ на вызов нравственности, найти рациональное объяснение её абсолютистских притязаний, а не интерпретировать их как иллюзию, обман и т. д. Я попытаюсь остановиться на нескольких, с моей точки зрения, наиболее важных её страницах.

4

Первая из них, как уже упоминалось, связана с именем Аристотеля.

Аристотель получил в наследство этический рационализм Сократа, согласно которому добродетель есть знание. Сократ рассуждал так: все люди стремятся к добродетели, хотят быть добродетельными, ибо добродетель, по общему признанию, представляет собой наилучшее для человека. И если, тем не менее, они таковыми не являются, то только потому, что не знают, в чём заключается добродетель, и следуют ложным суждениям. Они не могут сделать правильный выбор, потому что не знают, какой выбор является правильным. И Сократ наметил в качестве философской перспективы познание добродетели. Аристотель выдвинул против Сократа два возражения. Во-первых, добродетель не есть исключительно род знания, в ней имеется также иррациональная составляющая⁴. Будучи качеством души, она возникает на стыке и в процессе взаимодействия обеих её частей: разумной и неразумной. Добродетель представляет собой такое качество взаимодействия этих частей, когда разум господствует, а неразумная часть следует её указаниям, подобно тому, как сын слушает отца. Во-вторых, и это, пожалуй, ещё более важный момент, если бы даже добродетель была автономна от неразумных оснований души, то её познание само по себе не могло бы сделать людей нравственно добродетельными⁵. В этике, согласно Аристотелю, нас интересует не что такое добродетель вообще, а что такое добродетель в каждом конкретном случае. Этика имеет дело не с понятиями, а с поступками. Её основная проблема – не что такое добродетель, а как стать добродетельным.

Аристотель, разумеется, не ставит под сомнение задачу познания добродетели. Значительная часть его этического исследования посвящена как раз ответу на вопрос о том, что такое нравственная добродетель. Однако особенность доступного нам знания в данном случае состоит в том, что оно обозначает истину «приблизительно и в общих чертах» (EN. 1094в) и само по себе не может гарантировать совершение добродетельных поступков. Более того, определения добродетели фиксируют их неопределенность. Так, характеризуя добродетель как середину между двумя порочными крайностями, Аристотель подчеркивает, что она является разной для разных добродетелей и разной для разных индивидов. И нахождение середины в каждом случае – это особое искусство и индивидуальный акт⁶. Далее, другим важным признаком добродетельных поступков является их намеренный характер, заключающийся в том, что индивид руководствуется правильными суждениями. А это, в свою очередь, зависит от неразумной части души, от того, противостоят ли аффекты голосу разума или нет⁷.

Цель этики, согласно Аристотелю, – «не познание, а поступки» (EN. 1095а). Соответственно, добродетель – не совокупность знаний, а определенный устой, навык, привычное состояние души, складывающееся в результате и в процессе совершения добродетельных поступков. Про добродетельные же поступки мы не можем сказать ничего более, кроме того, что это совершенные поступки, ценные сами по себе и совершаемые исключительно в силу того, что они добродетельны. Не существует каких-то общих, объективно удостоверяемых признаков, по наличию или отсутствию которых можно было бы сортировать поступки на добродетельные или порочные. Поступки всегда индивидуальны, т. к. совершаются в конкретных обстоятельствах и являются поступками конкретных индивидов. В поступках нет установленных правил. Мерой и правилом здесь является сам добродетельный человек. В итоге Аристотель приходит к выводу, что добродетельными являются поступки, которые совершает добродетельный человек. А добродетельным человеком является тот, кто совершает добродетельные поступки⁸.

