

Нравственная философия и этика

Этика традиционно считается частью философии. Ее называют также практической философией. В предлагаемом рассуждении я попытаюсь показать, что этика и практическая философия существенно различны, этика принадлежит области науки, а практическая философия (нравственная философия, философия морали – вопрос о различении этих терминов оставим в стороне) – это философия. Данное различие обусловлено не просто общим различием методов философии и науки, которое обнаруживается при взгляде на любой предмет, а еще и в первую очередь спецификой морали как объекта, с которым они имеют дело.

1

Мораль (нравственность) возникает не одновременно с возникновением общества, а по мере обособления индивидов внутри него, формирования их особых групповых статусов (частных интересов и потребностей), включенных в единый социум, по мере становления отношения частное – общее (индивид – общество) как проблемы, требующей оправдания перед разумом и целенаправленных организующих усилий в масштабе общества (целого) и в его интересах. Одним из важнейших следствий такого внутреннего расщепления общества, равно как и условий сохранения его единства, является становление общественного сознания в качестве самостоятельного мировоззренческого и регулятивного комплекса. Речь идет об особой возникающей внутри общества и внешней по отношению к отдельным индивидам системе детерминации, которая задает обязывающие общие стандарты суждений и действий и по степени принудительности сопоставима с природной детерминацией, отличаясь от нее не более, чем, например, течение реки по искусственно вырытому руслу отличается от ее естественного хода. Конституирование общественного сознания с его нормативными установками включает в себе возможность появления морали, поскольку само его наличие является фактическим признанием способности индивидов быть причиной того, что они делают и о чем судят. Но это именно возможность появления морали, но не сама мораль, так как первоначально речь идет о безальтернативных стандартах.

Собственно мораль возникает тогда и выражается в том, что в жизнедеятельности индивида внешняя детерминация и ответственность сменяется внутренней детерминацией и ответственностью и индивид достигает стадии субъектной выраженности, позволяющей ему самому быть источником того, что он говорит и делает, самому задавать общественно значимые стандарты суждений и действий. Такая субъективизация практического разума и есть начало морали. Речь идет об историческом развитии человека, обретении им такой степени общественной зрелости, когда меняется положение индивида в системе

общественных отношений и он дерзает выступить не объектом, следствием, периферийной точкой, а субъектом, причиной, центром принятия решений. Это связанное с возникновением морали качественное изменение, коренной сдвиг в самом бытии человека можно, если иметь в виду его нормативное выражение, зафиксировать на примере появления Золотого правила нравственности. Золотое правило («во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, поступайте и вы по отношению к ним») переносит источник поступков из вне во внутрь самого действующего индивида, предписывая ему поступать в соответствии с собственными представлениями о том, как надо (правильно, должно) поступать. Радикальная новизна заложенного в Золотом правиле механизма общественной связи очевидна в сопоставлении с предшествовавшим ему законом талиона (жизнь за жизнь, око за око, зуб за зуб), обязывавшем индивидов добиваться (ограничиваться) в возмездии ущербом, равным тому, который был им нанесен и ответом на который являются их действия.

Возникновение морали было связано не просто с возвышением индивида до субъекта собственных суждений и действий. Не менее важно, что эти суждения и действия выступают в качестве общественно значимых образцов, что, действуя из себя, беря на себя ответственность за свои поступки, индивид формирует одновременно платформу, желательную для других и соединяющую его с ними. Более того, перенесение нормозадающей инстанции из внешнего, объективированного и анонимного общественного сознания в субъективную область индивидуальных решений означало, что общественные нормы освобождаются от ограничений, налагаемых на них теми или иными формами социальности. Они оказываются индивидуально релевантными. Изменение в бытии человека, порожаемое появлением морали, связано, таким образом, не только с тем, что его бытие персонализируется, но и с тем, что оно неограниченно расширяется. Этот аспект также получает выражение в Золотом правиле, вторая фундаментальная особенность которого состоит в том, что оно снимает разделение людей на своих и чужих, расширяет общественный горизонт действий индивида до всех людей, когда любой другой становится ближним, своим другим.

Быть причиной своих суждений и действий, связывающих тебя с другими людьми и создающих свой собственный человеческий мир – это и значит быть моральным. Кратко мораль можно было бы определить как индивидуально ответственный способ существования в мире людей. Она является особым типом связанности индивида с другими людьми, суть которого в том, что индивид рассматривает мир людей, в котором он живет, в качестве *своего* мира, так, как если бы он сам создавал его своими поступками. В соответствии с такой диспозицией индивид расчленяет собственные поступки на два больших и предельно

общих класса – на добрые (добродетельные) и злые (порочные), обозначающие соответственно их позитивность и негативность: то, что индивид должен делать и что он должен не делать, выстраивая свои отношения с другими. В эти рубрики укладывается все, что делает индивид, все формы его сознательной деятельности, в силу чего само его бытие приобретает моральный характер. Он не может не стремиться к добру, ибо добро и есть то, к чему он стремится, и точно также он не может не избегать зла, ибо зло есть то, чего он избегает. Можно думать, в мире не было такого негодяя, который не выдавал бы свое зло за добро, как, впрочем, и такого праведника, добро которого не заключало бы в себе зло.