Когда Аристотель говорит, что цель этики – «не познание, а поступки», то он, на мой взгляд, имеет в виду, что в отличие от познания добродетель не отражает реальность, а создаёт, совершен-

ствуется её. Она связана не со знаниями, которые говорят о том, что собой представляет мир, а с идеалом, который говорит о том, каким человек хочет его сделать. Добродетельные поступки, конечно, сопряжены со знаниями, которые необходимы, чтобы рассчитать их ход и возможные следствия. Но не они определяют их добродетельность. Последняя зависит от присущего индивиду сознания ценности добродетельного поведения, его глубинной установки на то, чтобы быть добродетельным. Например, мужество может состоять в том, чтобы перед лицом опасности твёрдо стоять на своём месте. Иногда же, наоборот, мужество сопряжено с отступлением. Как же узнать, когда надо стоять на месте, а когда надо отходить, маневрировать? Для этого требуется, конечно, анализ конкретной ситуации, но не только. Ведь стоять твёрдо на месте можно в силу природной ярости. Маневрировать можно в силу опыта. Ни тот, ни другой способ действия нельзя назвать мужественным поступком, хотя в операционном смысле, по внешнему рисунку они с ним совпадают. Для этого им не хватает соответствующего намерения. Мужество предполагает, что человек стоит на месте, если надо стоять, отходит, если надо отходить, по той причине, что он действует безбоязненно, в силу сознания того, что быть мужественным само по себе нравственно прекрасно.

Итак, этика имеет дело с добродетельными поступками. Поступки – это последняя данность, до которой доходит разум на пути движения к частному. Они представляют собой другую крайность по сравнению с первыми определениями, до которых доходит разум на пути к общему. Добродетельность поступков постигается уже чувством, но не обычным чувством, которым постигаются чувственные предметы, а особым чувством последних данностей⁹. Это чувство Аристотель тоже называет умом¹⁰. Это можно понять так, что, согласно Аристотелю, добродетельные поступки являются тем последним точечным пределом, до которого доходит разум в его практическом аспекте.

В строгом смысле слова Аристотель говорит не о добродетельных поступках, а о добродетельности поступков. У него нет особого класса добродетельных поступков, как, например, дела милосердия у христианских моралистов. Добродетельность – определённая характеристика качества всех поступков. Добродетели и пороки имеют дело с одной и той же предметной средой, отлича-

ясь между собой лишь качеством овладения его: пороки представляют собой нарушение меры, недостаток или избыток в страстях и поступках, добродетель – совершенную середину. То, что определяет материю поступка, его успешность, и то, что определяет добродетельность поступка, отличаются между собой: «назначение (человека) выполняется благодаря рассудительности и нравственной добродетели; ведь добродетель делает правильной цель, а рассудительность (делает правильным) средства для её достижения» (EN.1144a)¹¹. И успешность поступка, его технические характеристики и нравственные качества поступка зависят от того, кто совершает поступок, но в разных отношениях и в разной степени: первое зависит от его знаний, изворотливости, везенья, второе – от добродетельного склада его души. И если успешность поступка имеет объективную основу и может быть внешне удостоверена, то добродетельность поступка порождается и удостоверяется самим субъектом. Аристотель в связи с этим говорил даже об «оке души». «Силлогизмы, имеющие своим предметом поступки, включают исходный принцип: “поскольку такая-то цель и есть наилучшее...”, но что есть (наилучшее), никому, кроме добродетельного, не видно...» (EN.1144a)¹².

5

Следующая страница связана с именем Канта, который предложил принципиально другое по сравнению с Аристотелем понимание нравственности. Поступок как разумный акт может быть описан с помощью силлогизма, где общей посылкой является его основоположение (принцип), частной посылкой – особые обстоятельства, в которых он совершается, выводом – решение, или сам поступок в узком смысле слова. Аристотель считал самым существенным в поступке особенные, частные обстоятельства; он даёт их описание, выделяя тем самым отдельные добродетели. Его этика пытается охватить поступки в максимальной возможной для неё конкретности. Кант же связывает нравственность не с особенной природой поступка, а с его общим основоположением. Моральная ценность поступка, считает он, зависит только от принципа воления.

Далее, если для Аристотеля добродетельность поступков реализуется через их конкретные предметно-обусловленные цели, а моральные мотивы – лишь совершенная форма состояния души, то для Канта моральные измерения поступков и их материя, этика и психология полностью разведены между собой. Они питаются из совершенно разных источников. Критикуя эвдемонизм за то, что он сводит побудительные причины добродетелей и пороков к одному разряду, он противопоставляет моральный мотив всем прочим мотивам и соответственно разводит добродетели и пороки по разным предметным сферам.

Средоточием нравственности по Канту является нравственный закон, который от всех прочих законов отличается тем, что обладает абсолютной необходимостью и в этом смысле является законом как таковым, воплощает саму идею закона, состоящую в его всеобщности. И этот закон состоит в безусловном требовании к человеку руководствоваться в своих решениях такими субъективными основаниями, которые могли бы быть возведены во всеобщий закон. Речь идёт о знаменитом категорическом императиве, который как раз представляет собой нравственный закон в том виде, в каком он дан человеку как несовершенному разумному существу.

Откуда возникает нравственный закон, как он может быть обоснован? Теоретический разум, поскольку он имеет дело с познанием, начинает с созерцания и приходит к основоположениям. Практический же разум, наоборот, начинает с основоположений, поскольку он имеет дело со способностью осуществлять предметы. И нравственный закон есть то основоположение, которое человек как мыслящее существо находит в себе, в своей воле. Теоретическое применение разума наталкивается на непостижимые предметы и антиномии. В случае практического применения реальность чистого разума доказывается самим фактом того, что он стал практическим, т. е. основоположением воли. Так как речь идёт о безусловном практическом законе, то обоснование его необходимости означало бы указание условия, которое положено в его основание, но тогда закон уже не был бы безусловным. Чтобы объяснить, как возможен категорический императив, можно только выдвинуть в качестве предположения идею свободы и тем самым истолковать нравственность как причинность из свободы. Нравственность есть автономия воли – и это не только тезис фи-

лософии, но и убеждение обыденного нравственного сознания. Однако уже следующий шаг, а именно, объяснение того, как возникло само предположение о свободе, уже выводит нас за границы человеческого разума. Самое большее, до чего доходит разум при попытке понять свободу, – это тот же моральный закон, для объяснения которого и вводился постулат свободы. В работе «Основоположение к метафизике нравов» последний параграф называется «О крайней границе всякой практической философии». Границу эту Кант видит в том, что «объяснить... **как чистый разум может быть практическим**, – дать такое объяснение никакой человеческий разум совершенно не в состоянии, и все усилия и старания найти такое объяснение тщетны»¹³.

На предельность нравственного закона мы наталкиваемся и при попытке ответить на вопрос, как он может быть реализован? Что касается действенности нравственного закона, то в этом отношении он оказывается неколебимой стеной, очерчивающей предел разумности человеческой воли во всех её проявлениях. Он воплощается в мотиве долга, который санкционирует только те действия, которые не противоречат категорическому закону. Сам мотив состоит исключительно в уважении к нравственному закону и ничем иным он не может быть ограничен. По своей безусловности долг соразмерен нравственному закону. И только он является единственным моральным мотивом. Долг отличается от всех других мотивов и противостоит им всем, какими бы сильными, притягательными они ни были. Он противостоит склонностям вообще и в наиболее чистом виде может быть идентифицирован тогда, когда утверждает себя вопреки склонностям. Это не значит, что склонности в этике Канта находятся под моральным подозрением. Это лишь означает, что моральную санкцию они получают свыше, через сообразность, соответствие долгу. Долг является особым уровнем мотивации, который не соседствует с другими мотивами (максимами) поведения, а возвышается над ними и сопровождает их. Единственная его задача – установить, соответствуют ли намерения индивида и его решения нравственному закону. Другая особенность долга как мотива состоит в том, что не может быть и, как правило, не бывает единственным мотивом. Возможно, говорит Кант, что в мире не было ни одного поступка, который был бы совершен исключительно ради долга. Долг остается долгом, не

теряет в своей красоте и ценности, а может быть, даже приобретает от того, что он не доходит до поступка. Речь даже не о том, что нет особого класса поступков, который был бы предпочтителен по нравственному критерию. Такой класс поступков в логике этики Канта вообще невозможен. Но нет и отдельного примера, про который можно было бы с уверенностью сказать, что поступок мотивирован исключительно долгом. Вообще, следует заметить, что этика Канта лишена каких-либо назидательных примеров, явленных образцов нравственного поведения. Она никого не отлучает от мотива долга, поскольку именно долг позволяет идентифицировать человека как разумное существо и воплощает его нравственное достоинство, но именно по этой причине она не допускает, чтобы кто-либо приватизировал его. Поэтому неудивительно, что у Канта мы не находим апелляции к достойным подражания примерам из реальной жизни, истории.