Ключевой (центральный) вопрос морали состоит в следующем: как субъективно задаваемую моральную нацеленность поступков согласовать с их объективным содержанием, чтобы придать ей общественно значимый смысл? Проблемная ситуация, созданная возникновением морали, стала одной из основных причин, положивших начало этике как особой области теории и определившим направленность ее исследовательских усилий. Этика пыталась найти общезначимую истину в вопросах морали и в подавляющем большинстве случаев сама формулировала программу должного (правильного, достойного) поведения. В этом смысле она была на стороне общества, на стороне истины, выступала в роли учителя по отношению к живым индивидам, действующим, что называется, на свой страх и риск, несущим бремя бытийной ответственности. Она претендовала на то, чтобы думать за них, говорить им, что они должны делать. Хотя многие философы придавали своим этическим теориям личный нравственно обязывающий смысл и выстраивали свою жизнь в соответствии с собственными учениями, тем не менее, сам их индивидуальный опыт приобретал достоинство теоретически значимого аргумента. Диоген жил в бочке, но бочка эта находилась на многолюдной городской площади.

Рассмотрим ряд выдвинутых в истории этики наиболее характерных решений интересующего нас вопроса.

2

Софисты выделили впервые в качестве самостоятельной реальности и собственного предмета философского исследования то, что порождается в процессе сознательных усилий индивидов и искусственно соединяет их между собой в общество, существенно отличаясь от того, что дано природой. Они установили, что в отличие от природы, которая представлена в людях неотвратимо и во всех одинаково, человеческие установления (нравы, обычаи, законы, взгляды на добро и зло) произвольны и варьируются в зависимости от самих индивидов. Они, в целом, придерживались мнения, согласно которому в практических действиях, как и в познании, человек не может рассчитывать на объективную общезначимую

истину. Стремление людей к добродетели как человеческому совершенству софисты (в особенности это относится к их младшей ветви) истолковали как деятельность, направленную на то, чтобы лучше устраивать свои дела, получать преимущество, индивидуальные и общие выгоды в той (домашней и публичной) среде, которая создается сознательными усилиями людей, опирающимися на убедительность речей и аргументов, предполагающих согласование действий. Хотя ряд идей софистов и, прежде всего, их общая установка, что ценность добродетели заключена не в ней самой, а в тех внешних (утилитарных, инструментальных и иных) выгодах, которые с ней сопряжены, оказались устойчивыми, тем не менее, в целом, как школа они не получили продолжения. Более успешной оказалась традиция, начало которой положил их оппонент Сократ.

В отличие от Протагора, о котором Диоген Лаэртский пишет, что «о мысли он не заботился, спорил о словах»¹, Сократ был озабочен мыслью и только ею – мыслью о добродетели и добродетелью как мыслью. Он принимал это стремление в высшей степени серьезно, видя в нем выражение его субъектности как разумного существа. Сократ интеллектуализировал силы, лежащие в основе добродетели. Он рассматривал нарождающуюся этику как теоретическую науку, подчинил ее гносеологии. Считая, что намеренное зло невозможно по определению, и, будь оно возможно, оно было бы даже лучше зла невольного, Сократ определил добродетель как знание. Это не означало, что все, кто действуют добродетельно, знают, что это такое, но означало, что человек, знающий, что такое добродетель, всегда будет действовать добродетельно.

Сократ обозначил различие между познанием как специальным делом философов, которые стремятся узнать то, чего еще никто не знает, и мышлением как делом каждого человека, который должен понять то, что знают все, осмысленно употреблять слова, направляющие его поступки, «Сократ исследовал нравственные добродетели и первый пытался давать их общие определения»². Он не просто открыл понятие, он открыл первостепенную роль понятий в повседневной жизни человека, так как они составляют основу речи и суть то, что соединяет человека с другими людьми.

Общие понятия нравственных добродетелей противоречат идее персональности действий индивидов. Даже если речь идет о знании добродетели, которое выработано самим действующим индивидом, то и в этом случае, реализуя данное знание, он действует не из себя, не в персональном качестве, не от своего имени, а в лучшем случае как обобщенная единица, представитель рода. Общее понятие добродетели, по сути дела, отменяет понятие

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. С. 349.

² Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1979. С. 327.

добродетельного поступка как конкретного дела конкретного индивида. Когда впоследствии гениальный ученик Сократа Платон решил довершить дело учителя и мысленно сконструировать общество, которое основывается на знании добродетели, управляется людьми (философами), познавшими, что это такое, и которое само является объективированной (сознательно выстроенной) добродетелью во всех ее основных частях, то мы получили человеческий муравейник, законченную казарму, в которой полностью искоренена субъективность, индивидуальное начало, где счастье государства в целом складывается из несчастий его отдельных частей.

Мораль как предмет специального анализа окончательно вычленил Аристотель. Он создал для этого специальную науку. Назвав ее этикой, он дал ей имя, которое она (возможно, не всегда достойно) носит до настоящего времени. Он разработал методологию исследования, адекватную самому исследуемому предмету, в том числе такие ее базовые принципы как понятие практического разума и учение о свободе воли. Самое главное: он точно обозначил ее цель, усмотрев ее не в познании, а в поступках. Этика для него была не просто особой (новой) ветвью знания, которая теоретически описывает новую реальность – человека, берущего на себя ответственность за свое бытие в обществе. Этика и есть эта новая реальность: особое устройство самого человека. Аристотель сам точно обозначает свое отличие от предшествующих подходов. Полемизируя с Платоном, он говорит, что этика имеет дело не с понятием блага самого по себе, а лишь с осуществимым благом, т. е. благом, которое может стать человеческой добродетелью. Полемизируя с Сократом, он говорит, что этику интересует не что такое добродетель вообще, а что такое добродетель в данном конкретном случае.