Кант поднял мораль на столь отдалённые высоты, где воздух лишен необходимых для жизни примесей. Тем самым под вопросом оказался сам практический статус морали. Кант показал, что разум является чистым в качестве практического. Но остался ли он практическим, став чистым? Если этика Аристотеля, как мы видим, имеет дело с добродетельными поступками, но не находит их общих оснований, то этика Канта имеет своим содержанием нравственный закон и не доходит до поступков. Однако тайна человека как нравственного существа и его задача как мыслящего существа состоит в том, чтобы соединить одно с другим.

6

Наконец, ещё одна важная страница в интересующей нас теме связана с именем русского мыслителя М.М.Бахтина.

Этика всегда связывала нравственность с индивидуально-ответственным поведением. Она видела свою задачу в том, чтобы а) обозначить ту область деятельности, которая находится во власти действующего индивида, область его свободы и б) исследовать возможности её наполнения нравственным содержанием. Так, Аристотель считал, что от человека, его решения зависят его поступки. От него же зависит, будут ли эти поступки добродетельными.

тельными или порочными. Задача этики состоит в том, чтобы исследовать, при каких условиях они становятся добродетельными. Канта также интересует область ответственного существования человека. Он считает, что во власти человека находятся только принципы волеия. Человека можно принудить совершить тот или иной поступок, но его нельзя принудить избрать ту или иную цель. Отсюда – задача найти принцип воли, который был бы нравственным законом и обладал абсолютной необходимостью. Бахтин также связывает нравственность с индивидуальной ответственностью, его своеобразие состоит в том, что он отождествляет эти понятия. Нравственность – не определенная характеристика индивидуально-ответственного существования, а само такое существование.

Когда мы говорим об акте деятельности, поступке, в нём надо различать два аспекта: само бытие акта, факт его совершения, и его содержание. Как факт деятельность замкнута на конкретного индивида, является выражением единственной неповторимости его жизни, своим содержанием она развернута в мир, зависит от него. Соответственно этим двум аспектам акта деятельности ответственность за него также является двусторонней: ответственность за его бытие и ответственность за его содержание. Первая ответственность является нравственной, она выражает нравственную сущность человека, вторую ответственность Бахтин называет специальной, она характеризует знания и умения человека. Область специальной ответственности Бахтин называет теоретическим миром, понимая под ним всё то, что придаёт деятельности рационально-осмысленный вид, направляет её по продуманному, целесообразному руслу.

Самым важным является не выделение двух аспектов действия и двух видов ответственности, а раскрытие характера их связи, единого плана самого действия как рефлексированного в обе стороны. Исходным, базовым, основным с точки зрения Бахтина является сам факт действия или нравственная ответственность. Специальная ответственность вторична, является следствием, приобщённым моментом. Действие становится поступком не в силу того, что оно закономерно, обосновано и т. д., а в силу того, что оно является способом, формой участия в бытии того индивида, который совершил эти действия.

Специфическое место морали в жизнедеятельности человека и общества связано с ситуациями, которые не поддаются предварительному просчету, нормированию, контролю. В компетенции морали находится то, что не может быть охвачено познанием, обычаем, традицией, юридической нормой и т. д. Место морали там, где все зависит от решения индивида, от его решимости взять на себя риск поступка. Поступок есть форма нравственной ответственности потому, что он не может быть совершен никем, кроме того, кто его совершает, ибо в той точке бытия, в которой имеет место поступок, находится только он.