Основной вопрос, который Аристотель решает в своей этике, есть вопрос о том, как складывается и в чем заключается добродетельность индивида. Он понимает ее как особого рода практику. Добродетели возникают в процессе совершения соответствующих поступков и обнаруживают себя в них, они не даны до и вне нравственных поступков, точно так же, как и нравственные поступки не существуют вне нравственных добродетелей. Эта завязанность нравственных добродетелей и нравственных поступков друг на друга составляет характерную и самую замечательную особенность этики Аристотеля. Их единство является настолько полным, что Аристотель в итоге только и может определить их друг через друга: нравственный поступок есть поступок нравственного индивида, точно также как нравственный индивид есть индивид, совершающий нравственные поступки. Поступок характеризует последнюю данность бытия индивида. Он поэтому не поддается обобщению, а схватывается, как пишет Аристотель, особым чувством, подобным тому, благодаря которому

мы чувствуем в математике, что треугольник есть последнее ограничение плоскости ломаной линией. Еще он может быть схвачен умом, предназначенным именно для пределов – для первых принципов и для последних данностей («для первых определений и для последних данностей существует ум»³).

Аристотель говорит об индивиду не как природной особи, живом человеческом существе, он говорит о свободном человеке, свободном от вынужденного труда и материальных забот. Говоря о поступках, он имеет в виду свободные занятия, т. е. занятия свободного человека, занятия, которые он выбирает сам. Однако и при таком ограничении деятельности свободными занятиями многое зависит от обстоятельств, которые людям не подвластны. Для обеспечения благоприятных внешних обстоятельств существует полис, который является пространством эвдемонии, представляет собой форму общения и объективированный результат деятельности свободных индивидов. Этика Аристотеля получает продолжение в его политике. В этом движении от этики к политике, в их единстве теоретически выражена та новая – индивидуально ответственная – форма общественной связи, которую несет с собой мораль как историческое явление.

Принципиально другую модель соотношения добродетельности индивидов и материи их действий предлагают стоики, в этике которых речь идет о гражданах космоса (а не полиса), рассматриваемых в их природном равенстве (а не в социальных различиях в качестве рабов и свободных, властителей и подданных). Они замыкают человеческую добродетельность на саму себя, полностью отделяя ее от предметного содержания того, что они делают. Античные философы понимали мораль (добродетель) как разумный способ действия. Они же установили отличие практического разума от теоретического: первый выражается в правильных мыслях, которые должны быть правильными в качестве мыслей самого действующего индивида и применительно к его собственным действиям; второй ориентирован на объективную доказательность и выражается в утверждениях, которые истинны сами по себе и одинаковы для всех. Практический разум индивидуализирован, в этических учениях древних нет общих для всех обязательных норм, а лишь мудрые наблюдения и советы. Каждая этическая система задает свой внешний рисунок поведения.

3

На смену философскому образу морали пришел религиозно-теологический, десятки книг и учений о том, как стать нравственно совершенным, заменила одна книга и одно учение – Библия и ее этическая концепция. Здесь мораль рассматривается как

³ Там же. С. 185.

объективированная форма отношений между людьми. Основной упор сделан не на том, что такое добродетельный индивид или как он может стать им – такая постановка вопроса исключается постулатом о греховности человека, о нравственной испорченности его природы. Библейская мораль – это, прежде всего, нормы и поступки, которые должен совершать человек, чтобы противостоять греховным наклонностям и спастись от окончательной гибели. Если иметь в виду основное исторически и теоретически значимое различие, то можно сказать так: философия в ее античных вариантах рассматривала индивидуальное поведение и образы жизни, иудео-христианство сосредоточено на нормах и образцах, отделяющих добродетельное поведение от порочного, смотрит на мораль как на некую упорядочивающую жизнь реальность. При этом и в том, и другом случаях мораль возвышалась до фактора первостепенной жизненной важности, античными авторами она понималась как путь к счастью, теологами – как путь к спасению.

Теология придала общественно значимым нравственным нормам безусловно обязывающую форму и одновременно создала образ человека, который от себя, добровольно стремится следовать этим нормам. Она объединила и то, и другое благодаря идее Бога, который согласно теологии создал самого человека, способного и обязанного следовать его воле, и сформулировал нормы, которым он должен следовать. «Все из Него, Им и к Нему» (Рим. 11:36). Будучи универсален, универсален в своей единственности, как только и можно быть по настоящему универсальным, Бог является также абсолютным пределом, в перспективе которого возможно бытие человека в качестве нравственного бытия: «Живем ли – для Господа живем, умираем ли – для Господа умираем» (Рим. 14:8).

Такое понимание морали породило ряд трудных проблем. Прежде всего, это вопрос об источнике (основании) безусловной обязательности моральных норм. Теология сказала, как отрезала: моральные нормы обязательны к исполнению потому, что они даны Богом. Этим она признала, что мораль не может быть понята в рамках рационального объяснения мира. Поэтому вера в Бога как основная форма причастности индивида к бытию есть также и основной его моральный мотив. Возведение морали к воле Бога как ее причине не сняло теоретических трудностей в их объяснении, ибо выяснилось, что вопрос не решен, а лишь перенесен на другой уровень. Религиозные философы оказались перед дилеммой: заповедал ли Бог нравственный закон потому, что он является нравственным или он является нравственным, потому что его заповедал Бог? Дилемма эта – не просто логическое рассуждение, каким оно в значительной мере было у Сократа, когда он спрашивал Евтифрона: «Благочестивое любимо богами потому, что оно благочестиво, или оно благочестиво потому, что его любят боги?» (Евт.: 10a); она имела продолжение в

интеллектуальном и церковном споре о том, может ли человек спастись своей добродетельностью или его спасение находится в руках Бога и остается его тайной. В этом споре всегда фигурировала идея благодати. Дело в том, что природа морального мотива была и остается тайной самого действующего индивида, которую не смогли раскрыть даже такие великие умы, как Аристотель и Кант; потому, надо думать, и не смогли, что это не их тайна как мыслителей. Именно неспособность добраться до истоков той силы, которая ставит их лицом к лицу с собственной греховностью и в силу которой моральное совершенствование лишь усиливает самосознание греховности, именно она является той реальностью, которая мистифицируется в учении о благодати Бога как единственной надежде на спасение.

Другая проблема: как вообще возможно зло, если все от Бога? Следует заметить, что вопрос о невозможности субстанционального зла в теологической этике стоит наиболее остро, но не является специфичным для нее. Он неизбежно встает при любых вариантах вторичной онтологизации морали.

У морали два конца: одним она упирается в субъекта (индивида), другим – в мир. С какой бы стороны этика ни рассматривала ее, она, оставаясь верной предмету, должна расширить свое понимание таким образом, чтобы охватить и противоположный полюс. Теологическая этика, рассматривающая мораль как заповеди Бога, одновременно исследовала и показывала, в каком направлении должны изменяться индивиды, чтобы они могли следовать им. Два момента в этом отношении особенно важны. Во-первых, был выделен в качестве особого моральный мотив, понимаемый как любовь к Богу. Во-вторых, отношение индивида к Богу («Не как я хочу, а как ты хочешь, Боже») распространяется также на его отношение к другим людям, в результате чего эти отношения приобретают моральное качество. Подобно тому, как античная этика является этикой добродетелей, так средневеково-христианская этика является этикой любви. Любовь, как ее понимает Христос, это нечто совершенно особое, во всяком случае, иное, чем любовь в ее античном варианте. По Платону любовь – это стремление к прекрасному, постепенное возвышение и обогащение души, которое ведет к вечному обладанию благом. Согласно Иисусу, любовь сама есть нечто прекрасное и состоит она в том, чтобы ставить себя на службу другим. В наиболее прямой и чистой форме она обнаруживается как любовь к врагам: «Любите врагов ваших, благотворите ненавидящим вас; благословляйте проклинающих вас, и молитесь за обижающих вас» (Лк. 6: 27–28). Отождествление морали с любовью, понятой как усмотрение зла в себе и непротивление злу в других, как прощение врагов, закрепилось в отдельных индивидуальных и коллективных опытах, которые имели и имеют маргинальный характер, таковыми остаются и современные опыты ненасилия, основная же линия развития

и морали, и этики, и самой истории пошли не по Иисусу, что, конечно, вовсе не означает ни того, что он не прав, ни того, что он еще не будет востребован. Это – другой вопрос, в контексте же нашего рассуждения следует отметить, что своим учением непротивления злу Иисус фактически вышел за рамки понимания морали как совокупности внешних норм и наметил другую линию в этике.

4

Этика Нового времени была пост-средневековой. Ее общая тенденция состояла в том, чтобы вырвать мораль из церковно-теологического плена и взять под опеку разума. При этом основным предметом переосмысления была не сама мораль в ее нормативном содержании и общественном назначении: ни содержание библейского морального канона, ни его роль как критерия правильного поведения не ставились под сомнение. Речь шла, в первую очередь и главным образом, о том, чтобы раскрыть земные истоки и цели морали и тем самым понять как дело человека, то, что находится в пределах его ответственного существования. Последний аспект очень важен для понимания духа этики и всей философии Нового времени как обоснования и интеллектуальной санкции общественной активности нарождающихся демократических сил, растущего самосознания индивидов в их деятельном выражении.

Философы выделили отношение индивида и общества в качестве собственного предмета этического исследования. Они впервые интерпретировали человека как индивида, самостоятельную бытийную единицу, существенным и специфичным признаком которого является способность мыслить и действовать, руководствуясь своими мыслями. Что человек является разумным существом, было известно давно, новое заключалось в том, что индивид был оставлен наедине со своим разумом, рассматривался не в связи с космосом, полисом, Богом, церковной общиной, цехом и другими защитными силами, а сам по себе, именно как индивид. И общество, отождествляемое по преимуществу с государством, рассматривалось как нечто существующее само по себе и для себя, со своими интересами. Этике предстояло найти новую формулу нравственно достойного общественного поведения в ситуации, когда индивид и общество противостоят друг другу в качестве различных самостоятельных субъектов. Она подошла к ответу на этот вопрос с двух разных сторон, со стороны индивида и со стороны общества, разработав учения, которые можно охарактеризовать как разновидности индивидуальной этики и социальной этики.

В рамках индивидуально ориентированных теорий рассматривалась личностная психология под углом зрения того, что в ней выводит индивида за свои собственные рамки и связывает с другими людьми, вызывает интерес к нормам, регулирующим отношения в обществе. Социальная этика была в первую очередь озабочена общезначимостью моральных

норм, таким обоснованием их содержания и субъекта, которое позволяло бы индивидам добровольно следовать им, считая это для себя выгодным. Опыт соединения этих подходов стала этика утилитаризма, основателем которой был И. Бентам. В рамках общей схемы утилитаризма основным критерием добродетельности какого-либо действия является польза, определяемая тем, в какой мере она способствует счастью индивида; польза же определяется результатом, который связывает индивида с другими людьми, выводит в общественное пространство, соединяя тем самым его стремление к счастью с таким же стремлением других людей. Отсюда – принцип наибольшего счастья наибольшего количества людей как основной принцип гармонии личных и общественных интересов. Утилитаризм оказался успешным и закрепился в качестве устойчивой традиции вплоть до наших дней. Особо надо заметить, что, хотя утилитаризм как мотив был представлен во многих этических системах, его возведение в критерий добродетельности поведения и создание на этой основе цельной этической системы было важной вехой на пути эмансипации личности от морализирующей идеологии.