Решение совершить поступок не зависит от его содержания. Или, как говорит Бахтин, из теоретического мира не существует перехода в мир поступка, из специальной ответственности нельзя вывести нравственную ответственность. Одно дело, какие возможны действия, как они классифицируются по разным критериям, и совсем другое дело, на какие действия решается тот или иной индивид. Из расписания движения поездов нельзя узнать, куда мне ехать и должен ли я куда-нибудь ехать. Из «есть» не следует «должно». Какие совершить действия, куда ехать – это исключительно моё решение, факт моего индивидуального бытия, факт самого бытия в моём индивидуальном выражении. Автономность нравственной ответственности, ее первичность по отношению к специальной ответственности Бахтин выразил в следующем афористическом высказывании: «Не содержание обязательства меня обязывает, а моя подпись под ним». От специальной ответственности перехода к нравственной ответственности не существует. Но обратный переход возможен и обязателен. Нравственная ответственность получает продолжение в специальной ответственности. После того, как принято решение о поступке, дальнейшие действия определяются уже его содержанием. Когда человек решил, куда ему ехать, он обращается к расписанию поездов и, будучи нравственной личностью, становится одновременно пассажиром.

В мире, который является предметом специальной ответственности, – мире познания, общих определений, эстетических образов, общественных норм, властных распоряжений, научных моделей и т. д. – индивид функционирует как один из многих, как экземпляр серии, как учёный, гражданин, коллега, отдыхающий, зритель, спортсмен и т. д., и т. п. Он входит в него в от-

влечённом единстве, но не в единственности. Человек предстаёт в своей конкретной единственности благодаря тому, что он включен в бытие, находится там и тогда, где никто и никогда не может находиться, поскольку это место и это время уже заняты. Единственность наличия бытия (Бахтин вводит для этого термин «не-алиби» в бытии) обязывает. Обязывает выбирать, совершать поступок, быть ответственным. Нравственная ответственность – ответственность, от которой нельзя уклониться, ибо человек не может не поступать, и это – ответственность, в рамках которой индивид отвечает своим существованием, его качеством и смыслом. Конечно, индивид может пытаться уклониться от того, чтобы принимать решения, как тот лукавый раб из евангельской притчи, который закопал свой талант в землю вместо того, чтобы рискнуть пустить его в оборот, но это уклонение тоже будет решением, но только плохим.

Говоря о том, как единственность поступка связана с его единством, как нравственная ответственность за факт поступка связана с его содержанием, Бахтин формулирует следующий тезис-афоризм: «Поступок в его целостности более, чем рационален. Он – ответственен»¹⁴. Ответственность, которая совпадает с нравственностью, не является внерациональной, иррациональной, антирациональной. Она более чем рациональна. Она рациональна особой рациональностью – рациональностью самого бытия. Поступок можно только участно пережить, его можно увидеть только изнутри, ибо тот, кто совершает поступок, находится внутри него и поступок есть то, что происходит именно с ним. Взгляд изнутри, когда субъект видит в поступке не то, что он сделал, а самого себя, является единственно возможной точкой зрения на поступок. Поступок совершается раз и навсегда, его нельзя обернуть назад и в этом смысле он безысходен. Ошибку, которую сделал один специалист, может исправить другой. Но дурной поступок, который совершил Иван, Петр уже исправить не может. Любовь, которая связывает меня с одним человеком, не может меня связывать с другим. Поступок впечатывается в бытие личности, становится элементом самой личности. Как факт бытия он абсолютен. Про него нельзя сказать, что он истинен или ложен, его нельзя познать, исследовать, ибо до этого и для этого его надо совершить.