Кант решал ту же задачу, что и его предшественники: каково место морали в опосредовании отношений индивида и общества в ситуации, когда они представляют собой самостоятельные субъекты, действующие в соответствии с тем, что диктует им разум. Философы пытались решить ее путем рационального обоснования путей достижения моральных целей. Кант подошел к проблеме с другой стороны – не с приложения разума к решению моральных задач, а с критики самого разума, его границ и возможностей. В исследовании разума с целью дойти до его предела, чистых истоков Кант установил, что чистым разум становится в качестве практического. Открытие практического разума в его специфическом отличии от теоретического (научного) было величайшим достижением Канта – открытие, сделанное им не впервые и даже не во второй раз (например, уже Аристотель провел его в «Никомаховой этике», в философии Августина оно играет важную роль), но сделанное с такой основательностью, что оно ассоциируется теперь с его именем. В предельно свернутом виде логика Канта состоит в следующем. Разум имеет дело с законами. Возникает вопрос, откуда же разум берет саму идею закона, благодаря которой он упорядочивает мир человеческого опыта? Для ответа на него следует выйти за пределы реального и возможного опыта; в усилиях сделать это теоретический разум становится практическим и только в этом виде доходит до своих границ. Оказывается, что идея законосообразности – это принцип воли, а не познания: ведь воля и есть способность поступать согласно представлению о законах. Практический разум господствует в мире целей в отличие от теоретического разума, господствующего в мире объектов. Поэтому

рассмотреть мораль как дело разума – значит рассмотреть сами цели деятельности с тем, чтобы установить, что в этом мире целей соответствует идее законосообразности и идет от одного лишь разума, а не от внешнего мира, т. е. отвлечься от содержания целей, их материального наполнения и выявить их законосообразную форму. Дело разума не в том, чтобы доставлять средства для цели человеческого счастья, а в том, чтобы саму цель человеческого счастья подвергнуть беспристрастному суду. Таковы общефилософские рамки, в которых Кант создал свою этику.

Мораль по Канту автономна, замкнута на саму себя, пьет воду только из родника чистого разума. В качестве автономной она является также всеобщей. Кант говорит, что и до него понимали, что мораль имеет всеобщую природу, но только он доказал, что в морали человек подчиняется своему собственному и, тем не менее, всеобщему законодательству. Индивид действует нравственно, когда он действует по всеобщему закону. Это заключение отличается от формул, основанных на взаимном уравнивании личных и общих благ, по крайней мере в трех отношениях. Во-первых, исходит из различия между содержанием (материей) действий и их человеческой формой, связывает нравственное измерение с общей для всех разумных существ формой. Во-вторых, замыкает нравственность на саму себя, рассматривая ее как причинность из свободы, уходящую корнями в непостижимую глубину ноуменального мира в отличие от предметного содержания поступков, получающих исчерпывающее объяснение в рамках теоретического разума. В-третьих, Кант тем самым не просто отделяет практический разум от теоретического, но и отдает ему приоритет как разуму в собственном смысле слова.

Кант предложил новое решение в понимании не только самой морали, но и ее места в обществе. Он так же, как и его предшественники по просвещению, решал этот вопрос в рамках взаимодействия нравственности и права. Однако его взгляд на право и характер его связи с нравственностью был принципиально иным. Что касается индивидуального опыта, то вопрос о действенности нравственности решался тем, что мотив долга дополнялся добродетелью достоинства. А как быть с нравственной позицией в общественном опыте? Ответ Канта ясный и однозначный: вся надежда на право. «Право есть ограничение свободы каждого условием согласия ее с такой же свободой каждого другого, насколько это возможно по всеобщему закону»⁴. Обратим внимание: право ориентировано на всеобщность закона и в этом смысле является продолжением категорического императива. Оно нацелено не только на обеспечение безопасности индивидов через ограничение их свободы, но прежде

⁴ Цитируется в переводе Э.Ю. Соловьева: *Соловьев Э.Ю. И. Кант: взаимодополнительность морали и права*. М.: Наука, 1992. С. 171.

всего на защиту прав человека путем юридического ограждения зоны индивидуальных свобод, в которой каждый может реализовать себя в качестве автономной личности. Так понятое право находится в зоне действия нравственного закона. Это верно в той части, в которой речь идет о долге в узком смысле слова и о совершенных обязанностях по отношению к другим людям, имеющим форму абсолютных запретов на определенные поступки. В этом смысле важно отметить, что категорический императив включает в себе негативный аспект и Кант особо его подчеркивает: в случае первой его формулы всеобщность является условием ограничения максим; в случае второй формулы ограничивающим условием является человечество в лице каждого человека (включая самого себя), выступающего в качестве «цели, вопреки которой никогда не следует поступать»⁵; третья формула может рассматриваться как запрет на нравственный патернализм во всех его формах.

Идеи и страсти, двигавшие этикой Нового времени, заключались в том, чтобы вывести мораль из-под опеки Бога и церкви и осмыслить как дело разума и государства. Итогом стали автономная этика Канта и утилитаристская этика Бентама, после которых начался новый – современный – этап этики.

5

Теоретические образы морали, представленные в автономной этике и в утилитаристской этике, отталкивались от обыденных представлений о ней. Автономная этика была абстракцией представлений об абсолютности морали и ее бескорыстии. Утилитаристская этика опирается на ту очевидность, что люди как живые существа стремятся к удовольствиям и избегают страданий, и как разумные существа реализуют желание собственной выгоды под флагом добра. Люди возносили мораль на недостижимую высоту до Канта и связывали пользу с добродетелью до Бентама. Именно за это, за то, что она в своих теориях обобщала и санкционировала логику самого морального сознания, предшествующая этика подверглась радикальной критике, которая положила начало современной этике.

Два опыта такой критики являются самыми радикальными и хорошо известны, они связаны с именами Маркса и Ницше. Оба они поставили под сомнение саму мораль. С точки зрения и Маркса, и Ницше задача заключается не в том, чтобы понимать мораль, а в том, чтобы преодолеть ее. Для этого этика из учения о морали должна трансформироваться в ее критику. За таким подходом было скрыто убеждение, согласно которому мораль нельзя

⁵ Там же. С. 195.

понять в рамках собственно научного (позитивного) подхода, описывающего ее как данность, пусть и развивающуюся. Критика морали и Марксом, и Ницше была частью их общефилософских установок: у первого она вытекала из сведения философии к практике и была вписана в коммунистическую перспективу общества, у второго – из взгляда на философию как ответственную за порядок ценностей инстанцию, и рассматривалась в контексте учения о сверхчеловеке. Речь шла не просто о смещении акцентов этики в отношении к своему предмету, но и о новом понимании ее природы и метода.

За философско-исторической критикой классической этики последовала ее гносеологическая критика со стороны аналитической философии. Самыми важными в ней были два взаимосвязанных вывода. Первый касается того, что Дж. Мур назвал натуралистической ошибкой, согласно которой отождествление добра с неким эмпирическим (как, например, польза, удовольствие) или внеэмпирическим (как например, Бог) понятием обрекает рассуждение на логический круг, на основании чего было сделано заключение о невозможности определения добра в силу его элементарности. Второй вывод также ставил под сомнение научный статус этики как нормативного знания. Было установлено, что дескриптивные утверждения нельзя логически корректно преобразовать в прескриптивные. Отсюда следовало, что моральные суждения лишены объективного содержания, выражают что-то другое, но не то, о чем можно сказать, что оно есть, если оно есть, или не есть, если оно не есть. Как выражался Л. Витгенштейн, этику невозможно высказать. Если учесть, что классическая этика развивалась в русле убеждения, что добродетель есть знание, и стремилась оставаться научной в качестве теории морали, заимствовав язык последней, то становится ясно, что философия логического анализа подорвала гносеологический фундамент, на котором она держалась.

Критика представлений о морали как ложных не отменило самих этих представлений, подобно тому, как гелиоцентрическая система вселенной не вытеснила привычной видимости восхода и захода солнца. Человек не может вырваться из колеса морали. Это не значит, конечно, что моральное сознание остается тем же самым, оно изменяется, в своей тенденции меняется даже очень существенно, но, тем не менее, все еще сохраняет мотивы бескорыстия и утилитаризма в качестве отличительных признаков. К тому же, сама критика в последующей истории тех философских учений, в которых она впервые была развернута, также со временем теряла свой первоначальный радикальный характер, да и в первоначальном варианте содержала скрытые моральные предпосылки. Как бы то ни было, традиции автономной этики и этики утилитаризма сохраняются в качестве вполне уважаемых профессорских традиций, претендующих на научное понимание морали.

То новое, что появляется в этике, отличает ее от классической традиции и позволяет считать современной, можно обозначить как антинормативизм – отказ от идеи всеобщих норм, выступающих в качестве критерия нравственности. Речь идет о тяготении в сторону этического субъективизма и релятивизма, которые были представлены в моральной теории и практике всех эпох, но последние два столетия становятся устойчивой и, возможно, основной тенденцией. Собственно, моральный нигилизм Маркса и Ницше, а также аналитическая критика языка морали были направлены именно против идеи всеобщих моральных норм. Ряд значительных изменений в этике наших дней, а именно, ее сдвиг в сторону «case studies» и прикладной бум также вписываются в антинормативистский контекст.

«Case studies» представляет собой род этической казуистики, метод, который при нравственной оценке основывается не на авторитете всеобщих норм самих по себе, а на коллизиях, связанных с их применением и приобретающих тем самым самостоятельную нормативную значимость. Частное (уникальность жизненного контекста) получает приоритет перед всеобщностью нормы. В данном случае я лишь повторяю Рассела, который, замыкая этику на общие принципы поведения, говорил, что «не дело этики указывать, как человек должен поступать в тех или иных конкретных обстоятельствах; это – область казуистики»⁶. При этом казуистические вопросы, как, например, ложь во благо, он считал достойным предметом исследования, но полагал что «они не относятся к этике в том смысле, в каком эта область знания включена в философию»⁷.

Прикладная этика не только стала в последние 50 лет альтернативой теоретической этике, но и значительно превзошла ее по объему исследований, роли в образовании и общественной жизни. Она содержит внутри себя около десятка разделов, каждый из которых подразделяется еще на ряд дисциплин; в странах, где она получила наиболее бурное развитие, как, например, в США, университеты предлагают порядка двух-трех десятков специальных курсов, каждый из которых требует особых знаний и компетенций. Оставляя в стороне споры вокруг вопроса о соотношении прикладной этики с теоретической, следует отметить и осознать во всей обязывающей методологической значимости тот факт, что в случае прикладной этики мораль и ее осмысление замыкаются на определенные области предметной деятельности с такой конкретностью, что каждая из них приобретает самостоятельность как род практических и интеллектуальных занятий.

6

⁶ *Russell B.* An Outline of Philosophy. London, 1951. S. 233.