Центральную идею Бахтина о поступке как нравственном бытии личности можно наглядно проиллюстрировать, взяв за основу известное высказывание Аристотеля о том, что человек является началом поступка, как отец началом ребёнка. Во-первых, ребёнок есть поступок отца. Он представляет собой изменение в самом бытии, бытии отца и бытии в целом. Такова природа всякого поступка, он меняет саму жизнь того, кто поступает. Во-вторых, поступок есть нечто столь же серьёзное, неотвратимое, роковое, вечное и беспокойное, как ребёнок. Человек не может отказаться от поступка, отделить себя от него, как отец не может отделить себя от сына, ибо даже, например, отказавшись от него, он оказывается привязан к нему более глубоко и трагично, чем до того, как он отказался. В-третьих, основанием (причиной) поступка, без которого никогда не состоялся бы сам поступок в его единственности, является совершивший его индивид, как и решающей причиной ребёнка является его отец. Как отец не может сказать, что не только он виновен в появлении ребёнка, так и нравственный субъект не может сказать, что не только он виновен в совершении поступка. Они не могут этого сказать, если будут смотреть на поступок изнутри.

Таким образом, поступок по Бахтину не является результатом знаний и умений, не поддается обобщению, позволяющему поместить его в какой-либо серийный ряд. Он не может быть рационально взвешенным решением¹⁵. Поступок выражает, воплощает, впечатывает в бытие саму личность. Он более чем рационален, т. к. рациональность является одним из моментов личности, хотя сам этот момент в процессе совершения поступка не выявлен в качестве причины. Поступок настолько не рационален, насколько бытие предшествует познанию и насколько бытие в единственности своего проявления не может быть предметом знания. Для того, чтобы сформулировать самое простое предложение «Жучка есть собака», надо, во-первых, иметь Жучку и, во-вторых, иметь хотя бы еще одну собаку, например, Шарика.

Возникает вопрос: как быть с нравственными понятиями, нормами, этическими знаниями, для чего-то же они существуют? Согласно Бахтину, они относятся к миру теории, входят в сферу специальной ответственности. Это значит, что непосредственно они не участвуют в производстве поступка. Как из понятия вещи нельзя вывести бытие вещи, так из нравственной нормы нельзя

вывести поступок. Нравственные знания и навыки, как и любые другие знания и навыки, подключаются к поступку *post factum*, уже после того, как он состоялся. Все происходит так, как во время первого творения: Бог сперва создает небо, землю, свет и только потом видит, что это хорошо. Бог творил по Бахтину. Или Бахтин воспроизвел логику Творения.

Бахтин не рассматривает вопрос о роли моральной рациональности. Исходя из того, что она является вторичным, приобщенным моментом по отношению к поступку, можно предположить: ее задача заключается в том, чтобы вписать поступок в моральные представления и самого действующего индивида и окружающих. Общества, прежде всего оценить его по критерию добра и зла. Подобно тому, как индивид мобилизует специальные знания и навыки, чтобы поступок был наиболее эффективным, так он мобилизует этические знания и навыки, чтобы поступок хорошо выглядел в его собственных глазах и глазах окружающих. Родитель, решивший отшлепать своего непослушного сына (а решение это он принимает на свой страх и риск, ибо никакая педагогика и психология не могут ему сказать, стоит ли ему это делать или нет, и принимает он его, совсем не ведая, что из этого получится), должен уже после этого решить, как ему это лучше сделать (чем воспользоваться, по какому месту шлепнуть и т. д.), а также представить в своих глазах и в глазах окружающих как благо для сына. Оставляя в стороне анализ роли моральной теории (понятий и норм морального сознания в его повседневном варианте, а также этических знаний), констатируя лишь, что роль эта является противоречивой, часто деструктивной по отношению к самой морали, следует отметить один момент, который является исключительно важным в плане рассматриваемой нами темы.

7

Нравственные нормы, составляющие основу нравственного сознания, подразделяются на предписания, говорящие о том, что надо (должно, достойно) делать, и запреты, говорящие о том, чего делать не надо. Между ними есть одно существенное различие. Тезис, согласно которому из моральной нормы нель-