⁷ *Ibid.*

Среди отличий философии от науки одно является исключительно важным в свете обсуждаемой темы. Наука объективирует предмет своего рассмотрения, смотрит на него с нейтральной высоты. Философия же, имеющая целью охватить мир целиком, не может объективировать его таким образом, чтобы самому остаться в стороне, ибо в этом случае мир не будет полным, в нем не будет хватать того, кто исследует его, не будет хватать самого философа. Поэтому предмет философии невозможно охватить научным взглядом, как, впрочем, и предмет частных наук нельзя охватить философским взглядом. В философском образе мира присутствует сам философ, сознающий мир. Опыт этики как науки показывает, что мораль не поддается объективированию, ускользает от беспристрастного научного взгляда. Отсюда – наличие в этике недопустимых, с научной точки зрения взаимоисключающих утверждений. Этика, как заметил в свое время Юм, описывает то, что есть, а потом вдруг, не объясняя оснований, начинает говорить о том, что должно. Она говорит, что человек в своем моральном поведении должен руководствоваться совестью, и тут же формулирует общезначимые с ее точки зрения критерии нравственности. Она исходит из постулата свободы воли и одновременно развивает аргументацию, доказывающую, что она существует. Основной вопрос, который интересует человека в морали, как признает этика, следующий: «Что я должен делать?»; сама же она говорит о том, что должен делать человек вообще. Эти оскорбительные для научного ума противоречия можно понять как следствие того, что мораль не может быть изъята (по крайней мере, полностью) из ведения философии, что она не хочет отрываться от живого нравственно обеспокоенного индивида и в случае разговора о ней втягивает в себя того, кто о ней говорит.

Этика, в целом, на всех этапах и во всех разновидностях понимала мораль (нравственность) как практические отношения между человеком (индивидом) и другими людьми. Это придавало и придает ей предметное единство. В конкретной интерпретации этих отношений существовали, конечно, различия и достаточно важные, однако, они оставались в рамках общего взгляда на этику как теорию морали и общего стремления дать ей общезначимую доказательную интерпретацию. Мораль рассматривалась как нечто данное, объективированное, подлежащее осмыслению и обобщению наподобие любого другого предмета. Этика объективирует мораль, смотрит на нее извне, со стороны, с точки зрения общего и в то же время не может обуздать ее принципиальную субъективность; она рассматривает моральную проблему как научную, а та заявляет себя как экзистенциальную. Она имеет дело со следами метеорита и его разбросанными на земле кусками, а не с самим завораживающим огненным потоком. Ученый-этик говорит о морали, вынося самого себя за скобки, как если бы он сам своим, якобы, нейтральным взглядом не выражал определенную

моральную позицию людей и институтов. Вся история этики в той мере, в какой она закономерно пришла к сегодняшнему состоянию, подводит нас к мысли, что для адекватного понимания морали надо сменить метод и от рассуждения в третьем лице перейти на разговор в первом лице, от познания морали перейти к ее самосознанию, от науки о морали перейти к философии морали.

Чтобы понять мораль как дело философии, надо саму философию понять как моральное дело. Никто не спорит, что философия, будучи родом познания, рассматривает также вопросы смысла человеческой жизни. Весь вопрос в том, как связаны между собой эти аспекты. Известно трехчастное деление философии на физику, логику, этику, задающее ее общую структуру. Этика в ней рассматривалась в качестве третьей ступени лестницы. В каком смысле этика является третьей ступенью, в том ли смысле, что мы ее достигаем только после того, когда пройдем первые две, как, например, десерт, который получаем в качестве третьего блюда?! Кажется, именно так, как правило, и понимается место этики в философии и именно из такого понимания выросла этика как особая наука о морали; отсюда и представления о ценностной нейтральности и онтологии, и науки. Но можно ведь этику понимать как последнюю ступень в смысле цели, которая будучи конечной в реальности, является начальной в деятельности и указывает путь, по которому надо идти, чтобы ее достигнуть. Чтобы этика оставалась целью философии, ее выходом в практику, сама философия должна быть родом практики, этическим проектом. Философы много раз подходили к такому пониманию. Но в цельном и систематическом виде оно, на мой взгляд, намечено в философии поступка Михаила Михайловича Бахтина, во всяком случае, так эту последнюю можно понять.

7

Особо следует подчеркнуть: философия поступка Бахтина – не просто учение о поступке, она заявляет себя в качестве первой философии. Поступок есть категория практического разума, не одно из проявлений (характеристик) человека, а присущий ему (неотчуждаемый, имманентный) способ бытия. Мир и собственное существование в нем предстают перед человеком в качестве возможности, которую он своей жизнью должен перевести в действительность. Бытие человеку не дано, а задано. У человека нет алиби в бытии, он находится в участливом отношении к нему и должен с ним что-то делать, он должен поступать, «должен долженствовать». «Быть – значит поступать». Более конкретно: а) в человеке все есть поступок: и мысль, и чувство, и дело, любое проявление его активности – вся осознаваемая жизнь, взятая в каждый ее данный момент, как и она сама в целом; б) поступок обращен в будущее, он есть то новое, что человек привносит в мир и что

он делает с миром; в) поступок индивидуален, единственен, он совершается данным конкретным индивидом с места, которое он занимает, в пространстве и времени, которыми заполнен только данный поступок, его не может совершить никто другой; г) у истоков поступка стоит живой индивид, не субъект, не разумное существо, не представитель рода и т. п., а этот живой, наделенный сознанием, имеющий собственное имя индивид в нерасчлененном единстве всех своих сил, благодаря которым он живет; д) индивид и поступок слиты, индивид – не тот, кто совершает поступок, а тот, кто осуществляется в поступке, его нет до самого поступка, как и самого поступка нет вне него; е) поступок есть единство индивида (жизни) и мира (культуры), он развернут в две противоположные стороны – в действующего (поступающего) индивида, от которого зависит сам факт поступка, его бытие в мире, и в мир, который определяет содержание, смысл поступка, поступок существует в целостности, единстве обоих аспектов; ж) целостность поступка не достигается при движении от содержания к факту, ибо объективная необходимость поступка не влечет за собой его субъективную необходимость (из понятия любви не объяснить, почему Дездемона полюбила Отелло), но факт поступка с необходимостью включает в качестве приобщенного момента его содержание, является первичным по отношению к нему.