зя вывести моральный поступок, относится в строгом смысле слова только к нормам-предписаниям. Из требования любить ближнего не ясно, что делать прохожему, у которого нищий просит подаяние. Из требования любить родину нельзя заключить, стоит ли государству обзаводиться атомным оружием или нет. Обязанность заботиться о детях не дает ответ на вопрос, стоит ли быть по отношению строгим или нет. И так применительно к любому предписанию, которое имеет моральный статус: оно оказывается слишком абстрактным для того, чтобы быть достаточным основанием для конкретного действия. Иное дело – нормы-запреты. Они имеют прямое действие и в своем практическом применении однозначны. Одним из устоев Пифагорейского союза было требование не есть бобовых. Они его свято соблюдали и вопроса о том, что и как надо делать правоверному пифагорейцу, чтобы следовать этому запрету, не возникло. То же самое относится ко всем нравственно санкционированным запретам, в том числе и к таким фундаментальным и широким в своем охвате, как «Не убий» и «Не лги». Соблюдение последних, каким бы трудным оно ни было, имеет две особенности: а) оно легко, со 100%-ной надежностью удостоверяется и б) целиком, тоже на 100%-ный зависит от воли, решимости личности следовать им. В этом смысле нравственные запреты обладают той безусловностью, абсолютностью, которая является идентифицирующим признаком нравственности. Они представляют собой то самое знание добродетели, которое искал Сократ и сам факт наличия которого гарантировал добродетельность личности. Ведь если человек убежден в нравственной сущности запрета, если он знает, что его надо безусловно соблюдать, то ничто, никакие внешние обстоятельства точно так же, как и никакие собственные аффекты не могут помешать ему следовать им. Следование нравственным запретам является одновременно чистым случаем долга, ибо им следует не тот, кто вообще не делает того, что предписано не делать соответствующим запретом, а тот, кто не делает этого в ситуации соблазна, вопреки желаниям и обстоятельствам. Здесь мы имеем дело также с несомненным случаем индивидуальной нравственной ответственности, т. к. решимость следовать запретам является единственным, достаточным и исчерпывающим условием следования им.

Запреты, рассмотренные в их нравственно обязывающем значении, позволяют конкретизировать идею о нравственности как пределе рациональности. Нравственность, как уже подчеркивалось, связана с ситуациями выбора, ход и исход которых не поддается рационально взвешенному расчету. Она представляет собой готовность личности принять на себя риск неопределенности, броситься в пучину незнания. Нравственное решение совпадает с решимостью действовать в соответствии с собственным решением только потому, что оно является собственным, игнорируя все предостерегающие голоса благоразумия. При этом оно является вполне осознанным, но осознанным каким-то особым сознанием, которое Аристотель называл «оком души», Кант – «спонтанностью вещи самой по себе», Бахтин – «нудительной обязательностью». Нравственные запреты суть именно такого рода решения. Они выражают решимость личности, принявшей их и идентифицирующей себя с ними, не совершать определенных поступков во что бы это ей не стало. Не делая этого (не поддаваясь искушению мести, лжи и т. д.), она, конечно, знает, чего она не делает. Но она не делает этого не потому, что знает, – напротив: она знает, потому что решила не делать. Нравственные запреты не могут быть обоснованы, иначе они не были бы нравственными. Пифагорейцы не могли сказать, почему нельзя есть бобовых, моралисты не могут ответить на вопрос, почему никогда не надо убивать и лгать, по крайней мере, они не могут сделать этого на эпистемологически приемлемом уровне; и мы знаем, что многие в древности не соглашались с пифагорейцами и ели бобовые за милую душу, точно также многие в наши дни не соглашаются с моралистами и доказывают, что в каких-то случаях убивать и лгать не только можно, но и необходимо. Однако и пифагорейцы и моралисты принимают свои запреты, как если бы они были не просто истинами, а истинами истин, первыми, священными истинами. Их решимость следовать запретам – не следствие истинности последних, напротив истинность запретов – следствие их решимости безусловно следовать им.

Примечания

- ¹ «Чтобы не быть нерешительным в действиях, пока разум обязывал меня к нерешительности в суждениях, и чтобы иметь возможность прожить это время как можно более счастливо, я составил себе наперед некоторые правила морали» (*Декарт Р.* Рассуждения о методе. Ч. III // *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 263).
- ² «Мы знаем из истории, что две с половиной тысячи лет назад в Афинах отравили Сократа. Homo qui sola ratione ductus пред этим “фактом” пасует: он его не только принуждает, но и убеждает. И он не успокаивается до тех пор, пока разум ему не обеспечит, что никакая сила в мире этот факт не может уничтожить, т. е. пока он не усмотрит в нём элемент вечности или необходимости... Он взлетает в ту область, где обитает истина. И ему тогда уже всё равно, что приносит с собой истина, – что отравили лучшего из людей или бешеную собаку».
- ³ *Декарт Р.* Рассуждение о методе. Ч. I // *Декарт Р.* Соч.: В 2. Т. 1. М., 1989. С. 256.
- ⁴ «Отождествляя добродетели с науками, Сократ упраздняет внеразумную часть души, а вместе с нею и страсть, и нрав» (ММ 1182а) (*Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 297).
- ⁵ «Сократ неправильно отождествлял добродетели с науками... В науках знание, в чём состоит наука, совпадает с владением ею. Кто знает врачебную науку, тот уже и врач; также и с остальными науками. Но с добродетелями – иначе: если кто знает, в чём состоит справедливость, от этого он ещё не стал сразу справедливым; то же и с другими добродетелями» (ММ 1183 в) (*Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 4. С. 300).
- ⁶ «Добродетель есть сознательно избираемый склад души, состоящий в обладании серединой относительно к нам»; «Найти середину в каждом отдельном случае – дело трудное» (ЕН. 1107а, 1109а) (*Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 4. С. 87, 92).
- ⁷ «Согласно правильному рассуждению поступают тогда, когда внеразумная часть души не мешает энергиям её разумной части» (ММ.1208) (*Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 4. С. 360).
- ⁸ «Поступки называются правосудными и благоразумными, когда они таковы, что их мог бы совершить благоразумный человек, а правосуден и благоразумен не тот, кто (просто) совершает такие (поступки), но кто совершает их так, как делают это люди правосудные и благоразумные» (ЕН.1105в) (*Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 4. С. 83).
- ⁹ «Что рассудительность же есть наука, (теперь) ясно, ведь она, как было сказано, имеет дело с последней данностью, потому что таково то, что осуществляется в поступке. Рассудительность, таким образом, противоположна уму, ибо ум имеет дело с (предельно общими) определениями, для которых невозможно суждение, (или обоснование), а рассудительность, напротив, – с последней данностью, для (постижения) которой существует не наука, а чувство, однако не чувство собственных (предметов чувственного восприятия), а такое, благодаря которому <в математике> мы чувствуем, что последнее (ограничение плоскости ломаной линией) – это треугольник, ибо здесь и придется остано-

виться. Но (хотя) по сравнению с рассудительностью это в большей степени чувство, оно представляет собой всё-таки особый вид (чувства)» (EN.1142a) (*Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 4. С. 182).

- ¹⁰ «И ум тоже имеет дело с последними данностями, (последними) в обе стороны, ибо и для первых определений, и для последних данностей существует ум» (EN.1143a) (*Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 4. С. 185).

¹¹ *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 4. С. 187.

¹² Там же. С. 188.

¹³ *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4(1). М., 1965. С. 308.

¹⁴ *Бахтин М.М.* К философии поступка // *Философия и социология науки и техники*. 1984. М., 1986. С. 83.

- ¹⁵ Эта мысль о морали как таком пределе рациональности, который представляет собой переход в сверхрациональную сферу, высказывалась и до Бахтина философами, которые связывали мораль с разумной сущностью человека, хотя они и не придавали ей концептуального значения. Мы уже ссылались на высказывание Аристотеля, называвшего добродетельность поступка последней данностью, которая постигается не наукой, а чувством, при том особого рода чувством, аналогичным математическому чувству. Интересным в этом плане является также следующее рассуждение Канта. Если бы, говорит Кант, мы могли проследить все внешние и внутренние побудительные силы человека, то это позволило бы предсказать его будущее поведение с точностью лунных и солнечных затмений. Но если бы мы обладали аналогичной способностью интеллектуального созерцания, то в поисках корней нравственного закона мы бы пришли к «спонтанности субъекта как вещи самой по себе» (*Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Соч. Т. 4(1). С. 42).