Целостность поступка в единстве обеих его частей достигается ответственностью поступающего. Не той ответственностью, которую мы знаем по словарям и учебникам, когда кто-то отвечает перед кем-то, хотя и она входит в содержание поступка в качестве одного из моментов, а особой ответственностью, которая имманентна самому поступку, составляет его человеческое ядро. Живя, мы поступаем и, поступая, живем. Поступок совершается окончательно, безвозвратно, он есть момент самой жизни; подобно тому, как, питаясь каждый день, мы поддерживаем себя физиологически, так, поступая, мы живем человеческой (осознанной) жизнью. Поступая, мы ставим на кон себя. В соответствии с двучастностью поступка ответственность также двойка: нравственная ответственность за факт поступка, и специальная ответственность за содержание поступка. Соотношение между ними такое же, как между фактом (бытием) поступка и его содержанием: специальная ответственность является приобщенным моментом нравственной ответственности. Собственно, решаясь на поступок, индивид лишь специализирует свою ответственность, берет на себя ответственность и за его содержание. По Бахтину поступок более чем рационален, он ответственен; он рационален своим содержанием и экзистенциален как факт. Рациональное не существует без экзистенциального и вторично по отношению к нему: это значит, что индивид ответственен за все, что он совершает, за все мысли, суждения, чувства, дела, взгляды, саму жизнь свою на том единственном и не отменимом основании, что это его

мысли, его суждения, его чувства, его дела, его взгляды, его жизнь. Все, про что он может сказать «мой», а это он может и обязан сказать обо всем, с чем он связан своими поступками, входит в сферу его нравственной ответственности, и не по его выбору, желанию, а по необходимости существования, в силу того не отменимого факта, что у него нет алиби в бытии.

Поступок единственен, но это не значит, что поступающий одинок. Прямо наоборот: так как поступок, упираясь одним концом в индивида, в «я» (непосредственного живого поступающего индивида), другим укоренен в мире других людей, то он изначально и нерасторжимо связан с другими людьми. «Два голоса – минимум жизни, минимум бытия», говорит Бахтин. Общественная природа человека – не вторичный результат деятельности индивидов, как бы эта деятельность ни истолковывалась, а первичный факт, особенность его способа существования. Связь: я и другой (другие) – не результат этических решений, а изначальная нравственная заданность бытия индивидов, которые вне этой заданности вообще не существуют как люди (не путать с социологической проблемой общения индивидуализированных обществ Нового времени). Характер этой связи задается структурой поступка, а именно: «я» находится в центре, само является центром события бытия, всей новой конфигурации мира, которая создается поступком, «другой» вторичен, произведен, соединяется с «я» благодаря содержанию, смыслу поступка.

Хотя у поступков нет общих определений и каждый из них единственен (равен самому себе), у всех у них есть общая архитектоника, они все имеют одну общую конструкцию, построены по одной схеме отношений: «я» и «другой». В нравственной вселенной Бахтина центром, солнцем, является «я», из него исходят все лучи. «Другие» – это своего рода планеты, они светят отраженным светом солнца. «Другой» – это не то же самое, что «я», он именно другой, более того, он – не-я; до поступка он – вообще чужой, поступок же делает его «своим чужим». Центральной точкой в этих линиях является я-для-себя, что ни в каком смысле не означает эгоизма, а лишь то, что «я» живет из себя, являясь центром, организующим событийную определенность бытия. Более того, полнота жизни из себя реализуется в позиции, которую Бахтин называет абсолютным себя исключением.

Философия представляет собой взгляд на поступок изнутри, позицию самого поступающего, как если бы поступающим был сам философ; она рассматривает поступок в его персонально выраженном генезисе и единственности, в качестве индивидуально ответственного способа бытия в мире, который определяется, не выбирается, а именно определяется, жестко и однозначно задается онтологическим статусом человека. Философия

поступка утверждает деятельный характер бытия человека, примат практического разума перед теоретическим и выступает в качестве первой философии, которая тем самым оказывается нравственной. Нравственная философия исходит из того, что само бытие человека в силу индивидуально выраженной его единственности во всех моментах жизни является ответственным и не может не быть таковым. Она отличается от этики, которая руководствуется канонами научной рациональности, имеет дело с уже совершенными, объективированными поступками, смотрит на них извне, сквозь призму понятий добра и зла, выражает точку зрения общественной морали.

Нравственную философию можно определить как философию индивидуально (персонально) ответственного существования в мире. Идея личности, индивидуальной ответственности в той или иной форме присутствует также во многих, если не во всех, этических учениях. Особенность нравственной философии в том, что она поднимает эту идею до уровня первого принципа: в ней индивидуальная нравственная ответственность рассматривается в качестве а) первичной и базовой по отношению ко всем другим видам ответственности; б) неотчуждаемого способа бытия индивида как живого наделенного сознанием существа и распространяется на все, что он делает; в) выражения общественной природы человека, его изначальной связанности с другими.